



copyright © 2017 by
Società editrice il Mulino,
Bologna

LESSICO DELLA FILOSOFIA

a cura di Massimo Mori

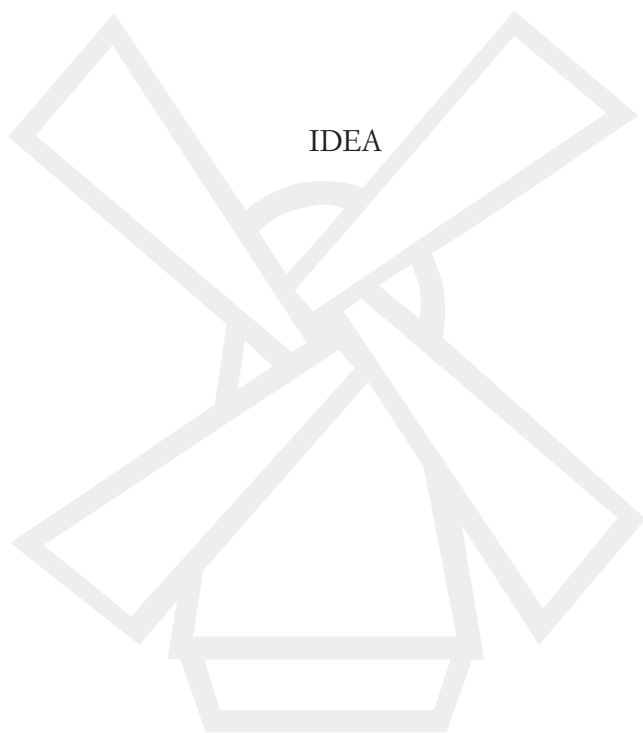
Alterità, di Vincenzo Costa
Azione, di Mario De Caro
Bene/male, di Giuseppe Riconda
Causa/effetto, di Paola Dessì
Corpo, di Edoardo Fugali
Coscienza, di Pietro Perconti
Idea, di Paola Rumore
Immagine, di Alberto Voltolini
Natura, di Roberto Bondi e Antonello La Vergata
Possibile/necessario, di Massimo Mugnai
Potenza/atto, di Carlo Altini
Ragione, di Emanuele Cafagna
Universali/particolari, di Guido Bonino
Vita/morte, di Daniela Steila

Volumi di prossima pubblicazione:

Simbolo, di Massimo Ferrari
Storia, di Roberta Picardi
Virtuale, di Enrico Pasini


copyright © 2017 by
Società editrice il Mulino,
Bologna

PAOLA RUMORE



copyright © 2017 by
Società editrice il Mulino,
Bologna

IL MULINO



I lettori che desiderano informarsi sui libri e sull'insieme delle attività della Società editrice il Mulino possono consultare il sito Internet:
www.mulino.it

copyright © 2017 by

ISBN 978-88-15-27080-1

Copyright © 2017 by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere fotocopiata, riprodotta, archiviata, memorizzata o trasmessa in qualsiasi forma o mezzo – elettronico, meccanico, reprografico, digitale – se non nei termini previsti dalla legge che tutela il Diritto d'Autore. Per altre informazioni si veda il sito **www.mulino.it/edizioni/fotocopie**

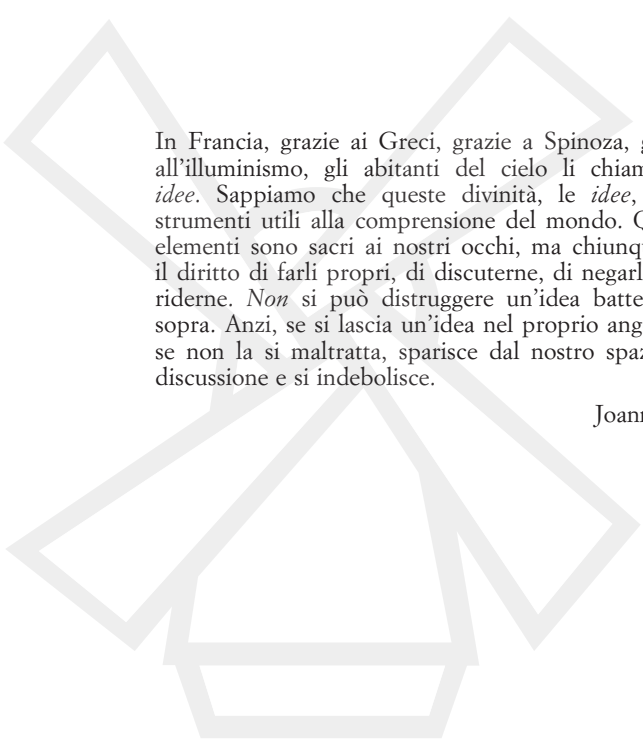
Redazione e produzione: Edimill srl - www.edimill.it

INDICE

Introduzione	p.	9
I. Tra antichità e Medioevo: la realtà ontologica dell'idea		13
1. Platone: l'idea come archetipo		13
2. Aristotele: l'idea come forma		19
3. Dopo Aristotele: idee e conoscenza		24
4. Il neoplatonismo e Agostino: le idee in Dio		29
5. Tommaso d'Aquino: dalle idee in Dio alle idee nell'uomo		33
II. La prima età moderna: idee e realtà mentale		41
1. Cartesio: una rivoluzione moderna		41
2. Un lascito problematico		51
3. Spinoza: idee e modi		57
4. Leibniz: idee e percezioni		63
5. Malebranche: le idee in Dio		73
6. Berkeley: idee e idealismo		78
7. Hobbes: le idee del corpo		82
8. Locke: idee e qualità		86
9. Hume: idee e impressioni		92
III. Da Kant a Hegel: idea e totalità		101
1. Kant: la totalità incondizionata		101
2. Kant: il carattere regolativo dell'idea		108
3. Con Kant, oltre Kant: idea e rappresentazione		112
4. Schelling: le idee nell'assoluto		117
5. Hegel: l'Assoluto nell'Idea		120

IV. L'Ottocento a confronto con Platone	129
1. Quale spazio per le idee?	129
2. Idee-concetti e idee-sostanze	131
3. Herbart: l'ontologia pluralistica delle idee	134
4. Trendelenburg: idea e finalità	139
5. Lotze: un nuovo mondo delle idee	142
6. Schopenhauer: la dimensione estetica delle idee	148
V. Il Novecento e la dissoluzione dell'idea	157
1. Il neocriticismo: idea e ipotesi	158
2. Frege: idee e pensieri	164
3. La fenomenologia: idea ed essenza	169
4. Il pragmatismo: idea e credenza	176
Indice dei nomi	189

copyright © 2017 by
Società editrice il Mulino,
Bologna



In Francia, grazie ai Greci, grazie a Spinoza, grazie all'illuminismo, gli abitanti del cielo li chiamiamo *idee*. Sappiamo che queste divinità, le *idee*, sono strumenti utili alla comprensione del mondo. Questi elementi sono sacri ai nostri occhi, ma chiunque ha il diritto di farli propri, di discuterne, di negarli o di riderne. *Non* si può distruggere un'idea battendoci sopra. Anzi, se si lascia un'idea nel proprio angolino, se non la si maltratta, sparisce dal nostro spazio di discussione e si indebolisce.

Joann Sfar

copyright © 2017 by
Società editrice il Mulino,
Bologna

INTRODUZIONE

Che cosa intende la filosofia quando parla di *idee*? Intende anch'essa un pensiero, qualcosa che ci salta in mente, un'illuminazione subitanea o quel che solitamente ci suggerisce il senso comune? Oppure dà a questo termine un significato più specifico e forse più tecnico? Nelle pagine che seguono si è cercato di rispondere a questo interrogativo ripercorrendo le tappe fondamentali del cammino dell'*idea* lungo la storia della filosofia; un cammino iniziato agli albori della filosofia stessa, in cui questa nozione si è assicurata un posto di preminenza tra le più longeve e dibattute della tradizione occidentale. Le riflessioni sulla natura delle idee, sulla loro esistenza e sul ruolo che rivestono all'interno dell'economia del pensiero hanno infatti accompagnato in maniera pressoché ininterrotta le ricerche dei filosofi, rivelando, al di là dei continui rivolgimenti, il perdurante interesse per una nozione a cui difficilmente si è stati disposti a rinunciare. Nel susseguirsi delle epoche si è anzi potuto osservare come proprio le diverse concezioni dell'*idea* abbiano talvolta sollecitato, tal'altra svelato la nascita di nuovi sistemi e nuove maniere di intendere il compito della filosofia.

Per questa ragione l'*idea* può essere assunta come un punto di vista privilegiato da cui guardare alla storia del pensiero, ovvero al susseguirsi dei tentativi di elaborare modelli concettuali sempre meglio rispondenti alle esigenze del tempo, da un lato attingendo al patrimonio ereditato dalla tradizione, dall'altro selezionando liberamente quel che di volta in volta pareva opportuno conservare e quel che invece conveniva abbandonare. Le formulazioni dell'*idea* che si sono susseguite nelle diverse epoche lasciano emergere, non di rado con estrema chiarezza, l'in-

stancabile opera di affinamento concettuale in cui consiste il lavoro dei filosofi.

Effettivamente, nelle lunghe e alterne vicende che l'hanno coinvolta, l'idea ha goduto, e talvolta subito, impressionanti allargamenti e restringimenti del proprio spettro semantico: dagli archetipi intelligibili del mondo sensibile di cui parlava Platone alle rappresentazioni della tradizione moderna e contemporanea, i filosofi hanno parlato e parlano di idee sia per riferirsi a un mondo ideale, eterno ed immutabile, regno di verità incontestabili, sia per indicare la variegata moltitudine delle operazioni mentali, dalle sensazioni alle percezioni, dai concetti alle credenze, secondo una maniera che sembra vicina al sentir comune. Quando oggi si pensa alle idee, si pensa infatti a qualcosa che perlopiù si trova nella nostra testa. Tuttavia, ancorché questa convinzione affondi le proprie radici in un momento di svolta fondamentale della filosofia, essa non rappresenta in modo esclusivo la maniera in cui, nel suo lungo corso, la tradizione occidentale si è riferita alle idee. In via di approssimazione, le concezioni dell'idea che emergono dalla storia del pensiero possono venir raccolte sotto tre distinti modelli. Il primo, che si può dire platonico, la intende come un'entità stabile e perdurante, separata dalle menti che la pensano e dalla mutevolezza dell'esperienza, di cui è, a vario titolo, causa, fondamento, principio. Il secondo, risalente alla tradizione cartesiana, ma anche all'empirismo e al nominalismo moderni, concepisce invece l'idea come una rappresentazione o, quantomeno, come un qualcosa che si dà all'interno del pensiero quale corrispettivo e *medium* per la conoscenza della realtà esterna. Infine, un terzo modello di idea, seppur assai più circoscritto dei precedenti, è rintracciabile nella credenza dei pragmatisti che, in quanto *habitus*, atteggiamento o regola d'azione, non è riducibile a nessuna delle due altre concezioni.

Nel corso di questa ricostruzione è emerso in maniera significativa che la scelta di ciascuno dei tre modelli di idea è strettamente connessa all'orientamento di fondo dei diversi sistemi filosofici. L'idea intesa in senso platonico, seppur nelle sue molteplici riformulazioni, porta solitamente con sé un interesse metafisico o, come accadrà a partire dalla metà dell'Ottocento, «fondativo», vale a dire

l'esigenza di rintracciare una sfera di oggettività stabile a fondamento dell'esperienza, della conoscenza, del sapere in generale. Un'esigenza che rimane invece estranea, o che viene perlomeno indebolita dalle filosofie della cosiddetta *way of ideas*, dove l'idea non sta più a indicare un ambito di realtà oggettivamente attingibile quale fonte primaria del vero, ma l'orizzonte oltre il quale la conoscenza non può spingersi. La chiusura del soggetto all'interno di questo nuovo mondo delle idee, del cosiddetto «teatro rappresentativo», implica pertanto, nella gran parte dei casi, un chiaro atteggiamento di rinuncia, almeno dal punto di vista gnoseologico, nei confronti della metafisica e di ogni riferimento a un fondamento ontologico indipendente dall'attività del soggetto. L'idea come credenza, infine, rompe con i modelli precedenti, rinunciando sia al fondamento oggettivo, sia alla funzione rappresentativa dell'idea, per farne piuttosto uno schema pratico che può avere la propria conferma, sul piano ontologico come su quello conoscitivo, soltanto nel buon esito dell'azione.

Guardando a questa lunga serie di vicende, non si può che concordare con Alfred North Whitehead nel ritenere che la storia della filosofia occidentale – innanzitutto per quel che concerne le idee – sia un insieme di note a margine su Platone. È infatti in continuo confronto con il più antico modello dell'idea che si sviluppano le concezioni dei secoli successivi; è in polemica con il mondo delle idee platonico che la modernità trasferisce le idee nel soggetto, affidando ad esso il criterio della verità della conoscenza; ed è attraverso la riscoperta delle ragioni fondamentali del platonismo che, sin dall'inizio del Settecento, una parte della filosofia restituisce all'idea i caratteri fondanti di cui l'aveva privata la prima modernità. Dopo gli stravolgimenti dell'idealismo tedesco, che celebrava a proprio modo la priorità dell'idea sul finito, cara a Platone, i filosofi che ricominciano a parlare di idee dibattono sul senso autentico della lezione platonica, mentre quelli che vi rinunciano lo fanno proprio in polemica con ciò che per loro il platonismo rappresentava: l'affermazione della metafisica, dell'Assoluto, dell'apriori a fondamento dell'aposteriori. L'idea mentale della modernità, quella che oggi sembra esprimere il sentire comune, è stata di fatto una

parentesi, per quanto fondamentale, nella storia dell'idea. Quando Kant, alla fine del Settecento, pronunciava il celebre severo monito contro l'uso lockiano di considerare un'idea la percezione del colore rosso, i filosofi avevano smesso già da tempo di domandarsi *che cosa* propriamente fossero le idee. Una volta accolta la definizione platonica, la domanda riguardava piuttosto *se e in che misura* si fosse disposti ad ammettere questi tipi di entità e tutto ciò che esse comportavano all'interno delle proprie filosofie. Per questa ragione la dissoluzione novecentesca della metafisica classica non poteva non portar con sé una progressiva uscita di scena delle idee e della pretesa di muovere al di là di ciò che è dato vedere e sentire che le aveva fin da principio caratterizzate. Oggi sembra svanito lo spazio proprio delle idee; esse riemergono qua e là, nella vecchia accezione cartesiana fatta propria dalla tradizione anglofona moderna e contemporanea, quali denominazioni generiche sotto cui raccogliere quel che appartiene all'ambito del mentale. Questa nuova maniera di parlare di idee, ormai lontana dai canoni classici, lascia trasparire caratteri che richiamano il lungo dibattito che ha condotto fino a qui, mostrando ancora una volta che nella filosofia le idee sopravvivono ai loro ideatori.

Nel congedarmi da questo libro desidero esprimere il mio ringraziamento a Massimo Mori, che mi ha proposto di contribuire al Lessico della filosofia da lui curato e che ha seguito la stesura del testo con la consueta sapiente disponibilità. Un ringraziamento particolare va poi a Massimo Ferrari, dei cui pazienti suggerimenti ho approfittato in ripetute occasioni. Sono molti gli amici e i colleghi a cui sono grata per aver discusso con me parti del lavoro: Matteo Bonifacio, Guido Bonino, Luca Fonnesu, Pietro Kobau, Enrico Pasini, Roberta Picardi, Pietro B. Rossi, Paolo Tripodi, Alberto Voltolini. Una gratitudine di altro tipo va invece a Tommaso, Filippo e Lucrezia, miei ottimi e instancabili generatori di idee. A loro è dedicato questo libro.

TRA ANTICHITÀ E MEDIOEVO: LA REALTÀ
ONTOLOGICA DELL'IDEA1. Platone: *l'idea come archetipo*

Il termine *idea* entra stabilmente nella tradizione filosofica occidentale con Platone (427-347 a.C.), pur non essendo affatto un conio platonico. Infatti, nella terminologia greca precedente, *l'idea* e l'affine *eidos*, entrambi derivazioni del verbo *idein* (vedere), stavano a indicare la *figura* o la *forma esteriore* delle cose, quella cioè che si offriva alla vista. Gli atomisti come Democrito, ad esempio, parlavano di idee per indicare le forme geometriche indivisibili delle cose, come l'atomo, che però apparivano tali soltanto all'intelletto e non ai sensi. L'idea-atomo era concepita come un'entità fisica, appartenente al mondo della natura corporea. Nel parlare di *idea*, Platone introduceva invece un senso traslato nell'uso di quelle espressioni, servendosi per indicare sì la forma delle cose, ma intesa ora come *forma interiore*, ovvero come l'*essenza* o la natura loro propria. L'idea di Platone, quale «pura essenza» immateriale, indicava dunque una realtà non-fisica (metafisica); essa era l'universale che si pone al di sopra del mondo degli oggetti, e che, lungi dall'essere una semplice rappresentazione mentale, gode di un'esistenza autonoma del tutto indipendente dalle cose e persino da eventuali menti che la pensino. In questa maniera l'idea perdeva il suo carattere sensibile originario, in favore di una connotazione *intelligibile* che rendeva ancor più giustificato il fatto che non venisse colta dai sensi ma dal solo intelletto.

La derivazione etimologica del termine *idea* dal verbo *vedere* rivelava, in Platone, la convinzione che la vista si potesse esercitare su due piani distinti: l'uno, sensibile, attraverso gli occhi del corpo; l'altro, intelligibile, attraverso gli occhi della mente. La metafora della «vista dell'anima»

– menzionata nella *Repubblica* e destinata a un'impareggiabile fortuna nel corso della tradizione filosofica successiva – esprimeva la profonda scissione tra due regni, quello sensibile e quello intelligibile, che costituisce il fondamento della riflessione platonica¹. Le idee, infatti, quali pure forme o essenze, non appartengono all'ambito del sensibile, del contingente e transeunte. Esse sono entità *incorporee*, cioè non materiali o fisiche; *immutabili*, cioè non soggette al divenire del mondo sensibile; *eterne*, cioè ingenerabili e incorruttibili; e *unitarie*, cioè non disperse nella molteplicità, ma partecipate dalla molteplicità del sensibile. A questi risultati Platone era giunto con la cosiddetta «seconda navigazione» descritta nel *Fedone*, quando, cioè, una volta abbandonato il metodo dei naturalisti che ricercavano il principio primo delle cose entro l'ambito fisico, aveva dispiegato le vele della propria filosofia verso la realtà che si coglie soltanto mediante la pura intellesione². Lì aveva trovato il mondo intelligibile delle idee:

L'Iperuranio, il luogo sopraceleste, nessuno dei poeti di quaggiù lo cantò mai, né lo canterà in modo degno. [...] L'essere che realmente è, senza colore, privo di figura e non visibile, e che può essere contemplato solo dalla guida dell'anima, ossia dall'intelletto, e intorno a cui verte la conoscenza, occupa tale luogo³.

E, ancora, nel *Timeo* scriveva:

bisogna ammettere che vi è una forma di realtà che è sempre allo stesso modo, ingenerata ed imperitura, e che accoglie dal di fuori altra cosa, né essa passa mai in altra cosa, e non è visibile né percepibile con altro senso. Ed è questo, appunto, che all'intelligenza toccò in sorte di contemplare. E bisogna ammettere che di nome uguale e ad essa somigliante vi è una seconda forma di realtà, sensibile, generata e in continuo movimento, che si genera in un luogo e che nuovamente di là perisce. E questa si comprende con l'opinione accompagnata dalla sensazione⁴.

Questo passo rivela che le idee di Platone rivestono una duplice funzione rispetto alle cose di cui sono idee: esse costituiscono, da un lato, la sfera del vero essere e la fonte dell'essere delle cose sensibili e, dall'altro, l'oggetto

della vera conoscenza e il principio di verità di tutte le cose. Le idee si comportano cioè nei confronti delle cose sensibili come un fondamento *trascendente*: esse si trovano, sì, in un mondo altro, superiore, rispetto a quello della realtà fisica, ma sono causa dell'essere e principio della conoscenza delle cose sensibili. Nel *Fedone* Platone illustrava questo tipo di rapporto mettendone in rilievo la quadruplici articolazione: esso si esprime, innanzitutto, come *mimesi* o *imitazione*, nel senso che le cose sensibili stanno alle idee intelligibili come le copie ai modelli a cui tendono senza mai riuscire a eguagliarli; in secondo luogo, esso si configura come *metessi* o *partecipazione*, nel senso che il sensibile partecipa all'idea, come il particolare all'universale, e soltanto in virtù di questa sua partecipazione ogni cosa è quella che è e può essere conosciuta; in terzo luogo, il rapporto si realizza come *koinonia* o *comunanza*: essendo l'idea causa e fondamento delle cose, queste ultime ne riflettono i caratteri, seppur in maniera imperfetta; in ultimo luogo, tra le due realtà si dà una condizione di *parousia*, ossia di *presenza*, nella misura in cui l'idea intelligibile è presente al sensibile come la causa nel causato o la condizione nel condizionato⁵. D'altra parte, secondo il *mito del demiurgo* che Platone narra nel *Timeo*, il mondo sensibile era stato forgiato da un artefice divino sul modello di quello delle idee⁶. Il demiurgo non aveva cioè creato il mondo dal nulla, come farà invece il Dio della tradizione ebraico-cristiana, ma a partire da un materiale preesistente come un buon artigiano che modella una materia che in qualche maniera ne condiziona l'opera. Così nel materiale di cui è fatto il mondo sensibile – nella materia – sta la ragione dell'imperfezione che allontana questa copia dal modello che l'ha ispirata, mantenendone, però, la struttura e la regolarità.

La filosofia, svelando che tra le due sfere di realtà si dà una connessione oggettiva, deve insegnare all'uomo, che vive nel mondo della sensibilità, a innalzarsi verso il mondo delle idee; essa va pertanto concepita, come si legge nel *Fedone*, quale «esercizio di morte», ossia un esercizio di liberazione della parte razionale dell'uomo dai limiti imposti dalla sua natura sensibile⁷. Questa concezione mette in luce la condizione particolare che Platone asse-

gnava all'anima umana e il ruolo di tramite tra le due sfere di realtà che le riconosceva all'interno della propria riflessione. La condizione dell'anima prima della sua caduta nel mondo sensibile e dell'unione col corpo è narrata nel *Fedro*, in cui Platone la presenta occupata a contemplare le idee nell'Iperurano, in quella «pianura delle verità» che le anime mettono tanto impegno per vedere perché «il nutrimento adatto alla [loro] parte migliore proviene dal prato che è là»⁸. Ma il ritorno dell'anima alla sua pianura non è sempre un cammino piano, dal momento che l'unione col corpo è origine di una serie di impedimenti che Platone descriveva senza esitazione come lacci e catene. Il celebre *mito dell'auriga* descrive assai efficacemente la condizione di conflittualità interiore che travaglia l'anima quando la sua componente razionale deve esercitare il proprio dominio sulle parti emotive e passionali. Il mito paragona l'anima a una biga alata, trainata da una coppia di cavalli, l'uno bianco, docile e di facile comando, l'altro nero e recalcitrante. Quando la ragione riesce a esercitare il proprio controllo sulle passioni, il carro sale verso il cielo e torna a contemplare le idee al seguito del corteggio degli dei; quando invece è il cavallo nero a prendere il sopravvento, l'anima precipita nel mondo sensibile, dove si unisce a un corpo che rappresenta per essa la prigione che la tiene ostaggio della caducità del sensibile.

Fino a quando noi possediamo il corpo e la nostra anima resta invischiata in un male siffatto, noi non raggiungeremo mai in modo adeguato quello che ardentemente desideriamo, vale a dire la verità. [...] se mai voglia o vedere qualcosa nella sua purezza, dobbiamo staccarci dal corpo e guardare con la sola anima le cose in se medesime. [...] E precisamente questo è il compito dei filosofi: sciogliere e separare l'anima dal corpo⁹.

Prima della nascita, quindi, ogni uomo possiede la conoscenza delle idee; una volta nato, però, l'uomo dimentica il sapere precedentemente posseduto limitandosi a conservarne labili tracce nell'anima. Ma è proprio la presenza latente delle idee nell'anima che rende possibile la conoscenza, ossia quel cammino lento e tortuoso verso le idee che Platone descriveva in termini di *reminescenza*. Il

passaggio dalla percezione sensibile alla conoscenza intellettuale delle idee si configura, infatti, come un progressivo richiamare alla memoria le idee che si erano precedentemente contemplate. L'occasione per l'innescarsi di questo processo è fornita dall'esperienza che ci mette di fronte a oggetti che richiamano in noi una conoscenza sospita. Così, vedendo un triangolo, l'anima ricorda l'idea intelligibile di triangolo che un tempo aveva osservato nella sua purezza e che ora trova riprodotta in maniera manchevole nella realtà sensibile. L'idea intelligibile non soltanto precede il triangolo che si guarda con gli occhi del corpo quanto all'essere, ma altresì quanto alla conoscenza: soltanto ricordando l'idea precedentemente contemplata dall'anima possiamo riconoscere tutti i triangoli che incontreremo nel mondo. Questo tipo di concezione introduceva una forma di *innatismo* delle idee, ossia la convinzione che le idee sono presenti all'anima fin dalla nascita e la conoscenza non è altro che il progressivo recupero in se stessi di contenuti ormai obliati. Così succedeva, ad esempio, nel caso dello schiavo del *Menone*, il quale, ignorante di geometria, riusciva però, opportunamente sollecitato dalle domande di Socrate, a ritrovare nella sua anima le nozioni un tempo note. Ciò nonostante non bisogna pensare che questa forma di innatismo di cui parlava Platone prevedesse una presenza delle idee nell'anima: le idee rimangono realtà completamente autonome, sussistenti di per sé (*sostanze* per eccellenza), la cui esistenza non dipende da una mente che le pensi. L'anima, contemplando le idee, non le possiede al proprio interno come sue rappresentazioni mentali, ma le vede come entità superiori e indipendenti da essa. Nell'innatismo di Platone le idee, si potrebbe dire, non sono presenti *nell'*anima, ma *all'*anima.

Giungendo a vedere le idee, l'anima platonica si affranca dal mondo delle immagini sensibili ed esercita la più alta fra le scienze, che Platone chiamava *dialettica*. Essa, quale procedimento di discussione e indagine in cui consiste la filosofia vera e propria, ha il suo culmine nella contemplazione dell'*idea del bene*, che Platone poneva al vertice del mondo delle idee. Il cammino verso la scoperta di questa idea somma è illustrato nel celebre *mito della caverna* che Platone faceva narrare a Socrate nel

VII libro della *Repubblica*. La condizione degli uomini che vivono intrappolati nel mondo sensibile è qui paragonata a quella dei prigionieri incatenati in una caverna sotterranea, incapaci di vedere altro se non ciò che la luce di un fuoco riflette sulle pareti circostanti. Quel che costoro vedono non sono pertanto le cose reali, ma semplicemente le loro ombre. Il filosofo è colui il quale riesce a liberarsi dalle catene e a uscire dalla caverna; abituando pian piano lo sguardo, egli riuscirà a scorgere dapprima gli oggetti di cui aveva fino ad allora scorto soltanto le ombre, quindi il sole, la fonte della luce che gli permette di vedere ogni cosa. Il significato del mito è manifesto:

dobbiamo paragonare il mondo conoscibile con la vista alla dimora della prigione, e la luce del fuoco che vi è dentro al potere del sole. [...] l'ascesa e la contemplazione del mondo superiore equivalgono all'elevazione dell'anima al mondo intelligibile [...]. nel mondo conoscibile, punto estremo e difficile a vedersi è l'idea del bene; ma quando la si è veduta, la ragione ci porta a ritenerla per chiunque la causa di tutto ciò che è retto e bello; nel mondo visibile essa genera la luce e il sovrano della luce, nell'intelligibile procura essa stessa, da sovrana qual è, verità e intelletto¹⁰.

La filosofia, nella misura in cui è liberazione dagli impedimenti procurati dalla sensibilità, si dirige verso la contemplazione delle idee e, tra queste, della più alta, l'idea del Bene, la quale si comporta come il sole nel mondo della natura che esiste ed è visibile grazie al calore e alla luce che esso emana.

La teoria delle idee costituisce il nerbo dell'intera filosofia platonica: essa fonda la separazione tra le due sfere di realtà e ispira una concezione della conoscenza come innalzamento degli uomini dalla condizione sensibile verso il regno di ciò che è sommamente reale, vero, immutabile ed eterno. Sulla teoria delle idee, seppur mai formulata esplicitamente in maniera completa, Platone sarebbe tornato ripetutamente – in parte nei dialoghi tardi, in parte nelle cosiddette «dottrine non scritte», riservate cioè agli accoliti dell'Accademia – interrogandosi su questioni diverse, quali il rapporto tra l'unitarietà delle idee e la mol-

tepicità delle loro copie sensibili, e sulla natura dei principi che stanno a fondamento delle idee stesse, sul rapporto tra le idee e la matematica. Queste lunghe e spesso complesse riflessioni non intaccarono però la convinzione di fondo circa la natura dell'idea che Platone aveva introdotto in filosofia e lasciato in eredità ai propri successori, più immediati o lontani, come segno caratteristico della sua riflessione. L'idea platonica, quale realtà sommamente perfetta, separata dal mondo sensibile e a esso irriducibile, ma sua causa e principio conoscitivo è ciò a cui si riferiscono Aristotele, Agostino, Tommaso, Leibniz, Kant, Hegel, Frege, Husserl, Natorp e tutti coloro i quali, riflettendo sulla questione, non potevano prescindere, nonostante il trascorrere dei secoli, da una posizione che aveva rappresentato uno dei rari ma fondamentali momenti di svolta della storia del pensiero.

2. Aristotele: l'idea come forma

Nei libri successivamente raccolti sotto il titolo *Metafisica*, Aristotele (384-322 a.C.) prendeva posizione proprio contro l'identificazione tra la sostanza per eccellenza e l'idea che egli ravvisava nella filosofia di Platone. Quel che Aristotele criticava era la concezione dell'idea come entità di per sé sussistente, universale, separata dalle entità sensibili e causa del loro essere. Nel primo libro della *Metafisica*, esaminando le opinioni dei suoi predecessori riguardo alla sapienza come conoscenza delle cause delle cose, Aristotele compendia la convinzione di Platone e dei platonici nell'aver posto «come principi le forme o le idee»¹¹. La difficoltà maggiore che egli riscontrava in quella teoria era che le idee, o «forme» secondo la sua terminologia, non giovavano in alcun modo alla conoscenza delle cose sensibili. La loro realtà separata ne determinava infatti un carattere di trascendenza rispetto al mondo sensibile, che rendeva difficile concepire come esse potessero fungere da causa dell'essere e della conoscenza delle cose. «Per certo – scriveva Aristotele – le cose sensibili non possono derivare dalle forme in nessuno di quei modi che vengono solitamente indicati. Dire che le forme sono 'mo-

delli' e che le cose sensibili 'partecipano' di esse significa parlare a vuoto e far uso di mere immagini poetiche»¹². Con la teoria delle idee, Platone, anziché spiegare i fenomeni e ricercarne le cause, introduceva l'esistenza di altre sostanze, incapaci, in quanto separate dai fenomeni stessi, di spiegare alcunché. Aristotele riportava così l'attenzione su quella parte del reale che Platone aveva ritenuto indegna del vero sapere, introducendo innanzitutto una nuova concezione della sostanza.

Nel libro settimo della *Metafisica* egli spiegava infatti che «pur dicendosi in tanti significati, è tuttavia evidente che il primo dei significati dell'essere è [...] la sostanza»¹³, e alla sostanza si riferiscono sempre tutti gli altri modi in cui si predica l'essere, come la qualità, la quantità e le altre categorie. La sostanza è dunque ciò che propriamente è, nella misura in cui costituisce il sostrato di tutte le determinazioni o accidenti che possono esserle attribuiti; detto altrimenti: la *sostanza prima* è ciò di cui tutto si predica e che non può essere predicata di altro. Di Socrate, sostanza prima, si può predicare che è uomo, mortale e così via; della neve si potrà predicare che è bianca, fredda ecc.; ma Socrate e la neve non si potranno mai predicare di altro. I predicati, ossia gli universalì, che nelle *Categorie* Aristotele chiamava *sostanze seconde*, non soltanto non sono sostanze in senso proprio, ma non hanno un'esistenza separata dalle sostanze. Qui si consuma la presa di distanza da Platone che invece aveva fatto proprio degli universalì, dei predicati, le sostanze per eccellenza, la cui esistenza era indipendente da quella delle cose individuali e precedente a esse. Per Aristotele non si dà un'idea di uomo, di bianco, di freddo ecc. che esista separatamente dalle sostanze prime in cui questi predicati si trovano e in virtù della quale i singoli individui o le cose determinate sono umani, bianchi o freddi. La neve non è fredda perché da qualche parte esiste un'idea della freddezza di cui la neve partecipa; al contrario, la freddezza come predicato si dà sempre e soltanto come determinazione di un sostrato concreto.

La sostanza così intesa, però, è un composto o *sinolo* di due elementi che sono logicamente separabili, ma che non si danno mai separatamente: la *materia* e la *forma*.

Queste due componenti si uniscono nella generazione della sostanza, sia essa naturale come l'uomo o artificiale come un piatto di argilla; ciò significa che la materia, di per sé indeterminata, accoglie la forma come principio della propria determinazione. Aristotele spiegava questo procedimento come il passaggio dalla *potenza* all'*atto*, per cui la materia, che è potenza, ricevendo una determinata forma realizza la propria potenzialità nell'atto. L'argilla, nell'esempio sopra menzionato, è potenzialmente un piatto; quando riceve la forma del piatto, la sua potenzialità si determina nel senso di un'attualità: quella di quel determinato piatto di argilla. La forma così è il principio di attualità, il quale, secondo Aristotele, ha una priorità logica rispetto alla potenza. Questa priorità logica sta in realtà a indicare che la forma è quel che primariamente determina ogni cosa a essere quella che è, vale a dire che essa ne costituisce l'*essenza*. L'essenza o forma diviene così per Aristotele il senso primario in cui si può parlare della sostanza: «sono un'unica e medesima cosa – scriveva Aristotele – la stessa singola cosa e la sua essenza e [...] conoscere la singola cosa significa precisamente conoscerne l'essenza così che, anche partendo dal punto di vista della separazione platonica delle Idee dai sensibili, è necessario che la singola cosa e l'essenza costituiscano un'unità»¹⁴. In questo senso nel *De anima* Aristotele chiamava l'anima *sostanza*, in quanto forma o atto, di un corpo naturale che ha la vita in potenza¹⁵. Il sinolo e la forma sono dunque due differenti significati della sostanza:

il sinolo è sostanza costituita dall'unione della forma con la materia, l'altra è sostanza nel senso di forma in quanto tale. Tutte le sostanze intese nel primo caso sono soggette a corruzione, così come sono soggette a generazione. Invece la forma non è soggetta a corruzione e neppure a generazione: infatti, non si genera l'essenza di casa, ma solo l'essere di questa concreta casa qui; le forme esistono oppure non esistono senza che di esse vi sia processo di generazione e di corruzione: è chiaro, infatti, che nessuno le genera né le produce¹⁶.

Da quanto si è detto risulta ormai chiaro che l'ingenerabilità e incorruttibilità della forma aristotelica hanno poco a

che spartire con l'ingenerabilità e l'incorruttibilità dell'idea platonica. La prima è tale in quanto entità meramente logica, che può venir separata dalla materia che informa (ossia dal sinolo in cui si trova implicata) mediante un procedimento di mera astrazione logica; la seconda è invece tale in quanto entità metafisica ed eterna, separata dalla mutevolezza e dal divenire propri del mondo sensibile.

La forma aristotelica riusciva così ad assolvere quella funzione esplicativa, di causa e principio, in cui falliva secondo Aristotele l'idea separata di Platone: «nella ricerca del perché si ricerca la causa della materia, vale a dire la forma per cui la materia è una determinata cosa: e questa appunto è la sostanza»¹⁷. Infatti, la forma nella sua accezione di *essenza* è, per un verso, il principio per cui qualcosa è ciò che è e, insieme, il principio in base a cui quella cosa può venir conosciuta. Posso dire di conoscere qualcosa quando ne conosco la forma, ossia l'essenza. In effetti la conoscenza è uno di quei momenti in cui la forma viene logicamente separata dalla materia; ciò accade sia a livello della percezione sensibile, quella a cui è preposta la funzione sensitiva dell'anima, sia a livello della conoscenza intellettuale che concerne le facoltà più alte dell'anima raccolte nella sua parte razionale. Sia i sensi sia l'intelletto sono infatti in grado di cogliere le forme sensibili o intelligibili degli oggetti a cui si rivolgono, conformandosi a essi:

il senso è ciò che ha la capacità di ricevere le forme sensibili senza la materia, come la cera riceve l'impronta dell'anello senza il ferro o l'oro [...]. Similmente il senso patisce ad opera di ciascun ente che ha calore o sapore o suono, ma non in quanto ognuno di questi enti è detto tale cosa particolare, ma in quanto esso ha una data qualità, e in virtù della forma¹⁸.

Una cosa analoga accade nel caso dell'intelletto, il quale però, a differenza dei sensi, non necessita di nessun supporto materiale o corporeo: così come nel sentire, anche nel pensare si accoglie la forma – intelligibile, in questo caso, e non sensibile – del pensato «e si diventa in potenza simile alla cosa, ma non già di fatto la stessa cosa». Il processo conoscitivo si delinea così come il cogliere la forma da parte dell'anima che, di conseguenza, diviene si-

mile alla cosa conosciuta. Cogliendo direttamente la forma o l'essenza della cosa, l'anima la introduce al proprio interno: «hanno ragione quelli che dicono che l'anima è il luogo delle forme ideali: salvo che ciò non va detto di tutta l'anima, ma solo di quella pensante, e che le forme ideali non vi esistono in atto, ma solo in potenza»¹⁹. A questo proposito Aristotele introduceva la distinzione tra l'*intelletto potenziale* e l'*intelletto agente*, destinata a originare uno sconfinato dibattito nei secoli a venire. Come si è visto l'intelletto accoglie le forme che sono solo in potenza intelligibili; accanto a questo intelletto potenziale vi è poi un intelletto agente, il quale è separato dalla materia, immortale ed eterno, che, simile alla luce, rende intelligibili in atto le forme che lo erano solo in potenza²⁰. Questa luce consentirebbe all'intelletto potenziale di vedere le forme intelligibili e a queste di essere viste in atto. L'immagine della luce che illumina le cose e ci consente di vederle richiama, all'interno di un contesto ormai assai mutato, l'immagine del sole di Platone, quell'idea del bene che era principio e fondamento di tutte le idee. Con questa metafora, però, Aristotele sembrava suggerire altro, vale a dire una capacità della mente, se correttamente illuminata, di vedere determinati contenuti che accoglie al proprio interno in maniera non più esclusivamente potenziale, ma attuale. La luce è ciò che consente all'intelletto di realizzare le proprie capacità, appropriandosi delle forme intelligibili delle cose e conseguendone in tal modo la conoscenza.

Così facendo Aristotele rendeva le idee platoniche principi immanenti il reale e preparava la via al lento cammino che avrebbe condotto le idee, forme o essenze delle cose, a trovare posto all'interno della mente degli uomini. Quel che ancora teneva ancorato Aristotele a un precedente modello dell'idea era però la convinzione che questa entità avesse una sua propria maniera di esistere diversa da quella dei contenuti mentali a cui, dall'età moderna in poi, ci si sarebbe riferiti parlando di idee. Le forme di Aristotele, come le idee di Platone, sono ancora entità metafisiche seppur immanenti, e non hanno bisogno di menti che le pensino per esistere; quelle di Aristotele, si potrebbe dire, hanno bisogno di intelletti che le astraggano

dalla materia per venir concepite *separatamente*. Ma questo né diminuisce, né accresce il loro grado di esistenza: esse sono e restano, comunque, il senso eminente della sostanza.

3. Dopo Aristotele: idee e conoscenza

In questa maniera Platone e Aristotele gettavano le basi per due modelli contrapposti dell'idea che, con fortuna alterna, avrebbero percorso i secoli successivi. Le filosofie postaristoteliche, in specie dell'età ellenistica, accentuarono, talvolta, il carattere metafisico dell'idea e della forma, individuando in essa un elemento della struttura della realtà; talaltra, concentrarono invece le loro riflessioni sulla portata logica di quegli elementi, vale a dire sulla maniera in cui essi entravano a far parte del processo conoscitivo.

Così, ad esempio, Epicuro (341-269 a.C.), promuovendo una concezione della filosofia come «pratica terapeutica» in grado di curare l'animo dai timori generati da credenze spesso infondate, quale la paura degli dei o della morte, abbandonava l'interesse per lo studio *metafisico* delle idee intese come entità separate dal mondo fisico, e si concentrava invece sulla genesi di quel tipo di rappresentazioni spesso fondamento di inferenze fallaci. Giacché questi errori nascono da integrazioni indebite delle rappresentazioni sensibili, di per sé sempre vere, occorre analizzare le conoscenze per distinguere, al loro interno, ciò che si presenta alla mente come evidente (che Epicuro chiamava *canone*) da ciò che invece è arbitrario. Secondo Epicuro, tutta la conoscenza deriva dall'esperienza, da sensazioni particolari, che l'intelletto compone in concetti generali che vengono detti *prolessi*, o anticipazioni, poiché consentono di conoscere le proprietà degli oggetti compresi sotto quei concetti prima di farne nuovamente esperienza diretta. In Epicuro, quindi, la trattazione dell'idea presentava un interesse strettamente conoscitivo e si coniugava con una concezione della realtà fondamentalmente *materialistica*, che ammetteva cioè la sola esistenza della materia formata da atomi invisibili che si muovono nel vuoto. In questo contesto le idee, concepite nel senso di rappresentazioni degli

uomini, sono immagini di natura materiale o *eidola* che vengono introdotti nell'anima dell'uomo (anch'essa materiale) dai flussi di atomi emanati dagli oggetti. Per questa ragione la teoria della conoscenza sensibile di Epicuro e degli altri atomisti (da Democrito a Leucippo, fino a Lucrezio) è stata definita *immissionista*, nel senso che la materia dell'anima accoglie in forma di sensazione la configurazione degli atomi dell'oggetto rappresentato. Questo tipo di generazione delle rappresentazioni, però, vale esclusivamente per gli oggetti di questo mondo, tutti materiali e composti di atomi, e non per gli dei, che essendo incorruttibili non sono materiali e quindi non si trovano nel mondo fisico, ma in spazi separati e situati tra gli infiniti mondi reali, gli *intermundia*. Le rappresentazioni che gli uomini hanno degli dei non sono pertanto *eidola* di per sé evidenti, ma *prolessi* composte in maniera fallace a partire da visioni – quindi da rappresentazioni di oggetti reali – che si hanno, ad esempio, durante il sonno.

Per prima cosa occorre ritenere che la divinità sia un essere vivente immortale e felice, così come è suggerito dalla comune nozione del divino, e non attribuirle nulla che sia estraneo all'immortalità e discorde dalla beatitudine [...]. Gli dei esistono: abbiamo di essi conoscenza evidente. Ma non esistono nella forma in cui li concepisce il volgo [...] infatti i giudizi di questo circa gli dei non sono prenozioni [ossia prolessi corrette], ma supposizioni false²¹.

Gli uomini non hanno pertanto esperienza degli dei, come gli dei non hanno esperienza degli uomini; questi ultimi, anzi, godendo di uno stato di assoluta beatitudine non si curano affatto dei loro destini. Da qui la convinzione che ha reso celebre Epicuro, secondo cui la paura che gli uomini nutrono nei confronti degli dei non può che essere del tutto infondata.

Questo tipo di risoluzione della questione delle idee nei termini di immagini materiali diverrà, come vedremo, il termine di riferimento per la gran parte delle teorie materialistiche successive, le quali sentiranno l'esigenza di spiegare anche i processi intellettivi sulla base delle leggi meccaniche, che regolano cioè il movimento delle

parti della materia. D'altra parte queste teorie condividono tutte il presupposto fondamentale della materialità dell'anima. Epicuro, si potrebbe dire, dava un'interpretazione di tipo materialistico del modello di conoscenza illustrato da Aristotele: gli oggetti presentano delle forme, in Epicuro pensate nei termini di configurazioni di atomi, che il soggetto accoglie al proprio interno. Ovviamente Epicuro, che si richiamava non ad Aristotele ma a precedenti modelli di atomismo, riprendeva questo tipo di immagine entro un sistema metafisico ormai completamente mutato, che rendeva, per molti versi, il numero delle differenze fra le due posizioni forse superiore a quello delle analogie. Cionondimeno quel che sembra indubbio è che questo tipo di concezione dell'idea nei termini di *eidola*, di immagini mentali ancorché materiali, si sviluppa in una direzione che era stata incoraggiata dalla metafisica e dalla psicologia aristotelica: per un verso, presupponendo il carattere immanente e non separato delle forme degli oggetti e, per l'altro, spiegando la formazione della conoscenza come il passaggio della forma (qui concepita come configurazione atomica) dell'oggetto al soggetto.

In generale, l'interesse per la *genesis* dell'idea nella mente umana, vale a dire per il meccanismo che regola la maniera in cui la mente entra in possesso di determinati contenuti – un tema che avrà grande fortuna nel corso della modernità – trovava qui una tappa fondamentale della sua storia. Questo tipo di analisi genetica si muoveva, ancora una volta, nel solco aristotelico della rivalutazione della conoscenza sensibile, e metteva capo, come si è visto proprio nel caso di Epicuro, a una concezione fondamentalmente empiristica delle origini della conoscenza che abbandonava definitivamente l'innatismo platonico. L'anima non possiede né trova in se stessa i materiali originari delle sue conoscenze: le idee degli oggetti – siano esse concepite come forme, come immagini o altrimenti – stanno negli oggetti e provengono all'anima dall'esterno. Si faceva strada in questo contesto la concezione, indubbiamente più aristotelica che platonica, dell'anima come una *tabula rasa*, come una tavoletta di cera pronta ad accogliere i segni che imprime su di essa lo stilo. La metafora che presenta le idee come *segni* impressi sull'a-

nima dall'esterno sta alla base di un'importante teoria che nasceva all'interno della tradizione stoica inaugurata ad Atene da Zenone di Cizio (335 circa-263 a.C.) e che si sviluppava nel senso della riflessione logica sulle forme introdotta da Aristotele. Si tratta della teoria dei segni o *semiotica* secondo cui l'idea viene considerata come uno dei vertici di un triangolo in cui si danno l'oggetto reale, le parole o i suoni articolati con cui lo indichiamo, e il significato con cui intendiamo quell'oggetto particolare. Mentre l'oggetto e le parole sono entrambi elementi materiali, il significato è incorporeo. Quest'ultimo è inoltre correlato all'oggetto a cui si riferisce, ma è assolutamente indipendente dalle parole con cui lo si esprime, tant'è che si può mantenere il medesimo significato parlando lingue differenti. Il significato sussiste pertanto esclusivamente come oggetto logico, come oggetto della mente e contenuto di pensiero; esso è il *concetto* nel senso di *ciò che è concepito*, di *ciò che è trattenuto dalla mente*, ed è di fatto assimilabile a ciò che ancor oggi si intende con *idea*. Ma gli stoici non parlavano affatto di idee quando trattavano dei significati; e tantomeno li intendevano come forme, essenze o elementi metafisici con cui riferirsi alle cose. La stessa qualificazione del significato come incorporeo non era dovuta, come avverrà molti secoli dopo, alla natura particolare della sostanza in cui esso si trovava (l'anima), ma alla convinzione che, non potendo il significato agire o subire azioni, esso non poteva essere corporeo. Gli stoici non sembravano intravedere nessun nesso tra i significati e le *forme* o *essenze* delle cose; queste ultime erano invece concepite come le *ragioni seminali* contenute nel *logos divino* che ciclicamente ricostruisce il mondo, mantenendolo sempre identico a se stesso²².

Un'altra maniera in cui la concezione aristotelica dell'idea come forma che non esiste separatamente se non grazie a un'operazione astrattiva dell'intelletto esercita una profonda influenza sulla filosofia successiva sarà la cosiddetta *disputa sugli universali* che rappresenta un momento di discussione centrale nei secoli del Medioevo²³. In prima approssimazione si potrebbe leggere il dibattito intorno agli universali come la riproposizione della domanda sulla validità dei due modelli di idea proposti da

Platone e da Aristotele, e non è un caso che esso diventi tema di massima attualità proprio nel momento in cui, nel mondo tardoantico, la metafisica platonica e la logica aristotelica vennero fatte oggetto di numerosi tentativi di conciliazione nel senso di una integrazione o emendazione reciproca. Il problema generato dagli universali – nella fattispecie i *generi* e le *specie* che, come si è visto, Aristotele aveva definito «sostanze seconde» – si poneva fondamentalmente in questi termini: gli universali hanno una loro esistenza autonoma, anteriore e indipendente da quella delle sostanze prime in cui sono istanziati (*ante rem*), oppure sussistono esclusivamente in esse (*post rem*), nella misura in cui sono ciò che può essere predicato di molte cose o, ancora, esistono nelle cose (*in re*) come loro esistenze reali? Nei commenti alle *Isagoge* di Porfirio, Severino Boezio (480 circa-526) – il traduttore delle opere di logica di Aristotele e per lungo tempo principale canale di mediazione di quella filosofia per il mondo latino – riteneva che gli universali fossero entità comuni a molte cose, e che proprio per questa loro proprietà non potevano sussistere come sostanze autonome. In tal caso, infatti, essi avrebbero dovuto frammentarsi nelle diverse cose che li avevano in comune, perdendo così quel carattere unitario peculiare di ogni sostanza. Gli universali sono pertanto *pensieri*, il cui fondamento sta però negli oggetti reali. Essi sono derivati dall'intelletto che rintraccia una *somiglianza* tra le cose individuali o, come dirà nel *Commento alle Categorie*, che compone *collezioni* di individui simili che formano le specie e i generi.

Una voce per molti versi fuori dal coro nel dibattito tra coloro i quali, seguendo l'ispirazione platonica, affermavano la realtà autonoma degli universali (*realisti*) e quelli che invece, più conformi al dettato aristotelico, ritenevano che questi esistessero solo nelle cose, è quella di Pietro Abelardo (1079-1142), il quale affrontava la questione privilegiandone gli aspetti logici e semantici, e opponendo alla posizione realista una posizione più orientata verso il *nominalismo*. Gli universali, secondo Abelardo, sono *parola (sermo)*: non un mero *flatus vocis*, un suono fisico e sensibile, come voleva il suo maestro Roscelino, bensì parole dotate, per loro *natura*, di *significato* e

quindi riferite a qualcosa. L'universale «uomo», quindi, lungi dall'essere un'entità di per sé sussistente, non è che la parola che esprime la *condizione* di «essere uomini» che accomuna tutti i singoli uomini, i quali soltanto esistono come sostanze. Gli universali sono pertanto *nomi* e in ciò si risolveva il loro *status*. Sulla distinzione tra i segni convenzionali (come i *termini orali o scritti*, vale a dire le parole) e quelli naturali (i *termini mentali* o concetti) insisteva Guglielmo di Ockham (1280 circa-1349 circa), il quale pure attribuiva a questi il titolo di universali, discostandosi così dal nominalismo di Roscellino che vedeva in essi meri suoni. Secondo Ockham tra i segni naturali e le cose significate esisteva un rapporto di corrispondenza che non si spiegava esclusivamente sulla base di una presunta somiglianza tra questi due elementi, ma piuttosto sulla natura *intenzionale* del segno che *tende* sempre verso l'oggetto a cui si riferisce²⁴. Fedele al principio metodologico che lo avrebbe reso celebre, secondo cui nella spiegazione delle cose non si devono moltiplicare gli enti senza necessità (il cosiddetto «rasoio di Ockham»), egli riteneva che i segni, siano essi parole o concetti, non si riferissero affatto a entità universali come volevano i realisti, ma sempre e soltanto a oggetti particolari; le stesse relazioni che essi esprimono tra gli individui non andavano intese come entità dotate di un'esistenza autonoma che si aggiunge a quella degli individui di cui esse si sono predicate, ma come il segno di proprietà che li accomunano e che la mente elabora attraverso un procedimento astrattivo.

Le radici della posizione realista, come si è detto, affondavano invece nella tradizione platonica che, alle soglie della cristianità, aveva ritenuto che l'affermazione dell'esistenza delle idee o degli universali *ante rem* implicasse la loro presenza in ciò che solo si dava prima della creazione delle cose, quindi *in mente Dei*²⁵.

4. Il neoplatonismo e Agostino: le idee in Dio

Proprio la convinzione secondo cui l'intelletto divino conteneva le idee di tutte le cose ritornava a partire dal III secolo d.C. come una delle maniere più efficaci per co-

niugare gli insegnamenti della filosofia classica con la dottrina cristiana. In questo senso la si incontra in Agostino, in Bonaventura, fino alle discussioni della scolastica moderna ancora impegnata a trattare le questioni filosofiche in relazione alla dottrina cristiana. Ma il passaggio dalla posizione platonica originaria alla sistemazione cristiana avveniva lungo un cammino non sempre lineare, di cui il cosiddetto «neoplatonismo» del III-IV secolo d.C. rappresentava una tappa fondamentale. Con esso prendeva infatti l'avvio un'interpretazione di Platone incentrata prevalentemente sulla riflessione metafisica, anziché etica o politica, che ne avrebbe messo in luce la plasticità in vista di una riproposizione del dibattito filosofico entro la cornice del cristianesimo. Plotino (205-270) recuperava nel proprio sistema alcuni elementi caratteristici della filosofia di Platone: la contrapposizione tra mondo intelligibile e mondo sensibile, il passaggio dall'uno all'altro nei termini di una diminuzione di realtà, il ruolo mediano rivestito dall'anima, sospesa tra l'unità e la molteplicità. Secondo gli insegnamenti del *Parmenide* e del *Sofista* di Platone, Plotino identificava la realtà somma con l'Uno-Dio, la prima *ipostasi* (o sostanza) da cui derivano per *emanazione* tutti gli altri livelli di realtà, secondo una progressiva degradazione che porta fino alla materia, descritta come oscurità in contrapposizione all'Uno, principio di luce che in essa si dissolve. Proprio il concetto di *emanazione* rappresenta un momento insieme di novità e di rottura con l'impianto platonico, in cui le idee erano collocate in una dimensione assolutamente trascendente rispetto alle cose; nella sistemazione successiva della dottrina neoplatonica fornita da Proclo (412-485) essa verrà anzi concepita come un processo triadico – il permanere del principio nella propria causa, l'allontanamento dalla causa, e il ritorno a essa – attraverso cui il potere divino opera seppur in gradi diversi in tutti i livelli della realtà, ivi compreso il mondo materiale, che si presenta come lo «specchio di poteri divini», ancorché invisibili.

Secondo l'architettura delle *Enneadi* di Plotino, è nell'intelletto, la seconda ipostasi immediatamente derivata dall'Uno, che si coniugano i principi dell'unità e della molteplicità, nella misura in cui esso contiene le *idee*

di tutte le cose, cogliendole però in una visione unitaria. L'essere dell'intelletto consiste nel pensiero che ha per oggetto le idee, le quali sono qui concepite, come aveva fatto Platone, come ciò che realmente è e come modello del mondo sensibile. L'intelletto che le coglie in maniera intuitiva fa tutt'uno con esso, per cui non bisogna ritenere che le idee di Plotino necessitino di una mente, seppur infinita, che le pensa: esse sono questa stessa intelligenza nella misura in cui concepisce i suoi contenuti²⁶. La completa identità di pensiero e pensato che caratterizza l'intelletto, spesso interpretata come una ripresa dell'immagine aristotelica del Dio come «pensiero di pensiero», si rompe nella terza ipostasi, l'anima – intesa come anima universale da cui derivano le singole anime individuali – il cui pensiero non è più intuitivo come quello dell'intelletto, ma discorsivo, e le idee che essa contempla quando rivolge il suo sguardo verso le altezze dell'intelletto sono colte in maniera solo confusa, parziale e imperfetta. In questo pensare le idee in maniera confusa, e in parte inconsapevole, consiste la generazione del mondo sensibile, che quindi intrattiene con le idee un rapporto di derivazione che riflette la degradazione rispetto all'Uno che riguarda tutti i gradi della realtà. Come aveva insegnato Platone, la filosofia deve condurre alla progressiva liberazione dal corpo per giungere alla sfera dell'essere pieno; ciò si traduce, nella cornice della nuova metafisica panteistica, nella realizzazione dell'*apocatastasi*, vale a dire nel ritorno dalla molteplicità della materia all'Uno originario, procedendo in direzione inversa rispetto a quella del processo di emanazione. Il riavvicinamento all'Uno si configura infatti come un'unione mistica, in cui l'individuo perde la propria specificità e si annulla in esso.

La creazione del mondo a partire dalle idee nella mente di Dio ritornava nella tradizione patristica, in una forma che diverrà presto canonica, con Agostino d'Ip-pona (354-430). Secondo la Rivelazione, la creazione è il risultato di un atto volontario di Dio e non il frutto della inarrestabile emanazione dovuta alla sovrabbondanza dell'Uno, come sosteneva la filosofia neoplatonica. Le idee sono infatti i modelli sulla cui base Dio crea tutte le cose e pertanto, a differenza di quanto aveva insegnato Platone,

non sono esse stesse sostanze, non godono di un'esistenza autonoma, ma sono i contenuti della mente di Dio. Questa dottrina è illustrata magistralmente – oltreché nella *Città di Dio* e nella *Trinità* – nella 46esima delle ottantatré *Questioni* in cui Agostino discuteva aspetti diversi della teologia cristiana, intitolata appunto *Delle idee*. Le idee – la cui paternità, per quanto concerne la denominazione, è attribuita a Platone – sono ciò che i latini tradizionalmente chiamano *forme* o *specie*, le quali costituiscono le *ragioni* stabili e immutabili di tutte le cose.

Non essendo state formate, sono perciò eterne e sempre uguali a se stesse e sono contenute nell'intelligenza divina. Non hanno origine, né fine: anzi si dice che tutto ciò che può nascere e perire, e tutto ciò che nasce e perisce, viene formato sul loro modello²⁷.

Infatti Dio ha creato tutto secondo ragione e ogni cosa secondo la sua ragione propria: l'uomo secondo l'idea di uomo, il cavallo secondo l'idea di cavallo. Ma dal momento che non si dava nulla al di fuori del Creatore che avrebbe potuto fungere da modello per la sua opera, le ragioni per così dire ideali devono necessariamente trovarsi *in ipsa mente Creatoris*, e come questa sono eterne e immutabili. Esse sono quindi il principio dell'essere delle cose. Accanto a questo aspetto delle idee, come *causa essendi* del mondo terreno, Agostino si richiamava però anche all'altra valenza che si è visto caratterizzare la formulazione originaria dell'idea in Platone, ossia la sua portata conoscitiva. Le ragioni non soltanto esistono e, «partecipando di esse, esiste tutto ciò che esiste», ma sono altresì *vere*. L'accesso alla verità si configurava pertanto, anche qui nel solco dell'insegnamento platonico, come una contemplazione delle idee, «non con gli occhi del corpo, ma con la parte più importante [dell'anima], quella per cui essa eccelle, cioè con la sua intelligenza»²⁸. La metafora della visione intelligibile, dello sguardo interiore, ritorna in Agostino carica del nuovo significato cristiano: la luce che consente all'anima razionale di scorgere le idee non è più l'Idea del bene, ma il *Verbo*, che nel Vangelo di Giovanni – oltre a essere il fondamento ontologico della

realtà – *illumina* gli uomini in questo mondo. Il processo di illuminazione per Agostino, come d'altra parte già per Platone, avveniva nell'interiorità dell'anima nella misura in cui la verità, che si è visto essere propria delle idee, non proviene all'uomo dai sensi, dal mondo caduco e contingente, ma dall'apertura a una realtà trascendente. «L'anima razionale supera tutte le cose create da Dio. Quando essa è pura, è vicina a Dio e [...] pervasa e illuminata da Lui di quella luce intelligibile»²⁹. Il cammino verso la verità si configura pertanto nuovamente come una forma di reminiscenza, con cui l'uomo trova al proprio interno Dio e le ragioni eterne che sono forma ed essenza di tutte le cose: secondo il celebre principio agostiniano «la verità abita nell'interiorità», la sfera delle ragioni ideali trascende l'uomo, il quale deve pertanto trovare una via d'accesso.

5. Tommaso d'Aquino: dalle idee in Dio alle idee nell'uomo

La convinzione che le idee sussistano come modelli archetipici delle cose create nella mente del Creatore permaneva come un elemento stabile anche nella riflessione di Tommaso d'Aquino (1225 circa-1274) che conciliava questa parte di eredità platonica, mediata dalla patristica agostiniana, con gli insegnamenti di Aristotele, al commento delle cui opere aveva dedicato una parte cospicua della sua esistenza. Nella *Somma teologica* Tommaso presentava la questione delle idee in una maniera conforme a quella incontrata in Agostino, alla cui autorità Tommaso si richiama esplicitamente:

è necessario affermare che nella mente divina vi sono le idee. Idea, infatti, è il termine greco del latino forma: quindi per idee si intendono le forme delle cose esistenti fuori delle cose stesse. Ora, la forma di una data cosa, esistente fuori di essa, può servire a due scopi: o ne è la causa esemplare, o ne è il principio conoscitivo, secondo il quale le forme degli oggetti conosciuti sono nel soggetto che li intende. E nell'uno e nell'altro modo è necessario porre in Dio le idee³⁰.

L'identità esplicita che Tommaso poneva tra l'idea e la forma gli serviva per richiamare la nozione aristotelica della *causa formale*, con cui spiegava la creazione del mondo a partire dalle idee: «In tutte le cose che non sono prodotte casualmente, è necessario che la forma sia il fine della produzione di ciascuna. Ora, l'agente non agirebbe in vista della forma se non avesse in se stesso la rappresentazione di tale forma». La forma può però trovarsi nell'agente in due modi: nell'essere fisico, come quando dall'uomo si genera l'uomo o dal fuoco il fuoco; o nell'essere intelligibile, come quando l'architetto costruisce una casa sul modello della forma che ha in mente.

E questa forma può essere chiamata idea della casa, poiché l'architetto intende costruire la casa a somiglianza della forma che ha concepito nella mente. Poiché dunque il mondo non è stato fatto a caso, ma è stato creato da Dio quale causa intelligente, [...] ci deve essere per necessità nella mente divina una forma a immagine della quale il mondo è stato creato. E in ciò appunto consiste l'idea³¹.

Introducendo, a proposito delle idee nella mente divina, la metafora della causa formale nella mente dell'artigiano, Tommaso intendeva sottolineare la natura mentale dell'idea che, a differenza di quanto aveva pensato Platone, non è un'entità di per sé sussistente, ma richiede una intelligenza che la pensi³².

Ancorché Dio sia semplice per essenza, nella sua mente è contenuta la molteplicità delle idee delle cose create e, insieme, l'ordine in cui esse si devono dare nel cosmo. Ancora una volta Tommaso ricorre alla metafora dell'architetto, che non potrebbe costruire la casa se non avesse in mente l'idea di tutte le sue parti e quella dei rapporti in cui esse stanno tra loro. «La forma secondo cui il costruttore fabbrica materialmente un edificio – si legge in Tommaso – è nella sua mente come una cosa già intesa»; parimenti le idee sono presenti in Dio perché egli conosce (intende) la propria essenza *perfettamente*, vale a dire «secondo tutti i modi in cui essa può venir conosciuta»³³. In questa conoscenza perfetta che Dio ha della propria essenza sta anche la conoscenza della possibilità che essa

venga partecipata dalle creature, le quali hanno ognuna la propria forma o *specie* nella misura in cui partecipano o somigliano all'essenza divina. «Intendendo la propria essenza come imitabile da tale creatura, Dio la conosce come ragione o idea particolare di quella creatura», di cui è «esemplare» o, secondo la terminologia già utilizzata da Agostino, «ragione»³⁴. In questa maniera la molteplicità delle idee che costituiscono l'essenza divina non ne intacca la naturale semplicità. E ciò, nonostante Tommaso ritenesse che le idee nella mente divina – non più concepite come gli universali platonici – si estendessero fino ai singoli individui; come aveva insegnato nell'*Ente e l'essenza*, la loro essenza non comprende (come voleva Aristotele) soltanto la forma, ma anche la materia: «siccome ammettiamo che la materia è stata creata da Dio, non però priva della sua forma, secondo noi la materia ha in Dio la sua idea corrispondente, non distinta tuttavia dall'idea del composto»³⁵.

Anche in Tommaso, quindi, le idee presenti in Dio rivestono il duplice ruolo di principi dell'essere e della conoscenza delle cose che aveva caratterizzato tutte le rielaborazioni della teoria platonica delle idee: «presa nel senso di esemplare, l'idea riguarda tutte le cose che Dio effettua in qualsiasi tempo; presa invece come principio di conoscenza, essa abbraccia tutte le cose che Dio intende [*scil.*: conosce nella loro propria ragione], anche se non saranno mai realizzate nel tempo»³⁶. Le idee o forme sono cioè presenti *in mente Dei* prima della creazione (*ante rem*), ossia prima che sul modello di tali idee venga informata la materia. Come Dio, esse stanno fuori dal tempo, ma, a differenza di Dio che è atto puro, la loro essenza non implica l'esistenza. Il passaggio dall'essenza all'esistenza in atto, in cui consiste la creazione, avviene per un atto volontario di Dio e inserisce le idee come forme delle cose nell'ordine del tempo. Questa è la maniera in cui vi accede l'intelletto umano finito: in esso le forme non sono presenti e intese *ante rem*, come in Dio, ma – secondo la lezione di Aristotele – sono conosciute *in re*, ossia come principi immanenti le singole sostanze, ai quali l'intelletto è in grado di giungere separandoli dalla materia mediante un processo logico di astrazione (rappresentandosele cioè *post rem*).

La conoscenza umana si configurava pertanto come un passaggio dalle cose individuali – dove proprio la materia rappresenta il principio di individuazione della forma intelligibile – all'universale che esse contengono in potenza. Ciò significa che nella conoscenza della forma o essenza l'intelletto «si fa simile» al conosciuto o, secondo la terminologia tomista, si produce un'*adeguazione dell'intelletto e della cosa*, nella misura in cui il primo si fa tutt'uno con la cosa intesa, ossia con la sua forma intelligibile: in ciò consiste propriamente la verità³⁷. La radice di questa concezione risiede nella psicologia aristotelica – interpretata dai filosofi arabi tradotti, in particolare da Avicenna – la quale prevede il passaggio delle forme o specie sensibili e intelligibili alle parti rispettivamente sensitiva e intellettuale dell'anima umana³⁸. Anche per Aristotele la conoscenza si dava con l'acquisizione della specie dell'oggetto conosciuto, essendo la sensibilità e l'intelletto in quanto tali mere potenzialità pronte ad accogliere forme diverse. Tommaso riprendeva questa concezione descrivendo l'intelletto umano in termini aristotelici come *intelletto possibile (o potenziale)*, il quale non possiede già attualmente in sé le forme universali, ma ha la potenzialità di astrarle dalle cose e conformarsi a esse. Per far ciò ha però bisogno del soccorso di un principio già in atto, l'*intelletto agente*, il quale rende possibile il passaggio dell'intelletto dalla potenzialità della conoscenza alla sua attualità.

Il richiamo di Tommaso alla dottrina aristotelica delle forme o specie come elementi che veicolavano la conoscenza delle cose, qui però coniugata con una marcata identità tra le forme e le idee presenti nella mente di Dio, preparava la via a una considerazione dell'idea come realtà capace di sussistere soltanto all'interno di una mente che la pensa. Nell'universo di Tommaso, come peraltro in quello di Aristotele, le idee non sussistono né circolano liberamente; esse stanno nelle menti che le intendono e, in maniera «originaria» (come aveva insegnato il neoplatonismo), nella mente dell'Uno, di Dio che le contiene tutte come archetipi delle cose. Per tutti gli autori che abbiamo considerato, le idee che sono nelle cose, le idee che stanno nella mente di Dio, le idee che ne traggono gli uomini sono sempre le medesime idee nelle loro diverse maniere

di presentarsi. Ed è per questo che Tommaso poteva affermare che la verità consiste nell'adeguazione dell'intelletto e della cosa: una volta recepita la forma della cosa, infatti, l'intelletto la faceva propria e il problema della corrispondenza tra l'idea nella sua mente e la cosa stessa non aveva ragione di sussistere. *L'adaequatio intellectus et rei* viene ad assumere due significati: da un lato l'intelletto si adeguava alla cosa facendola propria, ma la cosa, a sua volta, è adeguata all'intelletto divino, unico fondamento di ogni adeguazione. Questo problema, come vedremo nel prossimo capitolo, diventerà invece urgente non appena la filosofia deciderà di fare a meno di un supporto oggettivo delle idee, ossia di quel recipiente entro cui esse si danno nella loro purezza come esemplari di tutto ciò che è. Il passaggio era stato suggerito da Tommaso, e con grande verosimiglianza proprio dalla metafora dell'architetto sopra menzionata, la cui mente funziona in maniera simile a quella di Dio. Le idee hanno sì bisogno di una mente che le pensi, che può essere la mente umana. Anzi: quando l'uomo pensa, pensa *idee*. Da questa considerazione prenderà l'avvio la riflessione di Cartesio, e con essa un'epoca del tutto nuova per la teoria delle idee.

NOTE AL CAPITOLO PRIMO

¹ Cfr. Platone, *Repubblica*, VII, 519b (tutte le opere di Platone sono citate nelle traduzioni di Francesco Adorno e Giuseppe Cambiano, Torino, UTET, 1958-2008).

² Cfr. Platone, *Fedone*, 99d-101d.

³ Platone, *Fedro*, 247c.

⁴ Platone, *Timeo*, 51b-42a.

⁵ Cfr. Platone, *Fedone*, 100c-d.

⁶ Cfr. Platone, *Timeo*, 27d-34a.

⁷ Cfr. Platone, *Fedone*, 64a-65b.

⁸ Platone, *Fedro*, 248c-d.

⁹ Platone, *Fedone*, 66b-67d.

¹⁰ Platone, *Repubblica*, VII, 517b-c.

¹¹ Aristotele, *Metafisica*, Milano, Rusconi, 1993, A9, 990a36.

¹² Aristotele, *Metafisica*, A9 991a18-22.

¹³ Aristotele, *Metafisica*, Z1 1028a13-15.

¹⁴ Aristotele, *Metafisica*, Z6 1031b18-24.

¹⁵ Cfr. Aristotele, *Dell'anima*, in Id., *Opere*, Roma-Bari, Laterza, vol. IV, 2007, B1 412a19-22.

¹⁶ Aristotele, *Metafisica*, Z15 1039b20s.

¹⁷ Aristotele, *Metafisica*, Z17 1041b5-10.

¹⁸ Aristotele, *De anima*, B12 424a17-24.

¹⁹ Aristotele, *De anima*, Γ4, 429a10-b10.

²⁰ Cfr. Aristotele, *De anima*, Γ5 430a10-23.

²¹ Epicuro, *Epistola a Meneceo*, in Id., *Opere*, Torino, UTET, 1974, p. 201.

²² Sulle complesse vicende della logica dello stoicismo antico cfr. il primo volume dello studio ormai classico di Marcia Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden, Brill, 1985, in particolare pp. 50-60. Sullo sviluppo successivo delle teorie semantiche cfr. Irène Rosier-Catach, *La parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1994.

²³ Per una ricostruzione del dibattito cfr. Guido Bonino, *Universali/particolari*, Bologna, Il Mulino, 2008; Alain De Libera, *Il problema degli universali da Platone alla fine del Medioevo*, Firenze, La Nuova Italia, 1999; nonché Gyula Klima, *The medieval problem of universals*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016), a cura di Edward N. Zalta (<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/universals-medieval/>).

²⁴ Sul problema dell'intenzionalità nel Medioevo cfr. Dominik Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt, Klostermann, 2002.

²⁵ Per un orientamento generale sulle concezioni delle idee in epoca medievale cfr. Henrick Lagerlund, *Mental representation in medieval philosophy*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), a cura di Edward N. Zalta (<https://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/representation-medieval/>); nonché, a cura del medesimo autore, *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, Aldershot, Ashgate, 2007.

²⁶ Plotino, *Enneadi*, Milano, Bompiani, 2000, V.8.

²⁷ Agostino, *De diversis quaestionibus octoginta tribus; Quaestio 46: De Ideis*, in S. Aurelii Augustini, *Opera Omnia*, Patrologia latina vol. 40.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*. Cfr. Ronald H. Nash, *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, Lexington, University Press of Kentucky, 1969.

³⁰ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 15 (editio Leonina), nonché q. 3: *Le idee*. Cfr. Roberto Busa, *Idea negli scritti di Tommaso d'Aquino*, in *Idea. Atti del VI Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, a cura di Marta Fattori e Massimo Luigi Bianchi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1990, pp. 63-87.

³¹ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 15, cit.

³² Cfr. Pasquale Porro, *Tommaso d'Aquino*, Roma, Carocci, 2016³, in specie cap. IV. Cfr. anche Battista Mondin, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Roma, Edizioni Studio Domenicano, 2000, s.v. *Idea*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Sulla questione cfr. John I. Jenkins, *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 101-128; Étienne Gilson, *Realisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris, Vrin, 1947.

³⁸ Sulla dottrina delle specie nel XIV secolo cfr. Dominik Perler, *Things in the mind: Fourteenth-century controversies over «intelligible species»*, in «Vivarium», XXXIV, 1996, pp. 231-253.



copyright © 2017 by
Società editrice il Mulino,
Bologna

LA PRIMA ETÀ MODERNA: IDEE
E REALTÀ MENTALE1. *Cartesio: una rivoluzione moderna*

Il passaggio all'età moderna è segnato da un cambiamento radicale nella concezione dell'idea. L'immagine storiografica convenzionale, che fa risalire a René Descartes (1596-1650) la prima formulazione compiuta di un sistema filosofico moderno, trova nella sua rivoluzionaria concezione dell'idea una conferma importante. Il grande elemento di rottura con la tradizione tardoscolastica, entro cui comunque egli si era formato nel collegio gesuitico di La Flèche, consiste innanzitutto nel considerare le idee non più come verità eterne e immutabili, separate dal mondo sensibile, o come forme essenziali delle cose contenute nella mente di Dio, ma innanzitutto e primariamente come l'oggetto della mente umana. L'ambiguità del termine *idea* che, secondo l'esempio di Tommaso, poteva venire impiegato in senso analogico per indicare l'oggetto del pensiero degli uomini – l'idea della casa che sta nella mente dell'architetto e che agisce come causa finale nella costruzione di una casa reale – viene ora risolta, indicando come suo significato primario quello di «contenuto mentale»¹.

La convinzione che le idee esistano esclusivamente all'interno della mente del soggetto è connessa in Cartesio a due grandi temi, destinati a diventare oggetto di discussione nei secoli a venire. Per un verso, su un piano storiografico generale, essa è concepibile come la conseguenza della frattura tra il soggetto e il mondo, tra l'ordine stabile del cosmo e la capacità del soggetto di conformarsi a esso con la propria conoscenza, che costituisce uno dei tanti momenti della «crisi della coscienza europea» del Seicento. Come si è visto, le concezioni dell'idea che avevano dominato i secoli precedenti erano state elaborate a par-

tire da un presupposto fondamentale, ossia che il cosmo possedesse una propria struttura intelligibile a cui la conoscenza umana poteva avere accesso attingendovi direttamente. Sia che si trattasse delle idee dell'Iperuranio platonico, sia che si intendessero le idee nei termini delle specie della tradizione peripatetica, sia ancora che le si collocasse nella mente di Dio come avevano fatto Agostino e Tommaso, in tutti questi casi la conoscenza si realizzava come un'adeguazione dell'intelletto umano a un ordine stabile e determinato che, grazie alla comunanza delle medesime idee, veniva riprodotto nella mente degli uomini. Le idee erano pertanto il punto di congiunzione tra l'intelletto finito degli uomini e l'ordine infinito del cosmo. Spostando la sede delle idee nella mente dell'uomo, Cartesio ribaltava questo tipo di prospettiva: le idee e i loro rapporti non costituiscono più la struttura stabile e fondamentale del cosmo, ma sono soltanto lo strumento attraverso cui la mente finita se lo rappresenta. Le idee divengono ora le chiavi d'accesso attraverso cui gli uomini cercano di penetrare, nella maniera loro propria, la struttura dell'universo; esse sono strumenti che occorre perfezionare e affinare per conseguire una conoscenza affidabile. È questa una delle ragioni principali per cui, proprio negli anni della modernità, incomincia a prendere piede la convinzione che il sapere proceda attraverso un lento e meticoloso lavoro sulle idee: i numerosi tentativi di elaborazione di un *metodo* per la filosofia, che hanno proprio in Bacone e in Cartesio i loro primi pionieri, si devono con grande probabilità a questo tipo di nuova consapevolezza.

Se questo è ciò che accadeva sul piano assai generale del progressivo passaggio tra epoche del pensiero, su un piano per così dire più microscopico la concezione mentale dell'idea si connette a una precisa riformulazione della metafisica classica. Cartesio elaborava una forma di dualismo ontologico che, pur riconoscendo in Dio la sostanza per eccellenza (la sola che sia propriamente *causa sui*), estendeva la qualificazione di sostanze anche ai due ambiti del creato, quello dei corpi e quello degli spiriti, che non dipendevano che da Dio quanto alla loro esistenza. In questa maniera il dominio dei corpi, la *res extensa*, e quello del pensiero, la *res cogitans*, acquisivano una loro

relativa autosufficienza ontologica che consentiva di renderli entrambi oggetto di un'indagine autonoma.

Cartesio era consapevole della portata innovativa della propria concezione dell'idea, e parimenti della sua filiazione a una precisa tradizione filosofica². Rispondendo a una delle obiezioni mosse da Hobbes alle *Meditazioni metafisiche* egli dichiarava infatti: «prendo il nome di idea per tutto ciò che è concepito immediatamente dallo spirito [...]; e mi sono servito di questo nome perché esso era già comunemente accettato dai filosofi per significare le forme delle percezioni della mente divina (*formae perceptionum mentis divinae*)»³. Effettivamente, come si è visto, le idee stavano a indicare le forme presenti nell'intelletto divino nella loro duplice accezione che, seppur già presente nella celebre *Quaestio XLVI* di Agostino, era stata delineata chiaramente nella *Somma teologica* di Tommaso e presentata come canonica nel *Lexicon philosophicum* che Rudolph Goclenius aveva dato alle stampe nel 1613. Qui venivano riportate sia la definizione di *idea* come «specie o forma o ragione eterna dell'ente, esterna all'ente» secondo la lettera agostiniana, sia la sua descrizione generale e speciale, ossia come «esemplare» presente nella mente dell'artefice divino o umano che ne guida l'opera, e come «ragione» eterna e immutabile presente nella mente divina, secondo la lezione tomista⁴. Ma aver introdotto le idee nella mente dell'uomo, ossia, in termini cartesiani, all'interno della sostanza pensante, significava innanzitutto ripensarne la natura da un punto di vista metafisico: le idee erano ora non più sostanze, forme o essenze separate, dotate di una loro sussistenza autonoma, ma «accidenti» o «modificazioni» del pensiero, maniere di manifestarsi di questo attributo essenziale dello spirito⁵. E poiché, stando all'esito della seconda *Meditazione*, «non v'è nulla che mi sia più facile da conoscere del mio spirito»⁶, ossia del proprio io, l'accesso a questo nuovo «regno delle idee» seguiva per Cartesio una via del tutto privilegiata. Tant'è che alla domanda «che cosa, dunque, sono io?», Cartesio rispondeva senza tentennamenti: «Una cosa che pensa», vale a dire «una cosa che dubita, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina, e che sente», in una parola che ha *idee*⁷.

Tutte le espressioni della sostanza pensante rientrano infatti per Cartesio nel novero delle idee, il quale ha un'estensione ben più ampia di quella convenzionale che Cartesio stesso aveva inizialmente presentato ai suoi lettori. Infatti, ancorché nella terza *Meditazione* egli avesse affermato che il nome di *idea* convenisse propriamente soltanto ad «alcuni tra i miei pensieri», precisamente alle «immagini delle cose [...] come quando mi rappresento un uomo, o il cielo, o una chimera, o un angelo, o Dio stesso»⁸, egli si sarebbe presto ricreduto. Effettivamente il carattere rappresentativo dell'idea, e nella fattispecie la sua natura pittorica, sembra rispecchiare la convinzione immediata e ingenua che comunemente si è portati ad abbracciare, ossia che le idee si comportino come «quadri o immagini», che le cose esterne imprimevano nel nostro spirito e che intrattengono con esse un rapporto di somiglianza analogo a quello delle figure riflesse in uno specchio o delle forme impresse su una superficie⁹. Secondo questa concezione l'idea era come un'immagine, una rappresentazione innanzitutto sensibile, che poteva venir originata esclusivamente a partire da un contatto dell'apparato sensoriale e percettivo del soggetto con oggetti del mondo esterno. Ciò comportava necessariamente una forte limitazione: la produzione di rappresentazioni veniva circoscritta alla sola azione delle cose sugli organi di senso e le idee potevano propriamente essere soltanto le «immagini delle cose materiali dipinte nella fantasia corporea»¹⁰. Ciò diventava problematico nel caso di contenuti come le chimere, gli angeli o lo stesso Dio che Cartesio pur menzionava nell'esempio sopra citato.

In questi termini era pensata l'obiezione di Hobbes, come vedremo sostenitore di una forma di sensismo materialistico che non concepiva altra attività di pensiero che quella riducibile ai movimenti che occorreivano nel cervello, o nel cuore, in seguito all'azione meccanica esercitata dagli spiriti animali. Così scriveva:

quando qualcuno pensa a un angelo, qualche volta si presenta al suo spirito l'immagine di una fiamma, e qualche volta quella di un bel fanciullo alato, della quale credo di poter dire che non rassomiglia punto ad un angelo, e quindi che non è punto l'i-

dea di un angelo; ma credendo che vi siano delle creature invisibili ed immateriali, che siano i ministri di Dio, noi diamo ad una cosa, in cui crediamo o che supponiamo, il nome di angelo, benché, tuttavia, l'idea sotto la quale immagino un angelo, sia composta delle idee delle cose visibili¹¹.

In maniera analoga, secondo Hobbes, ci rappresentiamo Dio, «del quale non abbiamo alcuna immagine o idea». Nel far ciò ci comportiamo cioè come un cieco nato che conclude l'esistenza del fuoco a partire dalle proprie esperienze sensibili pur non conoscendone la figura, né il colore, e non avendone pertanto nessuna *idea* o *immagine*.

Eguualmente l'uomo, vedendo che deve esserci qualche causa delle sue immagini o delle sue idee [...] è infine condotto a un termine o ad un'ipotesi di qualche causa eterna [...] il che gli fa concludere necessariamente che vi è un essere eterno che esiste; e, tuttavia, non ha nessuna idea ch'egli possa dire essere quella di questo essere eterno, ma chiama e indica col nome di Dio quella cosa di cui la fede o la ragione lo convincono¹².

È proprio in risposta a questa obiezione di stampo sensistico, che identificava l'idea con l'immagine corporea e che – come vedremo – attribuiva all'uso di assegnare *nomi* alle proprie rappresentazioni l'origine della confusione intorno alla nozione di idea, che Cartesio avrebbe successivamente precisato la propria posizione, estendendo notevolmente il significato del termine *idea*. Secondo Cartesio, esso esprimeva, infatti, tutte le articolazioni della *res cogitans*, vale a dire tanto le immagini mentali precedentemente menzionate, quanto le operazioni dell'intelletto, la ragione, del sentimento e della volontà. Così infatti replicava al suo interlocutore: «io ho spesso avvertito [...] che prendo il nome di idea per tutto ciò che è concepito immediatamente dallo spirito: di guisa che quando voglio e temo, poiché concepisco in pari tempo che voglio e temo, questo volere e questo timore sono messi da me nel numero delle idee»¹³. Pertanto potevano legittimamente venir chiamate «idee» anche le rappresentazioni delle cose che non cadono sotto i sensi, e che non possono perciò venir ritratte nella nostra immaginazione corporea; tant'è che di

Dio e dell'anima, ad esempio, «se ne ha nondimeno quella nozione che fin qui ho chiamato col nome di idea»¹⁴.

In questo modo Cartesio non soltanto negava qualsiasi possibile assimilazione del pensiero al movimento e alle leggi della materia, ribadendo i capisaldi del proprio dualismo metafisico, ma apriva la possibilità di intendere l'idea non più esclusivamente come un contenuto oggettivo del pensiero, ma anche come l'operazione dell'animo con cui si concepisce un determinato contenuto. Un'ambiguità su cui, come si avrà modo di vedere, prenderà l'avvio a partire da Locke e Leibniz, arrivando almeno fino a Kant, una parte cospicua del dibattito moderno sulle teorie della rappresentazione.

La definizione cartesiana dell'idea come «tutto ciò che può essere nel nostro pensiero» apriva la via a una serie di problemi, tra cui quello della natura «rappresentativa» o mimetica di questi contenuti mentali era soltanto il primo¹⁵. L'aver introdotto le idee all'interno della sostanza pensante induceva necessariamente a interrogarsi innanzitutto circa la loro origine, quindi – ma non in maniera del tutto irrelata dalla prima questione – circa la loro portata conoscitiva. Il problema diventava ora quello di capire come queste idee potessero formarsi nella mente dell'uomo e a quali condizioni – se esse gli provenissero, cioè, da qualcosa di esterno, se fossero invece frutto di una produzione autonoma del soggetto o se non appartenessero, per così dire, a una sua dotazione originaria – e come questi contenuti soggettivi potessero riferirsi in maniera affidabile a contenuti oggettivi; in altre parole: qual era la garanzia del fatto che tra le idee e le cose rappresentate ci fosse una corrispondenza adeguata, tale da rendere oggettivamente valida la conoscenza del soggetto?

Che le due questioni non andassero affrontate separatamente era cosa che Cartesio aveva ben chiara, dal momento che la stessa pratica del *dubbio* che lo avrebbe portato a formulare la prima regola del suo celebre metodo («non accogliere mai come vera nessuna cosa che non conoscessi evidentemente per tale»)¹⁶ nasceva proprio dalla consapevolezza che le idee che abbiamo delle cose si rivelano spesso inaffidabili. Così riassumeva nel *Discorso sul metodo*:

dato che i sensi a volte ci ingannano, volli supporre che nessuna cosa fosse tal quale ce la fanno immaginare. E poiché vi sono uomini che sbagliano ragionando anche a proposito dei più semplici argomenti di geometria, e cadono in paralogismi, giudicando me stesso altrettanto soggetto all'errore quanto chiunque, rifiutai come false tutte le ragioni che in passato avevo ritenuto dimostrazioni. Infine, considerando che tutti i pensieri che abbiamo da svegli possono venirci in mente anche quando dormiamo, senza che nel sonno nessuno sia vero, decisi di fingere che tutto ciò che mi era passato per la mente non rivestisse maggior verità delle illusioni dei miei sogni¹⁷.

L'ascesa del dubbio attraverso i differenti gradi del sapere – dalle idee che i sensi ci forniscono delle proprietà delle cose, a quelle relative all'esistenza del mondo esterno, a quelle, ancora, puramente intellettuali relative alla matematica – concerne la possibilità di mettere in discussione l'operato delle facoltà conoscitive nel loro complesso, vale a dire l'affidabilità delle idee a cui perveniamo per loro mezzo.

In una lettera a Mersenne del 16 giugno del 1641, risalente quindi agli ultimi mesi di lavoro sulle *Meditazioni metafisiche*, Cartesio spiegava di aver individuato tre tipi di idee: «alcune sono avventizie – scriveva – come l'idea che ordinariamente abbiamo del Sole; altre fatte o fattizie, tra le quali può essere inclusa quella che gli astronomi si fanno del Sole con i loro ragionamenti; altre innate, come l'idea di Dio, della mente, del corpo, del triangolo, e in generale tutte quelle che rappresentano essenze vere, immutabili ed eterne»¹⁸. La medesima convinzione era peraltro presentata nelle *Meditazioni*, in cui Cartesio, ritenendola una distinzione comune e dettata dal buon senso, scriveva che, tra le idee

alcune mi sembrano nate con me (*innatae*), altre estranee e venute dal di fuori (*adventitiae*), altre ancora fatte e inventate da me stesso (*factitiae*). Infatti, la facoltà di concepire una cosa, una verità o un pensiero, sembra non venirmi da altro che dalla mia natura; ma se odo adesso qualche rumore, se vedo il sole, se sento caldo, fino ad ora ho giudicato che queste sensazioni provenissero da cose esistenti fuori di me; ed infine mi sembra che le sirene, gl'ippogrifi e tutte le altre simili chimere siano invenzioni e finzioni dello spirito¹⁹.

Ancorché le idee in quanto tali e considerate in loro stesse godano del medesimo carattere indubitabile dell'io²⁰, non si può affermare lo stesso circa la loro veridicità: l'insistenza di Cartesio sulla validità solo apparente delle nostre convinzioni, per cui ci *sembra* che le idee abbiano origini diverse, getta una luce sinistra sulla loro affidabilità. In particolare, le ragioni che ci inducono a pensare che alcune delle nostre idee rimandino a un mondo esterno a cui ci paiono simili non sono sufficientemente solide da superare la prova del dubbio. Infatti, né l'inclinazione naturale, il senso comune, che ci porta a pensare che le idee avventizie non possano realmente essere prodotte da noi, né la considerazione che queste idee ci giungono in maniera del tutto indipendente dalla nostra volontà rappresentano una ragione indubitabile del nostro giudizio, e la conclusione a cui giunge Cartesio muove proprio in questa direzione: «finora, non per un giudizio certo e premeditato, ma solo per un cieco e temerario impulso ho creduto esservi cose fuori di me e differenti dal mio essere, che, per gli organi dei miei sensi, o per qualsiasi altro mezzo, inviavano in me le loro idee o immagini, e v'imprimevano le loro rassomiglianze»²¹. In questa maniera le idee avventizie – che nella tradizione precedente fungevano da tramite tra il soggetto e il mondo, testimoniando l'esistenza di qualcosa di esterno al soggetto – vengono ora destituite della loro validità: esse potrebbero essere frutto di una qualche nostra facoltà che ci inganna presentandoci fuori di noi qualcosa che in realtà non è che nella nostra mente.

Cartesio si trovava così ad affrontare la prima grande difficoltà del proprio capovolgimento: una volta che le idee vengono collocate nella mente del soggetto, diventa difficile far uscire il soggetto dal mondo delle idee. Chiusa nel suo teatro rappresentativo, e soggetta alla mediazione delle idee, la mente perde il contatto diretto con il mondo esterno, della cui natura ed esistenza diventa perciò legittimo dubitare. La *way of ideas* – secondo l'espressione coniata sul volgere del Seicento per questo tipo di filosofie rappresentazioniste²² – condannava il soggetto a una forma di solipsismo radicale, in cui l'unica certezza rimaneva quella della sua propria esistenza. Cionondimeno, almeno nel caso di

Cartesio, era proprio dalle idee che occorreva ripartire per gettare un ponte verso il mondo esterno, giacché queste costituivano, insieme al *cogito*, il punto archimedeo, fermo e indubitabile, da cui solo era consentito prendere le mosse. Il problema, ora, non era più capire di che tipo fosse il legame che univa le idee e le cose, ma vedere se tra le molte idee presenti nella mente ce ne fosse una realmente indubitabile; nel linguaggio di Cartesio, si trattava di rintracciare un'idea che si presentasse come assolutamente evidente, *chiara e distinta*, all'occhio della mente, vale a dire a quel *lume naturale* che ci permette di distinguere il vero dal falso e che poco ha a che spartire con il senso comune, con le *inclinazioni* di cui si è detto più sopra, che sono invece ingannevoli sia che si tratti di distinguere il bene dal male, sia che ne vada invece del falso e del vero²³.

Una volta constatato che l'indagine sull'*origine* delle idee non consentiva di muovere nessun passo fuori dalla mente del soggetto, Cartesio tentava un'altra via, precisamente quella della *natura* delle idee, appoggiandosi sia per quel che concerne i contenuti, sia per la terminologia, alla tradizione scolastica. Prendendo spunto dalle *Disputazioni metafisiche* (1597) del gesuita spagnolo Francisco Suárez, Cartesio trasponeva sul piano delle idee la distinzione ormai acquisita tra la realtà formale e la realtà oggettiva degli enti, dove la prima stava a indicarne la realtà che essi avevano nella mente di Dio e la seconda la realtà nella loro esistenza effettiva²⁴. Nella terza *Meditazione* proponeva pertanto di non considerare le idee esclusivamente nella loro *realtà oggettiva*, ossia in quanto contenuti rappresentativi, bensì anche nella loro *realtà formale*²⁵. Così

se [le] idee sono considerate solamente in quanto sono certe maniere di pensare, io non riconosco tra loro nessuna differenza o ineguaglianza, e tutte sembrano procedere da me in una stessa maniera; ma, considerandole come immagini, di cui le une rappresentano una cosa e le altre un'altra, è evidente che esse sono differentissime le une dalle altre²⁶.

Ciò significa che, in riferimento alla realtà formale, le idee sono tutte ugualmente espressioni del pensiero, modificazioni della sostanza pensante; quanto alla realtà og-

gettiva, ossia al loro essere rappresentazioni dotate di un contenuto, esse differiscono le une dalle altre. Così, ad esempio, non vi sarà nessuna differenza quanto alla realtà formale tra la rappresentazione di una rosa, quella di un triangolo o quella di Dio, mentre ve ne sarà quanto alla realtà oggettiva, essendo le prime due rappresentazioni di enti che possiedono un grado di realtà, ossia di perfezione, minore della terza. Proprio questo tipo di esame delle idee consentiva a Cartesio di affermare l'esistenza di una realtà esterna al soggetto e indipendente dalle idee di quest'ultimo, dal momento che il soggetto, quale ente finito e imperfetto, non avrebbe potuto produrre da sé l'idea di Dio, ossia di un ente dotato di una realtà formale superiore alla propria. Infatti, giacché, secondo Cartesio, l'effetto deve necessariamente contenere un grado di realtà minore o uguale a quello della causa che l'ha prodotto, l'idea di Dio non poteva rientrare né tra le idee avventizie procurate dai sensi, né tra le idee fattizie prodotte spontaneamente dalla mente umana. Essa richiedeva una causa più perfetta dell'uomo stesso, che gliel'avesse inculcata nella mente fin dalla nascita, come «la marca dell'operaio impressa nella sua opera»²⁷. Il riconoscimento del carattere innato dell'idea di Dio valeva al contempo, per Cartesio, come la dimostrazione dell'esistenza di un ente perfettissimo ed esterno al soggetto pensante. Questo Dio, giacché «il lume naturale ci insegna che l'inganno dipende necessariamente da qualche difetto»²⁸, sarà necessariamente un Dio *verace* e non ingannatore; garantirà che le idee che la ragione vede *chiare e distinte* sono anche *vere* e ci rappresentano il mondo esterno così com'è: «la certezza e la verità di ogni scienza dipende dalla sola conoscenza del vero Dio»²⁹. Per contrasto le idee confuse, pur rimanendo vere in loro stesse in quanto idee – ossia, come Cartesio spiegherà ad Antoine Arnauld nella *Risposta alle quarte Obiezioni*, nella loro *realtà formale* –, possono essere *materialmente false*, ossia indurci a giudicare erroneamente che gli enti che rappresentano siano dotati di una loro realtà extramentale: è questo il caso delle chimere, degli ippogrifi, degli enti di ragione in generale e di tutti i contenuti rappresentativi che non hanno un corrispettivo nell'*essere reale* (ivi comprese, per Cartesio, le qualità sensibili dei corpi, come

i colori, gli odori e i sapori), e che dunque *non possono* esistere se non come meri oggetti del pensiero.

Introducendo sul piano del pensiero la distinzione scolastica tra realtà formale e realtà oggettiva, Cartesio rimarcava ancora una volta la propria presa di distanza dalla concezione tradizionale dell'idea e, nella fattispecie, il capovolgimento del rapporto di esemplarità tra le idee e le cose. Una volta riconosciuta la natura soggettiva e mentale delle idee, esse cessano definitivamente di fungere da modelli o archetipi delle cose reali. Tra le idee e le cose vige infatti la medesima legge che governa tutti i rapporti causali, il che significa che le idee, nella misura in cui sono rappresentazioni di qualcosa, non potranno che avere un grado di realtà (oggettiva) minore o uguale al grado di realtà (formale) delle cose di cui sono idee. Sicché il rapporto tra la cosa (quale causa della realtà oggettiva dell'idea) e le idee nella mente dell'uomo (siano esse innate, avventizie o fattizie) ribalta il rapporto modello-copia che, come si è visto, aveva dominato da Platone in avanti la riflessione classica sulle idee.

2. *Un lascito problematico*

L'idea così concepita rappresentava per molti versi la chiave di volta del sistema cartesiano: le idee non erano soltanto i contenuti di pensiero a cui ognuno ha un accesso immediato e privilegiato ma, grazie alla certezza indubitabile della loro esistenza, esse fornivano il punto di partenza per la conoscenza di se stessi e del mondo. Sull'idea riposava il principio dell'evidenza che aveva consentito a Cartesio di uscire dall'*impasse* del dubbio metodico; sull'idea riposava la prova dell'esistenza di Dio, e quindi l'individuazione del fondamento della realtà del mondo e della garanzia della validità della conoscenza. L'idea diventava, in conclusione, un termine centrale della riflessione filosofica e, di conseguenza, un elemento di confronto obbligato per tutta la filosofia successiva. In particolare, come dimostrano le numerose *Obiezioni* mosse alle *Meditazioni*, divenne urgente ritornare sulle questioni che Cartesio aveva lasciato insolte o che aveva risolto in una

maniera ritenuta insoddisfacente. Si trattava di una serie di temi indubbiamente centrali con cui si sarebbero misurati tanto gli eredi quanto gli avversari del cartesianesimo, e che possono venir sommariamente raccolti intorno a due nuclei principali.

Il primo concerneva la natura e l'origine delle idee. Se, come voleva Cartesio, questi contenuti del pensiero erano modificazioni della sostanza pensante, era forse necessario accogliere anche i presupposti del dualismo metafisico per continuare a servirsene? In effetti, uno dei grandi problemi lasciati pressoché insoluti da Cartesio concerneva proprio la genesi delle cosiddette idee avventizie provenienti dai sensi. Se le idee erano per definizione modificazioni della sostanza pensante, immateriale, semplice e inestesa, come potevano derivare dal contatto degli organi di senso con il mondo esterno e materiale? In altre parole: data la loro sostanziale eterogeneità, come poteva una modificazione della *res extensa* tradursi in una modificazione della *res cogitans*? La soluzione che Cartesio aveva elaborato nel trattato *L'uomo*, pubblicato postumo, e nella sua ultima opera, *Le passioni dell'anima* (1649), prevedeva che le due sostanze entrassero in contatto in un punto preciso del cervello, la ghiandola pineale (*epifisi*),

una ghiandola molto piccola [...] sospesa sopra il condotto attraverso cui gli spiriti delle cavità anteriori comunicano con quelli delle posteriori, in modo tale che i suoi più lievi movimenti possono mutare molto il corso degli spiriti, mentre, inversamente, i minimi mutamenti nel corso degli spiriti possono portare grandi cambiamenti nei movimenti di questa ghiandola³⁰.

In questo punto, che Cartesio riteneva essere la «sede dell'anima»³¹, avveniva lo scambio tra le due sostanze: i movimenti del corpo si svolgevano in pensieri e i pensieri generavano movimenti. Ciò metteva capo a una spiegazione fisiologica della generazione delle idee che difficilmente poteva però rendere ragione del passaggio dalla modificazione del cervello – la cosiddetta *idea materiale* – all'idea propriamente intesa – l'*idea mentale* – ossia la modificazione dell'anima che di materiale non poteva, né doveva avere più nulla. La problematicità di questa spiega-

zione, tanto macchinosa quanto in fondo insoddisfacente, fece della ghiandola pineale una delle trovate più derise della modernità; basti pensare al tono canzonatorio con cui Spinoza l'avrebbe presentata di lì a breve nella prefazione all'ultima parte dell'*Etica*, concludendo con amara ironia:

Certo non mi meraviglierò mai abbastanza che un Filosofo, che aveva fermamente stabilito di non dedurre niente se non da principi di per sé evidenti, e di non affermare niente che non percepisce in modo chiaro e distinto, e che tante volte aveva criticato gli Scolastici perché avevano voluto spiegare cose oscure mediante qualità occulte, ammetta un'ipotesi più occulta di ogni occulta qualità³².

D'altra parte, difficoltà analoghe si incontravano anche rispetto alle idee che non richiedevano una partecipazione dei sensi, le idee innate, giacché pensare che l'anima possedesse una dotazione originaria di contenuti che dovevano pertanto essere condivisi da tutti gli uomini senza eccezione, trovava non soltanto una smentita nell'esperienza in quegli anni arricchita dalle scoperte di nuove terre e civiltà con le loro tradizioni peculiari, ma sembrava entrare in conflitto con l'effettiva capacità della mente di elaborare i propri contenuti e giungere da sé sola a conoscenze certe.

Il secondo nucleo intorno a cui si concentrano gli sforzi dei filosofi successivi a Cartesio concerne invece la portata conoscitiva dell'idea, vale a dire il rapporto che essa intrattiene con le cose che rappresenta, e di conseguenza la garanzia di validità delle conoscenze acquisite per suo mezzo. In Cartesio, come si è visto, il principio di evidenza per cui ciò che appare chiaro e distinto al lume naturale è anche vero aveva il proprio fondamento nella veracità di Dio. La mente non poteva che dare il proprio assenso alle idee evidenti e riconoscerne la verità; di contro, l'errore – che si è visto non riguardare mai le idee in quanto tali, ma soltanto un assenso infondato da parte della volontà al giudizio formulato a partire da esse – nasceva dalla *confusione* delle idee, vale a dire da una condizione in cui la mente non era in grado di discernere i caratteri propri di ognuna e di distinguerla dalle altre. In tutti gli altri casi, le idee fornivano

una conoscenza di sé, del mondo e di Dio assolutamente affidabile: esse coglievano, in una parola, le essenze vere delle cose di cui erano idee.

Proprio il tentativo di risolvere queste evidenti difficoltà avrebbe condotto i filosofi postcartesiani a ripensare, correggere, ricomporre e integrare i pensieri che Cartesio aveva lasciato loro in eredità e a elaborare maniere del tutto o in parte nuove di concepire le idee. Ma su una questione Cartesio aveva rappresentato, per un lungo tratto, un punto di non ritorno: le idee avevano bisogno di una mente che le pensasse, e non avrebbero più potuto sussistere indipendentemente da essa.

Le risposte alle difficoltà lasciate irrisolte dalla filosofia cartesiana misero capo a una moltitudine di riflessioni che paiono muovere sostanzialmente in due direzioni principali. La prima è quella di chi, pur ammettendo la natura mentale delle idee, non ne circoscriveva la presenza entro la mente degli uomini. Idee sono anche i pensieri di Dio, che costituiscono le essenze, le realtà formali, di tutte le cose. Qui si apriva la possibilità per gli uomini di giungere, mediante le loro idee, a cogliere l'ordine stabile e oggettivo del mondo, tendendo verso una conoscenza delle idee diversa per grado, ma uguale per contenuto a quella di Dio stesso. È questo il caso di Spinoza, di Malebranche, di Leibniz e per certi versi anche di Berkeley, i quali condividevano il presupposto cartesiano che le articolazioni del reale fossero stabili e ordinate, e che la conoscenza adeguata andasse conseguita mediante un'opera di perfezionamento delle idee del soggetto. L'altra direzione è invece quella intrapresa dai filosofi che, portando alle conseguenze estreme il processo di *mentalizzazione* dell'idea, riconducevano in maniera più o meno estrema le loro indagini alla sfera del soggetto, riconoscendo nella complessa architettura delle idee niente più che la maniera *sogettiva* in cui l'uomo si rappresentava il mondo. Questa forma di *fenomenismo* – condivisa per diversi aspetti da autori come Hobbes, Locke e Hume – riteneva che le idee fossero non soltanto l'unica via d'accesso alle cose, ma anche il *limite* della conoscenza, che era di per sé incapace di coglierne l'essenza *oggettiva*. L'esperienza, in questo caso, non si offriva come un tutto dotato di una sua coerenza

completa, ma necessitava per la sua «costruzione» del contributo del soggetto. Volendo, si potrebbe richiamare a questo proposito la distinzione classica tra razionalismo ed empirismo, e identificare la prima posizione con quella dei filosofi razionalisti e la seconda con quelli empiristi. Ma l'introduzione di queste categorie storiografiche, già di per sé notevolmente problematiche, rischierebbe di introdurre equivoci e indebite semplificazioni in riflessioni tutt'altro che omogenee e inadatte a venir rubricate sotto titoli generali in maniera così rigida. Pertanto occorre ora considerarle più da vicino, nelle loro variegate sfaccettature.

Cartesio, come si è visto, riteneva non soltanto che le idee si dessero al soggetto in maniera incontestabile e che costituissero il punto di partenza della conoscenza, ma riponeva altresì una grande fiducia nella loro capacità di fornirci informazioni oggettivamente valide circa l'esistenza degli oggetti del mondo e la loro natura. Così il soggetto era in grado di attingere a una serie di prime verità – Dio, la sostanza, i principi della matematica – che costituivano l'impalcatura della realtà oggettiva. Ciononostante, la garanzia della validità delle idee evidenti, e quindi vere, proveniva loro dall'esterno, ossia da quel Dio verace che Cartesio introduceva nel proprio sistema a fondamento del principio di evidenza e, in generale, dell'affidabilità della conoscenza. Questo tipo di concezione si fondava su un presupposto fondamentale, vale a dire sulla convinzione della radicale eterogeneità tra la mente umana, finita, e la mente infinita di Dio. Secondo Cartesio, infatti, anche qualora il soggetto raggiungesse una conoscenza vera dei propri oggetti, non avrebbe mai la certezza di averne anche una conoscenza «completa»: egli non potrebbe infatti mai sapere se Dio non avesse dato a quel particolare oggetto proprietà o determinazioni ulteriori, oltre a quelle che il soggetto vi riconosceva. Pertanto tra la conoscenza umana e quella divina permane una disparità strutturale e soltanto Dio è effettivamente in grado di conseguire idee propriamente *adeguate*, nelle quali cioè è contenuta ogni singola determinazione della cosa in oggetto. La finitezza della mente umana rimane, per Cartesio, un limite insuperabile.

L'eterogeneità tra la mente divina e quella umana, il ripensamento del rapporto tra l'infinita potenza della prima e il carattere finito della seconda si riflettono su un aspetto importante della teoria delle idee, nella misura in cui, sulla scia di Cartesio, alcuni autori prendono a domandarsi se non sia possibile sviluppare l'analisi delle idee al punto da raggiungere, anche nel caso dell'uomo, una convergenza quanto più completa tra le *idee vere* e le *idee adeguate*, vale a dire se vi sia un punto in cui il grado di perfezione raggiunto dalla conoscenza umana non la renda uguale o assai prossima a quella divina. La convinzione che le idee vere delle menti finite siano le medesime idee che stanno nella mente divina accomuna una serie di pensatori che, per altri versi, sviluppano invece sistemi molto distanti tra loro, non da ultimo proprio in relazione alle vie di cui il soggetto dispone per accedere alle idee in Dio. Essi recuperano però tutti l'antica convinzione che vi sia un mondo delle idee, una sfera delle essenze, delle forme delle cose, che costituisce l'ambito della realtà stabile e oggettiva.

Quest'antica convinzione – pur nelle diverse e variegate accezioni in cui viene riproposta nella modernità – viene ora però presentata in una maniera che rivela la profonda incidenza dell'eredità cartesiana: le idee non sono più entità dotate di una loro autonomia ontologica, ma si danno sempre e soltanto all'interno di una mente che le pensa. Il nuovo mondo delle idee, inoltre, è accessibile attraverso un processo di «adeguazione» della mente finita alla mente infinita di Dio, il quale può avvenire soltanto attraverso un progressivo perfezionamento delle idee e della conoscenza delle loro connessioni. Ciò implica un'ulteriore convergenza con la filosofia cartesiana – nonché un altro momento dell'eredità platonico-agostiniana – nella misura in cui questo processo comporta nella maggioranza dei casi la priorità della conoscenza razionale o intellettuale su quella sensibile. I sensi, infatti, incarnano la limitatezza delle nature finite che si traduce, nel caso delle idee, in una sostanziale forma di inadeguatezza – sia essa concepita nei termini della soggettività, dell'apparenza, o in generale della «parzialità» di quelle rappresentazioni.

3. Spinoza: idee e modi

Il primo autore a cui occorre riferirsi, non soltanto per ragioni cronologiche, ma per la vivacità del suo confronto con Cartesio, è Baruch Spinoza (1632-1677). Le riflessioni che, dopo una lunga gestazione e diverse formulazioni precedenti, confluiscono nell'*Etica* (terminata nel 1675, ma pubblicata postuma) presentano la discussione intorno all'idea in una cornice generale molto distante da quella della filosofia cartesiana. Il dualismo delle sostanze che aveva rappresentato la grande innovazione metafisica di Cartesio è qui risolto in una particolare forma di monismo, entro cui l'estensione e il pensiero sono concepiti come due degli infiniti *attributi* essenziali dell'unica sostanza divina. La celebre formula del *Deus sive natura* sta proprio a significare che l'unica sostanza propriamente detta è Dio, al quale va ricondotto come sua espressione ogni aspetto della natura. Dio è insieme sostanza pensante, sostanza estesa e sostanza dotata di altre infinite qualificazioni che non sono però accessibili all'uomo. Nella complessa architettura della sua metafisica, che rivela una indubbia ascendenza aristotelica, Spinoza introduce accanto agli attributi, i *modi*. Si tratta di determinazioni particolari degli attributi che, a differenza di questi ultimi, non esprimono l'essenza della sostanza dal momento che non hanno in sé, ma negli attributi stessi, la causa della loro esistenza. Proprio tra i modi si incontrano le *idee* e i *corpi*, manifestazioni particolari e determinate rispettivamente dell'attributo del pensiero e di quello dell'estensione. «Per corpo – scrive Spinoza – intendo un modo che esprime, in una maniera certa e determinata, l'essenza di Dio in quanto è considerata come cosa estesa», e «per idea intendo un concetto della mente che la mente forma in quanto è cosa pensante» (*Etica*, II def. 1, II def. 3). Sicché Dio, che è infinita potenza e attività, esprime la sua essenza negli attributi dell'estensione e del pensiero (II prop. 1), laddove i singoli corpi e i singoli pensieri esprimono, in quanto modi, la natura di Dio in modo certo e determinato (II prop. 1, dim.). I corpi e le idee sono le uniche cose singole, vale a dire finite e dotate di un'esi-

stenza determinata (II def. 7) che sentiamo o percepiamo (II assioma 5). L'infinità di Dio si manifesta quindi come la capacità di «pensare infinite cose in infiniti modi» (II prop. 1, scolio), il che implica che «in Dio c'è necessariamente l'idea sia della sua essenza, sia di tutte le cose che derivano necessariamente da essa» (II prop. 3).

In Dio, quando concepito come pensiero, ci sono pertanto le idee di tutte le cose: nell'«idea infinita di Dio» (II prop. 8), secondo Spinoza, sono comprese tutte le idee singole nella loro natura formale; una volta che esse non siano comprese soltanto nell'attributo infinito del pensiero, ma in una *durata*, ossia in un'esistenza effettiva, esse acquisiscono oltre alla realtà formale anche quella oggettiva. Essenza ed esistenza, infatti, coincidono soltanto in Dio e nei suoi attributi, non invece nei modi. Sicché, diceva Spinoza, nell'attributo ci sono le essenze, nei modi le esistenze (II prop. 8, corollario).

Così facendo, Spinoza presentava il problema del rapporto tra le idee e le cose che aveva percorso tutta la riflessione cartesiana nei termini di un «parallelismo» che si istituisce tra le manifestazioni degli attributi di Dio. Le idee e i corpi, ossia le idee e i loro ideati, non sono due realtà distinte, appartenenti a domini ontologici differenti, ma espressioni diverse di una medesima realtà considerata nell'un caso sotto l'attributo del pensiero e nell'altro sotto l'attributo dell'estensione. Questo momento centrale della teoria di Spinoza è espresso nell'affermazione secondo cui «l'ordine e la connessione delle idee è uguale all'ordine e alla connessione delle cose» (II prop. 7). Essendo la sostanza una, tutte le sue manifestazioni si articolano secondo un solo e medesimo ordine, e la difficoltà cartesiana di tenere insieme sulla base di una complessa connessione le idee e i loro oggetti diviene del tutto apparente. Si prenda il caso della relazione che lega un cerchio che esiste in natura e l'idea di quel cerchio:

Dio è causa dell'idea del cerchio, per esempio, solo in quanto è cosa pensante, e causa del cerchio solo in quanto è cosa estesa, soltanto perché l'essere formale dell'idea del cerchio non può essere percepito se non con un altro modo del pensare come causa prossima, e questo a sua volta con un altro, e così

all'infinito, di modo che fin quando le cose sono considerate modi del pensiero dobbiamo spiegare l'ordine di tutta la natura, cioè la connessione delle cause, con il solo attributo del pensiero, e in quanto le cose sono considerate modi dell'estensione, l'ordine di tutta la natura deve essere spiegato con il solo attributo dell'estensione (II prop. 7, scolio).

Data questa catena di cause parallele all'interno degli attributi, fondata sull'unicità della sostanza, Spinoza elimina anche la possibilità di una interazione tra le cose e le idee e, di conseguenza, l'ipotesi che siano le cose a generare le idee. Le idee, infatti, quali modi del pensiero, sono originariamente in Dio e non derivano affatto dalle cose: «le idee, tanto degli attributi di Dio quanto delle singole cose, non ammettono come causa efficiente gli stessi ideati, ossia le cose percepite, bensì Dio stesso in quanto è cosa pensante» (II prop. 5). Ovvero, Dio in quanto cosa pensante è causa dell'essere formale delle idee; la stessa cosa vale ovviamente per i corpi, che non sono copie o realizzazioni imperfette delle idee: «l'essere formale delle cose che non sono modi del pensare non deriva dalla natura divina perché ha conosciuto prima le cose, bensì le cose ideate derivano e sono definite dai loro attributi nello stesso modo e con la stessa necessità secondo cui [...] le idee derivano dall'attributo del pensiero» (II prop. 4).

Ma se Dio come pensiero infinito contiene tutte le idee di tutte le cose, quali idee contiene la mente finita degli uomini? L'idea, secondo Spinoza, «è la prima cosa che costituisce l'essere della mente umana» (II prop. 9, dim.); ma non si tratta dell'idea di una cosa che non esiste effettivamente ossia nella durata (un'idea con la sola realtà formale, per così dire), bensì dell'idea di una cosa singola esistente in atto, vale a dire di un modo. La mente umana è quindi innanzitutto l'idea del proprio corpo: «l'oggetto dell'idea costituente la mente umana è il corpo, ossia un certo modo dell'estensione, esistente in atto, e niente altro» (II prop. 13); «ne deriva che l'uomo consta di mente e corpo, e che il corpo umano, così come lo sentiamo, esiste» (II prop. 13, corollario). Quindi, dal momento che la mente non è che l'idea del corpo, e l'idea e il corpo non sono due realtà distinte, ma la stessa manifestazione di

Dio intesa sotto due attributi differenti, Spinoza conclude che la mente e il corpo sono uniti (II prop. 13, scolio) e che anzi «l'uomo consta di mente e corpo e che il corpo umano, così come lo sentiamo, esiste» (II prop. 13, corollario). Questa conclusione segna un ulteriore punto di rottura rispetto a Cartesio, il quale aveva sostenuto che la prima certezza, il *cogito*, ossia la consapevolezza di sé come sostanze pensanti non fosse sufficiente a garantire l'esistenza del proprio corpo, la quale infatti richiedeva un'apposita dimostrazione; per Spinoza la mente non soltanto garantisce dell'esistenza del corpo, ma non potrebbe neppure sussistere se non si desse un corpo, il proprio, di cui essa è idea.

Concepire la mente come idea del corpo apriva però la via a un'ambiguità nella concezione dell'idea che si ritrova lungo tutta l'opera spinoziana. La mente, infatti, per un verso è idea del corpo, ma per altro verso *ha* idee di molti altri corpi che non sono necessariamente esistenti, tant'è che è possibile rappresentarsi molte cose che ci sono state e non sono più, che saranno o che non saranno mai, e il sogno offre un'ottima prova di questo tipo di esperienze (II prop. 17, scolio). A partire da questa incongruenza Spinoza sviluppava la propria teoria delle *idee adeguate* e *inadeguate*, vale a dire dei differenti gradi a cui può giungere la conoscenza umana. La mente umana, infatti, non contiene soltanto idee adeguate e inizialmente non ha un'idea adeguata nemmeno del corpo che si rappresenta primariamente. Infatti, sia la mente, quale idea del corpo, sia il corpo sono modi finiti, ossia modi connessi in una serie infinita ad altri modi finiti che li determinano. Per avere un'idea adeguata del corpo, la mente dovrebbe rappresentarsi insieme quel corpo e tutti gli altri corpi con cui è connesso, cogliendo in maniera completa la loro serie infinita. Questo non può essere dato dalla conoscenza sensibile e immaginativa, nella quale le informazioni circa la natura degli oggetti percepiti sono condizionate dalla nostra maniera di percepirli. Per questa ragione Spinoza riteneva che «le idee che abbiamo dei corpi esterni indicano più la costituzione del nostro corpo che la natura dei corpi» (II prop. 16, corollario 2). Indulgendo a una spiegazione fisiologica dei processi percettivi, Spinoza spiegava

a questo proposito che si danno casi in cui i nervi imprime sul cervello pressioni uguali a partire da cause differenti, ad esempio, per la presenza effettiva di un corpo esterno con cui si entra in contatto oppure quando occorrono modificazioni tutte interne al nostro corpo. È questo quel che accade nei sogni, quando si ha la percezione vivida di una realtà che di fatto non esiste che nella nostra mente. Quindi la percezione sensibile non dà di per sé nessuna garanzia del fatto che il mondo esista davvero, fatta eccezione per il nostro proprio corpo.

Ma anche rispetto al proprio corpo, come si è detto, se la mente è certa della sua esistenza, essa ne possiede però un'idea soltanto incompleta e limitata, inadeguata, come quella che ha di se stessa.

La mente – scriveva Spinoza – non ha una conoscenza adeguata, ma soltanto confusa di se stessa, del proprio corpo e dei corpi esterni ogni qual volta percepisce le cose secondo il comune ordine della natura, ossia ogni qual volta in modo estrinseco, secondo la fortuita comparsa delle cose, è determinata a contemplare questo o quello, e non ogni qual volta dall'interno, per il fatto cioè che contempla più cose simultaneamente, è determinata a comprendere le loro concordanze, le loro differenze e contrarietà; ogni qual volta, infatti, è disposta dall'interno in questo o in un altro modo, allora contempla le cose chiaramente e distintamente (II prop. 29, scolio).

Questo passo introduce una distinzione importante, sintetizzata nelle celebri formule della *Natura naturans* e *Natura naturata*. La prima indica l'insieme delle articolazioni della sostanza concepite a partire dal loro primo centro di sviluppo, cioè da Dio, causa efficiente di ogni cosa e nella prospettiva dell'eternità che gli è propria (*sub specie aeternitatis*); la seconda, di contro, si riferisce all'insieme di queste articolazioni nella loro successione temporale, nella durata (*sub specie temporis*). Soltanto la prima prospettiva, che è quella divina, riesce a penetrare la profonda connessione delle cose e delle idee fino alla loro causa ultima: è questo l'ambito della conoscenza adeguata, che è accessibile all'uomo una volta abbandonato l'ambito della percezione sensibile e dell'immaginazione in favore della conoscenza della ragione e dell'intelletto.

La prima di queste due forme adeguate di conoscenza, quella razionale, è una conoscenza deduttiva e discorsiva che raggiunge sì gli universali (nozioni che esprimono proprietà comuni a tutti gli enti e uguali per tutte le menti), ma si arresta alle cosiddette «nozioni comuni» o «assiomi» (come le proprietà fisiche comuni a tutte le cose) che a differenza delle percezioni si danno nell'eternità e non nel tempo, ossia non sono legati alle cose singole e particolari. Ma è la conoscenza intellettuale il grado supremo a cui può giungere la conoscenza adeguata. Con questo tipo di conoscenza, *intuitiva* e *immediata*, la mente coglie l'essenza degli enti come è contenuta in Dio: essa «procede dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose» (II prop. 40, scolio 2). In questo modo la mente umana si pone nella medesima condizione eterna dell'intelletto divino, giungendo a conoscere adeguatamente, ossia in maniera completa, tutte le articolazioni della sostanza e pertanto anche Dio stesso: «La mente umana ha una conoscenza adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio» (II prop. 47). La mente umana, e con essa le sue idee, pare quindi nascondere una natura duplice: essa è insieme l'idea di un corpo determinato che si dà nel tempo e l'idea del corpo nella sua realtà formale eterna; la prima opera con idee inadeguate, sensibili e immaginative, la seconda con idee adeguate, eterne e immutabili. Nelle parole di Spinoza:

le cose sono concepite da noi come attuali in due modi, o in quanto concepiamo che esse esistono in relazione a un certo tempo e luogo, o in quanto sono contenute in Dio e seguono dalla necessità della divina natura. Quelle che [...] sono concepite come vere ossia reali in questo secondo modo, noi le concepiamo sotto una specie di eternità e le loro idee implicano l'essenza eterna e infinita di Dio (V prop. 29, scolio).

La mente finita, una volta raggiunto il grado sommo della conoscenza, attinge alla medesima conoscenza di Dio:

la mente umana è una parte dell'infinito intelletto di Dio e perciò quando diciamo che la mente umana percepisce questo o

quello non diciamo altro se non che Dio ha questa o quella idea, non in quanto è infinito, ma in quanto si manifesta attraverso la natura della mente umana, ossia in quanto costituisce l'essenza della mente umana (II prop. 11, corollario).

4. *Leibniz: idee e percezioni*

Questo tipo di innalzamento della conoscenza umana a quella divina, inteso nei termini di un incremento del grado di adeguatezza delle idee, si incontra seppur con notevoli differenze anche in Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), il cui debito verso Spinoza appare, almeno relativamente alla teoria delle idee, difficilmente questionabile. Anche Leibniz era convinto che la realtà presentasse la medesima duplicità che si è incontrata in Spinoza: il mondo di cui ci danno testimonianza i sensi è composto da enti caduchi, soggetti alla durata del tempo, contingenti e di cui, in ultima istanza, non abbiamo una conoscenza affidabile. A fondamento del mondo come ci appare, dell'ambito *fenomenico*, sta una realtà stabile e necessaria, alla quale si giunge prendendo congedo dalle rappresentazioni della sensibilità. Questa dicotomia si articola però in Leibniz in una maniera diversa da quella presentata da Spinoza: pur assumendo anch'egli una forma di monismo qualitativo, ma non quantitativo, della sostanza, Leibniz rigettava i presupposti fondamentali del panteismo, quindi l'immanenza di Dio nella natura, l'omogeneità ontologica tra Dio e mondo, la critica al finalismo. Inoltre, pur rifiutando il dualismo cartesiano delle sostanze in favore di una concezione della sostanza come semplice e immateriale, egli riteneva che il numero delle sostanze fosse assolutamente infinito. La *monade* – secondo la terminologia con cui da un certo momento Leibniz prendeva a riferirsi alla sostanza – è un atomo immateriale, un punto di forza o energia, la cui attività è determinata da un principio interno, l'*appetizione*, che la spinge a passare continuamente da uno stato percettivo a un altro, secondo un ordine prestabilito³³. Attraverso le percezioni le monadi, sostanze semplici, ricomprendono all'interno della propria unità la molteplicità che le circonda: esse rappresentano il

mondo dal loro punto di vista particolare, un punto di vista che rende ciascuna monade differente da ogni altra. Il fatto poi che l'ordine con cui si susseguono le percezioni della monade sia prestabilito sta a indicare che per questa loro attività esse non hanno bisogno di nessuno stimolo esterno, di nessuna interazione con il mondo. D'altra parte, come si legge nella *Monadologia*, «la percezione [...] è inspiegabile mediante ragioni meccaniche, ossia mediante figure e moti»; cosa, questa, che Leibniz illustrava con un esempio divenuto celebre:

Fingendo che vi sia una macchina la cui struttura faccia pensare, sentire, aver percezione, si potrà concepirla ingrandita, conservando le medesime proporzioni, in modo da potervi entrare come dentro un mulino. Posto questo, visitandone l'interno non si troveranno se non dei pezzi che si spingono gli uni gli altri, e mai di che spiegare una percezione. Quindi è nella sostanza semplice e non nel composto, o nella macchina, che bisogna cercarla. Del resto, non c'è altro da poter trovare nella sostanza semplice, se non appunto le percezioni e i loro mutamenti. Soltanto in ciò, inoltre, possono consistere tutte le *azioni interne* delle sostanze semplici³⁴.

La percezione, secondo Leibniz, può pertanto darsi esclusivamente all'interno delle sostanze semplici; essa si sottrae alle spiegazioni di tipo meccanicistico come quelle adottate nell'ambito delle sostanze composte, in cui cioè le modificazioni sono spiegate in termini di movimento e modificazioni delle loro parti. Ciò significa che le percezioni della monade non sono causate da un contatto meccanico con gli oggetti; l'unica loro causa efficiente è la forza, la *vis repraesentativa*, che costituisce l'essenza della monade stessa. Nel suo linguaggio icastico, Leibniz esprimeva questa convinzione affermando che le monadi «non hanno finestre dalle quali possa entrare o uscire qualcosa», ma sono universi chiusi³⁵.

Lo stato rappresentativo delle monadi, l'oscurità o la chiarezza delle loro percezioni, è ciò che determina, secondo Leibniz, una gerarchia tra queste sostanze, la quale muove dal grado più basso delle sostanze con percezioni esclusivamente oscure – come quelle che, fenomenicamente, ci appaiono come *materia* – a quelli più alti in

cui lo stato percettivo è chiaro, quindi cosciente (*appercezione*). La differenza tra gli animali e gli esseri umani consiste nella loro capacità di connettere le loro percezioni rispettivamente per via sensibile, ossia mediante l'*immaginazione* (che funge da *analogon rationis*, per cui il cane scappa di fronte al bastone che lo ha precedentemente colpito), o per via razionale (essendo la *ragione* il mezzo per attingere alle verità necessarie ed eterne). L'anima razionale o *spirito* è propriamente ciò che distingue gli esseri umani dagli animali e che ci consente di accedere, mediante atti riflessivi, al pensiero «dell'essere, della sostanza, del composto, dell'immateriale e di Dio stesso, comprendendo che ciò che in noi è limitato, in lui è senza limiti»³⁶.

Il passaggio dal grado sensibile dell'immaginazione alla conoscenza razionale si configura così, come Leibniz aveva spiegato in uno scritto precedente, quale progressiva «chiarificazione» delle proprie percezioni o idee. Nelle *Meditazioni sulla conoscenza, la verità e le idee* (1684) Leibniz aveva infatti precisato lo sviluppo dei gradi di chiarezza delle percezioni o idee prendendo l'avvio dall'endiadi cartesiana del *chiaro e distinto* a questo punto ritenuta insoddisfacente. «La conoscenza – scriveva qui Leibniz – è oscura o *chiara*; quella chiara è poi confusa o *distinta*, e quella distinta è inadeguata o *adeguata*, nonché o simbolica o *intuitiva*; e se è insieme adeguata e intuitiva, è senz'altro perfettissima»³⁷. Questa distinzione partiva da un presupposto, su cui occorrerà ritornare, di per sé fortemente anticartesiano: l'anima, secondo Leibniz, non è sempre consapevole delle proprie idee. L'attività percettiva, che si è visto costituire l'essenza della sostanza, non raggiunge infatti sempre il grado dell'appercezione; per cui nell'anima possono darsi idee che si muovono in una sfera di completa oscurità e delle quali essa non è cosciente. Le idee raggiungono lo stadio della chiarezza quando il soggetto riesce a riconoscerle come rappresentazioni proprie. A questo punto, però, Leibniz introduceva una progressione del grado di chiarezza dell'idea che dipende dal grado di chiarezza con cui il soggetto ne coglie le determinazioni interne. Sicché

la conoscenza è *chiara* [...] quando possiedo di che riconoscere la cosa rappresentata; è poi a sua volta confusa o distinta. *Confusa*, quando non posso enumerare separatamente delle caratteristiche sufficienti a distinguere quella cosa dalle altre [...]. Invece una *nozione distinta* [si ha] attraverso caratteristiche ed esami sufficienti a distinguere la cosa da tutti gli altri corpi simili. [...] Quando tutto ciò che entra nella notizia distinta è a sua volta conosciuto distintamente, ossia quando si possiede un'analisi condotta a termine, la conoscenza è *adeguata*³⁸.

La conoscenza sensibile, quella per cui conosciamo i colori, i sapori, gli odori ecc., è una conoscenza sì chiara ma confusa, nel senso che siamo consapevoli delle idee di quelle cose, ma non ne conosciamo le note caratteristiche; tant'è che per quanto noi siamo in grado di distinguere i colori o gli odori tra loro, non saremmo capaci di enunciare compiutamente le loro caratteristiche, spiegando ad esempio a un cieco nato che cos'è il rosso, o a chi non lo abbia percepito un particolare odore. La conoscenza razionale, invece, percepisce le stesse note caratteristiche delle idee o in maniera chiara e anche distinta (come la nozione dell'oro che hanno i periti) o addirittura in maniera chiara e adeguata (come quella che si possiede dei numeri). Il grado supremo, quello della conoscenza che, oltreché adeguata, è anche intuitiva – e non simbolica, che cioè non fa ricorso a segni o termini sotto cui comprende tutte le caratteristiche di un'idea che non riesce a cogliere immediatamente, come nel caso del chiliogono –, è quello proprio di Dio.

Nel concepire l'intelletto di Dio come «la regione delle verità eterne, o delle idee da cui esse dipendono»³⁹, Leibniz richiamava la concezione platonica e agostiniana a cui aveva fatto esplicitamente appello nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano* (1704, ma pubblicati postumi nel 1765), composti come un commento dettagliato al *Saggio sull'intelligenza umana* di Locke. Leibniz presentava qui le idee che stanno nella mente di Dio come le essenze ovvero gli *archetipi*, di tutte le cose. Le idee dipendono da Dio, gli sono coeterne e hanno nella sostanza divina il loro fondamento. Pur essendo reali in quanto contenute nell'intelletto perfetto o sommamente reale di Dio, le idee esi-

stono anche secondo Leibniz come *modi*, che hanno nella sostanza divina il loro fondamento ontologico. Esse sono mere *possibilità*, che stanno al di fuori della dimensione spazio-temporale in cui si danno le cose create in quanto *effettivamente reali* o *esistenti*. Infatti, Dio è al contempo l'origine dell'*esistenza* di tutte le cose, ossia del passaggio dall'intrinseca *possibilità* delle loro idee (la loro non contraddittorietà logica) alla loro *realtà effettiva*. Queste due forme di dipendenza non sono però dello stesso tipo, giacché, anche per Leibniz come per gli scolastici, mentre le idee sono il frutto della riflessione di Dio sulle proprie perfezioni e gli sono pertanto tutte simultaneamente presenti, le esistenze sono frutto di una sua libera scelta, ossia di un atto libero di volontà. Dio non crea le idee, né le produce con un atto di volontà; Dio non è autore delle essenze delle cose, ma esclusivamente delle loro esistenze:

A mio avviso è l'intelletto divino che fa le verità eterne, sebbene la volontà non vi abbia affatto parte. Tutta la realtà deve essere fondata in qualcosa di esistente. È vero che un ateo può essere geometra, ma se non ci fosse Dio, non ci sarebbe l'oggetto della geometria. E senza Dio non solo non ci sarebbe niente di esistente, ma non ci sarebbe niente di possibile⁴⁰.

Nella sostanza necessaria di Dio, l'unica in cui l'essenza implica l'esistenza, si trova, nelle parole di Leibniz, «il prototipo delle idee e delle verità che sono impresse nelle nostre anime»⁴¹. L'intelletto divino non è però l'unica sede delle idee; questi modi si trovano infatti anche in altre sostanze, nella fattispecie nelle anime umane, come fondamenti della conoscenza. Nella sua natura di *modo*, l'idea richiede pertanto una sostanza che la sorregga, detto altrimenti una mente che la pensi, sia che si tratti dell'intelletto infinito di Dio, sia della mente finita degli uomini. Ma la maniera in cui i prototipi divini si imprimono nelle nostre anime introduce una ulteriore maniera di intendere le idee come entità mentali e di conseguenza una concezione del tutto nuova della natura dell'anima e delle sue capacità.

In un breve scritto risalente al 1678, significativamente intitolato *Che cos'è l'idea*, Leibniz la definiva lapidariamente «qualcosa che è nella nostra mente»⁴². Oltre-

ché dichiarare un'implicita adesione alla nuova maniera di concepire le idee degli uomini come entità mentali, questa affermazione serviva a Leibniz per prendere le distanze dalle teorie sensualistiche e materialistiche che avevano preso spunto dalle analisi fisiologiche contenute ne *Le passioni dell'anima* di Cartesio, in specie dalla convinzione che l'idea potesse essere ridotta a una modificazione che occorre all'interno del cervello o di qualsiasi altro sostrato materiale riconosciuto come sede del pensiero. A differenza di Cartesio, che pur come si è visto non era disposto ad assimilare l'idea *tout court* alla cosiddetta «idea materiale», Leibniz ritiene però che «l'idea non consiste [...] in un atto del pensiero, ma in una facoltà». L'idea viene qui presentata nella sua natura dinamica: essa è una *capacità* della mente, niente affatto, come voleva Cartesio – ma, come vedremo, anche Locke – un contenuto statico e determinato del pensiero. Tuttavia questa presa di distanza, lungi dall'essere una mera questione d'accademia, seguiva da una profonda divergenza di vedute tra Leibniz e i suoi predecessori relativa alla natura dell'anima e alle sue capacità. Tant'è che, proseguiva Leibniz, «diciamo di avere idea della cosa anche se non pensiamo a essa, se solo possiamo pensare a essa quando ci si offre l'occasione». Come si è precedentemente accennato poco sopra relativamente alla gerarchia tra le percezioni, Leibniz ammetteva che una parte cospicua dell'attività dell'anima si svolgesse in una zona di oscurità, in cui cioè il soggetto non aveva coscienza delle proprie idee. Si tratta della celebre teoria delle *piccole percezioni*, la quale rompeva con l'assunto cartesiano secondo cui un soggetto non poteva avere idee senza esserne al contempo cosciente.

Vi sono mille indizi – scriveva Leibniz – che fanno concludere che c'è in noi ad ogni momento una infinità di percezioni, senza appercezione però, e senza riflessione; vale a dire mutamenti nell'anima stessa che noi non appercepiamo, perché queste impressioni sono o troppo piccole, e in numero troppo elevato, o troppo unite, in modo che, separate, non hanno niente che le faccia distinguere, mentre aggiunte ad altre non mancano di produrre il loro effetto e di farsi sentire, se non altro confusamente, nell'insieme⁴³.

Per spiegare questo fenomeno Leibniz richiamava l'esperienza del rumore del mare percepito sulla spiaggia, il quale è formato dalla somma dei rumori prodotti da ciascuna onda, i quali rimangono però di per sé impercettibili. La medesima cosa accade all'interno di quella monade che è l'anima umana, la quale non si trova mai in uno stato di inattività: essa è infatti sede di una moltitudine di piccole percezioni, le quali rimangono insensibili fintantoché non si abbia occasione di prestar loro attenzione. L'esperienza che per Cartesio, ma ancor più radicalmente per Locke, fungeva da fonte di conoscenza viene qui ridotta al ruolo di «occasione» che consente a determinati contenuti già presenti nell'anima di varcare la soglia dell'appercezione. Anche di fronte alle idee che ci paiono avventizie, infatti, l'anima non si comporta mai come una *tabula rasa*, un foglio bianco su cui l'esperienza iscrive le proprie tracce: l'anima di Leibniz contiene già al proprio interno le idee, quali *facoltà* o *disposizioni* ad accogliere determinati contenuti in occasione dell'esperienza.

Tanto questa concezione dinamica dell'idea, quanto la teoria dell'anima a essa correlata venivano illustrate compiutamente da Leibniz mediante un paragone efficace:

Se l'anima somigliasse a una tavoletta vuota, le verità sarebbero in noi come la figura d'Ercole in un blocco di marmo, quando il marmo è del tutto indifferente a ricevere questa figura o un'altra. Ma se ci fossero venature nel blocco, che segnassero la figura d'Ercole a preferenza di altre figure, questo blocco sarebbe più disposto a riceverla, ed Ercole vi sarebbe in certo modo innato, per quanto si rendesse necessario del lavoro per scoprire queste venature e per metterle in evidenza con la politura, togliendo ciò che impedisce loro di mostrarsi. È così che le idee e le verità sono innate in noi, alla stregua di inclinazioni, disposizioni, abitudini o virtualità naturali⁴⁴.

Le idee sono pertanto le *disposizioni naturali* dell'anima ad accogliere determinati contenuti invece di altri, ed è per questo che, come recitava il passo precedentemente citato, «diciamo di avere idea della cosa anche se non pensiamo a essa, se solo possiamo pensare a essa quando ci si offre l'occasione».

In questa maniera Leibniz introduceva nella filosofia una nozione «nuova» di innatismo, nella misura in cui esso non era più legato a una concezione dell'anima come ricettacolo di contenuti pronti e finiti, ma, secondo un'altra riuscita immagine leibniziana, come «una camera oscura [in cui si trova] una tela per ricevere le immagini, una tela [...] non liscia, ma variegata da pieghe rappresentanti le conoscenze innate»⁴⁵. Concependo le idee come disposizioni mentali Leibniz ritagliava all'interno del proprio modello di innatismo «virtuale» un ruolo importante per l'esperienza: è soltanto grazie a essa che le idee potenzialmente contenute nell'animo acquisiscono quel grado di consapevolezza che ci permette di renderle oggetto della nostra conoscenza. Questo è ciò che Leibniz intendeva esprimere riproponendo la celebre massima empiristica *nihil est intellectu quod prius non fuerit in sensu*, con un'opportuna integrazione *excipe: nisi intellectus ipse*. Le idee diventavano così paradossalmente condizioni necessarie perché il soggetto potesse avere percezioni sensibili.

La natura disposizionale è però peculiare delle idee che si trovano nella mente finita degli uomini, nella quale esse si presentano, come si è visto, come intrinseche potenzialità o virtualità; le idee presenti nell'intelletto infinito di Dio, di contro, non hanno una natura disposizionale, giacché in Dio nulla è in potenza, ma tutto in atto. Ma che rapporto c'è tra le idee in Dio, eterne e immutabili, e le idee degli uomini? Si è detto che nella sostanza necessaria di Dio si trova «il prototipo delle idee e delle verità che sono impresse nelle nostre anime»; si è anche detto che Dio – «regione delle verità eterne, o delle idee da cui esse dipendono» – possiede, a differenza degli uomini, una conoscenza assolutamente adeguata e intuitiva, quindi perfetta in sommo grado, di tutte le idee. A questo tipo di conoscenza tendono anche gli uomini, i quali operando una progressiva intensificazione del grado di chiarezza e distinzione delle loro idee, possono cogliere le essenze delle cose e le loro connessioni in maniera via via più adeguata. Cionondimeno tra la mente infinita di Dio e la mente finita degli uomini rimane per Leibniz, come per Cartesio, ma a differenza di Spinoza, uno iato incolmabile. Solo Dio, infatti, è in grado di cogliere intuitivamente le

ragioni sufficienti di tutte le cose, ossia tutte le determinazioni contenute nelle loro idee o essenze, ed è pertanto in grado di coglierne l'intrinseca necessità logica. L'intelletto finito dell'uomo è invece naturalmente limitato: esso è sì in grado di cogliere la necessità delle conoscenze logiche e matematiche, ossia di tutte le conoscenze che gli si danno *a priori* come pure *verità di ragione*, ma non invece di quelle a cui ha accesso soltanto tramite l'esperienza, *a posteriori*, che Leibniz chiama *verità di fatto* e a cui si attribuisce una natura soltanto contingente. Nel *Discorso di metafisica*, risalente al 1686, Leibniz illustrava questa differenza ricorrendo al concetto di *sostanza individuale*, con il quale intendeva il soggetto considerato insieme ai predicati che gli *ineriscono* (che sono cioè logicamente e ontologicamente *in esso*). Questo peculiare rapporto tra il soggetto e i suoi predicati implica che qualora si sia in possesso di un'idea massimamente adeguata (*completa*) della sostanza individuale sarà possibile dedurne *a priori* la totalità dei predicati:

Dio, vedendo la nozione individuale o eccità di Alessandro Magno, vi vede al tempo stesso il fondamento e la ragione di tutti i predicati che si possono asserire di lui veridicamente, come ad esempio che vincerà Dario e Poro, sino a conoscere *a priori* (e non per esperienza) se è morto di morte naturale o di veleno, cosa che noi non possiamo sapere che dalla storia. Inoltre, se si considera bene la connessione delle cose, si può dire che nell'anima di Alessandro vi sono in ogni tempo i resti di tutto ciò che gli è avvenuto e i segni di tutto ciò che gli avverrà, e persino le tracce di tutto ciò che accade nell'universo, benché spetti solamente a Dio conoscerle tutte⁴⁶.

La conoscenza completa rimane però una prerogativa dell'intelletto divino, capace di cogliere come necessarie anche le verità che alla mente limitata dell'uomo, costitutivamente connessa alla sensibilità, si presentano invece come empiriche e contingenti.

Traducendo le tesi del *Discorso di metafisica* nel linguaggio della monadologia si potrebbe dire che la monade raccoglie al proprio interno la totalità delle proprie determinazioni e di quelle di tutte le altre monadi, rappresentandosele in maniera più o meno chiara, distinta o

adeguata conformemente al proprio punto di vista sempre parziale⁴⁷; Dio, di contro, in quanto monade suprema, raccoglie al proprio interno tutte le prospettive particolari delle singole monadi create, cogliendole nella loro totalità e nel massimo grado di adeguatezza possibile. Ricomprendendole tutte in se stesso nel massimo grado di completezza, Dio è pertanto il principio dell'armonia tra le prospettive delle monadi. In questo accordo perfetto consiste il principio dell'*armonia prestabilita*, di cui Leibniz si serviva sia per spiegare l'accordo reciproco tra le monadi, sia – sul piano fenomenico – quello tra l'anima e il corpo, e tra le idee e i loro ideati. L'anima e il corpo che le è proprio si comportano infatti come due orologi perfetti usciti dalle mani del migliore tra gli orologiai, i quali segnano sempre la medesima ora in virtù della loro perfezione interna, e non per una costante interazione reciproca o per il continuo intervento dell'orologiaio. Analogamente le idee si accordano con le cose che rappresentano perché tra esse vige un rapporto di corrispondenza profondo, che Leibniz descriveva in termini di *espressione*. «Una cosa *esprime* un'altra – spiegava Leibniz – quando vi è un rapporto costante e regolato tra ciò che si può dire dell'una e dell'altra. [...] L'espressione è comune a tutte le forme ed è un genere di cui la percezione naturale, la sensazione animale e la conoscenza intellettuale sono specie»⁴⁸; e ancora:

si dice dunque *esprimere* una cosa ciò in cui vi sono disposizioni corrispondenti alle disposizioni della cosa da esprimere [...] il modello di una macchina esprime la macchina stessa, il disegno scenografico della cosa nel piano esprime il solido, l'orazione esprime pensieri e verità, i caratteri esprimono i numeri, un'equazione algebrica esprime il cerchio o un'altra figura: ciò che è comune a queste espressioni è che, dalla sola contemplazione delle disposizioni esprimenti, possiamo giungere alla conoscenza delle proprietà corrispondenti della cosa che è espressa⁴⁹.

Spiegando la corrispondenza tra idee e ideati in termini di espressione Leibniz metteva fuori gioco la questione della somiglianza tra le idee e le cose che, seppur intuitivamente efficace, era foriera di innumerevoli dif-

ficoltà. Secondo Leibniz, il rapporto di espressione tra le idee e le cose è un rapporto naturale, stabilito da Dio che ne diviene pertanto il garante:

Che le idee delle cose siano in noi, dunque, non significa se non che Dio, autore parimenti delle cose e della mente, ha impresso nella mente quella facoltà di pensare, affinché essa possa ricavare dalle sue operazioni quel che corrisponde perfettamente a ciò che segue dalle cose. E se anche l'idea del cerchio non è simile al cerchio, pure se ne possono ricavare delle verità che, senza dubbio, saranno confermate dall'esperienza del vero cerchio⁵⁰.

In questa maniera anche per Leibniz la struttura del mondo – vale a dire le idee, quali essenze di tutte le cose, e le ragioni delle loro possibilità intrinseche e delle loro connessioni – era data all'interno della mente divina; essa costituiva l'ambito dell'oggettività assoluta a cui l'uomo attinge, seppur in maniera sempre parziale, con le proprie idee, che rappresentano la marca del Creatore nella sua creatura: «ogni sostanza porta in qualche maniera il carattere della saggezza infinita e dell'onnipotenza di Dio e, nella misura in cui ne è suscettibile, la imita»⁵¹. Il cammino della conoscenza si configura pertanto come un tentativo, mai compiuto, di adeguazione progressiva delle proprie idee a quelle divine.

5. Malebranche: le idee in Dio

Si è visto che la convinzione che le idee si diano come realtà eterne, stabili e immutabili, *in mente Dei*, era un chiaro lascito della tradizione agostiniana, a cui peraltro Leibniz esplicitamente si era richiamato. Questo tipo di tradizione era stato mediato nella modernità dalla riflessione di un autore vicino al cartesianesimo, con il quale lo stesso Leibniz aveva intrattenuto un serrato confronto. Si tratta di Nicolas Malebranche (1638-1715), membro della Congregazione dell'Oratorio francese e primo rappresentante di una corrente che in suo onore è stata battezzata «cartesianesimo agostinizzato» o «agostinismo cartesia-

nizzato»⁵². Con un riferimento ad Agostino Malebranche apre infatti il suo capolavoro filosofico, *La ricerca della verità*, opera a cui attese pressoché ininterrottamente per circa quarant'anni, pubblicandone l'ultima revisione nel 1712, tre anni prima di morire. «Lo spirito dell'uomo si trova per sua natura a essere come collocato fra il suo Creatore e le creature corporee; infatti secondo Agostino al disopra c'è solo Dio, al disotto soltanto i corpi»⁵³. Secondo il modello classico, lo spirito dell'uomo, essendo unito in maniera immediata, necessaria e indispensabile a Dio, lo eleva al di sopra delle cose terrene, laddove il legame col corpo, del tutto fortuito, è causa di errori e miserie, in una parola, di detrimento allo spirito. È all'interno di questa articolazione dell'essere che Malebranche elaborava la propria peculiare teoria delle idee – la quale condivide con quelle appena esaminate di Spinoza e Leibniz la convinzione che Dio rappresenti la sede della realtà oggettiva – inserendola però all'interno di una prospettiva dualistica tipicamente cartesiana che i due autori appena esaminati avevano più o meno radicalmente abbandonato⁵⁴.

In conformità con Cartesio, Malebranche definiva l'idea «l'oggetto immediato, o il più vicino all'intelletto quando percepisce qualche oggetto, ossia ciò che della percezione di un oggetto tocca o modifica l'intelletto»⁵⁵. A questa definizione si accompagnano le difficoltà che già aveva rilevato Cartesio, ossia l'incapacità dell'uomo di concludere dalla certezza dell'esistenza delle idee a quella dell'esistenza degli oggetti a cui esse si riferiscono, ancorché il dubbio muova al di là di quel che il buon senso vorrebbe far credere, ossia che gli oggetti corporei esistano e che siano proprio come ce li rappresentiamo nelle nostre idee. Da queste prime precisazioni si vede come Malebranche abbia spostato la connotazione dell'idea dai contenuti di pensiero intesi in senso generalissimo alle rappresentazioni degli oggetti esterni:

tutte le cose che l'anima percepisce sono di due tipi: o sono nell'anima o sono fuori dell'anima. Sono nell'anima i suoi pensieri, cioè tutte le sue diverse modificazioni [...] tali sono le sue sensazioni, i suoi atti immaginativi, le sue pure intellezioni, o semplicemente i suoi concetti, le passioni stesse, le inclinazioni naturali⁵⁶.

Questi contenuti non possono darsi nell'anima senza che essa li percepisca, pertanto «la nostra anima non ha bisogno di idee per avere la percezione che ha di tutte quelle cose». Invece «le cose che sono fuori dell'anima possiamo percepirle solo mediante le idee»⁵⁷. Nel sottolineare questo ruolo di *mediazione* dell'idea tra l'anima e il mondo, Malebranche abbandonava di fatto il dettato di Cartesio secondo cui l'idea, come nella risposta a Hobbes già citata, è termine che indica ogni contenuto del pensiero, indipendentemente dal fatto che esso provenga dall'esterno o dall'interno dell'anima. Le idee di Malebranche sono invece veri e propri strumenti di traduzione di elementi del mondo materiale nei termini conformi al mondo spirituale; esse sono il *medium* che consente alle due sostanze eterogenee del dualismo cartesiano di entrare in contatto. Infatti, come sottolineava nella *Ricerca*, sono proprio le cose materiali quelle che non si possono vedere di per se stesse, senza la mediazione delle idee: esse «non possono unirsi alla nostra anima nel modo richiesto perché essa possa percepirle, in quanto, essendo estese, mentre l'anima non lo è, non c'è rapporto tra di loro»⁵⁸.

Il ruolo di connessione rivestito dalle idee è qui spiegato sulla base di un presupposto che Malebranche riprendeva nuovamente da Agostino, e più precisamente dall'idea che l'uomo non possa essere luce a se stesso, giacché solo Dio è capace, ripiegandosi su di sé, di vedere tutto ciò che ha prodotto o che può produrre:

Prima che il mondo fosse creato – scriveva Malebranche – c'era solo Dio, che non ha potuto produrlo senza conoscenza e senza idea; quindi queste idee che Dio ne ha avuto non differiscono da lui e perciò tutte le creature, anche le più materiali e terrestri, sono in Dio, benché in una maniera affatto spirituale che ci resta incomprendibile. [...] Dio vede in se stesso non solo l'essenza delle cose, ma anche la loro esistenza⁵⁹.

A differenza di Dio, gli spiriti creati come la mente finita degli uomini non contengono in loro stessi tutti gli esseri, né nelle loro essenze né nelle loro esistenze; questo prova, secondo Malebranche, che potendo indubbiamente conoscere molto più di ciò che trova in se stesso, l'uomo

deve necessariamente *vederlo* in altro, e precisamente *in Dio*, che contiene tutti gli esseri in modo intelligibile. La teoria della *visione in Dio* si fonda quindi su due presupposti: che Dio contenga in sé le idee di tutte le cose, e che questo spirito infinito sia intimamente connesso con le menti finite, al punto che «si potrebbe dire che [Dio] è il luogo degli spiriti, come gli spazi sono, in altro senso, il luogo dei corpi» o, ancora, «Dio è il mondo intelligibile, il luogo degli spiriti»⁶⁰.

Cionondimeno la realizzazione della visione in Dio, ossia la concreta possibilità che lo spirito finito acceda alla mente divina, richiede un atto di volontà da parte del Creatore, una forma di assenso con cui Dio acconsente a svelare le idee agli uomini. Le ragioni che fanno supporre che un tale assenso si dia effettivamente sono molteplici, e tutte legate alla grandezza di Dio e al sentimento di dipendenza delle creature nei confronti del Creatore. Malebranche menzionava innanzitutto il principio cardine di tutta la sua riflessione, secondo cui Dio non solo non fa nulla invano e senza ragione, ma sceglie sempre la via più semplice per la realizzazione delle proprie opere. Sicché, potendo far vedere agli spiriti tutte le cose semplicemente *volendo* che ne vedano le idee in Lui, non è verosimile che scelga di percorrere un'altra via, producendo «a tal fine tanti infiniti numeri di tante infinite idee quanti sono gli spiriti creati»⁶¹. Inoltre, pensare che le idee di cui dispongono gli uomini siano loro rivelate per un atto di volontà divina e non invece create con loro (le idee innate cartesiane⁶²), «colloca gli spiriti in una totale dipendenza da Dio, la più grande dipendenza possibile»⁶³. Dio, insomma, è l'«unico vero maestro», la vera luce che illumina il cammino degli uomini che, ingrati, attribuiscono alla natura quel che invece proviene loro dal cielo. La stessa capacità degli uomini di concepire gli universali, l'infinito e le altre nozioni che non si formano «dal confuso accozzo di tutte le idee degli esseri particolari, come pensano i filosofi», presuppone la presenza di un essere assolutamente semplice, che ci permette di vedere nella sua semplicità la molteplicità di tutte le cose e che, nella sua superiorità, è in grado di modificare lo stato degli spiriti finiti⁶⁴. Ma la ragione più stringente addotta da Malebranche riposa su

una nozione che – a suo dire – trovava supporto tanto nel senso comune, quanto nella Scrittura, vale a dire «che Dio abbia fatto tutte le cose per sé».

È dunque necessario che non solo il nostro amore naturale, voglio dire il moto che produce nel nostro spirito, tenda verso di lui, ma che la conoscenza e la luce che egli ci dà ci faccia conoscere qualcosa che è in lui [...]. Se Dio creasse uno spirito e gli desse per idea o per oggetto immediato della sua conoscenza il sole, Dio creerebbe – pare – questo spirito e l'idea di questo spirito per il sole e non per sé⁶⁵.

Dio viene quindi presentato come la luce che illumina tutte le cose, che illumina anzi gli spiriti finiti con le proprie idee, cosicché «tutte le idee particolari che abbiamo delle creature sono solo limitazioni dell'idea del creatore»⁶⁶.

La teoria della visione di tutte le cose in Dio apriva però, per Malebranche, due ordini di problemi, anch'essi carichi della lunga ipoteca della storia. Il primo – che si era già incontrato in Agostino, in Tommaso e nella tradizione scolastica – concerneva la possibile equiparazione nell'uomo della conoscenza delle idee con la conoscenza della natura di Dio: conoscendo le idee che sono in Dio, l'uomo conosce le *essenze* delle cose? Il secondo aveva invece impegnato già Platone, che nel *Parmenide* si era domandato se effettivamente il mondo delle idee comprendesse anche gli archetipi di esseri caduchi e miserabili, come il fango, i capelli o altre cose apparentemente indegne di venirvi accolte. Alla prima questione Malebranche rispondeva affermando l'assoluta incapacità degli uomini di cogliere l'*essenza divina* in quanto tale, nella sua assolutezza, ma solo nella misura in cui Dio consente alle creature di parteciparvi: «Ciò che esse vedono in Dio è molto imperfetto, mentre Dio è perfettissimo. Vedono una materia divisibile [...] mentre in Dio nulla è divisibile»⁶⁷. La mente finita dell'uomo, cioè, non è in grado di vedere altro che il particolare, mentre Dio non si esaurisce in nessun essere particolare; sicché platonicamente la conoscenza si configura come la percezione di un oggetto che si riesce a conoscere in quanto tale solo perché lo spirito ne vede l'idea in Dio:

si può dire che non si vedono tanto le idee delle cose, quanto le cose stesse che le idee rappresentano; quando, per esempio, si vede un quadrato, non si dice di vedere l'idea di questo quadrato che è unita allo spirito, ma solo il quadrato che sta fuori⁶⁸.

La risposta di Malebranche a questo primo problema fornisce, in parte, anche la soluzione del secondo: a differenza di quanto sosteneva Agostino, che riponeva in Dio soltanto le verità eterne, Malebranche riteneva che in Dio si potessero conoscere anche le cose mutevoli e corrutibili, giacché questo non implica nessuna imperfezione nella sua natura perfetta, ma soltanto il fatto che Dio ci mostra quel che c'è in Lui in rapporto alle cose che noi percepiamo come tali.

Anche se dico che vediamo in Dio le cose materiali e sensibili, non dico, si badi bene, che in Dio ne abbiamo le sensazioni, ma solo che è Dio ad agire in noi [...]. Quando percepiamo una cosa sensibile, nella nostra percezione ci sono *sensazione* e *idea* pura. La sensazione è una modificazione della nostra anima ed è Dio a causarla in noi [...]. Quanto all'idea congiunta con la sensazione, è in Dio, e la vediamo perché gli piace di svelarcela. Dio congiunge la sensazione all'idea quando gli oggetti sono presenti, perché noi lo crediamo e perché proviamo quei sentimenti e quelle passioni che dobbiamo nutrire nei loro riguardi⁶⁹.

Le sensazioni (il piacere, il dolore) hanno tutte una connessione naturale, imposta da Dio, con gli oggetti che le producono in noi, così come naturale è il rapporto tra le idee e le cose che esse ci rappresentano: tutto dipende in ultima istanza dalla volontà perfetta del Creatore che «solo ci può illuminare rappresentandoci tutte le cose, [come solo] può renderci felici facendoci gustare ogni sorta di piaceri»⁷⁰.

Bologna

6. Berkeley: idee e idealismo

Nella riflessione di Malebranche si introduceva pertanto, accanto al dualismo orizzontale cartesiano, che prevedeva che i corpi e le menti con le loro idee appar-

tenessero a due domini ontologici distinti, anche l'antico dualismo verticale di matrice platonica, secondo cui il mondo sensibile e contingente riflette in maniera limitata e imperfetta un mondo intelligibile, in cui si danno le idee quali essenze eterne di tutte le cose. Anche nella visione di Malebranche, però, come già in Agostino le idee assolutamente reali del mondo intelligibile hanno una natura «mentale» e richiedono come loro fondamento l'intelletto infinito di Dio. Le idee sono, per così dire, il linguaggio attraverso cui Dio parla agli uomini, connettendole con gli oggetti della conoscenza e, nel caso della percezione sensibile, con i piaceri e i dolori con cui Egli orienta il nostro agire. Su questo punto in particolare avrebbe insistito un altro pensatore, il cui intento apologetico avrebbe messo capo a una teoria delle idee vicina a, anche se non perfettamente conciliabile con, quella di Malebranche.

Si tratta di George Berkeley (1685-1753), vescovo irlandese anglicano, che si era formato in un ambiente assai diverso da quello dell'Oratoriano, quello dell'Inghilterra di fine Seicento, permeato dalle riflessioni di Bacone, di Newton, di Locke e dai principi della nuova scienza sperimentale. Anche Berkeley articolava la propria riflessione intorno alla nozione di *idea*, che egli concepiva però all'interno di una cornice metafisica ben diversa da quella del dualismo di Cartesio e di Malebranche, e improntata piuttosto a una forma di monismo spiritualistico. Anche Berkeley, come Cartesio e come Locke, suo diretto termine di confronto, prendeva l'avvio dall'esistenza indubitabile delle idee nelle menti degli uomini. Questa costituisce per lui la prova dell'esistenza di sostanze capaci di accogliere quel tipo di modificazioni che, in quanto tali, non avrebbero altrimenti potuto sussistere di per sé. Le idee, anche per Berkeley, sono essenzialmente entità mentali, sicché le uniche sostanze in grado di produrle sono gli *spiriti*. Tra gli spiriti e le idee sussiste una differenza di tipo ontologico, essendo i primi sostanze e le seconde loro modificazioni, che Berkeley ripropone però nei termini di una contrapposizione tra lo stato di attività dei primi e lo stato di mera passività delle seconde. Proprio in virtù del loro carattere attivo gli spiriti non possono essere rappresentati per mezzo di *idee*, ma soltanto da *nozioni*, ossia da

conoscenze intellettive che prescindono dalla componente sensibile. Sicché anche in Berkeley, come in Malebranche, si fa strada la convinzione che l'idea medi sempre e soltanto percezioni sensibili. Ed effettivamente i sensi sono per Berkeley la fonte di tutte le idee di cui dispongono gli uomini, le quali sono pertanto sempre idee particolari. Infatti, a differenza dello spirito infinito di Dio, che è pura attività, gli spiriti finiti degli uomini sono insieme attivi e passivi, nel senso che ricevono passivamente le idee prodotte volontariamente da Dio, ma sono altresì in grado di produrre da sé nuove idee, componendo e scomponendo quelle di cui già dispongono. Come scriveva nel *Trattato sui principi della conoscenza umana* (1710):

A chiunque esamini gli oggetti della conoscenza umana, risulta evidente che si tratta o di idee effettivamente impresse ai sensi, o di idee percepite prestando attenzione alle passioni e alle operazioni della mente, o infine, di idee formate con l'aiuto della memoria e dell'immaginazione, componendo, separando o semplicemente rappresentando le idee percepite originariamente nei due modi suddetti⁷¹.

Dato però il monismo spiritualistico a cui Berkeley era approdato con la confutazione dell'esistenza di una sostanza estesa, come era possibile spiegare l'origine delle idee a partire dalla percezione, ossia dalle impressioni suscitate nei sensi da parte di una realtà esterna? In aperta critica a Locke, egli affermava infatti che «la teoria secondo la quale [le idee] sarebbero l'effetto di poteri che derivano dalla configurazione, dal numero, dal movimento e dalle dimensioni dei corpuscoli, è certamente falsa»⁷². Anche ammettendo che esista una materia, infatti, la si dovrebbe concepire (cartesianamente) come una sostanza inerte, passiva e pertanto incapace di produrre alcunché. D'altra parte, osservava Berkeley, «quand'anche facessimo del nostro meglio per concepire l'esistenza dei corpi esterni, non faremmo che contemplare continuamente le nostre idee»⁷³. La convinzione che comunque la mente abbia a che fare sempre e soltanto con le proprie idee, essendo incapace di servirsi di altro mezzo per accedere al mondo, conduceva Berkeley a una soluzione assai diversa

– come si avrà modo di vedere – da quella di Locke: anziché circoscrivere la conoscenza alle idee che ci rappresentano le cose, rinunciando a qualsiasi affermazione sulla realtà essenziale delle cose rappresentate, Berkeley poneva l'origine delle idee nell'unica altra sostanza esistente oltre agli spiriti degli uomini: lo spirito infinito di Dio. Dio è per Berkeley la fonte propria delle idee che «non vengono generate all'interno della mente [finita], bensì impresse da uno spirito diverso da quello che le percepisce»⁷⁴.

Le idee «impresse ai sensi dall'Autore della natura» hanno caratteristiche ben precise: in quanto archetipi delle cose, esse risiedono in Dio; quando Dio sceglie liberamente di imprimerle mediante i sensi in uno spirito finito, esse divengono contenuti mentali del soggetto al quale esse appaiono come *cose oggettivamente reali ed esterne*⁷⁵. Quelle che erroneamente riteniamo *cose*, dotate di una realtà autonoma rispetto al soggetto, non sono che le nostre idee, tant'è che «cosa e idea sono parole che hanno grosso modo la stessa portata e lo stesso significato»⁷⁶. La realtà degli oggetti esterni, nel senso della loro esistenza, si riduce al loro essere percepiti da un soggetto; secondo il celebre adagio di Berkeley: «*esse est percipi* [...] non è possibile che le cose esistano fuori delle menti o delle cose pensanti che le percepiscono»⁷⁷. Sicché le idee non sono altro che segni con cui Dio comunica con le creature, secondo quella concezione del linguaggio della natura con cui Dio governa la vita del cosmo e provvede alle necessità degli uomini. Ciò che si percepisce è, a un tempo, reale (ossia oggettivo e universale) e soggettivo: reale, nella misura in cui risponde alle connessioni tra le idee presenti nella mente di Dio, e soggettivo, perché si riduce in ultima istanza alla percezione del soggetto.

Come si vede, la tesi della presenza delle idee nella mente divina, quali «archetipi» delle idee nelle menti degli uomini, e la convinzione che Dio si serva delle idee per comunicare volontariamente con gli uomini stessi denotano una notevole vicinanza alle tesi della visione delle idee in Dio di Malebranche. Ancorché nei *Dialoghi tra Hylas e Philonous* Berkeley avesse preso espressamente le distanze dall'Oratoriano – dal quale lo distinguevano *in primis* la metafisica spiritualistica e una naturale avver-

sione per l'entusiasmo dei papisti – le loro teorie delle idee mostrano tratti affini che consentono di comprenderle come esemplificazioni di un solo medesimo modello.

7. *Hobbes: le idee del corpo*

Se si volesse ricapitolare per tratti essenziali il cammino sin qui percorso, si potrebbe dire che le diverse presentazioni dell'idea che abbiamo raccolto come esemplificazioni di un'unica visione sono accomunate da una serie di convinzioni: innanzitutto, dal punto di vista della classificazione metafisica, esse intendono le idee come *modificazioni*, ossia di determinazioni che si danno all'interno di una sostanza (che sia essa la mente finita degli uomini o quella infinita di Dio); in secondo luogo, si dà un regno delle idee in cui esse si trovano come realtà stabili, eterne e immutabili (indipendentemente dal fatto che si tratti dell'idea di Dio come modo immediato infinito in Spinoza, o della mente di Dio nelle diverse declinazioni che si sono incontrate); in terzo luogo, il regno delle idee rappresenta la struttura oggettiva della realtà, in quanto le idee sono forme, essenze, archetipi delle cose sensibili; in quarto e ultimo luogo, la conoscenza del vero avviene per così dire «dall'interno» della mente finita, in un cammino di progressivo perfezionamento delle idee e delle loro connessioni fino ad adeguarsi, per quanto possibile, alla mente infinita.

Tuttavia, come si è detto, questo modello di teoria delle idee non fu l'unico esito della lunga discussione intorno alla proposta di Cartesio. Essa condusse infatti, nei medesimi anni, all'elaborazione di un modello di teoria delle idee radicalmente differente che, insistendo sulla natura mentale dell'idea come punto di partenza della conoscenza del soggetto, rinunciava all'esigenza di un regno in cui risiedevano le idee in maniera eminente, circoscrivendo le indagini alla mente umana. Si delineava così una teoria delle idee incentrata sul soggetto e sullo studio descrittivo dei processi mediante cui esso entrava in possesso di questi contenuti mentali e vi operava per mezzo delle sue facoltà. La rinuncia alla sfera dell'oggettività im-

plicava una serie di considerazioni generalmente condivise dai filosofi che intrapresero questa via, prima tra tutte la consapevolezza che le idee non facevano altro che rappresentare il mondo così come appariva, essendo del tutto incapaci di accedere alla natura ultima delle cose. Le idee, ora concepite esclusivamente *in mente hominis*, venivano così ad assumere non soltanto il ruolo di *medium* che già avevano nel modello appena esaminato, ma costituivano altresì il filtro mediante cui necessariamente passava la conoscenza del soggetto. Chiuso nel teatro delle sue proprie idee, il soggetto si costruiva a partire da esse un mondo di fenomeni, la cui struttura oggettiva andava ricercata nelle operazioni della mente sulle idee e non in una realtà bell'e pronta a cui il soggetto poteva attingere direttamente.

Uno degli iniziatori di questo modello di teoria delle idee fu proprio Thomas Hobbes (1588-1679), che era stato, come si è visto, uno degli interlocutori di Cartesio all'epoca della discussione intorno alle *Meditazioni*, e forse tra tutti il meno apprezzato dal loro autore. Come si è già avuto modo di dire, Hobbes era sostenitore di una concezione delle idee di tipo sensualistico, secondo la quale cioè le idee hanno tutte un'unica origine sensibile e sono interamente spiegabili in termini di movimento. Per comprendere meglio questo tipo di concezione occorre precisare che Hobbes, a differenza di Cartesio, riteneva che la distinzione tra due domini ontologici diversi e incomensurabili fosse del tutto arbitraria e che l'unica sostanza di cui si potesse propriamente parlare fosse quella estesa, materiale, in una parola: il corpo. Rifiutando il dualismo cartesiano, Hobbes virava verso una forma di *materialismo* radicale, che vedeva nei corpi e nei loro movimenti le uniche realtà oggettive. Questa concezione metafisica si accompagnava a un altrettanto radicale determinismo: i corpi, muovendosi, entrano in contatto tra di loro e si modificano reciprocamente; in questi movimenti consistono i cambiamenti che occorrono nel mondo e che sono tutti spiegabili come una successione di cause necessarie prodotte dall'azione meccanica che i corpi esercitano gli uni sugli altri, secondo le leggi della natura. Questo tipo di impostazione non risparmia il pensiero, anch'esso spiegato come il risultato di un'interazione meccanica tra i

corpi. Secondo Hobbes non esiste infatti nessuna sostanza pensante, nessun soggetto semplice e immateriale di cui le idee possano essere modificazioni. Tant'è che – come chiariva nelle terze *Obiezioni* a Cartesio – il termine *idea* non sta a indicare un generico contenuto di pensiero, ma esclusivamente una specie di modificazioni fisiche. Tali sono infatti le sensazioni e le immagini dei corpi che esse ci forniscono. Di conseguenza, poiché «l'origine di tutti i nostri pensieri è ciò che chiamiamo *sensò*»⁷⁸, non esistono né idee innate, come l'idea di Dio, né idee che non siano in ultimo riconducibili all'esperienza sensibile, come l'idea di anima, di angeli o, più in generale, di sostanza quale sostrato degli accidenti esperiti. Circoscrivendo l'ambito delle idee a quelle che Cartesio aveva chiamato idee avventizie, sia nel suo celebre *Leviatano* (1651), sia nella prima parte dei suoi *Elementi di filosofia, Il corpo* (1655), Hobbes illustrava il processo che conduce dal primo contatto tra le cose esterne e gli organi di senso alla formazione della conoscenza sensibile in termini meccanicistici:

La causa della sensazione è il corpo esterno, o l'oggetto, che agisce sull'organo proprio a ciascun senso, o immediatamente, come nel caso del gusto e del tatto, o mediatamente, come nella vista, nell'udito e nell'odorato; questa azione, attraverso la mediazione dei nervi e delle altre fibre e membrane del corpo, viene trasmessa internamente al cervello e al cuore, e causa una resistenza o reazione o sforzo del cuore per liberarsene; tale sforzo, poiché si dirige verso l'*esterno*, sembra essere qualcosa di esteriore. E questa *sembianza* o *immagine* (*fancy*) è ciò che gli uomini chiamano *sensazione*⁷⁹.

Le *sensazioni* sono pertanto *movimenti* del medesimo tipo di quelli che avvengono tra i corpi esterni, «che, però, si manifestano a noi come immagini»⁸⁰; le forze che regolano la trasmissione dell'impressione dagli organi di senso al cervello, così come lo sforzo, il *conatus*, che presiede alla formazione dell'immagine sensibile, hanno infatti la medesima natura delle forze che regolano i rapporti tra i corpi naturali e che stanno alla base delle leggi della fisica. Sicché la *sensazione* non è che un'apparenza (un *fantasma*, appunto) mediante cui il soggetto coglie le intera-

zioni meccaniche tra corpi, nella fattispecie tra i corpi degli oggetti e il suo proprio corpo, come qualità degli stessi oggetti. Un colore, un suono, un sapore e le altre qualità sensibili che crediamo di percepire nelle cose non sono altro che movimenti mediante cui i corpi agiscono sui nostri organi di senso, producendo movimenti ulteriori che si manifestano in noi come immagini o sensazioni:

Tutte queste qualità, chiamate *sensibili*, non sono nell'oggetto che le causa se non altrettanti movimenti diversi della materia, coi quali essa agisce variamente sui nostri organi. E in noi che subiamo quest'azione non sono altro che movimenti diversi; il movimento, infatti, produce soltanto movimento⁸¹.

Le sensazioni così concepite ci forniscono pertanto una conoscenza delle cose come ci appaiono, vale a dire delle loro *qualità sensibili*, ma non della loro *essenza*. In ciò consiste propriamente il carattere *fenomenistico* della teoria hobbesiana della conoscenza: le qualità che percepiamo delle cose non sono nulla di reale fuori di noi, ma esprimono solo il modo in cui l'oggetto appare ai nostri organi di senso. Tant'è che la stessa esperienza viene definita da Hobbes nei termini di una collezione di *immaginazioni*, ossia di sensazioni indebolite e conservate nella memoria: infatti le sensazioni, i primi pensieri della nostra mente, si illanguidiscono una volta che l'oggetto che le ha causate si sia allontanato e che il movimento che le ha generate sia stato sopraffatto da quello più urgente di un'altra sensazione⁸². L'esperienza non è quindi un qualcosa di oggettivo, che possa venir colto in quanto tale mediante le nostre rappresentazioni, ma il modo in cui ci appaiono le cose attraverso il filtro del nostro apparato sensoriale. La ragione – che procede dapprima attribuendo *nomi* alle immagini ritratte nella fantasia corporea, quindi addizionandole e sottraendole secondo le regole del calcolo aritmetico – trae dalla sensibilità i propri materiali. Concepita in questo modo, la ragione hobbesiana abbandona la determinazione ontologica che aveva in Cartesio: essa non viene più concepita come una sostanza, la *res cogitans*, che eleva l'uomo al di sopra degli altri esseri, ma piuttosto come una facoltà mentale il cui esercizio è strettamente dipen-

dente dal corpo e che, nelle sue manifestazioni inferiori, è comune all'uomo e agli altri animali. Lungi dal rappresentare il lume naturale entro cui era possibile ritrovare i principi innati, fonti delle prime verità, la ragione di Hobbes si limita a stabilire – a diversi livelli – rapporti di connessione, di precedenza o di successione tra le immagini sensibili, i concetti e i nomi, senza nessuna pretesa né di scavalcare i confini dell'esperienza verso una verità assoluta, né di dire qualcosa sulla costituzione effettiva della realtà stessa. Le conoscenze della ragione, anzi, non perderebbero di validità nemmeno nel caso di una *ficta universi sublatio*, vale a dire nell'ipotesi di un annichilimento del mondo: anche qualora il mondo cessasse di esistere, nella mente dell'uomo superstite rimarrebbero le idee, cioè la memoria e l'immaginazione, delle grandezze, dei movimenti e di tutte le qualità sensibili dei corpi che aveva percepito prima dell'annichilimento. E tutte quelle cose, ancorché non siano che idee e fantasmi, gli appariranno come esterne e del tutto indipendenti dalla sua mente. Con questo esperimento mentale proposto in apertura della seconda parte de *Il corpo*, Hobbes metteva in evidenza che il procedimento della ragione non riguarda direttamente la realtà esterna, ma sempre e solo le idee che se ne sono originariamente tratte mediante i sensi⁸³.

8. Locke: idee e qualità

La convinzione che le idee su cui si costruisce la conoscenza abbiano come unica origine l'esperienza dei sensi e che pertanto ci forniscano sempre e soltanto informazioni circa le qualità delle cose, presentandoci cioè le cose così come ci appaiono e mai nella loro vera natura (*l'essenza reale*), rappresenta il punto da cui muove la riflessione di un altro filosofo inglese, più giovane di Hobbes di circa mezzo secolo, che i contemporanei incoronarono fondatore di una nuova *way of ideas*, dopo quella inaugurata da Cartesio⁸⁴. Si tratta di John Locke, il quale dedicava i primi due libri del suo *Saggio sull'intelligenza umana* (1690) alla fondazione di una teoria delle idee in cui i tratti caratteristici della riflessione cartesiana e hobbesiana,

opportunamente emendati e integrati, conducono a un esito del tutto originale.

Innanzitutto occorre tenere presente che Locke, in questo vicino a Cartesio, elaborava la propria teoria delle idee nel quadro di una metafisica dualistica: nel mondo si danno sostanze pensanti e sostanze estese, e le idee concernono il primo di questi due domini. Il termine *idea*, secondo quanto Locke dichiarava in apertura del *Saggio*, è «il più appropriato a stare per tutto ciò che è oggetto della nostra intelligenza quando pensiamo», e per questa ragione esso serve «per esprimere tutto ciò che si intende con le parole fantasma, nozione, specie o qualunque cosa occupi la mente quando essa pensa»⁸⁵. Il termine *idea* – sotto cui Locke esplicitamente raccoglieva le molteplici maniere in cui, nella tradizione filosofica, ci si è riferiti alle rappresentazioni del soggetto – è qui assunto in termini chiaramente cartesiani: esso sta a indicare ogni «contenuto» del pensiero. Il fatto che Locke presentasse le idee come oggetti dell'«intelligenza» (*l'understanding* a cui è dedicato il *Saggio*) e non come modificazioni dell'*anima* o di una *res cogitans*, come invece aveva fatto Cartesio, non è privo di significato. Infatti, nonostante, come si è detto, Locke assumesse un dualismo metafisico di fondo, la sua indagine manteneva un atteggiamento cauto nei confronti della portata metafisica delle sue tesi. L'obiettivo non era spingere la conoscenza fino alla natura ultima dell'anima, delle cose o alla loro essenza – come vorrebbe un'indagine metafisica – ma stabilire fino a che punto essa potesse legittimamente spingersi. Il problema dei «limiti della conoscenza», tratto peculiare della riflessione di Locke, era estraneo, di principio, alla filosofia cartesiana che riponeva una grande fiducia nel potere conoscitivo della ragione: per Cartesio la ragione è una, come uno è il metodo che la guida verso la verità; i principi primi, fonti delle verità, si trovano nella ragione stessa che, come un lume naturale, ci permette di penetrare la struttura stessa del mondo e di giungere alla conoscenza. Per Locke, di contro, la ragione non è un principio assoluto di verità e il fatto che sia diretta da un particolare metodo non è garanzia del suo successo in ogni ambito di indagine. La riflessione di Locke non muoveva dall'esigenza di trovare un elemento certo, il

punto archimedeo su cui innalzare l'edificio della conoscenza evidente, ma di capire fino a che punto la nostra conoscenza può procedere con certezza. Questo intento appare manifesto nella metafora di cui Locke si serviva per illustrare il compito del filosofo: come l'operaio deve innanzitutto sgombrare il terreno dai detriti affinché l'architetto possa costruire il proprio edificio, così il filosofo deve sgombrare il campo dagli ostacoli che impediscono il cammino della conoscenza. Per far ciò occorre osservare innanzitutto come funziona la mente umana, da dove le provengono i materiali di cui essa dispone, e in quale maniera essa li combina tra loro. E ciò non richiedeva di prendere posizione rispetto alla natura metafisica della sostanza pensante: l'intelligenza non è la sostanza pensante di Cartesio, ma l'insieme delle facoltà con cui opera il pensiero⁸⁶. Per indagare i limiti della conoscenza non occorre decidere se l'anima sia la forma del corpo, come voleva Aristotele, o una sostanza immateriale e semplice come voleva Cartesio, o ancora la maniera in cui chiamiamo una serie di movimenti che avvengono nei corpi estesi, come intendeva Hobbes. Il «metodo storico» di Locke è un procedimento *descrittivo* mediante cui – dopo aver scomposto le conoscenze che possediamo nelle loro componenti elementari, atomiche – si *racconta* la maniera in cui la mente ha ottenuto quei determinati contenuti e in che modo li ha combinati tra loro. Mediante questa «anatomia» della conoscenza umana, il filosofo, non più architetto di grandi sistemi metafisici, ma operaio impegnato in un'opera di bonifica preliminare, giunge a individuare una serie di elementi primi, non ulteriormente scomponibili, i quali costituiscono i primi tasselli di ogni conoscenza. Sono queste le idee che Locke chiamava «semplici»: i primi segni che mediante l'esperienza vengono tracciati sulla pagina bianca dell'anima. Come Hobbes, anche Locke riteneva infatti che l'unica fonte da cui la mente deriva i propri contenuti fosse l'esperienza; ma, a differenza di Hobbes, Locke non la limitava ai cinque sensi esterni. Accanto a essi, che costituiscono la fonte delle cosiddette «idee di sensazione», Locke individuava un'altra fonte di idee sensibili in una capacità di *riflessione* con cui l'intelligenza «osserva» le proprie operazioni, i propri appetiti e

desideri; anche in questo caso, come in quello dell'esperienza dei sensi esterni, l'anima si comporta in maniera del tutto passiva, ricevendo le idee come uno specchio raffigura le immagini degli oggetti che gli stanno davanti, e pertanto, come sosteneva Locke, questa capacità può venir considerata un *sensò*, ancorché *interno*. Le idee semplici sono tutte idee di *qualità*: esse rappresentano cioè determinate proprietà che la nostra mente attribuisce agli oggetti; queste qualità, tuttavia, non forniscono informazioni sulla natura degli oggetti che le hanno prodotte in noi, quanto piuttosto sulla maniera in cui i nostri organi di senso li percepiscono. Richiamandosi a una lunga tradizione che andava da Galileo a Boyle e che non era estranea neppure a Cartesio, Locke distingueva tra le qualità cosiddette *primarie* e quelle *secondarie*: le prime sono le proprietà «oggettive», come la forma, la grandezza, il peso, le quali sono percepite da tutti allo stesso modo; le seconde (il gusto, il colore, l'odore...) sono invece «soggettive», nel senso che la loro percezione dipende dalla costituzione degli organi di senso di ognuno. Se tutti concordano sull'altezza di una montagna, non tutti concordano sulla dolcezza di una mela o sulla gradevolezza del profumo di un fiore. Ciò spingeva Locke a ritenere che alcune qualità, le primarie, si trovino negli oggetti (un oggetto di forma quadrata è effettivamente tale), laddove le qualità secondarie si trovano soltanto nell'apparato percettivo del soggetto che le percepisce. Il bianco della neve, scriveva Locke, non si trova nella neve più di quanto si trovi nella lama il dolore che essa mi procura ferendomi: la bianchezza, come le altre qualità soggettive, non è altro che l'idea che la neve produce nel soggetto sulla base della sua costituzione reale che in quanto tale rimane assolutamente sconosciuta. Sicché tramite le idee semplici il soggetto riceve informazioni circa la maniera in cui le cose appaiono ai suoi organi di senso. Se la mente è del tutto passiva finché si tratta di accogliere questo materiale «atomico» attraverso i due tipi di esperienza, esterna e interna, essa diventa attiva quando si tratta di comporre le idee semplici in «idee complesse». Nel far ciò la mente segue una serie di regole, che la portano a comporre i suoi materiali atomici in idee di sostanza (come appunto l'idea di

un oggetto particolare, una mela, l'oro, o la neve dell'esempio precedente), idee di modo (per cui un determinato oggetto ci appare dotato di qualità non riconducibili a un unico senso, come, ad esempio, la bellezza) e idee di relazione (per cui gli oggetti ci paiono connessi da rapporti di identità, di causa-effetto ecc.). In tutti questi casi, come pure in quello della conoscenza razionale in cui di fatto ci si limita a constatare rapporti con concordanza o discordanza tra le idee, il soggetto ha a che fare sempre e soltanto con le proprie idee e mai con le cose in quanto tali. Ciò appare manifesto nel caso dell'idea complessa della sostanza, nella cui analisi Locke muove un passo in avanti rispetto alle considerazioni che già Hobbes aveva abbozzato in direzione di una concezione della conoscenza di tipo fenomenico. Si è visto che le idee di sostanza sono combinazioni di idee semplici che si suppone rappresentino cose sussistenti di per se stesse; anche in questo caso l'indagine di Locke prende l'avvio dalla domanda circa l'origine della nostra idea. Come si è detto, l'esperienza ci fornisce attraverso la sensazione una serie di idee connesse in un oggetto, che la nostra mente riesce a scomporre attraverso un attento esame nelle loro componenti semplici. Alcune di queste idee ci si presentano costantemente connesse tra loro: supponiamo, nel caso di una mela, l'idea di tondo, di giallo, di dolciastro e così via. A questo insieme di idee che l'esperienza ci presenta costantemente insieme la nostra mente attribuisce un nome, con una funzione meramente comunicativa: «mela». Questo procedimento, però, ci trae in inganno e anziché considerare quel determinato nome un segno di un'idea complessa, di una collezione di idee, lo si ritiene segno di una sola idea semplice, l'«idea di mela». La causa dell'inganno sta, secondo Locke, nella difficoltà che si ha a comprendere come le idee semplici possano tenersi insieme *sine re substantive*, ossia senza un sostrato a cui ineriscano. Di conseguenza si è portati a supporre che un tale *substratum* si dia realmente; di qui si sviluppa l'abitudine a pensare che le cose stiano effettivamente così. Questo tipo di completamento soggettivo dell'esperienza si attua sia nell'ambito della *res extensa*, sia in quello della *res cogitans*: secondo Locke sia le sostanze materiali, sia quelle spirituali rimangono del

tutto inconoscibili giacché il loro sostrato, inattingibile mediante i sensi, è frutto di una nostra congettura. Nel linguaggio delle idee, si potrebbe dire che della sostanza genericamente intesa si ha soltanto un'idea oscura, nella misura in cui si suppone che essa sia un alcunché di non meglio specificato che sostiene le qualità delle cose o le modificazioni della mente di cui si fa esperienza. La nostra conoscenza delle cose si arresta cioè a quella che Locke chiama l'*essenza nominale*, vale a dire alla collezione di qualità (idee semplici) che raccogliamo sotto il nome della cosa, e non giunge invece all'*essenza reale* che, pur essendoci, ci rimane inattingibile: «non abbiamo nessuna conoscenza della costituzione interna e della vera natura delle cose, perché siamo privi di facoltà atte a raggiungerla»⁸⁷.

A differenza di quanto gli avrebbero rimproverato i suoi oppositori, *in primis* il filosofo scozzese Thomas Reid, grande avversario delle teorie rappresentazioniste, questi presupposti fenomenici della teoria delle idee non conducevano Locke a esiti scettici; al contrario, determinando con precisione i confini della conoscenza, consentivano di procedere entro quei limiti con passo sicuro. Per chiarire questo atteggiamento Locke ricorreva, ancora una volta, a una metafora: come al marinaio, per dirigere la sua rotta ed evitare le secche, occorre conoscere la lunghezza della fune della sua sonda, ancorché ciò gli consenta di scandagliare soltanto la profondità di una porzione di mare ridotta, così all'uomo è sufficiente conoscere in maniera fondata il modo in cui può e deve orientare le proprie opinioni sulle cose e le azioni che ne seguono. Per orientare le proprie conoscenze e il proprio agire all'uomo serve conoscere quali sono i limiti a cui può spingersi la sua conoscenza, quanto è lunga, insomma, la sua sonda; ciò non gli fornirà una conoscenza completa della natura dell'anima, e neppure dell'essenza reale delle cose che lo circondano: nella metafora, la profondità di tutto il mare. Qui emerge con chiarezza la prospettiva concreta e pragmatica entro cui si sviluppa la riflessione di Locke, e in cui si consuma la sua definitiva presa di distanza da Cartesio e dalla via del dubbio iperbolico: «se vogliamo dubitare di ogni cosa, per il fatto che non possiamo conoscerle tutte con certezza, saremo altrettanto poco ragionevoli quanto uno che non

volesse servirsi delle proprie gambe, e si intestardisse a rimaner fermo e perire, perché non ha ali con cui volare»⁸⁸.

9. Hume: idee e impressioni

La chiusura del soggetto entro il teatro delle sue rappresentazioni e l'incapacità di stabilire un accesso diretto alla realtà – che sono di fatto i principali capi d'accusa mossi dai critici della teoria delle idee ai suoi sostenitori – vengono ulteriormente radicalizzate da David Hume (1711-1776). Infatti, mentre Locke manteneva saldo il presupposto dell'esistenza delle sostanze spirituali e materiali, e in generale di una realtà indipendente dal soggetto e dalle sue idee, ancorché non conoscibile, con Hume si assiste a una progressiva dissoluzione del regno dell'oggettività. Come Locke, anche la riflessione di Hume prende l'avvio dall'analisi delle rappresentazioni che si danno nella nostra mente. E come Locke, anche Hume era convinto che non vi siano idee innate, che la ragione umana non contenga in se stessa i principi primi della conoscenza, ma che tutto il materiale su cui opera la mente le derivi in ultima istanza dai sensi. Il fondamento di tutta la nostra conoscenza sono pertanto le *percezioni* che Hume, più preciso di Locke nel dettagliare la terminologia del mentale, distingueva in *impressioni* e *idee*. La differenza tra queste consiste nel loro differente grado di vivacità, per cui le *impressioni* sono percezioni vivide, mentre le idee sono copie delle impressioni, loro «immagini illanguidite» che la mente trattiene una volta che l'impressione cessa di essere attuale. Correggendo Locke che accoglieva la lezione cartesiana secondo cui l'idea sta a indicare tutto ciò che c'è nella mente quando pensa, Hume riteneva che ogni idea presupponesse sempre un'impressione e che non potesse generarsi altrimenti che da essa. La correzione comportava in realtà una radicalizzazione del presupposto empiristico e fenomenistico: se la teoria delle idee di Locke si fondava sul postulato dell'esistenza degli oggetti esterni alla mente che, ancorché inconoscibili nella loro assenza reale, fungevano da cause esterne delle idee, Hume abbandonava ogni assunto che non fosse provabile in una

prospettiva rigorosamente empiristica. In effetti avendo come obiettivo l'elaborazione di *una scienza sperimentale della natura umana*, sul modello di quella che Newton aveva sviluppato per il mondo fisico, Hume riteneva estremamente problematico individuare quali percezioni potessero realmente essere considerate come provenienti dagli oggetti e quali invece andassero attribuite esclusivamente a una modificazione degli organi di senso del soggetto. Come si è visto nel caso di Locke, il problema diventava particolarmente evidente nel caso della distinzione tra le qualità primarie e le qualità secondarie degli oggetti: se non è possibile conoscere l'essenza reale, la costituzione ultima delle cose, come si può stabilire che le qualità primarie «sono nell'oggetto», mentre le secondarie «sono nel soggetto»? A quale criterio ci si può appellare per fondare questa distinzione se non è mai possibile muovere al di là della percezione del soggetto?

Hume arrivava in questa maniera ad abbandonare il presupposto di una realtà esterna: le percezioni, scriverà nel *Trattato sulla natura umana* (1739), «nascono nell'anima originariamente, da cause *ignote*»⁸⁹. Affermando il primato della percezione a cui si riduce di fatto tutto ciò che il soggetto può conoscere, Hume spostava il problema della corrispondenza tra le idee e le cose – che Cartesio, Hobbes e Locke avevano dovuto risolvere con qualche assunzione di principio non sempre debita – interamente sul piano del mentale: la validità dell'idea non va più cercata in una supposta corrispondenza al suo oggetto, ma all'impressione da cui essa è scaturita, la quale funge così da garanzia effettiva della sua oggettività. Proprio la *corrispondenza perfetta* che deve sussistere tra le impressioni e le loro copie (le *idee* propriamente dette) garantisce la possibilità di risalire in maniera univoca dalle une alle altre.

Questa corrispondenza rappresentava, secondo Hume, l'unica fonte della certezza della conoscenza umana. Ma se la somiglianza tra le impressioni e le idee non creava problemi nel caso delle impressioni e delle idee che Hume, riprendendo la classificazione lockiana, chiamava «semplici», diverso era il caso quando si trattava di percezioni complesse che la mente compone spontaneamente. Infatti, come notava Hume,

osservo che molte idee complesse non ebbero mai impressioni corrispondenti, e che molte delle nostre impressioni complesse non vengono mai riprodotte esattamente dalle idee. Io posso immaginare una città chiamata Nuova Gerusalemme che abbia il selciato d'oro e le mura di rubini, benché non ne abbia mai vista una simile. Ho visto invece Parigi. Ma sono in grado di farmi di questa città un'idea tanto esatta da rappresentarmi perfettamente tutte le strade e le case nelle loro giuste e reali proporzioni?⁹⁰

Questo tipo di composizione arbitraria delle idee va ricondotta alla *memoria* e all'*immaginazione*, le due facoltà predisposte a ripresentare alla mente idee precedentemente generate da un'impressione. Se la prima di queste facoltà non gode di grande *libertà*, limitandosi di fatto a riproporre le idee alla mente con un grado di vivacità vicino a quello delle impressioni originarie a cui rimane comunque legata, l'immaginazione dispone di alcuni principi universali iscritti nella natura umana con cui opera sulle idee. Si tratta di quel che Hume definiva una «dolce forza che comunemente si impone»⁹¹, la quale consiste in una *forza associativa* che connette tra loro le idee alla maniera in cui la forza d'attrazione della fisica newtoniana agisce sui corpi. Attraverso i tre principi della *rassomiglianza*, della *contiguità spazio-temporale* e della *causalità*, la mente compone le idee complesse, secondo la tipologia già descritta da Locke, ossia secondo la *relazione*, il *modo* e la *sostanza*. Come si legge nella *Ricerca sull'intelletto umano* (1748), l'associazione tra le idee funziona in questa maniera:

un ritratto conduce naturalmente il pensiero all'originale; il ricordo di una stanza in una casa introduce naturalmente una domanda o un discorso intorno alle altre stanze; e se pensiamo a una ferita, è difficile che ci si possa trattenere dal riflettere sul dolore che ne segue⁹².

È in questa maniera che, secondo Hume, si forma la gran parte delle conoscenze degli uomini, perlomeno quelle che sono elaborate *a posteriori*, cioè a partire dall'esperienza, e che pertanto egli chiama «materie di fatto». Di contro, le conoscenze *a priori*, come quelle della matematica e della logica, si rivelano mere «relazioni di idee»,

in cui queste sono collegate sulla base dei soli principi di identità e di non-contraddizione. Mentre queste ultime hanno la garanzia della loro validità necessaria nei principi logici a cui obbediscono, le conoscenze *a posteriori* si presentano come costruzioni del soggetto prive di ogni forma di necessità. Anch'esse obbediscono, come si è visto, a principi radicati nella natura umana e sono pertanto frutto di una maniera di procedere comune a tutti gli uomini; cionondimeno la loro pretesa di dirci qualcosa circa il mondo circostante risulta del tutto infondata da un punto di vista strettamente conoscitivo. Grazie ai principi d'associazione il soggetto completa la propria conoscenza istituendo connessioni tra le proprie idee che non hanno nessun fondamento fuori dalla sua mente. La celebre critica di Hume al concetto di causalità – ridotto in conclusione a una forma di «abitudine» che porta il soggetto a supporre che si dia un legame necessario e oggettivo tra eventi che l'esperienza gli presenta sempre connessi – o alla sostanzialità dell'io – risolta in una trama di percezioni imposta dal soggetto – sono esempi di come la dissoluzione progressiva dell'oggettività della realtà esterna dovuta alla crescente chiusura del soggetto entro il teatro delle proprie idee richieda come rimedio necessario un incremento del contributo del soggetto nella costruzione dell'esperienza. In questa maniera Hume può venir collocato all'estremo della direzione intrapresa da Hobbes e proseguita da Locke: il riconoscimento del primato delle idee come strumento di accesso al mondo, ma al contempo dell'incapacità del soggetto di attingere al mondo se non attraverso il filtro delle sue rappresentazioni, non poteva che condurre, una volta spinto alle sue conseguenze estreme, alla considerazione che la nostra conoscenza non soltanto non coglie il mondo qual è, ma come ci appare, e che persino se sviluppata coerentemente ci toglie ogni fiducia nell'esistenza di un mondo esterno al soggetto e da esso indipendente. A questo punto il fenomenismo che abbiamo visto caratterizzare questo tipo di teorie delle idee si combina con la consapevolezza che non vi sia nulla di oggettivamente dato al soggetto, ma che anche la più elementare delle esperienze richieda un contributo attivo del soggetto per darsi in quanto tale. Si compie così quella dissoluzione

di uno dei tre poli delle teorie rappresentazioniste classiche: la triangolazione soggetto-idee-mondo lascia ora il posto a una relazione diretta ed esclusiva del soggetto con le proprie idee, la quale, come si vedrà nel prossimo capitolo, costituirà il vero punto di partenza della filosofia trascendentale di Kant.

NOTE AL CAPITOLO SECONDO

¹ Sulla nozione di mente e dell'ambito dello psicologico in generale nella primissima modernità cfr. Sven Knebel, *Scotist versus thomists: What Seventeenth-century scholastic psychology was about*, in «The Modern Schoolman», LXXIV, 1997, pp. 219-226.

² Cfr. Roger Ariew e Marjorie Grene, *Ideas, in and before Descartes*, in «Journal of the History of Ideas», 56/1, 1995, pp. 87-106; Kurt Smith, *Descartes' theory of ideas*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), a cura di Edward N. Zalta (<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/descartes-ideas/>). Per una panoramica sul dibattito nella prima modernità cfr. *Ideen: Repräsentationalismus in der Frühen Neuzeit*, a cura di Dominik Perler e Johannes Haag, Berlin, de Gruyter, 2010.

³ Cartesio, *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, in Id., *Opere filosofiche*, vol. 2, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 171.

⁴ Cfr. Robert McRae, «Idea» as a philosophical term in the Seventeenth century, in «Journal of the History of Ideas», 26/2, 1965, pp. 175-190; John W. Yolton, *Ideas and knowledge in Seventeenth-century Philosophy*, in «Journal of the History of Philosophy», 13/2, 1975, pp. 145-165.

⁵ Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, cit., II Med., p. 38.

⁶ Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, cit., II Med., p. 32.

⁷ Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, cit., II Med., p. 27.

⁸ Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, cit., III Med., p. 35.

⁹ Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, cit., III Med., p. 40. Su questo problema in Cartesio cfr. Dominik Perler, *Spiegeln Ideen die Natur? Zum Begriff der Repräsentation bei Descartes*, in «Studia Leibnitiana», XXVI, 1994, pp. 187-209, nonché Elisa Angelini, *Le idee e le cose. La teoria della percezione di Descartes*, Pisa, ETS, 2007.

¹⁰ Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 171.

¹¹ Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 170.

¹² *Ibidem*.

¹³ Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 171.

¹⁴ Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 173.

¹⁵ Cartesio, *Lettera a Mersenne* (16 giugno 1641), in Id., *Tutte le*

lettere 1619-1650, Milano, Bompiani, 2005, lettera n. 315, p. 1467.

¹⁶ Cartesio, *Discorso sul metodo*, in Id., *Opere filosofiche*, vol. 1, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 303.

¹⁷ Cartesio, *Discorso sul metodo*, cit., p. 312.

¹⁸ Cartesio, *Lettera a Mersenne* (16 giugno 1641), cit.

¹⁹ Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, cit., III Med., p. 36.

²⁰ Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, cit., III Med., p. 35: «Ora, per ciò che concerne le idee, se noi le consideriamo solo in se stesse, senza riportarle ad altro, esse non possono, a parlar propriamente, essere false».

²¹ Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, cit., III Med., p. 38.

²² Cfr. a questo proposito lo studio ormai classico di John W. Yolton, *John Locke and the Way of Ideas*, Bristol, Thoemmes, 1993.

²³ Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, cit., III Med., p. 37.

²⁴ Cfr. Calvin Normore, *Meaning and objective being: Descartes and his sources*, in *Essays on Descartes' Meditations*, a cura di Amélie Rorty, Berkeley, University of California Press, 1986, pp. 223-241.

²⁵ Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, cit., III Med., p. 39.

²⁶ Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, cit., III Med., p. 38.

²⁷ Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, cit., III Med., p. 48.

²⁸ Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, cit., III Med., p. 49.

²⁹ Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 65.

³⁰ Cartesio, *Le passioni dell'anima*, in Id., *Opere filosofiche*, vol. 4, Roma-Bari, Laterza, 1994, art. 31, p. 22.

³¹ Cartesio, *Le passioni dell'anima*, cit., art. 32, p. 23.

³² Baruch Spinoza, *Etica*, Torino, TEA, 1991, prefazione alla parte V, p. 343.

³³ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Principi di filosofia o Monadologia*, §§ 1-15, in Id., *Scritti filosofici*, Torino, UTET, 2000, vol. 3.

³⁴ Leibniz, *Monadologia*, cit., § 17.

³⁵ Leibniz, *Monadologia*, cit., § 7.

³⁶ Leibniz, *Monadologia*, cit., § 30.

³⁷ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Meditazioni sulla conoscenza, la verità e le idee*, in Id., *Scritti filosofici*, cit., vol. 1, p. 252.

³⁸ Leibniz, *Meditazioni sulla conoscenza, la verità e le idee*, cit., pp. 252-253.

³⁹ Leibniz, *Monadologia*, cit., § 43.

⁴⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Saggi di teodicea*, in Id., *Scritti filosofici*, cit., vol. 3, § 184.

⁴¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, IV.11, in Id., *Scritti filosofici*, cit., vol. 2, p. 434.

⁴² Leibniz, *Che cos'è l'idea*, in Id., *Scritti filosofici*, cit., vol. I, p. 193.

⁴³ Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., prefazione, p. 27.

⁴⁴ Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., prefazione, p. 25.

⁴⁵ Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, II.12, cit., p. 120.

⁴⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discorso di metafisica*, in Id., *Scritti filosofici*, cit., vol. 1, p. 269.

⁴⁷ Leibniz, *Discorso di metafisica*, cit., p. 269: «ogni sostanza è come un mondo intero e come uno specchio di Dio, o di tutto l'universo, che ciascuna esprime a suo modo, pressappoco come una stessa città è rappresentata diversamente a seconda delle diverse collocazioni di chi la guardi».

⁴⁸ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Lettera ad Arnauld* (29 settembre/9 ottobre 1687), in Id., *Scritti filosofici*, cit., vol. 1, p. 366.

⁴⁹ Leibniz, *Che cos'è l'idea*, cit., pp. 193-194.

⁵⁰ Leibniz, *Che cos'è l'idea*, cit., p. 194.

⁵¹ Leibniz, *Discorso di metafisica*, cit., p. 269.

⁵² Su questa interpretazione cfr. Henri Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1978.

⁵³ Nicolas Malebranche, *La ricerca della verità*, Roma-Bari, Laterza, 2007, prefazione, p. 3.

⁵⁴ Cfr. Nicholas Jolley, *The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*, Oxford, Oxford University Press, 1998. Cfr. inoltre André Robinet, *Idée dans les Oeuvres complètes de Malebranche*, in *Idea. Atti del VI Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, a cura di Marta Fattori e Massimo Luigi Bianchi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1990, pp. 207-221.

⁵⁵ Malebranche, *La ricerca della verità*, cit., p. 297.

⁵⁶ Malebranche, *La ricerca della verità*, cit., pp. 298-299.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Malebranche, *La ricerca della verità*, cit., p. 300.

⁵⁹ Malebranche, *La ricerca della verità*, cit., p. 312.

⁶⁰ Malebranche, *La ricerca della verità*, cit., p. 313 e p. 321.

⁶¹ Malebranche, *La ricerca della verità*, cit., p. 314.

⁶² Cfr., per queste differenze, Deborah A. Boyle, *Descartes on Innate Ideas*, London, Continuum, 2009.

⁶³ Malebranche, *La ricerca della verità*, cit., p. 315.

⁶⁴ Cfr. Malebranche, *La ricerca della verità*, cit., pp. 316-317.

⁶⁵ Malebranche, *La ricerca della verità*, cit., p. 317.

⁶⁶ Malebranche, *La ricerca della verità*, cit., p. 318.

⁶⁷ Malebranche, *La ricerca della verità*, cit., p. 314.

⁶⁸ Malebranche, *La ricerca della verità*, cit., p. 315.

⁶⁹ Malebranche, *La ricerca della verità*, cit., pp. 319-320.

⁷⁰ Malebranche, *La ricerca della verità*, cit., p. 321.

⁷¹ George Berkeley, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, Torino, UTET, 2007, p. 203. Cfr. Paolo F. Mugnai, *Idea nelle opere di Berkeley*, in *Idea. Atti del VI Colloquio Internazionale del Lessico Intel-*

letturale Europeo, cit., pp. 265-277.

⁷² Berkeley, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, cit., p. 211.

⁷³ Berkeley, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, cit., p. 210.

⁷⁴ Berkeley, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, cit., p. 245.

⁷⁵ Berkeley, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, cit., p. 215.

⁷⁶ George Berkeley, *Philosophical commentaries*, in *The Works of George Berkeley*, London, Nelson and Sons, vol. 1, 1948, entry 644.

⁷⁷ Berkeley, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, cit., § 3.

⁷⁸ Thomas Hobbes, *Leviatano* (1651), Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 11.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 12.

⁸¹ *Ibidem*. Cfr. Emily Michael e Fred S. Michael, *Corporeal Ideas in Seventeenth-Century Psychology*, in «Journal of the History of Ideas», 50/1, 1989, pp. 31-48.

⁸² Hobbes, *Leviatano*, cit., pp. 15-16.

⁸³ Thomas Hobbes, *Il corpo*, in Id., *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo*, Torino, UTET, 1972, p. 145.

⁸⁴ Cfr. il lavoro ormai classico di John W. Yolton, *John Locke and the Way of Ideas*, Bristol, Thoemmes, 1993.

⁸⁵ John Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, Roma-Bari, Laterza, 2003, I.1.8.

⁸⁶ Cfr. a questo proposito i saggi contenuti nel volume a cura di Patricia A. Easton, *Logic and the Workings of the Mind: The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Philosophy*, ed. North American Kant Society Studies in Philosophy, vol. 5, Atascadero, CA, Ridgeview Publishing Company, 1997, nonché Margaret D. Wilson, *Ideas and Mechanism. Essays on Early Modern Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

⁸⁷ Locke, *Saggio*, cit., II.XXIII.32, p. 345.

⁸⁸ Locke, *Saggio*, cit., I.I.5, p. 24.

⁸⁹ David Hume, *Trattato sulla natura umana*, in Id., *Opere filosofiche*, Roma-Bari, Laterza, 1987, vol. 1, I.I.2, p. 19.

⁹⁰ Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., I.I.1, p. 15.

⁹¹ Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., I.I.4, p. 22.

⁹² David Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 25-26

Bologna

DA KANT A HEGEL: IDEA E TOTALITÀ

1. *Kant: la totalità incondizionata*

Le riflessioni maturate in seno alle correnti empiristiche moderne, in specie quella humiana, introducevano una nota problematica nella nuova riflessione sull'idea. Come si è avuto modo di vedere, la dissoluzione di una realtà esterna oggettiva, la chiusura del soggetto all'interno del proprio teatro rappresentativo, la convinzione che non si potesse stabilire un fondamento certo della corrispondenza tra le idee e le cose erano tutti elementi che minavano alla base la fiducia nella conoscenza umana e, in particolare, nella capacità del soggetto di conseguire una rappresentazione adeguata del mondo.

Proprio dal tentativo di trovare una soluzione a questo enorme problema prende l'avvio la riflessione di Immanuel Kant, la cui indiscussa portata rivoluzionaria si riflette altresì nell'elaborazione di una maniera del tutto nuova di concepire l'idea. Erano gli inizi degli anni Settanta del Settecento quando un nemmeno più tanto giovane Kant confidava a Marcus Herz, un suo ex allievo ormai affermato medico a Berlino, di essere alle prese con la questione centrale di tutta la filosofia, ossia quella relativa al rapporto tra le idee – che nella scia della tradizione leibniziana Kant chiamava «rappresentazioni» – e gli oggetti a cui esse pretendono di riferirsi. La difficoltà stava nel capire come un contenuto mentale potesse connettersi in maniera certa a un contenuto extramentale e come, più in generale, le relazioni che si stabilivano tra le nostre idee potessero rispondere in maniera affidabile a quelle tra gli oggetti della nostra esperienza. Se il problema era trovare la fonte dell'oggettività delle idee, allora, come aveva capito Hume, occorreva rivolgersi al soggetto e non alla con-

tingenza irrimediabile dell'esperienza. Questo tipo di considerazioni avrebbe condotto Kant, attraverso un cammino assai tortuoso, a concepire ogni rappresentazione come la sintesi di due elementi eterogenei, ma entrambi indispensabili: una *materia*, proveniente dall'esperienza e non producibile dal soggetto (l'elemento *a posteriori*), e una *forma*, proveniente invece dal soggetto (quindi *a priori*), che conferisce alla conoscenza i caratteri dell'universalità e della necessità. Come si è visto, Hume aveva radicato nella natura psicologica del soggetto la capacità della mente di completare l'esperienza, stabilendo connessioni salde tra le idee. I rapporti di causalità, di identità e tutti gli elementi che fondano la nostra conoscenza del mondo dipendevano secondo Hume dalla maniera in cui è fatta la natura umana, ossia dal possesso naturale di una serie di capacità che ci permettono di muoverci all'interno di un'esperienza condivisa. Così, ad esempio, tutti sanno che il fuoco brucia perché ognuno ha sviluppato sulla base delle proprie reiterate esperienze un'abitudine tale da generare la *credenza* nel legame di causalità necessaria tra il contatto col fuoco e il bruciore alla mano. Agli occhi di Kant questo tipo di soluzione, ancorché ingegnosa, aveva però un difetto: la nostra conoscenza della natura umana e del suo funzionamento, così come le intendeva Hume, non erano che conoscenze empiriche, frutto di osservazioni ed esperimenti, i quali non erano in grado da sé soli di garantire la validità assoluta di quelle conoscenze, vale a dire la loro immutabilità, stabilità e necessità. Per questa ragione Kant decideva di abbandonare il piano psicologico della soluzione humiana in favore di un piano indipendente dall'esperienza, quindi *a priori*, e pertanto capace di garantire da sé il carattere necessario delle conoscenze. È questo il piano del *trascendentale*, su cui si indagano le condizioni *a priori* (date quindi nel soggetto prima dell'esperienza) dell'oggettività dell'esperienza (ossia di ciò che si dà *a posteriori*). Detto in maniera più piana, Kant riconduceva la fonte del carattere universale e necessario della nostra conoscenza, e quindi dell'esperienza, alla struttura trascendentale *a priori* comune a tutti i soggetti, sulla base della quale questi organizzano il materiale conoscitivo.

Kant concepiva così il proprio progetto filosofico come una sintesi riuscita di empirismo e razionalismo, nella misura in cui in esso coniugava la fecondità delle conoscenze del primo e l'oggettività delle deduzioni *a priori* della ragione, evitando al contempo il carattere contingente delle conoscenze meramente empiriche e l'aridità di quelle esclusivamente razionali. Presentando il proprio progetto in questa maniera, Kant introduceva nella storia della filosofia due contrapposte tipologie di pensiero – l'empirismo che egli identificava sostanzialmente con le filosofie di Locke e Hume, e il razionalismo della tradizione leibniziana e wolffiana – le quali sarebbero divenute, seppur nella loro artificiosa rigidità, le alternative tra cui si sarebbe dibattuta la filosofia successiva, fino ai giorni nostri.

Nella propria concezione delle idee in termini di rappresentazioni mentali, sintesi di una materia data e di una forma *a priori*, Kant raccoglieva il lascito di due grandi tradizioni del passato. Per un verso, essa rifletteva l'eredità moderna, cartesiana, che considerava le idee contenuti mentali, oggetti del pensiero, incapaci di sussistere al di fuori della mente pensante; per l'altro, essa era debitrice nei confronti della convinzione leibniziana secondo cui le idee avevano la natura di disposizioni virtuali presenti nell'animo, capacità che si sarebbero «attualizzate» una volta che l'esperienza avesse fornito loro l'occasione di farlo. Secondo la *Critica della ragion pura* (pubblicata nel 1781, e in una seconda edizione profondamente rivedita nel 1787), tutte le rappresentazioni, siano esse sensibili o intellettuali, presentano questa combinazione di forma e materia. Nel caso della sensibilità o *recettività*, la materia corrisponde alle impressioni esercitate dagli oggetti sui nostri organi di senso, mentre la forma consiste nelle cosiddette intuizioni pure del senso interno: lo *spazio* e il *tempo*. Le rappresentazioni sensibili sono *intuizioni*, ossia rappresentazioni immediate di contenuti particolari. Nel caso delle rappresentazioni intellettuali, invece, la materia è data dalle intuizioni sensibili e la forma dai dodici *concetti puri*, che Kant in omaggio ad Aristotele chiamava *categorie*, e organizza in una tavola ricalcata sul modello delle quattro famiglie dei giudizi della logica formale (qualità, quantità, relazione e modalità). I concetti dell'intelletto sono rappre-

sentazioni *mediate*, nel senso che connettono sotto di sé altre rappresentazioni, nella fattispecie le intuizioni sensibili. I concetti e le intuizioni insieme danno la *conoscenza*, che Kant intendeva come la sintesi di un molteplice sensibile sotto un'unità intellettuale. Se manca la componente sensibile la sintesi dei concetti non ha un materiale a cui applicarsi; se mancano i concetti intellettuali, il materiale sensibile rimane in una condizione frammentata, priva di unità. Questo è il senso del celebre adagio kantiano secondo cui «i pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche»¹. La conoscenza pertanto, come avvertiva Kant, parte sì dall'esperienza, ma non deriva interamente da essa², nel senso che per conseguire quel carattere di oggettività che la rende propriamente tale, essa deve presentarsi come una sintesi *a priori* operata dal soggetto su un materiale che gli arriva *a posteriori*. In questo senso la *forma* rimanda al carattere di virtualità delle idee leibniziane: quale elemento trascendentale *a priori*, essa è data nel soggetto per «acquisizione originaria» e si attiva non appena le si presenta un materiale su cui operare la propria sintesi. Così, ad esempio, la nostra conoscenza di un oggetto come un ente, una *sostanza*, sarà il frutto della sintesi di tutte le intuizioni empiriche (ossia le sue qualità ordinate in una serie spazio-temporale) sotto la categoria unificatrice della *sostanza*, che le connette imponendo loro quello che Kant chiamava lo *schema* della *permanenza* nel tempo. Parimenti, per conoscere il rapporto di causalità tra due eventi, il soggetto dovrà raccogliere le intuizioni empiriche, ottenute anche qui mediante i sensi e le forme *a priori* di spazio e tempo, sotto la categoria della *causalità*, imponendo loro cioè lo schema della *successione* temporale che le ordina in un rapporto di antecedenza-successione che non può essere invertito.

Intuizioni e *concetti* sono due specie di rappresentazioni distinte, che devono le loro peculiarità, ossia il loro carattere rispettivamente immediato e mediato, alla diversa natura delle facoltà preposte a produrle, la sensibilità intesa come *recettività* e l'intelletto come *spontaneità*. In questa maniera Kant, pur mantenendo ferma la convinzione circa la natura fondamentale *rappresentativa* dell'animo umano che aveva ereditato dalla tradizione

leibniziana e dagli autori a lui più vicini dell'Illuminismo tedesco, introduceva una nuova maniera di concepire la collaborazione delle facoltà nella formazione della conoscenza. Essa non si configurava più come il passaggio progressivo dal grado della confusione delle rappresentazioni a quello della distinzione e dell'adeguatezza, secondo il principio della continuità tra sensibilità e intelletto, ma come l'azione integrata di due facoltà fundamentalmente eterogenee. A questo nuovo tipo di concezione Kant dava il nome di *idealismo trascendentale*, intendendo con ciò che tutti gli oggetti intuiti nello spazio e nel tempo, quindi tutti gli oggetti d'esperienza, non sono altro che *fenomeni*: essi ci presentano cioè le cose come ci appaiono, senza fornirci nessuna informazione circa la natura di quelle stesse cose se concepite indipendentemente dalla nostra maniera di rappresentarcele. Chi invece scambia queste rappresentazioni per le cose in se stesse (*noumeni*), e pretende di giungere a conoscerle nella loro natura indipendente dal soggetto che le rappresenta, si ritrova a possedere conoscenze esclusivamente illusorie, quelle su cui si incentrano le infinite dispute tra i filosofi. Le forme *a priori* hanno cioè tutte una *realtà* soltanto *empirica* (in quanto possono riferirsi esclusivamente ai fenomeni) e al contempo una *idealità trascendentale* (in quanto non esistono che come elementi *a priori* del pensiero).

Le rappresentazioni così ottenute, però, non meritano l'appellativo di *idea*. Nel suo tentativo di porre ordine tra le diverse espressioni dell'attività rappresentativa dell'anima, Kant abbandonava l'uso cartesiano e lockiano di indicare con il termine *idea* qualsiasi contenuto dell'anima quando pensa, individuando invece in essa una forma molto particolare di rappresentazione. Le idee di Kant sono le rappresentazioni prodotte dalla *ragione*, vale a dire dalla facoltà che per sua natura è portata a valicare i limiti imposti dall'esperienza e a servirsi liberamente dei concetti dell'intelletto. Con essi, infatti, la ragione non intende operare sintesi di un molteplice sensibile (come accade nella conoscenza), ma sintesi assolutamente *pure*. La ragione, che Kant presentava come la facoltà dei principi, procede per propria natura dal condizionato alle sue condizioni in un processo incessante che la porta a formare

totalità incondizionate, che non ammettono cioè di venir ricondotte a una condizione ulteriore. Kant concepiva così le idee come le totalità che la ragione produce quando riunisce in un'unica sintesi, appunto incondizionata, tutte le condizioni dei fenomeni interni (di qui l'idea dell'*anima*), di tutti i fenomeni interni ed esterni (l'idea di *mondo*), e di tutti gli oggetti del pensiero in generale (l'idea di *Dio*)³. Le tre sintesi dell'incondizionato sono gli oggetti delle tre discipline che formavano la cosiddetta *metaphysica specialis*, ossia la psicologia che indaga l'anima come sostanza (*substratum*) di tutti i modi del pensiero, della volontà e del sentimento; la cosmologia o scienza delle sostanze fisiche e spirituali che si danno nel mondo, e infine la teologia razionale o scienza della natura e delle proprietà dell'essere sommo. Poiché le idee così concepite sono rappresentazioni la cui forma non si applica a nessuna materia sensibile (ovvero a nessun fenomeno, giacché il loro oggetto non si dà mai nell'esperienza), esse non possono venir propriamente considerate *conoscenze*, ma mere *parvenze dialettiche*. Questa conclusione kantiana costituiva pertanto una condanna definitiva delle pretese conoscitive della metafisica classica, e in generale del suo supposto carattere di scienza. Il suo errore consisteva infatti, secondo Kant, nella continua confusione tra il piano sensibile dei fenomeni empirici e quello trascendente l'esperienza: applicando i concetti di sostanza, di causa ecc. a oggetti che vanno al di là dell'ambito sensibile e che non si presentano pertanto nello spazio e nel tempo (quali l'io puro, il cosmo come totalità dei fenomeni e Dio), la metafisica aveva a che fare esclusivamente con *idee* e metteva capo a un sapere soltanto illusorio.

Nell'affermare questo significato specifico del termine *idea* Kant aveva in mente un riferimento ben preciso.

Platone – così si legge nella *Critica della ragion pura* – impiegò la parola *idea* in un modo tale che è facilmente riscontrabile come egli mirasse con essa ad esprimere qualcosa che non soltanto non proviene mai dai sensi, ma si colloca anche di gran lunga al di là dei concetti dell'intelletto di cui si occupò Aristotele, perché nell'esperienza non è mai dato incontrare qualcosa che la adegui. Le idee sono per lui archetipi delle cose stesse e

non si risolvono in semplici chiavi d'accesso ad esperienze possibili, come è il caso delle categorie. Dal suo punto di vista, le idee provengono dalla suprema ragione, donde vennero partecipate dalla ragione umana; questa, da parte sua, ha perduto il suo stato originario, ond'è costretta a richiamare con fatica le antiche idee, ormai oscurate, per mezzo della reminiscenza (cioè della filosofia)⁴.

Dell'antica dottrina platonica delle idee Kant accoglieva fundamentalmente due aspetti. Innanzitutto la dimensione *extraempirica*: non soltanto le idee non si conoscono mai attraverso i sensi, ma neppure si esauriscono completamente nell'esperienza. Come si è visto, infatti, Platone riteneva sì che le cose che si incontrano nell'esperienza potessero servire da occasione per ricordare le idee, ma che le idee in quanto tali non si dessero mai integralmente in nessun oggetto sensibile. Il mondo sensibile, infatti, altro non era che una copia imperfetta della realtà suprema delle idee. A differenza delle categorie aristoteliche, sotto cui si raccoglievano i diversi modi in cui si può predicare l'essere di qualcosa, le idee di Platone non sono entità logiche, ma ontologiche: nelle idee si dà, secondo Platone, la pienezza dell'essere; in questo senso esse sono archetipi delle cose sensibili. A ciò si connette il secondo aspetto del platonismo che ritorna nella riflessione kantiana, vale a dire quel carattere di *totalità* che Platone individuava nella natura delle idee come archetipi universali o rappresentazioni extraempiriche di tutte le fattispecie empiriche di cui sono idee. Questo loro carattere onnicomprensivo accomuna l'universalità delle idee platoniche e la totalità di quelle kantiane.

Rimarcando l'importanza della dimensione extraempirica delle totalità ideali, Kant ne rifiutava, però, la dimensione ontologica che presentavano in Platone: nella filosofia trascendentale non soltanto le idee sono rappresentazioni mentali che non hanno un'esistenza autonoma indipendente dal soggetto che le forma, ma neppure possono venir considerate realtà prime archetipiche, il *modello* da cui derivano i fenomeni d'esperienza. Cionondimeno, secondo Kant, nel sottolineare il carattere trascendente delle

idee Platone aveva riconosciuto la presenza nell'uomo dell'esigenza di oltrepassare i limiti della realtà sensibile:

Platone vide con chiarezza che la nostra capacità conoscitiva è stimolata da un bisogno assai più alto di quello che la limita a compitare semplici fenomeni sul fondamento d'una unità sintetica, per leggerli come esperienza, e che la nostra ragione si eleva per natura sua verso conoscenze che si collocano troppo oltre perché uno qualsiasi degli oggetti forniti dall'esperienza sia in grado di corrispondere ad esse; conoscenze che, tuttavia, hanno una propria realtà e non sono per niente semplici chiere⁵.

Il riconoscimento di un *bisogno* connaturato alla ragione di innalzarsi al di sopra dell'esperienza e della connessione ordinata dei fenomeni costituiva, a parere di Kant, il vero significato della dottrina platonica delle idee e l'elemento che, una volta rideterminata la vera natura dell'idea come rappresentazione mentale, occorreva comunque preservare. In questa maniera Kant tutelava l'esigenza della ragione di attingere l'incondizionato, che ora si presentava nella forma di una totalità trascendentale o sintesi suprema di tutti i fenomeni.

2. Kant: il carattere regolativo dell'idea

Avendo una natura *trascendentale*, il *bisogno* o *interesse* della ragione è radicato nella costituzione *a priori* e non empirica del soggetto; esso costituiva, secondo Kant, il centro propulsivo della riflessione filosofica e, a un tempo, la via per recuperare, al di là dei limiti della conoscenza scientifica, il valore delle istanze della vecchia metafisica. Infatti le idee della ragione, pur rivelando la loro natura parvente se considerate dal punto di vista conoscitivo, sono dotate di una funzione *regolativa*, vale a dire della capacità di orientare il nostro sapere e il nostro agire in conformità con gli scopi ultimi dell'umanità. La *destinazione* dell'uomo – uno dei concetti cardine dell'Illuminismo tedesco – si compiva infatti, secondo Kant, attraverso il riconoscimento della portata regolativa delle idee dialet-

tiche, sia dal punto di vista conoscitivo, sia da quello morale. Esse fungono da *focus imaginarius* verso cui tendono asintoticamente le riflessioni speculative sull'unità dei fenomeni d'esperienza e in cui trovano un incentivo fondamentale le azioni morali degli uomini.

Nelle considerazioni sul metodo che chiudono la *Critica della ragion pura* Kant attribuiva all'idea un ruolo fondamentale nell'organizzazione delle conoscenze, le quali grazie all'opera della ragione assumevano una forma non rapsodica, ma *sistematica*: «Per sistema intendo l'unità di un molteplice di conoscenze sotto un'unica idea. Questo è il concetto razionale della forma di un tutto, per mezzo del quale è determinato *a priori* sia l'ambito del molteplice sia la reciproca posizione delle parti»⁶. L'idea così considerata esprimeva pertanto l'unità del fine a cui tutte le parti del sistema delle conoscenze fanno riferimento, secondo un'articolazione simile a quella degli organismi naturali e non dei semplici aggregati, in cui cioè la crescita avviene dall'interno e comporta non un incremento del numero delle parti, ma un irrobustimento che le rende più idonee al raggiungimento del loro fine. L'idea ha quindi per Kant una funzione fondamentale nel progresso della conoscenza, pensato ora in maniera diversa dal modello per accumulazione proprio dell'Illuminismo: agendo quale «fine precipuo della ragione», essa è il fondamento dell'organicità del sistema, di quell'«unità architettonica» che essa determina quale principio interno, unico e supremo dell'ordine tra le parti. L'idea soltanto è perciò in grado di rendere possibile «il tutto» della conoscenza, orientando le conoscenze dei singoli fenomeni – siano essi relativi al senso interno (l'idea di anima), ai sensi interno ed esterni (mondo), o alle condizioni della pensabilità degli oggetti in generale (Dio) – verso totalità complessive. «Nessuno potrà mai tentare di costruire una scienza – scriveva risolutamente Kant – senza porre a suo fondamento un'idea»⁷.

Questo carattere regolativo delle idee si esprime, come si è detto, anche sul piano pratico dell'agire morale, su cui Kant recuperava in un senso positivo le tre idee della ragione che nella *Critica della ragion pura* aveva relegato nell'ambito della mera illusorietà. Anche sotto questo rispetto, a dire di Kant, è possibile ravvisare un'originaria

intuizione platonica: «Platone rintracciò principalmente le sue idee in tutto ciò che è pratico, cioè fondato sulla libertà»⁸. Nella *Repubblica*, infatti, Platone non aveva soltanto individuato la fonte primaria di tutte le idee nell'idea del Bene, ma a un livello più generale aveva proposto un modello di società governata dai filosofi, vale a dire da chi, avendo accesso alle idee e quindi al vero e al bene, sarebbe stato in grado di guidare al meglio i propri simili. Anche per Kant è l'ambito pratico quello in cui maggiormente si manifesta l'utilità delle idee che, qui, possono recuperare appieno il carattere *regolativo a priori* originariamente riconosciuto loro da Platone:

chiunque pretendesse di trarre dall'esperienza i concetti della virtù, o pretendesse di assumere [...] come modello per l'origine della conoscenza ciò che, nella migliore delle ipotesi, può valere come esempio per una spiegazione inadeguata, verrebbe a fare della virtù un'equivoca irrealtà, mutevole secondo i tempi e le circostanze e non adoperabile come regola⁹.

Se cioè la conoscenza speculativa deve necessariamente prendere l'avvio dall'esperienza, la morale deve trovare il proprio fondamento in qualcosa che è assolutamente indipendente dalla mutevolezza e dalla contingenza della realtà sensibile e che il soggetto trova in se stesso come principio della propria spontaneità. È questo il celebre principio kantiano dell'*autonomia della ragione*, ossia della capacità della ragione di orientare la massima della volontà esclusivamente sulla base di una propria norma, il *fatto della legge morale*, che ognuno ritrova in se stesso. La conformità all'imperativo della ragione, che prescinde da qualsiasi condizionamento esterno, garantisce di per sé la moralità dell'azione del soggetto, la quale pertanto non richiede l'intervento di nient'altro per potersi realizzare. Le azioni morali sono cioè tali perché vengono determinate *a priori* da una volontà conforme al comando della ragione, e non in quanto si conformano a fini che provengono all'uomo dall'esterno, siano essi il conseguimento della felicità o l'adempimento di comandamenti prescritti dalla religione. Cionondimeno Kant riteneva che le idee della ragione, essendo espressione di un bisogno trascendentale e

inalienabile che le è proprio, procurassero alla morale un completamento ulteriore, presentandosi alla ragione nel suo uso pratico in forma di *postulati*. In quanto tali, esse veicolavano verità indimostrabili sul piano speculativo, le quali dovevano tuttavia venir ammesse come fondamento dell'irriducibile obbligazione morale di ogni individuo. Nella fattispecie la considerazione dell'idea di mondo come totalità incondizionata dei fenomeni metteva capo alla *libertà*, quale espressione di una *causalità non determinata* dalla connessione necessaria dell'esperienza, ma imputabile a un principio che trascende l'ambito dei fenomeni; la stessa possibilità dell'azione morale richiedeva che venisse ammessa, nell'uomo, la libertà che Kant considerava pertanto *ratio essendi* della moralità¹⁰. Dall'idea di *anima* quale sostanza semplice derivava l'affermazione della sua *immortalità*, la quale seppur lungi dal rivelare una conoscenza speculativa circa la natura di questo ente, supportava l'insopprimibile convinzione che l'azione morale trovasse prima o poi una propria ricompensa in termini di *felicità*. Il *sommo bene* a cui tende il comportamento morale veniva così concepito da Kant come la massima proporzione tra la virtù esercitata in questa vita e la felicità che, come prova l'esperienza, non può essere di questo mondo. Infine, l'idea di Dio conduceva all'affermazione della sua *esistenza* quale *giudice sommo e giusto*, modello supremo della moralità intesa come la completa conformità della volontà ai dettami della legge morale, ossia della *santità*, a cui l'uomo tende incessantemente col proprio agire, senza tuttavia poterla mai realizzare completamente.

Recuperando all'interno della propria filosofia lo spirito della dottrina platonica delle idee, Kant introduceva così nella storia della filosofia una serie di correzioni delle teorie delle idee a lui precedenti, stabilendo un nuovo canone per la discussione successiva. Intanto, pur mantenendo la natura di rappresentazioni mentali, le idee assumevano ora una portata ben precisa che rendeva «insopportabile» – nelle parole di Kant – «sentir dare il nome di idea alla rappresentazione del colore rosso»¹¹. Il loro carattere trascendente, la loro natura di parvenze trascendentali dotate cionondimeno di una portata regolativa, la loro dimensione primariamente pratica e, soprattutto, la loro

capacità di rivelare l'insofferenza della ragione rispetto alle costrizioni del mondo fenomenico segnavano innegabilmente un punto di non ritorno nella discussione sulle idee. La *teoria delle idee* non poteva più venir assunta come una teoria sui contenuti del pensiero o sugli stati mentali in generale: essa riguardava ormai una parte assai esigua e molto particolare di queste forme rappresentative, e come tale andava considerata. La plurivocità dell'idea che aveva segnato la precedente *way of ideas* era ormai risolta, e con essa anche gli equivoci tentativi leibniziani di reperire una specificità dell'idea come disposizione virtuale all'interno delle variegate espressioni della *vis repraesentativa*.

3. Con Kant, oltre Kant: idea e rappresentazione

La filosofia di Kant lasciava ai posteri un'imponente eredità, che avrebbe dato origine a due grandi orientamenti nella maniera di concepire le idee. Per un verso, conformandosi al monito della distinzione rigorosa tra le diverse specie di rappresentazione, i filosofi che, proseguendo la riflessione kantiana concentravano i propri sforzi sulla questione della conoscenza in senso stretto, non parlavano di *idee*, ma di *rappresentazioni*, inaugurando una consuetudine la cui eco, come vedremo, giunge fino ai giorni nostri. Per altro verso, chi insisteva sulla portata assoluta delle idee, sul loro carattere di totalità appartenenti a un dominio altro rispetto a quello del mondo fenomenico, recuperava la nozione kantiana di *idea*, e la sua matrice platonica, di volta in volta ripensandola all'interno di sistemi sempre più orientati verso una rivalutazione della metafisica.

Nella prima direzione si muovevano i filosofi della cosiddetta *aetas kantiana* che ponevano al centro delle proprie riflessioni la questione della validità oggettiva delle conoscenze, resa ancor più problematica dalla separazione tra i fenomeni e i noumeni sancita dalla *Critica della ragion pura*. Costoro individuavano nella nozione di rappresentazione (*Vorstellung*) lo strumento con cui offrire un nuovo fondamento alla filosofia trascendentale, sospesa a

metà strada tra gli esiti dogmatici – nel caso in cui la cosa in sé venisse comunque ancora considerata la causa ultima delle rappresentazioni del soggetto – e le derive scettiche – inevitabili qualora l'inconoscibilità del noumeno fosse intesa come incapacità assoluta del soggetto di conoscere la realtà delle proprie rappresentazioni. La *rappresentazione* diventava così il vero punto di snodo della riflessione filosofica, l'elemento in cui si incarnava l'attività del soggetto nella sua portata speculativa e pratica. All'indomani della pubblicazione della *Critica della ragion pura*, gli sforzi per ripensare la natura della rappresentazione e del suo riferimento all'oggetto occuparono con indagini non sempre lineari le migliori teste filosofiche. Nel 1789 Karl Leonhard Reinhold, uno dei primi propugnatori del «vangelo kantiano», pubblicava il *Saggio di una nuova teoria della facoltà umana della rappresentazione* in cui la rappresentazione veniva innalzata al rango di *elemento originario* entro cui soltanto si realizzavano la contrapposizione e la reciproca interconnessione di soggetto e oggetto: il primo in quanto cosciente del proprio contenuto rappresentativo, il secondo come contenuto di coscienza¹². Seppur destinata a un fondamentale insuccesso tra le file dei kantiani, la soluzione di Reinhold, che vedeva nella rappresentazione la modalità originaria dell'interazione tra soggetto e oggetto, nonché il principio di tutti i contenuti di coscienza, divenne presto uno dei termini di riferimento obbligati nella discussione sul criticismo, sollecitando l'urgenza di un'analisi dettagliata delle dinamiche interne all'elemento rappresentativo. Jacob Sigismund Beck, Gottlob Ernst Schulze, Salomon Maimon sono soltanto i nomi più noti dell'acceso dibattito che guardava alla filosofia kantiana a partire da un'indagine sulla natura e sulle pretese di oggettività delle rappresentazioni¹³.

La stessa riflessione di Johann Gottlieb Fichte, la cui formulazione matura segna convenzionalmente la fine dell'età kantiana, muoveva dall'esigenza di dedurre il funzionamento dell'animo da un principio che andasse oltre la rappresentazione e che consentisse, a differenza di questa, di attingere il reale senza cadere nell'inevitabile richiamo alla cosa in sé come suo ultimo fondamento. A pochi anni dalla seconda edizione della *Critica della ragion pura*,

Fichte individuava il «compito della filosofia», della *Dottrina della scienza* (1794), nel tentativo di rispondere alla domanda circa il principio del sistema di quelle «determinazioni immediate della [...] coscienza, che noi possiamo denominare anche rappresentazioni», e che riteniamo doversi *necessariamente* riferire «come al loro modello, a una verità che deve essere stabilita indipendentemente da noi»¹⁴. Secondo Fichte il principio delle rappresentazioni non poteva situarsi, a differenza di quanto accadeva nel caso della rappresentazione reinholdiana, come un *fatto* entro la sintesi della coscienza empirica in cui avveniva la scissione tra il soggetto e l'oggetto, ma doveva muovere su un piano più originario, quello della razionalità pura e della sua *attività*. Qui Fichte collocava la *Soggettività o Egoità infinita*, la quale veniva presentata come un *atto incondizionato* di autoposizione dell'*Io* e, al contempo, di posizione della propria limitazione intrinseca nel *Non-io*. L'attività determinante dell'*Io* si presentava così come l'unione sintetica indissolubile di reale e ideale – un'unità che consentiva a Fichte di spiegare l'origine della rappresentazione senza far ricorso a un che di esterno (reale) dato in maniera dogmatica, ma come prodotto dell'incessante attività di autolimitazione dell'*io* (ideale).

Sulla dinamica interna alla *Soggettività infinita*, che si articola nei due sensi vicendevoli della limitazione dell'*Io* e del *Non-io*, Fichte fondava sia l'attività conoscitiva del soggetto, concepita come determinazione dell'*Io* da parte del *Non-io*, sia la sua attività morale, nella quale è invece l'*Io* a determinare il *Non-io*. L'attività morale esprimeva così l'esigenza dell'*Io* di dar corso a quell'attività incessante che consiste nello sforzo di conformare il mondo alla ragione, vale a dire nello sforzo dell'*Io* di trasformare la natura, concepita come limitazione della libertà dell'*Io*, per renderla conforme ai propri concetti razionali. In entrambi i casi, sul piano conoscitivo e su quello dell'agire morale, il Fichte della prima *Dottrina della scienza* recuperava sì l'assoluto, ma solo come Soggettività, come principio trascendentale e infinito della conoscenza; questo assoluto si presentava come l'infinito processo di appropriazione del *Non-io* da parte dell'*Io*, come quella forma di infinito mai compiuto che Hegel condannerà quale «cat-

tivo infinito», che costituisce a ben vedere una fondamentale negazione della *totalità*.

Il recupero della dimensione propria della totalità avveniva invece in conseguenza della svolta che la filosofia fichtiana avrebbe conosciuto a partire dal 1800, con la riformulazione del sistema sulla base dell'esigenza di integrare il principio trascendentale della Soggettività con un fondamento di carattere ontologico. Proprio la convinzione che la moralità si realizzi nella forma di una razionalizzazione della natura rappresentava la via di accesso di Fichte al lascito della dottrina kantiana delle idee. Questa ripresa, per quanto libera, dell'insegnamento di Kant coincideva di fatto con l'introduzione di un sostrato metafisico, che Fichte individuava nell'*Assoluto*, posto al di là dell'identità di finito e infinito, di soggetto e oggetto e, in una parola, delle dinamiche della rappresentazione. Questo ambito si collocava cioè al di là del procedere discorsivo dell'intelletto, che rimane irretito nella serie dei fenomeni, ed era attingibile esclusivamente per mezzo di quell'intuizione razionale che appartiene al dominio della fede. Tra questa sfera dell'Essere assoluto, dell'unità precedente ogni possibile distinzione, identificata con l'essenza stessa di Dio, e il mondo della natura sensibile, delle limitazioni della libertà dell'Io, nell'*Introduzione alla vita beata* del 1806 Fichte presentava un regno mediano, la sfera della *Ragione assoluta*, la cui creatività incessante e incondizionata si manifesta all'uomo nella forma di un dato spirituale e non sensibile: le *idee* o *visioni divine*. Come le idee kantiane, anche queste *idee divine* sono prodotti della *ragione*, intesa come attività inarrestabile che mette capo a *totalità*, le quali tuttavia, a differenza di quelle kantiane che erano meri costrutti di un'attività sintetica incondizionata, hanno una propria realtà metafisica. Questo «mondo delle idee» fichtiano è infatti propriamente il mondo dei pensieri di Dio, i quali si danno nella coscienza degli uomini nella forma di ideali che costoro sono liberi di realizzare nel loro agire morale.

Nel richiamare la nozione di idea, Fichte sembrava aver restituito al concetto kantiano le istanze platoniche di cui la filosofia critica lo aveva di fatto privato: come voleva Kant, anche le idee fichtiane appartengono a un ambito

separato dal sensibile e dall'esperienza, in cui mai si realizzano compiutamente, ma a esse compete ora nuovamente quella dignità ontologica che Kant aveva risolutamente negato loro. Più propriamente kantiano risulta invece il riconoscimento del *valore regolativo* che le idee assumono entro l'economia generale della filosofia morale di Fichte, ancorché nella cornice metafisica della nuova *Dottrina della scienza* ciò comporti una concezione dell'uomo come strumento di apparizione della Ragione universale che non trova invece spazio nella filosofia di Kant. D'altra parte il valore regolativo delle idee di Fichte è il valore regolativo degli ideali, degli archetipi e dei modelli spirituali che non sono copie dell'esistente, ma anticipazioni di qualcosa che ancora non è, e che a essi invece tende. Il valore regolativo delle *tre* idee kantiane, di contro, esprime la funzione di orientamento nella costruzione della conoscenza speculativa, nonché di incentivo per l'azione pratica, di completamento della coerenza dell'obbedienza alla legge entro il quadro di una morale che nella sua *autonomia* fondamentale non ammette di venir diretta da ideali o risolta nella realizzazione di modelli ideali.

Pur nella sua discutibile vicinanza alla lezione kantiana, la concezione dell'idea proposta da Fichte – con le sue suggestioni platoniche e neoplatoniche che si traducono nella derivazione della molteplicità sensibile da un'unità metafisica superiore – mostra però con quanta rapidità si fossero affermati alcuni punti fermi della nuova maniera di intendere le idee. Innanzitutto esse si presentavano connesse in qualche maniera a totalità intelligibili – fossero queste le totalità incondizionate della filosofia trascendentale o le sintesi onnicomprensive dell'Io o dell'Assoluto – quali prodotti di una ragione incapace di mantenersi entro i confini dell'esperienza. Accanto a ciò le idee aprivano la via alla riflessione su un ambito separato da quello finito, sensibile, fenomenico, quale punto di fuga verso cui orientare l'agire o quale regione di un ideale da realizzare nel mondo terreno. Infine, quale implicazione immediata di questa loro portata extrafenomenica, nelle idee si esprimeva l'interesse spiccatamente pratico della ragione e, in ultima istanza, la priorità del pratico ai fini della realizzazione della destinazione dell'uomo.

4. Schelling: le idee nell'assoluto

La riscoperta di Platone si delinea alle soglie del nuovo secolo come la cifra di un sentir comune che andava affermandosi nello spirito che preparava l'avvento dell'epoca romantica e della sua connata aspirazione a cogliere mediante intuizioni immediate l'Assoluto trascendente nel suo variegato dispiegarsi quale forza immanente ai fenomeni della natura¹⁵. La discussione sulla teoria platonica delle idee impegnava, ad esempio, il giovane Schelling che, nei medesimi anni in cui Fichte metteva mano alla sua prima formulazione della *Dottrina della scienza*, affrontava un capillare commento al *Timeo* in cui rifiutava l'interpretazione che vedeva nelle idee le sostanze intelligibili, origine e fondamento di tutte le cose, in favore di una loro concezione più vicina alla riformulazione kantiana. Le idee sono qui presentate come concetti della ragione, prodotti della facoltà rappresentativa capace per sua natura di generare totalità quali sintesi del molteplice finito¹⁶. In questa concezione della totalità Schelling introduceva però elementi che segnano il progressivo allontanamento della sua riflessione sull'idea dal modello kantiano, integrandola con istanze provenienti dalla prima riflessione in senso idealistico di Fichte e, soprattutto, da una riscoperta della filosofia di Spinoza. La totalità intesa come Assoluto raccoglie infatti nella propria natura unitaria il finito e l'infinito, il soggettivo e l'oggettivo, la forma e la materia, il reale e l'ideale. Il merito di Spinoza era stato, secondo Schelling, l'aver innalzato l'Io e il Non-io all'Assoluto, trasformandoli in sue modificazioni a cui veniva riconosciuta pari dignità ontologica¹⁷.

La concezione schellinghiana dell'Assoluto, che va progressivamente a sostituirsi al principio trascendentale della Soggettività di Fichte, si presentava, a partire dall'*Esposizione del mio sistema filosofico* del 1801, come l'*identità originaria* di soggettivo e oggettivo, di spirito e natura, di pensiero ed essere, quindi come un'identità che è insieme una *totalità unitaria e infinita*, e una *sostanza*, secondo la concezione classica che intende con quest'ultima ciò che è

causa sui. La filosofia, la scienza dell'Assoluto, lo coglieva assumendo il punto di vista intuitivo della Ragione assoluta, la quale cessava di venir concepita come una delle facoltà conoscitive del soggetto per assurgere a una dimensione metafisica indipendente dal pensiero soggettivo e fondamento di tutta la realtà nelle sue manifestazioni finite. Al contempo, la ragione si contrapponeva all'intelletto come facoltà del condizionato, ferma alla divisione tra soggetto e oggetto e tra spirito e natura, che non può giungere all'idea ora intesa come totalità: «Al di fuori della ragione non v'è nulla e tutto è in essa [...] la ragione è l'Assoluto»¹⁸. Secondo Schelling, infatti, il riconoscimento dell'unità indifferenziata dell'Assoluto rappresentava l'unica via d'uscita dall'*impasse* della filosofia trascendentale precedente che rimaneva irretita nella scissione irrimediabile tra ideale e reale, tra soggetto e oggetto. L'identità indifferenziata si poneva così come il fondamento necessario di ogni relazione tra le sue manifestazioni finite, e di conseguenza come struttura essenziale della realtà e del sapere.

Proprio tra le dinamiche che stanno a fondamento di questa ritrovata struttura oggettiva del reale, che la filosofia kantiana aveva escluso dal campo della conoscenza quanto alla sua natura noumenica, e ricondotto alle leggi trascendentali del pensiero nel caso del mondo fenomenico, Schelling reintroduceva l'*idea* nella propria riflessione, intendendola come una delle modalità in cui il finito si dà nell'Assoluto. In questa nuova cornice le idee riacquistavano l'accezione platonica e neoplatonica di entità metafisicamente fondate: esse sono *forme* delle cose che esprimono nell'immanenza e nella totalità unitaria dell'Assoluto la varietà del finito, senza introdurre in esso molteplicità, né limitazione alcuna. L'Assoluto, secondo Schelling, è simultaneamente tutte le idee e non si esaurisce in nessuna di esse; le idee, a loro volta, sono un diverso aspetto dell'Assoluto, che ne esprime cionon-dimeno la totalità.

L'*idea* – scriveva Schelling – è sempre e necessariamente assoluta, dato che in essa universale e particolare sono necessariamente identificati, e nulla può farla cessare di essere assoluta, nemmeno la relazione con l'oggetto, poiché essa, in quanto

forma assoluta, racchiude in sé l'essenzialità assoluta ed è di per sé l'oggetto assoluto¹⁹.

A questa vita del finito nelle idee, ossia nell'Assoluto, Schelling opponeva la vita del finito in se stesso quando esso viene colto soltanto nelle relazioni limitative con gli altri finiti. In questo nuovo dualismo, alla vita del finito in se stesso compete un grado di essere inferiore a quello delle idee, che Schelling – in questo ancora fedele alla sua personale lettura platonica – dichiarava essere vicino all'*apparenza* e al *nulla*, nel senso che qui il finito è irretito nella sua differenza dagli altri finiti: esso è nella misura in cui *non-è* tutto il resto. Il finito acquistava pertanto il proprio essere nella misura in cui partecipava dell'essere dell'Assoluto, dissolvendo in esso la propria apparente autonomia; dal canto suo, invece, l'Assoluto si esprimeva nella molteplicità del finito in maniera per così dire contratta, senza tuttavia perdere la propria unitarietà. Grazie alla dialettica interna all'unica realtà, l'Assoluto si presentava così come una totalità unitaria: esso è insieme un porre e un negare il finito, ossia, nella terminologia di Schelling, una *in-formazione* dell'infinito nel finito, dell'unità eterna nella pluralità, e una *in-formazione* del finito nell'infinito, della molteplicità nell'unità. L'Assoluto quale regno delle idee o forme di tutto ciò che è veniva così, da ultimo, identificato con Dio:

L'assoluta in-formazione della forma nell'essenza è ciò che noi pensiamo come *Dio*, e le immagini di questa in-formazione si trovano nel mondo ideale [...]. Come infatti il mondo reale (o naturale) nasce con l'assunzione dell'infinito nel finito, così quello ideale o divino nasce con l'uguale assunzione del finito nell'infinito. [...] [Nell'Assoluto] le due unità, quella che è posta con l'in-formazione dell'essenza nella forma e quella che è posta con l'in-formazione della forma nell'essenza, si trovano, l'una come assolutezza della forma, l'altra come assolutezza dell'essenza, Natura e Dio, in un'uguale eterna compenetrazione²⁰.

La scissione tra un mondo reale, il mondo delle cose, e un mondo ideale, il mondo delle idee o delle forme eterne, introduceva nella riflessione di Schelling una nuova dottrina delle idee: esse sono individuate nella Verità, nel

Bene e nella Bellezza, le quali stanno a fondamento delle *potenze* dell'Assoluto nella sua realtà ideale, ossia del sapere, dell'agire e dell'opera d'arte²¹. La filosofia, che riunisce al proprio interno sapere e agire, e l'arte divengono così le due vie d'accesso privilegiate all'Assoluto, le quali ne colgono l'identità rispettivamente mediante l'intuizione pura delle idee nella loro funzione archetipica (come l'insieme delle forme pure di tutte le cose) e nella loro espressione attraverso le immagini del mondo sensibile in cui si realizza l'opera d'arte.

Le idee di Schelling perdevano così per un verso il carattere di ideali regolativi che era stato riconosciuto loro da Kant e, in fondo, da Fichte, riguadagnando la dimensione extramentale che avevano perso in quanto prodotti della ragione del soggetto trascendentale o perché risolte all'interno della dialettica della Soggettività infinita. Cionondimeno la lezione kantiana continuava a riecheggiare nell'ormai indiscussa assimilazione delle idee a forme di espressione della totalità e nell'imprescindibile richiamo alla ragione, ancorché spogliata del suo carattere esclusivamente logico, come sede propria di queste unità superiori. Una volta stabilita l'identità oggettiva di reale e ideale in un Assoluto che non riconosce a nessuno di questi aspetti la priorità ontologica sull'altro, le stesse idee come forme pure delle cose finite si ponevano al di là della scissione tra l'essere e il pensare sul piano proprio dell'unità indifferenziata dell'Assoluto. Ma se in Schelling le idee fungevano da fondamento delle potenze con cui l'Assoluto si manifestava nel mondo reale e in quello ideale, esprimendone sì la totalità indifferenziata, ma all'interno della loro propria specificità, il ripensamento della nozione stessa di Assoluto avrebbe condotto in quegli stessi anni a una riformulazione dell'idea, non più strumento particolare dell'espressione dell'Assoluto, ma sua esclusiva identità.

Bologna

5. Hegel: l'Assoluto nell'Idea

Nei primi decenni dell'Ottocento, grazie a Hegel, l'*idea* tornava infatti a essere la protagonista indiscussa dell'indagine filosofica. Alla base di questa rinnovata centralità vi fu

senz'altro la lunga riflessione sui caratteri dell'idea evidenziati da Kant e sopravvissuti agli stravolgimenti idealistici, vale a dire la stretta correlazione tra l'*idea* e la *totalità*, e la sua appartenenza al dominio della *ragione*. Come già aveva fatto Schelling, però, anche Hegel accoglieva queste istanze kantiane in maniera per così dire esclusivamente nominale, riplasmandone il significato all'interno di una cornice teorica ormai completamente mutata.

La riformulazione degli assunti kantiani operata da Hegel concerne innanzitutto la nozione di *totalità*, quale matrice della riflessione sull'idea. Come si è visto, Kant concepiva la totalità come l'incondizionato a cui metteva capo l'attività sintetica della ragione una volta abbandonato il riferimento alla sfera dei fenomeni; mancando di un riferimento oggettivo, la totalità kantiana aveva una realtà esclusivamente logica, e nella fattispecie *dialettica*, nel senso che produceva una conoscenza soltanto parvente e illusoria degli oggetti a cui illegittimamente pretendeva di riferirsi. A questa inadeguatezza speculativa corrispondeva però, secondo Kant, una funzione *regolativa* sia nell'ambito della conoscenza dei fenomeni, sia innanzitutto nell'ambito della filosofia pratica, per cui l'idea poteva fungere da completamento del sistema della moralità. Al contrario, Hegel concepiva la totalità come il prodotto di una ragione *dialettica*, non nel senso kantiano di una facoltà che mette capo a parvenze illusorie, ma nel senso di una ragione *speculativa*, ossia capace di cogliere il reale nell'insieme delle sue articolazioni interne.

Per comprendere la natura della ragione speculativa occorre fare un passo indietro e ripercorrere la riforma che Hegel introduceva all'interno della logica, superando d'un colpo insieme la logica generale contro cui si era speso anche Kant e la nuova logica trascendentale, ai suoi occhi parimenti insoddisfacente. Secondo Hegel, infatti, la logica non si occupa più soltanto delle forme astratte del pensiero soggettivo (come la logica tradizionale), né delle condizioni della conoscibilità dei fenomeni (come la logica trascendentale kantiana), ma di quello che egli chiama *pensiero oggettivo*, ossia quel pensiero che, essendo immanente alle cose stesse, esprime la verità o la razionalità del reale. In questa maniera Hegel ricomponeva la frattura che ab-

biamo visto nascere nel corso della modernità tra le idee e il mondo, più precisamente tra il pensiero e l'essere, avvicinando nuovamente fino a congiungerle la logica e la metafisica. Come scriveva nel primo volume della *Scienza della logica* (1812), la vecchia metafisica riteneva che il pensiero non fosse un che di estraneo all'oggetto, ma che ne costituisse anzi l'essenza, come nel caso delle idee platoniche o delle forme aristoteliche; ossia «che le cose e il pensar le cose [...] coincidessero in sé e per sé, che il pensiero nelle sue determinazioni immanenti e la vera natura delle cose fossero un solo e medesimo contenuto»²². Di qui la convinzione di una perfetta *identità di reale e razionale*, delle articolazioni del pensiero e di quelle della realtà, che conferisce un contenuto oggettivo al pensiero, privandolo del carattere astratto della vecchia logica, e un'intrinseca razionalità al reale, eliminandone il carattere contingente.

Ma questa identità tra pensiero e realtà, tra logica e metafisica, veniva ora compresa all'interno di una concezione dinamica, di un *processo dialettico* che riguarda l'intera realtà, vale a dire il soggetto (quale Pensiero) che è insieme sostanza viva (Realtà):

La sostanza vivente – come Hegel scriveva nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito* (1807) – è l'essere, che in verità è *soggetto*, ossia, in altri termini, che è dotato di realtà effettiva, soltanto nella misura in cui quella sostanza è il movimento del porre se stessa, cioè la mediazione del divenir altro da sé con se stessa²³.

Il movimento di autodeterminazione immanente della sostanza, o del pensiero oggettivo, si articola nelle tre fasi della *posizione*, della *negazione* e del *superamento*. Il primo momento corrisponde all'astrazione intellettuale dei singoli momenti della realtà, colti nella loro immediatezza; il secondo alla limitazione di ciò che si è posto attraverso la contraddizione che sorge dal confronto con il suo opposto, altrettanto immediato e finito; il terzo è invece il momento della sintesi, in cui si toglie l'opposizione tra i due momenti astratti e insieme li si ricomprende all'interno di un'unità superiore, non più immediata, ma arricchita dall'elemento di opposizione. Quest'ultimo momento

compete alla ragione *speculativa*, la quale coglie la *totalità* intesa come l'insieme delle articolazioni del pensiero che sono al contempo le articolazioni della realtà di cui esso esprime la natura intrinsecamente razionale. Sulla base di queste considerazioni risulta ora più chiaro in che senso Hegel abbia riveduto la nozione kantiana di totalità, concependola come il prodotto di una ragione non dialettica nel senso kantiano, cioè come facoltà della parvenza illusoria, ma dialettica in quanto *speculativa*: questa facoltà coglie infatti intuitivamente il pensiero oggettivo nelle sue articolazioni interne, ossia la totalità che comprende le determinazioni soggettive del pensiero (indagate dalla logica formale) e quelle oggettive della realtà (contenuto della metafisica). Di qui la convinzione che *il vero è l'intero*, nel senso che la verità, ossia l'espressione della razionalità del reale, della sua conformità al concetto, non possa mai venir colta nelle determinazioni particolari, immediate e finite, ma sempre e soltanto all'interno dell'articolazione dialettica della totalità. Solo la totalità esprime per Hegel il *concreto*, cioè il veramente reale, mentre qualsiasi considerazione parziale, opera dell'intelletto, costituisce un'*astrazione*, ossia, in senso etimologico, un «tirar fuori», un separare dal tutto un suo aspetto particolare, di per sé non reale se avulso dalle sue relazioni con l'intero.

Questa totalità è ciò che Hegel identificava con l'*Idea assoluta*, che diventa pertanto insieme il soggetto e l'oggetto della riflessione filosofica. A differenza di Schelling che aveva riposto le idee nell'Assoluto, quali fondamenti delle sue potenze, Hegel ritornava alla concezione dell'idea come totalità essa stessa, la quale assume ora la connotazione sostanziale che Schelling aveva riservato alla totalità. Tuttavia, in Hegel questa identità non riposava sulla vecchia definizione scolastica a cui si era richiamato Schelling, per cui sostanza è ciò che è *causa sui*, ma sulla coincidenza perfetta della dimensione logica e di quella metafisica.

Sulla medesima coincidenza riposavano di fatto le determinazioni ulteriori che caratterizzano l'Idea hegeliana rispetto alle concezioni precedenti²⁴. Innanzitutto la sua identità con l'Assoluto, che comportava, a differenza di quanto accadeva in Kant, che Hegel ammettesse un'*Idea soltanto*, come una soltanto è la totalità che raccoglie al

proprio interno tutti gli aspetti del reale nelle loro opposizioni interne. Parimenti, l'Idea hegeliana non trascende il reale, ma gli è *immanente*, quale espressione della razionalità intrinseca dell'oggettività. La filosofia hegeliana non risolveva pertanto il reale nell'ideale o l'ideale nel reale, stabilendo l'antecedenza di uno di questi termini rispetto all'altro (come faceva Fichte) o dissolvendoli in un'unità indifferenziata (come faceva Schelling), ma li intendeva nella loro opposizione dialettica come espressioni interconnesse della razionalità ideale e della realtà oggettiva. Come si legge nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1817), «l'idea è il vero in sé e per sé, l'unità assoluta del concetto e dell'oggettività», «il soggetto-oggetto, l'unità dell'ideale e del reale, del finito e dell'infinito»²⁵. Hegel – come in parte aveva fatto Schelling – recuperava così la funzione *conoscitiva* dell'idea come totalità, non più intesa in senso esclusivamente regolativo, ma come entità metafisicamente reale in cui si esprime l'attività della ragione che, a differenza del procedere discorsivo dell'intelletto che opera sulla catena delle condizioni senza mai uscirne, muove al di là della serie dei condizionati verso una totalità assolutamente incondizionata.

Se l'Idea è il soggetto del movimento dialettico che innerva la realtà, la filosofia ha il compito di cogliere le tappe attraverso cui essa, estrinsecandosi in determinazioni parziali e immediate della realtà, giunge a comprendersi come l'unità mediata in cui si realizza il superamento delle loro opposizioni. Il primo momento di questo processo dialettico è rappresentato proprio dall'Idea che concepisce se stessa come *pura*, o *idea in sé*, vale a dire come idealità separata dall'oggettività o, secondo l'espressione di Hegel, nell'elemento astratto del pensiero. Si tratta dell'oggetto della logica, contraddistinto dai caratteri dell'universalità e della necessità. A questa «struttura razionale» della realtà, separata però dalla realizzazione concreta senza la quale non può realmente darsi, si contrappone come secondo momento del movimento dialettico la sua negazione, ossia l'*Idea fuori di sé*, che è oggetto della filosofia della natura. Secondo la dinamica dell'opposizione, l'astrattezza dell'Idea pura della logica si contrappone alla completa estraneazione dell'Idea in altro:

l'Idea è qui caratterizzata come particolare e accidentale. Il superamento avviene nel momento del ritorno dell'Idea in se stessa (*l'idea in sé e per sé*), in cui l'opposizione dei due momenti precedenti viene tolta in quanto tale, ma al contempo conservata come articolazione dialettica in un momento di sintesi superiore, dove la connessione di pensiero e natura è concepita come unità di razionale e reale: l'Idea che comprende se stessa alla luce di questo movimento è lo *spirito*.

La filosofia dello spirito costituisce così il momento più alto del cammino circolare che riconduce l'Idea a tornare in se stessa, arricchita dalle proprie opposizioni interne; ma la vera identificazione dell'Idea con la totalità della realtà razionale si ha quando lo spirito, una volta superata l'opposizione tra la dimensione soggettiva dell'individualità e quella oggettiva delle istituzioni sociali, si comprende come *assoluto*. «L'assoluto è l'idea», scriveva Hegel nell'*Enciclopedia* proprio a indicare il momento in cui l'Idea, essendo passata attraverso le sue determinazioni finite e avendole riconosciute come tali, diviene consapevole di se stessa come infinita²⁶. Essa non si contrappone al finito, né lo trascende, ma lo comprende in sé quale totalità dialettica in cui si connettono i finiti. Nella sua determinazione più alta lo spirito assoluto diviene *filosofia*, ossia l'Idea che comprende se stessa nella forma più adeguata, come «pensiero consapevole di se stesso», ossia come *assoluto* espresso mediante il *concetto della ragione*.

La manifestazione dell'assoluto nella sua forma più adeguata, ossia nel concetto puro della filosofia, non è però l'unica maniera del suo manifestarsi; Hegel riteneva infatti che vi fosse, accanto a questa, una maniera più immediata e concreta in cui l'Idea si incarna nel reale, ossia nella *storia*. In questa sua estrinsecazione nella dimensione spazio-temporale delle istituzioni, dei costumi, delle forme religiose e politiche, l'Idea si realizza nello *spirito del popolo*, che esprime di volta in volta la tappa di compimento del cammino dello spirito universale o *spirito del mondo*. Quale estrinsecazione concreta dell'Idea, la stessa storia risultava agli occhi di Hegel permeata della medesima razionalità che ne governa lo sviluppo dialettico e che tende, sul piano pratico, all'affermazione della *libertà* quale carat-

tere supremo dell' Idea che si comprende come spirito. In questa maniera Hegel portava a compimento le riflessioni che già Fichte e Schelling avevano elaborato intorno alla razionalità intrinseca al processo storico, le quali avevano portato, nel caso di Schelling, a riconoscere nella storia il grande specchio dello spirito del mondo, nella misura in cui essa esprimeva sul piano ideale quella medesima identità di soggettivo e oggettivo che la natura esprimeva sul piano reale. La riformulata compenetrazione di reale e ideale alla luce delle dinamiche dialettiche permetteva ora a Hegel di radicare l' Idea nella realtà concreta, senza rinunciare alla sua portata razionale (come nella storia empirica avversata da Schelling) e, al contempo, senza prospettare un ideale regolativo astratto come quello della storia intellettualistica modellata secondo la lezione kantiana. L' Idea stava ora a indicare una nuova concezione della totalità, insieme astratta e concreta, ideale e reale, la quale restituiva l' incessante procedere della ragione già rivendicato da Kant nella forma di un inarrestabile procedere dialettico che riportava la metafisica dalle antiche alture in cui l' aveva collocata la tradizione alla realtà concreta, ora però completamente rinnovata.

In questa maniera Hegel liberava l' idea kantiana dall' astratta «purezza» delle forme della ragione promuovendola a soggetto e motore dello sviluppo della razionalità immanente al reale e del progresso storico. Entrambe le maniere del manifestarsi dell' Idea assoluta nella realtà, quella intelligibile della razionalità e quella concreta della storia, avrebbero rappresentato di lì a poco i nuclei canonici intorno a cui si sarebbe sviluppata la successiva riflessione sull' idea.

NOTE AL CAPITOLO TERZO

¹ Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, Milano, TEA, 1996, p. 92.

² Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 40.

³ Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 293.

⁴ Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 279-280.

⁵ Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 280.

⁶ Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 589.

⁷ Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 590.

⁸ Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 280.

⁹ Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 280-281.

¹⁰ Immanuel Kant, *Critica della ragion pratica*, Milano, Rusconi, 1993, *Prefazione*, p. 39 nota.

¹¹ Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 284. Sulla peculiarità della posizione kantiana cfr. Norbert Hinske, *Ricezione e trasformazione del senso originario di «idea» in Kant. La ragione e l'incondizionato. Sulla formazione dei concetti della Critica della ragion pura*, in Id., *Tra illuminismo e critica della ragione. Studi sul corpus logico kantiano*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1999, pp. 119-132; Paola Rumore, *L'ordine delle idee. La genesi del concetto di «rappresentazione» in Kant attraverso le sue fonti wolffiane (1747-1787)*, Firenze, Le Lettere, 2007.

¹² Cfr. Karl Leonhard Reinhold, *Saggio di una nuova teoria della facoltà umana della rappresentazione (1789)*, Firenze, Le Lettere, 2006.

¹³ Per un quadro generale del dibattito cfr. *La «Critica della ragion pura» nell'Aetas Kantiana*, a cura di Raffaele Ciafardone, L'Aquila, Japadre, 1990, vol. 2, pp. 37-119.

¹⁴ Johann Gottlieb Fichte, *Prima Introduzione alla Dottrina della scienza (1797)*, in Id., *Prima e Seconda Introduzione alla Dottrina della scienza*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 7-9.

¹⁵ Cfr. in generale Jean-Louis Vieillard-Baron, *Platon et l'Idéalisme allemand (1770-1830)*, Paris, Beauschesne, 1979, e *Platonismus im Idealismus: Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*, a cura di Burkhard Mojsisch e Orrin F. Summerell, Berlin, de Gruyter, 2003.

¹⁶ Cfr. Francesco Moiso, *Idee in Schelling*, in *Idea. Atti del VI Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, a cura di Marta Fattori e Massimo Luigi Bianchi, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1990, pp. 329-392.

¹⁷ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Ulteriori esposizioni tratte dal sistema della filosofia*, in Id., *Filosofia della natura e dell'identità. Scritti del 1802*, Napoli, Guerini e associati, 2002, pp. 54-56.

¹⁸ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Esposizione del mio sistema filosofico*, Bari, Laterza, 1969, § 2.

¹⁹ Schelling, *Ulteriori esposizioni tratte dal sistema della filosofia*, cit., p. 83.

²⁰ Schelling, *Ulteriori esposizioni tratte dal sistema della filosofia*, cit., pp. 93-94.

²¹ Schelling, *Ulteriori esposizioni tratte dal sistema della filosofia*, cit., pp. 95-99.

²² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Scienza della logica*, Roma-Bari, Laterza, 1984, vol. 1, p. 26.

²³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Torino, Einaudi, p. 14.

²⁴ Cfr. Valerio Verra, «Idee» nel sistema hegeliano, in *Idea. Atti del VI Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, cit., pp. 393-410.

²⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Roma-Bari, Laterza, 1984, § 214.

²⁶ Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 213.



copyright © 2017 by
Società editrice il Mulino,
Bologna

L'OTTOCENTO A CONFRONTO CON PLATONE

1. *Quale spazio per le idee?*

Kant e Hegel avevano rappresentato, anche per quel che concerne la concezione dell'*idea*, le massime espressioni della filosofia tedesca a cavallo tra i secoli XVIII e XIX. Apice della complessa architettura della ragione per il primo e soggetto dello sviluppo della realtà per il secondo, l'*idea* si imponeva a tutti gli effetti come la protagonista indiscussa del dibattito filosofico del tempo. Proprio per questa ragione la crisi a cui va incontro l'idealismo nel corso dell'Ottocento si riflette inevitabilmente in una crisi della concezione dell'*idea*, intesa come «oggettività reale» a fondamento dei fenomeni, ma a essi irriducibile.

In questo senso è significativo l'abbandono di ogni riferimento all'*idea* da parte delle filosofie positivistiche ottocentesche, il cui tentativo di proporre un modello di conoscenza fondato sull'osservazione e sulla descrizione di *fatti* connessi in sistemi di *leggi* va inteso come la reazione alle pretese idealistiche di ritrovare il fondamento della realtà nelle leggi del pensiero. L'illustrazione dei cinque significati del termine «positivo» che August Comte (1798-1857) esponeva nel *Discorso sullo spirito positivo* pubblicato nel 1844 – quindi nei medesimi anni in cui l'Europa si divideva sulle interpretazioni più o meno ortodosse dell'hegelismo – sottolinea l'obiettivo comune della nuova filosofia: positivo è ciò che è *reale* in opposizione al chimerico, ciò che è *utile* in opposizione all'inutile, ciò che è *certo* anziché incerto, ciò che è *preciso* anziché vago e, infine, ciò che è propriamente *positivo*, ossia costruttivo, in opposizione a negativo, ossia distruttivo¹. Il tipo di sapere a cui si contrappone la conoscenza positiva, l'unica autenticamente *scientifica*, è secondo Comte quello

che pretende di giungere a una sfera di oggettività posta al di là dei fenomeni osservabili. Sia che questa oggettività venga individuata in entità fittizie, in «idee sovranaturali» trascendenti la natura – come nello stato teologico che Comte identifica con l'infanzia del sapere e dell'umanità – sia che si cerchi di spiegare i fenomeni ricorrendo a «idee che non sono più sovranaturali, ma ancora non completamente naturali»² – come le entità immanenti della metafisica, la fase della giovinezza dell'umanità – in entrambi i casi la pretesa di giungere alle *essenze ultime* delle cose si traduce in un sapere vago, chimerico, illusorio e soprattutto inutile rispetto all'unico scopo della conoscenza che consiste nel miglioramento delle condizioni di vita dell'umanità. L'unico ambito dell'oggettività che il positivismo ammetteva è quello dei fatti empirici e delle loro relazioni costanti, in particolare quella tra causa ed effetto, sulla cui base diventava possibile costruire, organizzare in sistemi organici le verità scientificamente accertate.

L'atteggiamento di condanna che, sul piano epistemologico, il positivismo assumeva nei confronti delle pretese di chi spiegava i fenomeni sulla base di «idee» chimeriche e fittizie si traduceva, sul piano della filosofia pratica, in posizioni antideontologiche e consequenzialistiche, come quella dell'etica utilitaristica. Il principio di causa-effetto che il positivismo poneva alla base della legalità dei fenomeni veniva qui reinterpretato nei termini della relazione mezzo-fine tra le azioni e le conseguenze cui esse mettevano capo. Alle etiche del dovere, che da Aristotele a Kant avevano individuato principi oggettivi alla base della valutazione morale delle azioni, l'utilitarismo contrapponeva la considerazione dell'utilità individuale e sociale prodotta dalle singole azioni, secondo la celebre massima della «massima felicità per il maggior numero di persone» che attraversa come un filo rosso, in quegli anni, le riflessioni di Jeremy Bentham (1748-1832), James Mill (1773-1836) e di John Stuart Mill (1806-1873). Anche l'utilitarismo, come in generale il positivismo, si nutre di un profondo senso di diffidenza nei confronti della metafisica, intesa come la sfera dell'oggettività, dei principi stabili e immutabili da porre a fondamento dell'esperienza. Squalificando l'ambito della metafisica, queste correnti del

pensiero ottocentesco riportavano la dimensione oggettiva originariamente riconosciuta all'*idea* della lunga tradizione platonica alla *realtà concreta* dei fatti, dando così voce a una profonda tendenza antiplatonica che, come vedremo, troverà proprio sul volgere del secolo una formulazione radicale negli sviluppi nichilistici della riflessione di Nietzsche.

2. Idee-concetti e idee-sostanze

Accanto a questo diffuso atteggiamento antiplatonico con cui una parte della filosofia europea guardava al fiorire delle scienze naturali e maturava il desiderio di impiegare quelle medesime procedure di indagine anche in altri ambiti del mondo umano, come appunto quello dell'etica e delle scienze della società, soprattutto in Germania la reazione all'idealismo non si traduceva però immediatamente nell'abbandono dello spirito platonico che lo aveva animato e delle pretese di oggettività che vi stavano alla base. Anzi, secondo Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872), voce dissonante nella Berlino epicentro dell'idealismo hegeliano, era stato proprio l'esplicito richiamo di Kant alla nozione platonica di *idea* ad aver suscitato in Germania un rinnovato interesse per gli studi su Platone di cui ancora, negli anni Quaranta dell'Ottocento, si potevano rinvenire chiare tracce. In particolare, dalla lezione kantiana la filosofia tedesca aveva imparato a riconoscere all'*idea* «la dignità che [le proveniva] dal suo porsi al di sopra dell'esperienza» – un riconoscimento che, a differenza di quanto accadeva ad esempio nella Francia ossessionata dalla ricerca delle «cause fisiche» dei fenomeni, aveva evitato di «appiattirne il significato profondo, fino a intendere con essa una qualsiasi rappresentazione»³. Sembra proprio, infatti, che nel giro d'anni che va dall'esposizione della filosofia trascendentale di Kant alla lunga reazione all'idealismo hegeliano la storia dell'*idea* proceda quasi esclusivamente entro i confini della Germania, là dove cioè, seppur delusa dagli esiti della riflessione hegeliana, la filosofia non riusciva a rinunciare all'esigenza di una fondazione trascendentale della conoscenza, ossia a

individuare un ambito stabile dell'apriori a giustificazione della contingenza dell'aposteriori. Questo era lo spirito con cui la filosofia tedesca post-hegeliana, passata attraverso l'esperienza della critica di Kant, era pronta a combattere la propria battaglia in difesa del platonismo.

In realtà, però, il rinnovato interesse per Platone nell'ambito della discussione tedesca sulle idee era iniziato ben prima di Kant e aveva conosciuto uno dei suoi massimi interpreti nell'autore della celebre *Storia critica della filosofia*, Johann Jacob Brucker (1696-1770). Nel 1723 questi dava alle stampe un'imponente *Storia filosofica della dottrina delle idee*, in cui presentava un'interpretazione della teoria platonica destinata a gettare una lunga ombra sulla filosofia successiva. In conformità con il metodo adottato nella propria impresa storiografica, Brucker individuava anche nella storia dell'idea quell'avvicinarsi di concezioni e significati che avevano contraddistinto il cammino stesso della filosofia nelle tre epoche (antica, cristiana e medievale, e moderna) in cui si snodava la sua storia. Già all'interno della riflessione platonica, le idee si presentavano secondo Brucker in una duplice accezione: esse erano, per un verso, «le sostanze intelligibili [...] e gli archetipi delle cose create» e, per l'altro, le *res immutabiles* di cui soltanto poteva occuparsi la scienza⁴. La convergenza della valenza metafisica e logica o epistemologica che stava a fondamento della nozione platonica mal si accordava con gli intenti attuali della filosofia, con il nuovo interesse per le scienze naturali, per il metodo sperimentale e, in generale, con la predilezione per un atteggiamento empiristico che escludeva dalla conoscenza la sostanzialità o la sussistenza separata di entità poste per definizione al di là del raggio d'azione dei sensi. Denunciando la fondamentale inattualità di una delle due accezioni dell'idea platonica, Brucker prendeva posizione nell'acceso dibattito che di lì a poco sarebbe scaturito tra i sostenitori di una concezione logica dell'idea (*l'idea-concetto*) e i difensori della sua portata metafisica (*l'idea-sostanza*). L'interpretazione preminentemente logica dell'idea verso cui inclinava Brucker – che sembra aver esercitato una considerevole influenza sulla stessa concezione kantiana e sull'interpretazione di Platone che vi stava alla base – non impediva all'autore della prima *Storia*

filosofica delle idee di condannare apertamente la trasposizione di questi *pensieri* all'interno della mente di Dio. Questo era, secondo Brucker, il frutto indebito di contaminazioni anacronistiche che avevano agito sulle interpretazioni neoplatoniche e cristiane di Platone, di cui ancora recava profonde tracce la filosofia del tempo⁵. Lo stesso Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), che pure aveva tradotto Platone in tedesco, attribuiva a Platone nelle *Linee fondamentali di una critica della dottrina morale professate fino a oggi* (1803) la tesi secondo cui le idee erano i pensieri viventi di Dio. La medesima convinzione ritornava, innervata dai presupposti teorici della nuova filosofia trascendentale, nelle pagine di uno dei più celebri esempi di storiografia kantiana, il *Sistema della filosofia platonica* che Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761-1819) pubblicava tra il 1792 e il 1795. Qui, compiendo una perfetta sintesi di platonismo e kantismo, l'*idea* veniva presentata come il *concetto* che nell'intelligenza divina rappresenta la *cosa in sé*: «Poiché Platone riteneva che le idee fossero concetti originari, innati, ma non riusciva a spiegarle a partire dalla funzione della ragione, non gli restò altro che considerarle concetti derivati dall'intelligenza divina»⁶. Dio era qui presentato come «il creatore delle idee», colui che le aveva poste insieme nella ragione degli uomini quali principi di conoscenza e nelle cose quali loro essenze. Sicché, rispetto

al mondo dell'esperienza, l'*idea* è la forma, il modello e l'esemplare. [...] Le cose in sé, ossia le idee divine, formano il mondo intelligibile, l'archetipo del mondo reale. [...] i fenomeni sono copie delle idee divine o delle cose in sé⁷.

L'immagine delle idee-essenze *in mente Dei* che abbiamo già incontrato nel neoplatonismo cristiano veniva qui riproposta in vesti kantiane, traducendo la distinzione tra il regno di quella che un tempo i filosofi chiamavano «realtà formale» e il regno della «realtà oggettiva» nella separazione kantiana tra i noumeni e i fenomeni. Ma il tentativo di conciliazione tra l'antica filosofia platonica e il nuovo vangelo kantiano intrapreso da Tennemann muoveva oltre questa semplice riproposizione di tesi già note nella terminologia della nuova moda filosofica. Egli spie-

gava infatti l'affermazione platonica secondo cui «la ragione si avvicina quanto più possibile all'essenza vera delle cose» richiamando l'inconoscibilità degli oggetti della ragione che Kant aveva posto come condizione preliminare della propria concezione dell'idea:

L'idea – scriveva infatti Tennemann – è un concetto della ragione che rappresenta la cosa in sé, la quale corrisponde quanto più possibile al concetto, e che coinciderebbe totalmente con esso se la ragione umana fosse l'intelligenza originaria, dalla cui attività le cose hanno ricevuto la loro esistenza. Questa intelligenza è però la sola divinità, da cui la ragione umana è derivata. La forma originaria delle cose è nella ragione divina e ad essa si riferisce l'idea come al suo oggetto⁸.

L'idea non è più, qui, la forma archetipica delle cose presente nell'intelligenza divina, ma il prodotto della ragione umana, la quale tende a cogliere quelle forme essenziali senza però mai riuscire a coglierle con il grado di oggettività che contraddistingue la conoscenza. Su questa doppia accezione, talvolta ambigua, dell'idea quale forma nell'intelligenza divina e quale rappresentazione di una ragione che non si lascia irretire tra le maglie dell'esperienza Tennemann impostava anche l'atto conclusivo del confronto, ormai perfettamente compiuto, tra i suoi due grandi modelli: «Le idee sono concetti della ragione, e i loro oggetti possono soltanto venir pensati; per ogni genere di cose c'è una sola idea; poiché il suo oggetto è qualcosa di pensato, esso è assai lontano da tutto ciò che si può trovare negli oggetti della percezione»⁹.

3. *Herbart: l'ontologia pluralistica delle idee*

Furono però le riflessioni di un giovane professore straordinario di Gottinga, Johann Friedrich Herbart (1776-1841), a inaugurare una nuova maniera di guardare alla dottrina delle idee di Platone nella storiografia filosofica tedesca. E ciò non soltanto perché, come già aveva fatto Brucker, Herbart abbandonava i presupposti neoplatonici che avevano agito da filtro nella ricezione

della filosofia platonica tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, ma innanzitutto perché la sua analisi dell'idea si collocava entro un ripensamento complessivo della filosofia di Platone, inteso a cogliere la trama concettuale che rendeva le riflessioni del padre della filosofia occidentale un vero e proprio *sistema*, secondo l'auspicio che già Leibniz aveva formulato all'inizio del secolo precedente¹⁰. Questo proposito non soltanto allontanava Herbart da quella che egli riteneva la falsa interpretazione kantiana delle idee come rappresentazioni di una ragione totalizzante, e dalla convinzione, in parte da essa supportata, che le idee andassero collocate nella mente di Dio – come avevano fatto Schleiermacher e Tennemann – ma gli imponeva di ristabilire il significato originario della nozione di *idea* attraverso un esame diretto del testo platonico.

Nella prolusione del 1805, *Dissertazione sul fondamento del sistema platonico*, Herbart individuava precisamente nella teoria platonica delle idee una prima risposta al medesimo interrogativo da cui muoveva la propria riflessione filosofica, vale a dire come fosse possibile, a fronte della mutevolezza e del divenire dell'esperienza, rintracciare il fondamento immutabile dell'essere quale fondamento del reale e oggetto proprio di un sapere che non poteva certo limitarsi a raccogliere dati in sé contingenti. Dall'osservazione dell'esperienza, che secondo Herbart si presenta al soggetto sempre pervasa da un'intrinseca contraddittorietà, scaturiva così l'esigenza di concepire l'essere in una maniera che consentisse di giungere a una conoscenza coerente e non contraddittoria. Questo elemento di stabilità sotteso alla mutevolezza delle rappresentazioni dei sensi veniva individuato nelle idee, concepite come *nozioni generali*, come i predicabili di quel che si dà nell'esperienza: «le cose individuali sono quelle stesse realtà mutevoli, che non si può ammettere siano, perché non possono essere pensate; le nozioni generali, al contrario, non sono soggette a mutamento, ma sono pensate attraverso la definizione, e tutto il lavoro filosofico si incentra sulla loro definizione»¹¹. La metafisica, che Herbart concepiva come la *scienza dell'intelligibilità dell'esperienza* (*ars experientiam recte intelligendi*), aveva pertanto fin dai tempi di Platone il compito di rintracciare e definire le

idee, gli elementi di stabilità che sottendevano l'esperienza mutevole. Le idee di Platone erano, secondo Herbart, «proprio ciò che noi siamo soliti chiamare nozioni generali *di qualunque cosa*, e che diciamo non essere alcunché di diverso dai pensieri della mente»¹². Ma l'idea di qualcosa non indica esclusivamente il pensiero generale di quel qualcosa, bensì quell'elemento necessario che costituisce il *vero oggetto* di quel pensiero.

Così concepite le idee di Platone non erano pertanto semplici *rappresentazioni*, pensieri della mente, come aveva suggerito Kant, ma *enti, oggetti* del pensiero dotati di una specifica *realtà* metafisica. Le idee erano *ciò che propriamente è*: «Le idee non sono in null'altro! Sussistono per sé: affinché ciò sia possibile, bisogna innanzitutto concedere loro che *siano!* All'infuori di quelle nient'altro è»¹³. Cionondimeno questi *enti reali* non andavano intesi, secondo Herbart, nei termini delle *sostanze* aristoteliche, ossia quali sostrati di accidenti mutevoli:

si dicono sostanze quelle realtà a cui fanno capo *molti accidenti*, per di più *mutevoli*, e in modo tale che, con il mutare degli accidenti, la sostanza rimanga intatta e del tutto immota nella sua qualità. [...] Le idee sono così lungi dall'essere *sostrati* delle mutazioni, che possono piuttosto essere dette *indici delle forme accidentali* che sono disseminate nelle mutazioni delle nostre sostanze¹⁴.

L'unità dell'idea non concepisce infatti nessuna molteplicità al proprio interno; dal punto di vista ontologico, l'idea è l'assolutamente *semplice* che si contrappone alla mutevolezza dei fenomeni. Questo significava per Herbart qualificare le idee come *indici*: esse erano, a un tempo, il fondamento della realtà che sta alla base delle forme accidentali che si riscontrano nelle copie sensibili dell'essere originario e il fondamento della conoscibilità degli oggetti.

Così facendo Herbart recuperava al di là del monito kantiano la convergenza della natura ontologica e della valenza logica dell'idea; l'idea è insieme il *vero essere* e l'*oggetto del vero sapere*, che si riflette nell'inadeguatezza ontologica degli oggetti sensibili e delle loro contraddizioni interne. Cionondimeno il carattere unitario dell'idea – che

le deriva, come si è visto, dall'essere l'assolutamente semplice, ciò che sussiste in sé e non in altro – non va inteso nel senso della natura monolitica dell'essere parmenideo, o dell'unità indifferenziata che Herbart riconosceva a fondamento delle ontologie moderne di Bruno, Spinoza e Schelling, contro cui pronunciava aspre parole di condanna. Ancorché unitaria, l'idea era inserita, secondo il *Sofista*, sì in rapporti di partecipazione con gli oggetti di cui è esemplare e modello, ma soprattutto in un tessuto di relazioni con altre idee. Sicché l'unità dell'idea è un'unità articolata, è l'unità di un genere che sottende molte specie, è insieme *identità ontologica e comunanza*, ossia *relazionalità* con ciò che è altro da sé¹⁵.

In questo modo Herbart rintracciava nella dottrina platonica delle idee la prima formulazione di un'ontologia pluralistica analoga a quella che di lì a qualche anno avrebbe egli stesso elaborato in reazione alla filosofia fichtiana a cui pur aveva aderito durante gli anni di studio a Jena. Come dichiarava nei *Punti principali della metafisica* (1808), l'Io Assoluto, principio dell'esperienza che si pone però al di là dell'esperienza stessa, ne rifletteva al proprio interno l'intrinseca contraddittorietà: agli occhi di Herbart esso appariva, infatti, come il soggetto permanente di una molteplicità di rappresentazioni del mondo fenomenico¹⁶. A fronte della contraddittorietà dei dati empirici, l'ambito dell'*apparenza*, occorre che la filosofia proceda per *elaborazione dei concetti* verso l'ambito dell'*essere*. È questa quella che nel *Manuale di introduzione alla filosofia* del 1813 diventa la sfera dei celebri *reali*, enti semplici e immutabili che si sottraggono alle determinazioni spaziotemporali dei fenomeni. A questa struttura metafisica fondamentale si giunge una volta superata la contraddittorietà dei fenomeni per mezzo dell'elaborazione concettuale della filosofia che consente di cogliere la trama di relazioni tra i reali su cui essa riposa. La matrice platonica di questa concezione herbartiana rimane manifesta, al di là delle notevoli dissonanze che Herbart stesso mai mancò di sottolineare. I reali sono sì il frutto della correzione dell'astrattezza idealistica che pretendeva di desumere da un unico principio separato dalle cose la varietà mutevole dell'esperienza, ma sono soprattutto la traduzione e il comple-

tamento delle strutture portanti della metafisica platonica all'interno della nuova cornice realista. Seppur lontano dalla condanna platonica del mondo sensibile e dalla convinzione idealistica che un'intuizione intellettuale possa condurci immediatamente alla comprensione dell'essere, Herbart recuperava all'interno della propria ontologia una concezione dell'idea da opporre al ruolo esclusivamente epistemologico a cui l'aveva destinata la filosofia kantiana.

Nel 1813, l'anno in cui Herbart offriva al pubblico le linee fondamentali della sua nuova metafisica realista, la scena filosofica tedesca si preparava ad affrontare l'irrefrenabile ascesa dell'hegelismo che si sarebbe di lì a poco imposto come un canone assoluto fin verso la metà del secolo. Nella sua pretesa totalizzante, nella convinzione che il movimento dialettico dell'idea potesse rendere ragione di ogni aspetto della realtà quale dispiegamento di una razionalità a essa intrinseca Herbart vedeva il ripresentarsi della medesima fallacia che già lo aveva indotto a prendere le distanze dall'idealismo di Fichte. Così, in un'aspra recensione che pubblicava nel 1831 all'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* di Hegel, esprimeva parole di condanna rispetto al «cattivo spirito dell'idealismo» che imponeva agli oggetti le forme astratte del pensiero, anziché «conoscerli come essi sono e comprenderli nella figura in cui essi si mostrano»¹⁷.

Con l'avvento dell'hegelismo, insomma, la filosofia tedesca aveva sì continuato – secondo quanto abbiamo visto avere sostenuto Trendelenburg – a tributare all'idea l'onore di librarsi su un piano superiore a quello dell'esperienza mutevole e contingente, ma in questa sua spinta verso la trascendenza era di fatto saltata oltre il cavallo, pretendendo di derivare dall'astrattezza dell'idea, del puro pensiero, la realtà nelle sue mutevoli manifestazioni. Con buona pace delle complesse dinamiche della dialettica, dello sforzo di concepire l'idea nella sua concretezza quali sintesi compiuta di realtà e razionalità, nel corso dell'età hegeliana prese a radicarsi abbastanza presto una profonda avversione nei confronti dello spirito idealistico che, in ultima istanza, derivava il mondo dall'idea. Quello spirito così perfettamente sintetizzato da Hegel nella celebre immagine della logica come «l'esposizione di Dio,

com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito»¹⁸. La convinzione che la dialettica dell'idea assumesse al proprio interno surrettiziamente una serie di elementi che provenivano dall'intuizione dell'esperienza e della datità dell'esperienza stessa, e che non erano in quanto tali deducibili dal pensiero puro, animava un nuovo tentativo di correzione dell'idealismo in chiave realistica intrapreso proprio da quello stesso Trendelenburg che pur aveva riconosciuto alla filosofia tedesca il merito di non essersi smarrita nelle profondità dei fenomeni fino a perdere il senso della trascendenza.

4. Trendelenburg: idea e finalità

Nelle *Ricerche logiche* uscite in prima edizione a Berlino nel 1840 – un'opera che, a detta di Karl Rosenkranz, segnò un momento decisivo nel declino dell'hegelismo nelle università tedesche¹⁹ – Trendelenburg approntava una critica della dialettica sulla base della propria concezione organica della filosofia, vale a dire di una filosofia in grado di rendere conto della dinamica teleologica che investe insieme l'essere e il pensiero.

La prospettiva *organica* – scriveva in quell'opera, tradendo un'evidente ispirazione schellinghiana – vede il mondo dal punto di vista del fine e delle forze che esso muove, come un corpo vivo. [...] Soltanto il pensiero è capace di costruirsi un organo, e soltanto il pensiero è in grado di dirigerlo. Sicché la prospettiva organica è proprio quella spirituale, la prospettiva dello spirito che si realizza. [...] Tutte le categorie che, determinate dalla mera causa efficiente, sono rimaste in sé estranee e cieche, vengono illuminate dallo spirito²⁰.

La realizzazione dello spirito di cui parlava Trendelenburg è determinata dal *movimento*, il quale sorge dall'opposizione reale e non solo logica del pensiero, e rappresenta l'autentica *categoria a priori* su cui riposa la costituzione dell'esperienza. In questa concezione del movimento quale vero motore della dialettica, Trendelenburg faceva convergere le sue lunghe riflessioni sulle categorie

di Aristotele, che egli non concepiva come elementi semplicemente formali, prodotti del pensiero puro, ma come elementi *reali*, insieme soggettivi e oggettivi, e capaci pertanto di esprimere l'originaria armonia tra spirito e natura. Proprio nel movimento, che viene necessariamente colto mediante l'*intuizione*, Trendelenburg individuava il presupposto tacitamente accolto, ma ufficialmente escluso dalla dialettica hegeliana. L'idealismo del pensiero puro, astratto, andava quindi ripensato in termini «organici», ossia come il risultato dell'attività unificatrice *a priori* che il movimento istituisce, sia nella natura sia nello spirito, tra le cause efficienti e le cause finali della metafisica aristotelica.

L'intuizione della compenetrazione *reale* di movimento e ordine finalistico consentiva una comprensione adeguata dell'Assoluto, che Trendelenburg, ricalcando la terminologia kantiana, definiva in termini di *totalità* e *unità incondizionata*. In questa maniera di concepire la filosofia, in cui «le cose divengono organi di un pensiero diretto a un fine», si condensava, secondo questo grande interprete moderno di Aristotele, «l'essenza del platonismo e di tutte le direzioni che esso ha assunto»²¹. Ciò perché nella prospettiva organica «il concetto si trasfigura nell'*idea*», vale a dire le rappresentazioni parziali che si arrestano alle cause efficienti vengono superate da rappresentazioni capaci di cogliere la dinamica teleologica immanente all'assoluto:

l'idea è il concetto della cosa conosciuta nella determinazione organica di un tutto condizionato. [...] Il concetto diventa idea quando appare inizialmente nella determinazione del fine ultimo, infine alla luce dell'incondizionato²².

In questa maniera Trendelenburg recuperava sì la nozione kantiana di idea quale elemento che impone all'insieme delle conoscenze la struttura di un sistema organico e non di un aggregato di parti giustapposte, ma le riconosceva ora la natura di principio propriamente determinante. Il finalismo non era più il prodotto di un giudizio riflettente sulla natura, bensì la struttura immanente e costitutiva del reale espressa attraverso l'idea. L'idealismo kantiano – che Trendelenburg condannava come espressione di soggettivismo – lasciava così il posto a un vero

idealismo, che la visione organica aveva però il compito di correggere nel senso di una *Realphilosophie*:

in questa maniera si fonda un realismo che non può scendere nel materialismo, perché le sue determinazioni procedono mediante lo scopo interno dal pensiero che sta a fondamento delle cose. È un idealismo che non può divenire soggettivismo, perché si fonda su un'attività comune al pensiero e all'essere, la quale segue nella concezione dei fenomeni le indicazioni cogenti del dato. Un siffatto realismo, che presuppone l'*a priori*, è trascendentale nel suo fondamento, se prendiamo questo termine in senso kantiano; e l'idealismo che si fonda sul dato, ha il proprio terreno nell'empirico. Così si coniugano il trascendentale e l'empirico; pensiero e realtà effettiva si cercano e si richiamano reciprocamente. Il realismo senza idea diviene materialismo e l'idealismo senza accesso al reale diviene un sogno della rappresentazione, un mondo degli eidola²³.

L'idea perdeva così, con Trendelenburg, la qualificazione ontologica di *ente* o di *qualità entificata* che stava alla base del pluralismo metafisico di Herbart, per riguadagnare quella connessione con la struttura teleologica del reale che, seppur nell'accezione solo regolativa ed euristica a cui l'aveva condannata con il suo soggettivismo, Kant aveva riconosciuto alla totalità incondizionata. Ed era proprio da questa accezione dell'idea presentata nella *Dialettica* della prima *Critica* kantiana che avevano tratto ispirazione l'idealismo schellinghiano prima e quello hegeliano poi, non invece dalla concezione dell'idea che stava a fondamento dell'idealismo trascendentale, all'apparenza loro diretto precursore. Effettivamente, come notava Trendelenburg, se l'idea della *Dialettica* kantiana – il concetto necessario della ragione che mira all'incondizionato e che non ha corrispettivo nel mondo sensibile – richiamava dichiaratamente l'idea platonica, il significato di idea su cui riposava l'idealismo trascendentale era quello della *way of ideas*, in particolare di Cartesio e Berkeley, dove l'idea era la generica rappresentazione mentale delle cose. «L'idealismo trascendentale non ha nulla a che spartire con l'idea nel suo originario senso platonico [...] per Kant il termine idealismo non sta a significare l'affermazione dell'idea, ma la negazione del reale nella rappresentazione»²⁴. All'acce-

zione platonica originaria si richiamava invece l'idealismo dell'Assoluto: «per i filosofi tedeschi successivi l'idealismo si connette direttamente all'Idea di Platone, e non lo si riferisce alla cosa della rappresentazione, ma ai pensieri nelle cose»²⁵. Il nuovo idealismo recuperava così quella dimensione che nei capitoli precedenti abbiamo presentato come l'«oggettività dell'essere», ossia la convinzione che vi fosse una struttura stabile del reale a fondamento delle rappresentazioni del soggetto, ma del tutto indipendente da esse. Questa svelava di fatto l'ombra lunga della filosofia hegeliana, la sostanziale convergenza di logica e metafisica che neppure questi critici della dialettica erano disposti a mettere in discussione. L'impiego concreto, *reale*, delle categorie di Aristotele e il recupero della dimensione regolativa della totalità incondizionata kantiana erano gli strumenti con cui Trendelenburg riparava le falle dell'idealismo, quello platonico originario e quello hegeliano, i quali, pur avendo evitato la deriva soggettivistica a cui si era abbandonata la filosofia kantiana, erano approdati ognuno per la propria via alla medesima estromissione dell'esperienza dal regno del sapere; l'uno riducendola a copia imperfetta di modelli ideali, l'altro risolvendola in un momento astratto delle determinazioni dello spirito.

5. Lotze: un nuovo mondo delle idee

Come si è visto, pur nella sua critica revisione dell'idealismo, Trendelenburg si era mantenuto saldamente attaccato alla lezione hegeliana circa la fondamentale convergenza tra la logica e la metafisica, tra la dialettica del pensiero e quella dell'essere. Ma nei medesimi anni in cui vedevano la luce le sue *Ricerche logiche*, il generale accordo su questo presupposto fondamentale della filosofia hegeliana incominciava a sgretolarsi, lasciando spazio a un dibattito vivace sulla natura dei rapporti che legano la logica e la metafisica, sulla relazione che intercorre tra la filosofia e le scienze particolari, nel quadro di un progressivo indebolimento dell'hegelismo e della sua concezione dell'idea quale coincidenza di reale e razionale.

Erano quelli gli anni in cui dall'Inghilterra giungeva la prima formulazione dello psicologismo, del riconoscimento cioè di un fondamento psicologico delle leggi della logica. In questo senso il *Sistema di logica deduttiva e induttiva* di John Stuart Mill, pubblicato nel 1843, aveva rappresentato un termine di riferimento ineludibile per la discussione del tempo. Qui Mill si schierava «contro la concezione tedesca o aprioristica della conoscenza umana e delle facoltà conoscitive»²⁶, proponendo in alternativa a essa uno studio della logica fondato su un più generale atteggiamento empiristico nello studio dei processi di pensiero, di fatto riducibile alla descrizione delle associazioni che osserviamo istituirsi tra le nostre rappresentazioni, su cui all'incirca un secolo prima aveva già richiamato l'attenzione il *Trattato* di Hume. Le leggi del funzionamento della mente si radicavano, secondo questo tipo di impostazione filosofica, nella struttura psicologica del soggetto empirico e non in una qualche fantomatica sfera dell'apriori trascendentale. La rapida affermazione dello psicologismo in Germania rappresentò di fatto una delle componenti principali della reazione che a partire dagli anni Trenta del secolo si mosse contro il paradigma idealistico, investendo talvolta – come vedremo – gli stessi presupposti della filosofia kantiana spesso intesa quale suo immediato precursore. Pur nelle sue variegate forme, lo psicologismo rappresentava il tentativo di affrontare i problemi della filosofia per mezzo del medesimo metodo empirico-osservativo adottato dalle scienze naturali, sulla scorta della convinzione che tra il mondo della natura e il mondo dello spirito vigesse una sostanziale omogeneità. Negli ultimi decenni dell'Ottocento, lo sviluppo della fisiologia (Hermann von Helmholtz), la nascita della psicologia scientifica e della psicofisica (Johannes Müller, Gustav Fechner, Wilhelm Wundt) fornirono il bagaglio teorico a questo programma di naturalizzazione, in cui la psicologia veniva assunta come fondamento della logica, dell'epistemologia e delle discipline filosofiche in generale.

Contro questa convinzione che trascurava, in ultima istanza, la distinzione tra la natura normativa della logica e il carattere descrittivo della psicologia prendeva vita dalla metà dell'Ottocento un nutrito movimento di sostenitori

dell'autonomia delle due discipline, i quali rivendicavano essenzialmente la natura pura e *a priori* dei principi a fondamento della conoscenza umana. Recuperare la dimensione normativa della logica significava di fatto tornare una volta ancora all'interrogativo kantiano che abbiamo visto essere alla base non soltanto della stessa filosofia trascendentale, ma altresì delle innumerevoli riformulazioni che essa conobbe tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento. Si trattava, insomma, di indagare nuovamente che cosa garantisse il carattere oggettivo del rapporto che lega le nostre rappresentazioni ai loro oggetti, nella formula kantiana: quali fossero le condizioni della *validità* della conoscenza. Richiamare l'interrogativo di Kant non significava però, dopo la lunga parentesi dell'idealismo, richiamarne anche le soluzioni. Anzi, come si è accennato, proprio all'inizio dell'avventura hegeliana, c'era stato chi neppure in Germania aveva saputo resistere al fascino di spiegare i principi della logica, in questo caso trascendentale, sulla base dei meccanismi psicologici che presiedono alle operazioni della mente. In questa direzione si muoveva la riflessione di Jacob Friedrich Fries (1773-1843), ex collega di Hegel a Jena e suo accanito rivale, il quale aveva pubblicato nel 1807 un'opera significativamente intitolata *Nuova critica ovvero critica antropologica della ragion pura* (uscita in seconda edizione nel 1828-31) e ispirata ai principi empiristici che provenivano dalla filosofia britannica e che avevano dato origine in Germania a una tradizione di pensiero parallela a quella dell'idealismo hegeliano. In quest'opera Fries esponeva i principi di una filosofia empirico-antropologica in cui i principi della soggettività trascendentale kantiana venivano letti alla luce della struttura psicologica del soggetto empirico. Fries, a differenza di quanto farà lo psicologismo successivo, non negava l'apriori della conoscenza, ma piuttosto la possibilità di legittimarlo per mezzo di un procedimento deduttivo anziché empirico-regressivo, vale a dire di un procedimento *a posteriori* e non *a priori*.

Quel che risulta particolarmente interessante ai fini della nostra storia è però il fatto che una delle vie più fortunate intraprese dagli oppositori delle derive psicologiche della logica fu quella di ripensare la questione

kantiana della validità della conoscenza richiamando la teoria platonica delle idee, e in particolare la convinzione che le forme pure della logica, l'apriori per eccellenza, appartenessero a un regno separato da quello dei fenomeni dell'esperienza e delle rappresentazioni mentali con cui li cogliamo. In questa direzione procedeva una delle opere più fortunate della tradizione epistemologica ottocentesca della Germania, la *Logica* di Hermann Lotze (1817-1881) che usciva in prima edizione a Berlino nel 1843 e in una versione ampliata e radicalmente riveduta a Lipsia nel 1874. Nel terzo libro di quest'opera, Lotze esponeva una teoria della conoscenza (o *Metodologia*) in cui coniugava la dottrina platonica delle idee e la filosofia kantiana in una concezione che è stata opportunamente definita *platonismo trascendentale*. Secondo Lotze, infatti, il «mondo delle idee» di Platone – se interpretato correttamente e non sulla scorta del pregiudizio aristotelico, già denunciato da Herbart, che aveva concepito le idee in termini di sostanze – stava a indicare che le idee appartengono a un mondo *altro* rispetto a quello dell'esistenza effettiva, e che pertanto *sono reali* in una maniera diversa da quella in cui diciamo che *sono reali* le cose di cui è fatta la nostra esperienza. Secondo Lotze, infatti, ciò che intendiamo quando attribuiamo *realtà* a qualcosa varia al variare della cosa a cui ci riferiamo:

Diciamo reale una cosa che è in opposizione a un'altra che *non* è; è reale anche un evento che occorre o che è occorso in contrapposizione a quello che non occorre; reale è una relazione che *sussiste* in opposizione a quella che non sussiste; da ultimo, chiamiamo veramente reale un enunciato che *vale* in contrapposizione a quello la cui validità è ancora in questione²⁷.

Se le cose hanno realtà in quanto *sono o esistono*, gli eventi in quanto *occorrono*, le relazioni in quanto *sussistono*, i principi hanno realtà in quanto *valgono*. La *validità* è «forma di realtà che non include l'essere o l'esistenza»²⁸, che è invece propria delle cose di questo mondo. È precisamente la maniera in cui Platone intendeva presentarci la realtà delle idee: «le idee hanno la realtà dell'*essere* a seconda che le cose transeunti ne siano rivestite o meno; ma

la realtà come *validità*, che è loro peculiare, resta intangibile di fronte a questo mutare»²⁹. Se le idee hanno realtà nel senso di esistenza quando si incarnano nelle cose, la validità rimane la loro modalità di realtà peculiare, il loro «predicato di eternità», e per questa ragione «Platone non ha mai asserito l'esistenza delle idee, ma la loro validità eterna»³⁰.

Riconoscendo la peculiare forma di realtà delle idee, Platone aveva fornito, secondo Lotze, il primo tentativo di fondare la verità delle nostre rappresentazioni *a priori*, ossia a prescindere dal loro accordo con l'oggetto. Il mondo delle idee diviene così «il permanente e inesauribile scrigno da cui le cose del mondo esterno estraggono tutti i diversi e mutevoli attributi che indossano, e la mente gli stati differenti di cui fa esperienza»³¹.

Intesa in questo modo, come pura forma eterna, l'idea non è più concepibile secondo la biforcazione tra l'accezione logica e quella ontologica imposta dal vecchio paradigma: essa non è né un concetto generale, né un ente alla maniera delle cose del mondo; l'idea è il contenuto rappresentativo indipendente dall'atto del rappresentare, il contenuto ideale che *vale*, ossia che permane in eterno, e grazie a cui le cose divengono pensabili. In questo modo Lotze recuperava anche la concezione platonica della conoscenza come una sorta di reminiscenza, nella misura in cui la conoscenza di una verità non ci appare mai come una nostra produzione originaria, ma come il ritrovamento di qualcosa in attesa di venir riconosciuto. Ciò perché la conoscenza attinge a una struttura ideale imm modificabile costituita dalle relazioni tra le idee, le quali stabiliscono i limiti entro cui deve stare ciò che si può dare nella percezione³².

Ma se l'errore dell'hegelismo era stato quello di «porre sul trono delle idee platoniche l'unica idea assoluta», assegnandole una realtà indipendente e superiore a quella delle cose particolari, l'errore di Platone consisteva nel non aver colto la trama di relazioni che connettono tra loro le verità ideali: egli si era infatti accontentato di individuare gli elementi *a priori* del mondo del pensiero presentando «una collezione sistematica della flora delle idee» che assegnava a ognuna una posizione precisa all'interno della realtà ideale. Analogamente aveva proceduto Kant: avendo rinvenuto le forme *a priori* a fondamento della

coerenza dell'esperienza in singoli concetti puri o categorie, egli aveva assunto «nella forma inadeguata di un singolo concetto le verità che possono essere adeguatamente espresse soltanto in un principio»³³. Secondo Lotze, si sarebbero invece dovute

investigare più seriamente le combinazioni e articolazioni [delle idee]; rivolgere i pensieri alle condizioni fisiologiche generali che in ogni singola pianta collegano ramo a ramo secondo un possibile sviluppo. Ovvero, fuor di metafora: dopo che fosse stabilita con chiarezza l'esistenza di un mondo delle idee eternamente valido e ricco di contenuti, il compito successivo dovrebbe essere quello di investigare le leggi universali che ne governano la struttura, attraverso cui anche in esso già le singole parti possono connettersi reciprocamente come in un tutto³⁴.

L'indagine di Lotze approdava pertanto alla ricerca dei principi primi della conoscenza, gli unici sotto cui diventa possibile ordinare il molteplice delle idee.

Tanto la nozione lotziana di *validità* – per molti versi analoga al principio dell'*in sé* delle proposizioni oggettivamente valide di cui parlava Bernard Bolzano – quanto l'eredità del mondo delle idee platonico, a cui essa esplicitamente si richiamava, si imposero presto come il denominatore comune di una serie di sviluppi all'interno della filosofia tedesca (e non solo) che avrebbero messo capo alle grandi tradizioni di pensiero che si svilupparono nel vecchio e nel nuovo continente a partire dalla fine dell'Ottocento³⁵. Ma prima di guardare più da vicino a questi sviluppi nel prossimo capitolo, occorre soffermarsi ancora per un momento in Germania, dove, accanto a questa corrente maggioritaria che aveva in fondo riconosciuto nell'idea la dimensione di un'oggettività *a priori* posta a fondamento dell'esperienza, e aveva pertanto orientato le proprie riflessioni in una direzione prevalentemente epistemologica, nasce una riflessione anch'essa ispirata a un platonismo kantianeggiante, ma di orientamento decisamente contrapposto, la quale sarà destinata a segnare un nuovo orizzonte all'interno della cultura europea del Novecento.

6. Schopenhauer: la dimensione estetica delle idee

Nel 1818 Arthur Schopenhauer (1778-1860), forse il più agguerrito oppositore di Hegel e dell'hegelismo, pubblicava il proprio capolavoro filosofico, *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Anche in quest'opera si rintraccia una forte eco dei tentativi di coniugare una metafisica oggettivistica, di stampo platonico, e la domanda trascendentale circa le condizioni di possibilità dell'esperienza fenomenica. Proprio a Platone e a Kant si possono infatti ricondurre i due elementi portanti del sistema filosofico di Schopenhauer: da un lato, la contrapposizione tra la *volontà* e la *rappresentazione* invocata già nel titolo della sua opera, con cui si richiama, seppur in maniera personale, la coppia kantiana noumeno-fenomeno; dall'altro lato, la convinzione, questa volta platonica, che si dia un'opposizione tra un mondo sensibile e un mondo ideale, e che occorra liberarsi dall'illusorietà del primo guardando al secondo.

In Schopenhauer, però, la contrapposizione tra il mondo della rappresentazione e quello della volontà non assume propriamente i caratteri di un dualismo ontologico: non si tratta infatti di due realtà distinte e separate, ma piuttosto di due maniere diverse di considerare la medesima, unica realtà. La prima, la rappresentazione, è la maniera in cui essa appare nella *conoscenza*, ossia nell'esperienza che il soggetto fa dell'oggetto sulla base delle proprie forme *a priori*, lo spazio, il tempo e la causalità, che per Schopenhauer, a differenza di quanto insegnava Kant, sono tutte forme intuitive, immediate. Ai concetti discorsivi della ragione spetta invece il compito di connettere le intuizioni tra loro, secondo il principio di ragione sufficiente, e si limitano pertanto a ordinare il materiale dato senza produrre (a differenza di quanto accadeva alla ragione dell'idealismo hegeliano) nessuna conoscenza nuova. Sicché la conoscenza razionale, quella che si consegue sul terreno della rappresentazione, mette capo a collegamenti causali sempre più estesi, i quali, procedendo dal condizionato alle condizioni, rimandano sempre necessariamente a condizioni ulteriori. D'altra parte, come già aveva osservato Kant, le forme *a priori* dello spazio e del tempo, essendo forme trascendentali, ossia condizioni

della possibilità delle rappresentazioni (sensibili) del soggetto, non consentono alla conoscenza di valicare i confini dell'esperienza. Se però Kant aveva visto in questa «limitazione» il punto di forza della conoscenza dei fenomeni, da lui reputata l'unica conoscenza oggettivamente valida, Schopenhauer vedeva in essa una conoscenza «distorta» dalle forme soggettive, la quale copre come un velo illusorio (il *velo di Maya*) la realtà autentica che va oltre il mondo della rappresentazione e ne costituisce l'essenza.

Il fondamento ontologico della rappresentazione è costituito dalla *volontà*, che Schopenhauer non esitava a connotare in termini kantiani come la *cosa in sé*, che si manifesta nel mondo fenomenico e che è conoscibile esclusivamente in relazione a esso. L'unica realtà si dà pertanto all'uomo nella forma della rappresentazione, quando egli la considera nelle determinazioni spazio-temporali e causali della conoscenza, oppure nell'atto volitivo che egli sente in quanto essere dotato di corpo. Lo stesso corpo, nella sua doppia natura di oggetto tra gli oggetti (fenomenici) e sede primaria della manifestazione della volontà, non è che una maniera del manifestarsi della volontà. Essa costituisce pertanto l'*essenza* dell'uomo, come di tutti gli altri esseri animati e inanimati, così come delle forze della natura, i quali vanno cioè concepiti come sue *oggettivazioni*. sottraendosi alle determinazioni intellettuali (ossia al principio di individuazione) e razionali (ossia al principio di ragion sufficiente e alla visione teleologica che ne consegue), che caratterizzano esclusivamente il mondo concepito nella rappresentazione, la volontà si presenta come un unico sforzo inarrestabile e senza scopo che si afferma nella persistenza della vita delle specie al di là dell'avvicinarsi della nascita e della morte degli individui in cui di volta in volta si oggettiva. Il mondo naturale riflette pertanto, nelle sue diverse sfere, i gradi progressivi dell'oggettivazione della volontà, i quali vanno dal livello più basso delle forze inorganiche a quello in assoluto più alto rappresentato dall'uomo. A questi gradi Schopenhauer, richiamando esplicitamente Platone, dava il nome di *idee*: esse costituiscono la molteplicità qualitativa all'interno della volontà unica, e sono pertanto il fondamento delle differenze tra gli oggetti del mondo fenomenico. Schopen-

hauer connetteva così in una maniera affatto peculiare la sfera della cosa in sé, della realtà propria, e quella delle idee, essenze delle cose sensibili; secondo quel che scriveva nel III libro del *Mondo*,

se la volontà è per noi la *cosa in sé* e l'*idea* invece l'oggettività immediata di quella volontà in un grado determinato, troviamo la cosa in sé di Kant e l'idea di Platone [...] questi due grandi, oscuri paradossi dei due massimi filosofi dell'Occidente, certo non come identiche, ma a ogni modo come strettamente apparentate [...] sono addirittura il miglior commento reciproco l'uno dell'altro, essendo come due strade del tutto diverse che conducono a un'unica meta³⁶.

I due paradossi della filosofia occidentale esprimono cioè entrambi la medesima convinzione secondo cui il mondo sensibile è un mondo di fenomeni, la cui realtà gli deriva esclusivamente dall'essere espressione di altro, dell'idea nel caso di Platone e della cosa in sé nel caso di Kant.

Ma il richiamo al modello platonico non preclude una netta presa di distanza dalla concezione originaria dell'idea: Schopenhauer non intendeva infatti le idee come realtà separate, modelli archetipici delle cose sensibili; egli non intendeva neppure le idee in termini di universali di cui parteciperebbero le singole manifestazioni fenomeniche. Le idee di Schopenhauer si presentano invece come *atti* della volontà, *essenze dinamiche* delle cose che si pongono su un piano mediano tra il noumeno e il fenomeno e che il soggetto coglie incarnate nel mondo sensibile:

la cosa particolare, che si manifesta in conformità al principio di ragione, è perciò solo un'oggettivazione mediata della cosa in sé (che è la volontà), fra la quale ed essa sta ancora l'idea, come la sola oggettività immediata della volontà³⁷.

L'elemento platonico che ancora rimane nella revisione dell'idea compiuta da Schopenhauer si limita pertanto al fatto che essa esiste indipendentemente dal soggetto conoscente e dal processo di individualizzazione che le forme conoscitive comportano. Il soggetto si rappresenta sì le idee in forma sensibile, ma al di là di un tempo e un luogo definiti, cogliendole come qualcosa di *eterno*, che non è

affatto riducibile a una sua rappresentazione, ma che sussiste prima e separatamente da essa.

D'altra parte, come già aveva sostenuto Kant, la cosa in sé – e nel caso di Schopenhauer le idee quali sue oggettivazioni – si sottrae alla portata della conoscenza. Ma per Schopenhauer, diversamente che per Kant, ciò non era dovuto soltanto all'impossibilità strutturale che il soggetto conosca qualcosa a prescindere dall'utilizzo delle proprie forme *a priori* che rendono ogni oggetto un fenomeno; nel *Mondo* questa incapacità di conoscere la cosa in sé era piuttosto determinata dal fatto che la stessa conoscenza, quale attività con cui gli individui si orientano sulla base dei loro bisogni individuali nel mondo della rappresentazione, è sempre asservita alla volontà. Soltanto se si abbandona l'atteggiamento interessato della conoscenza, strettamente connesso al principio di individuazione, si apre al soggetto la possibilità di muovere oltre la sfera del fenomeno:

Il passaggio dalla conoscenza comune delle cose particolari alla conoscenza dell'idea [...] avviene improvvisamente, in quanto *la conoscenza si strappa al servizio della volontà*, e appunto perciò il soggetto cessa di essere un soggetto meramente individuale ed è ora il soggetto *puro* della conoscenza, *privo di volontà*, che non tiene più dietro alle relazioni in conformità del principio di ragione, bensì riposa nella ferma *contemplazione* dell'oggetto dato, al di fuori della connessione con tutti gli altri, risolvendosi in esso³⁸.

La *contemplazione* è pertanto la condizione in cui il soggetto riesce a guardare al proprio oggetto in maniera *disinteressata*; ciò è quel che, come aveva insegnato la *Critica della facoltà di giudizio* di Kant, accade nell'esperienza *estetica*. Qui, secondo Schopenhauer, il soggetto abbandona la propria determinazione individuale in favore di una condizione di *purezza*, «senza volontà, senza dolore, senza tempo», che gli consente di *cogliere* l'oggetto non più come una cosa particolare, ma come «*idea*, forma eterna, oggettività immediata della volontà in questo grado»³⁹. La dimensione estetica è pertanto – come già aveva sostenuto Schelling – la via d'accesso alle idee, la quale si configura

però qui, a differenza di quanto accadeva nell'idealismo, come una via *non* conoscitiva. La contrapposizione tra conoscenza e contemplazione si profila così come la contrapposizione tra l'impulso interessato della volontà verso il soddisfacimento dei bisogni e il disinteresse libero dalla schiavitù del desiderio. Nell'opera d'arte l'artista esprime così, nelle vesti di un oggetto sensibile, l'idea che egli ha contemplato nella propria condizione di soggetto puro; la gerarchia delle arti ricalca perciò i gradi di oggettivazione della volontà nelle idee, e la forma d'arte più alta sarà quella in grado di cogliere l'idea che sta al vertice di quella scala, ossia quella dell'uomo e del suo destino di sofferenza e dolore in cui si incarna il profondo pessimismo filosofico schopenhaueriano. Ciò è quel che accade nella tragedia, in cui «il conflitto della verità con se stessa [...], nel grado più alto della sua oggettività e dispiegato nel modo più completo, si fa terribilmente avanti. Esso diviene visibile nel dolore dell'umanità»⁴⁰.

Rinunciando alla conoscibilità delle idee, quali manifestazioni della realtà autentica, Schopenhauer rinunciava al principio di ogni idealismo, senza arrivare tuttavia a recidere completamente il legame che egli ancora intratteneva con quella tradizione. L'inconoscibilità delle idee, che per coerenza avrebbe dovuto condurlo ad abbandonare il presupposto di una struttura oggettiva a fondamento del mondo illusorio dei fenomeni, viene in realtà compensata dalla rivalutazione della dimensione contemplativa che consente di recuperare un accesso, ancorché estetico e non conoscitivo, al mondo intelligibile. Schopenhauer inaugurava in questo modo una tendenza che di lì a poco si sarebbe diffusa con grande successo nella cultura, più che filosofica, letteraria (si pensi alla figura di Hanno nei *Buddenbrook* di Thomas Mann), la quale vedeva nell'arte l'autentica via d'accesso a un ambito di valori e di verità diversi dal mondo fenomenico, necessari per combattere l'insensatezza delle pulsioni egoistiche. A ciò si lega indissolubilmente quel processo di letterarizzazione della filosofia che ha infatti in Schopenhauer il proprio padre ispiratore, e nell'opera di Nietzsche la propria realizzazione compiuta.

Ma fu proprio Nietzsche a rimproverare a Schopenhauer l'incompiutezza della sua impresa, l'aver mantenuto in questo suo attaccamento alle idee un «mondo dietro al mondo», una realtà separata al di là della fattualità del corpo; in una formula: la fiducia, ormai divenuta incoerente, nel presupposto oggettivistico della tradizione platonica a fondamento della trasfigurazione dei valori operata dal cristianesimo che soltanto il nichilismo di Zarathustra avrebbe definitivamente smascherato.

NOTE AL CAPITOLO QUARTO

¹ August Comte, *Discorso sullo spirito positivo*, Roma-Bari, Laterza, 1985, § 10.

² August Comte, *Corso di filosofia positiva* (1851-54), Brescia, La Scuola, 1974, I, pp. 117-118.

³ Friedrich Adolf Trendelenburg, *Logische Untersuchungen* (1840, III ed. ampliata 1870), Hildesheim, Olms, 1964, pp. 512 e 508.

⁴ Johann Jacob Brucker, *Historia philosophicae doctrinae de Ideis*, Augusta, 1723, pp. 4-5. Cfr. Constance Blackwell, *Epicurus and Boyle, Le Clerc and Locke: «Ideas» and their redefinition in Jacob Brucker's Historia philosophicae doctrinae de Ideis, 1723*, in *Il vocabolario della République des Lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo*, a cura di Marta Fattori, Firenze, Olschki, 1997.

⁵ Sulla interpretazione platonica di Brucker cfr. l'articolo di Aldo Brancacci, *Kant, Brucker, Herbart. La dottrina delle idee di Platone tra Settecento e Ottocento*, nel volume da lui curato *Herbart e Platone*, Napoli, Bibliopolis, 2010, pp. 13-50.

⁶ Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, vol. 2, Leipzig, 1799, pp. 370-371. Cfr. Jean-Louis Vieillard-Baron, *Le système de la philosophie platonicienne de Tennemann*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», LXXVIII, 1973, pp. 513-524.

⁷ Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, vol. 2, cit., pp. 370-371.

⁸ Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, vol. 2, cit., p. 300.

⁹ Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, vol. 2, cit., p. 301.

¹⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Lettre à Rémond* (11 febbraio 1715), in *Die philosophischen Schriften*, a cura di C.I. Gerhardt, Hildesheim, Olms, 1978, p. 637.

¹¹ Johann Friedrich Herbart, *Dissertazione sul fondamento del sistema platonico*, Firenze, Le Lettere, 2007, p. 91. Sull'interpretazione herbartiana della teoria delle idee platoniche cfr. Albo Brancacci, *Herbart e la teoria platonica delle idee*, in «La Cultura», LIII, 2015, pp. 185-206, e più in generale la raccolta di saggi *Herbart e Platone*, a cura di Aldo Brancacci, cit.

¹² Herbart, *Dissertazione sul fondamento del sistema platonico*, cit., p. 93.

¹³ Herbart, *Dissertazione sul fondamento del sistema platonico*, cit., pp. 97-99.

¹⁴ Herbart, *Dissertazione sul fondamento del sistema platonico*, cit., p. 95.

¹⁵ Herbart, *Dissertazione sul fondamento del sistema platonico*, cit., pp. 105-107.

¹⁶ Cfr. Johann Friedrich Herbart, *Punti principali della metafisica*, Torino, Thélème, 2001, pp. 33-35.

¹⁷ Johann Friedrich Herbart, recensione all'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* di Hegel (1831), in *Antidialettica. Polemiche sul sistema hegeliano*, a cura di Enrico Colombo, Milano, Unicopli, 1998, pp. 83-113: p. 90.

¹⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Logica* (1812-16), Roma-Bari, Laterza, 1984, p. 31.

¹⁹ Karl Rosenkranz, *Trendelenburg und Hegel*, in «Die Gegenwart», XXVIII, 1872, pp. 72-74.

²⁰ Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, cit., p. 500.

²¹ Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, cit., p. 496.

²² Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, cit., pp. 507-508. Sull'eredità platonica di questa concezione cfr. Frederick C. Beiser, *Late German Idealism: Trendelenburg and Lotze*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 32-37.

²³ Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, cit., p. 529.

²⁴ Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, cit., p. 515.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ John Stuart Mill, *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, Torino, UTET, 1996, p. 176.

²⁷ Hermann Lotze, *Logica*, Milano, Bompiani, 2010, pp. 985-987.

²⁸ Lotze, *Logica*, cit., p. 989.

²⁹ Lotze, *Logica*, cit., pp. 989, 995.

³⁰ Lotze, *Logica*, cit., p. 989.

³¹ *Ibidem*.

³² Lotze, *Logica*, cit., p. 983.

³³ Lotze, *Logica*, cit., p. 1003.

³⁴ Lotze, *Logica*, cit., p. 1005.

³⁵ Cfr. Gottfried Gabriel, *La «Logica» di Hermann Lotze e la nozione di validità*, in «Rivista di filosofia», LXXXI, 1990, pp. 457-468.

³⁶ Arthur Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Milano, Bompiani, 2006, p. 349.

³⁷ Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., pp. 357-359.

³⁸ Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 363 (corsivi miei).

³⁹ Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 365.

⁴⁰ Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 503.



copyright © 2017 by
Società editrice il Mulino,
Bologna

IL NOVECENTO E LA DISSOLUZIONE DELL'IDEA

La crisi dell'idealismo che aveva investito l'Ottocento aveva comportato, come si è visto, un profondo ripensamento dello spazio che la filosofia era ancora disposta ad assegnare alle idee, ormai concepite come il dominio di un'oggettività metafisica che rivendicava il proprio ruolo nella comprensione della realtà fattuale. La generale diffidenza che i principali movimenti filosofici e culturali ottocenteschi avevano sviluppato nei confronti della metafisica si rifletteva inevitabilmente su un'avversione nei confronti di una dimensione altra e trascendente, fucina di principi, valori, verità indipendenti dal mondo dell'esperienza. In una formula: di una versione stereotipata del mondo platonico delle idee. Abbastanza curiosamente, anche la principale corrente metafisica dell'Ottocento, lo spiritualismo francese da Maine de Biran a Félix Ravaisson, aveva dato mostra di una sotterranea antipatia nei confronti dell'idea, nella misura in cui muoveva alla ricerca di una verità, pur concepita metafisicamente, non guardando a un mondo di oggettività, ma attraverso la via interiore, intima e ineflabile della coscienza. La verità degli spiritualisti era una verità inoggettivabile per definizione: essa non riguardava un dominio *ideale* e rinunciava di principio a tradursi nel linguaggio quantitativo della conoscenza rappresentativa. Tutto ciò comportava di fatto una progressiva uscita di scena dell'idea dal dibattito filosofico, ora privata della indiscussa centralità che le era stata invece riservata, seppur nelle sue variegate formulazioni, nella riflessione dei secoli precedenti.

Accanto a questo generale disinteresse, si è però visto come nel corso dell'Ottocento, specialmente in ambito tedesco, si fosse mantenuto uno spazio per l'idea all'interno delle correnti filosofiche ancora interessate alla questione

trascendentale inaugurata da Kant. Una parte della filosofia continuava cioè a interrogarsi circa la possibilità di individuare un fondamento *a priori* della conoscenza, e lo faceva richiamando il vecchio mondo platonico delle idee, ancorché in una prospettiva squisitamente epistemologica. In questo contesto, il termine di riferimento imprescindibile era stato la nozione di *validità* che Lotze aveva introdotto quale modalità di essere propria delle idee. Ancora a Lotze prese a richiamarsi incessantemente quella parte della filosofia novecentesca che continuava a porsi in una prospettiva *fondazionalistica* connotata in senso antipsicologico, sia interrogandosi sull'attualità del problema trascendentale (come nel caso del neokantismo e della fenomenologia husserliana), sia, come Gottlob Frege, spostando la discussione sullo statuto della logica sul piano della filosofia del linguaggio e della semantica dei linguaggi naturali. Ed è a questi sviluppi che occorre, a questo punto, rivolgere la nostra attenzione.

1. *Il neocriticismo: idea e ipotesi*

È ormai questione assai nota che la nozione di validità che Lotze aveva posto al centro della propria reinterpretazione della dottrina platonica delle idee esercitò un'influenza determinante soprattutto su una delle correnti tardottocentesche del ritorno a Kant, vale a dire sui rappresentanti della scuola neokantiana del Baden e sulle loro concezioni del valore. Di contro, i tentativi di fondazione dei principi della conoscenza scientifica e delle altre forme di cultura elaborati dai neokantiani di Marburgo sembravano muovere in maniera indipendente dalle riflessioni di Lotze, pur approdando a concezioni che in parte ne ricalcavano l'impostazione fondamentale. E fu soprattutto tra gli esponenti di questa tradizione neocriticista che la discussione sull'idea assurse a momento centrale della riflessione filosofica, configurandosi come il massimo punto di congiunzione della riproposizione della questione fondativa della filosofia trascendentale con una profonda reinterpretazione dell'eredità platonica che essi vi scorgevano alla base.

Al centro di queste interpretazioni dell'idea platonica si poneva lo studio di Hermann Cohen (1842-1918) *La dottrina platonica delle idee e la matematica* (1878), nel quale venivano teorizzati gli elementi che, al di là delle pur notevoli differenze, sarebbero ritornati nella concezione dell'idea condivisa dai pionieri marburghesi del ritorno a Kant, Paul Natorp (1854-1924) ed Ernst Cassirer (1874-1945)¹. In linea di massima, questi elementi possono venir raccolti sotto tre titoli generali, tra loro intimamente connessi. Innanzitutto, nel comune rifiuto della concezione soggettivistica delle idee quali rappresentazioni di una mente, sia essa finita come quella degli uomini o infinita come quella divina, in favore di una loro interpretazione in senso oggettivistico. I rappresentanti della scuola marburghese concepivano le idee come entità dotate di una maniera d'essere peculiare, diversa tanto da quella degli oggetti, quanto da quella delle rappresentazioni. In secondo luogo, nella convinzione che nelle idee andasse individuato l'ambito proprio dell'*apriori*, inteso come giustificazione dell'*aposteriori*, e che la loro scoperta coincidesse pertanto con la nascita dell'idealismo. Infine, nell'accentuazione del valore regolativo dell'idea in ambito epistemologico, quale ipotesi, legge, metodo ideale per la fondazione della conoscenza.

Sia Cohen, sia Natorp che nel 1903 avrebbe dato alle stampe l'imponente *Dottrina platonica delle idee*, concordavano nel ritenere che il modo di essere proprio delle idee andasse inteso nei termini della *validità*, e non dell'esistenza che compete invece agli oggetti. La paternità di questa concezione, affine a quella di Lotze, è stata talvolta attribuita allo stesso Cohen². In una rassegna che usciva nel 1910 sulle nuove interpretazioni francesi e inglesi della dottrina platonica, Natorp annotava infatti, e non senza un certo disappunto, che se l'essere delle idee va inteso nel senso della validità, «per lo meno a Marburgo non c'è bisogno di imparare da Lotze (1874), ciò che (già dal 1866) si può imparare da H. Cohen»³. Al di là della contesa, quel che qui interessa notare è che Natorp intravedeva già nel saggio coheniano del 1866, *Lo sviluppo della dottrina platonica delle idee*, la medesima concezione delle idee in termini di *validità*, che sarebbe divenuta esplicita

nello scritto che Cohen avrebbe dedicato alle idee platoniche nel 1878 e che egli stesso avrebbe posto alla base della propria interpretazione. Nel 1878 Cohen scriveva infatti che se gli enti sono come i sensi li presentano, ossia *non sono* propriamente, ma divengono e appaiono,

l'idea invece è ciò che essi paiono. L'idea [...] costituisce l'essere che in quelli appare. Ciò che in quelli ha validità è contenuto in essa. Se tutto il conoscere aspira a raggiungere il vero essere, lo raggiunge nell'idea⁴.

Ponendosi come sede dell'essere autentico, condizione dell'apparenza dei fenomeni, l'idea costituiva per Cohen il «luogo di nascita dell'apriori», non immediatamente contenuto nell'oggetto e comunque accessibile al pensiero⁵. La differenza che sussiste tra l'esistenza degli oggetti e l'essere dell'idea, e che cionondimeno non istituisce tra questi due elementi uno iato incolmabile, ma un rapporto di continuo rimando, rappresenta il nerbo dell'idealismo: chi, come aveva fatto Aristotele, nell'idea e nel suo valore di validità «riesce sempre a pensare soltanto l'essenza nella sua incomprensibile separatezza, non comprenderà mai l'idea, non comprenderà mai l'idealismo»⁶. Sulla scia di questa convinzione Natorp intendeva la propria interpretazione di Platone, secondo quanto recita il sottotitolo dell'opera, come *Un'introduzione all'idealismo*: quell'idealismo, che – come già aveva osservato Trendelenburg – doveva il proprio nome alle idee di Platone e non a quelle di Berkeley, giacché solo le prime avevano rappresentato «la scoperta del Logico, [...] la scoperta della legalità, delle leggi in virtù delle quali il pensiero configura il proprio oggetto quando, per così dire, dirige lo sguardo verso di esso, quando non lo assume semplicemente come oggetto dato»⁷. In Cohen e in Natorp questa scoperta dell'«apriori», del «logico» veniva intesa come il frutto del primo tentativo di reperire una *giustificazione trascendentale* della formazione dei concetti, anziché una semplice descrizione della loro genesi alla maniera socratica. Platone avrebbe insomma intravisto la necessità di non arrestarsi al procedimento con cui Socrate perveniva al concetto a partire dall'esame delle diverse opinioni, tutte

intese come espressioni della medesima entità universale; egli si interrogava piuttosto sulle condizioni che ne rendevano possibile la conoscenza.

Nelle idee – scriveva Cohen nella sua *Fondazione kantiana dell'etica* (1877) – è già data la *prima possibilità* per porre una condizione: l'unione del simile, la separazione del dissimile. [...] L'idea di Platone ha illuminato il concetto di Socrate [...]. I concetti come tali non costituiscono ancora l'esperienza – cosa che fanno esclusivamente le idee e in primo luogo i concetti fondati trascendentalmente⁸.

Così si profilava, secondo Cohen e Natorp, la distinzione tra l'*eidōs*, il concetto socratico, la forma (*Gestalt*), e l'idea (*Gestaltung*) concepita non come un dato, ma come «la vivente attività concettuale del guardare, del penetrare grazie alla speculazione *a priori* nell'essenza e nello scopo, nel fondamento e nella visione teoretica delle cose»⁹. La dimensione *attiva* dell'idea la rendeva *azione*, ossia intuizione del fondamento e dell'essenza, e la contrapponeva alle concezioni precedenti che la intendevano come una sostanza – concezioni, come si è visto, già ripetutamente avversate dalle vicine interpretazioni di Platone; l'idea-attività si esprime nella «produzione dell'unità concettuale, laddove l'*eidōs* esprime piuttosto il prodotto finito, la figura interna già data e stabile del concetto»¹⁰.

Riconoscendo nella scoperta dell'idea l'«anticipazione della tendenza del metodo trascendentale», il «pungolo della critica teoretica-conoscitiva»¹¹, Cohen sottolineava la preoccupazione innanzitutto *metodologica* dell'idealismo, inteso come ricerca dei fondamenti della certezza del sapere. L'idea assumeva di conseguenza il ruolo di *ipotesi*, l'idea che consente di assumere come noto quel che si cerca, per poi ritrovarlo attraverso la concatenazione delle conseguenze. Nella medesima maniera procedeva, secondo Cohen, lo stesso Platone: partendo dall'ipotesi che esista un giusto in sé, un bello in sé, un buono in sé e così via, egli mostrava essere quello l'unico fondamento delle molteplici manifestazioni delle forme sensibili. Anzi, proprio nell'idea concepita come ipotesi si «compenetrano – secondo Cohen – i due momenti dell'idealismo»: «è pensato

come idea soltanto ciò che è pensato come presupposto sufficiente dell'essere conforme a legge, presupposto che può acquistare un'esistenza fruttuosa solo nell'articolazione metodica del pensiero che ne è la radice»¹². Ed era proprio la matematica, più che il generico procedimento scientifico-sperimentale, che Cohen assumeva come modello della formulazione di ipotesi, in quanto essa si poneva come un *medium* tra il dominio dell'intelligibile e quello del sensibile, consentendo di fondare l'esperienza attraverso le forme pure del pensiero. L'elaborazione di questo modello epistemologico vedeva così nell'idea il fondamento logico e metodologico dello studio dei fenomeni, un fondamento ora però concepito nella sua natura *dinamica*:

L'idea stessa potrà affermarsi [...] solo nella misura in cui riuscirà a dimostrarsi come fondamento di «possibilità», cioè come *fondazione metodica* dell'esperienza. Solo così verrà radicalmente e definitivamente superato il falso isolamento dell'Idea: isolata dall'esperienza, cioè separata dal compito di *rendere possibile l'esperienza*, l'Idea perderebbe [...] ogni significato per la nostra conoscenza¹³.

L'unica forma corretta di intendere la separazione delle idee non è pertanto quella aristotelica, che non aveva colto nell'idea la natura di una *legge*, dell'*ipotesi* di un metodo ideale, e che aveva concepito gli oggetti come semplicemente *dati*, ma quella che vede in essa «l'*anteriorità incondizionata del Logico*» alla base del *metodo genetico*¹⁴. Solo in questo modo si guardava infatti alla *generazione* degli oggetti secondo le leggi pure del pensiero: solo in questo modo si «*costruisce ipoteticamente* il Singolo, il Concreto»¹⁵ e si esprime la natura essenzialmente *relazionale* delle idee, capaci di intrattenere un rapporto con l'esistente grazie all'unità sintetica originaria del pensiero puro.

Individuando nella giustificazione logica del concetto il nerbo della dottrina platonica delle idee, la filosofia marburghese vedeva in essa un prodromo della problematica trascendentale e una prima affermazione di quel valore innanzitutto *regolativo* delle idee che già secondo Kant le rendeva guida dell'intelletto secondo un principio di completezza. La funzione di mediazione tra i principi

ideali e la realtà della natura incarnata della matematica conferiva a questa scienza un ruolo centrale nel processo di fondazione del sapere. Una centralità che sarebbe stata riconosciuta anche da Cassirer, il quale, nella conferenza su Platone tenuta alla Biblioteca Warburg di Amburgo negli anni in cui lavorava alla filosofia delle forme simboliche, non esitava a riconoscere alla matematica il ruolo di «medium» attraverso cui «si compie la progressiva riconciliazione del regno della natura con il regno delle pure forme»¹⁶. Infatti, per quanto orientata in maniera pura alle *idee (eidos)* nella loro permanenza ed eternità, neppure la matematica può esimersi dal ricorso alle *immagini (eidolon)*, in cui rappresentava la natura di ciò che è universale e privo di immagine¹⁷. La matematica era insomma in grado di fornire il fondamento per una «nuova teoria della natura [...] che trasforma le *cose* della natura in problemi della matematica, considerandoli così in una prospettiva del tutto nuova»¹⁸, vale a dire nella prospettiva *fondazionistica* già suggerita da Cohen e Natorp.

Ma è nella progressiva presa di distanza dall'interesse prevalentemente epistemologico dei marburghesi che Cassirer, rileggendo l'idea platonica alla luce delle suggestioni goethiane, allargava la propria ricerca delle invarianti dall'ambito del sapere strettamente scientifico a quello della pluralità delle forme in cui si manifesta l'attività spirituale umana. La dinamicità delle forme su cui aveva insistito Goethe, la morfologia dello spirito, integrava qui l'apriorità statica dell'idea platonica con la ricchezza del divenire. Proprio questa dinamicizzazione dell'apriori stava alla base della *Filosofia delle forme simboliche* che Cassirer pubblicava tra il 1923 e il 1929: le *forme simboliche* sono forme di comprensione del mondo – dalle sue manifestazioni prescientifiche ai prodotti del pensiero concettuale – le quali non vanno più intese come semplici copie della realtà, ma come organi necessari ed essenziali dello spirito di cui rappresentano il contenuto mediante i *simboli* in cui esso di volta in volta si esprime. In questa maniera Cassirer estendeva la problematica kantiana della fondazione della conoscenza scientifica, della «critica della ragione», a una «critica della cultura», allargando al terreno delle diverse direzioni in cui si esprime l'attività spirituale

dell'uomo la ricerca di quelle forme originarie, delle relazioni fondamentali che si erano affermate all'interno della conoscenza scientifica. Di certo qui si perde il riferimento diretto all'*idea*; latamente la *forma simbolica* può venir intesa come la riproposizione di quel principio normativo che nei tentativi di fondazione della conoscenza scientifica dei marburghesi era stato riconosciuto già nelle idee di Platone. Ma quel che in questo contesto appare più significativo è il fatto che l'operazione di «ampliamento» di questa nuova maniera di parlare di idee ad ambiti di sapere diversi da quello strettamente scientifico avrebbe preparato la via alla riflessione estetologica sull'idea che avrà nell'opera di Erwin Panofsky, *Idea. Contributo alla storia dell'estetica* (1924), una delle sue espressioni più rimarchevoli. Riprendendo la riflessione che Cassirer aveva sviluppato appena l'anno precedente nella già citata conferenza *Eidos ed eidolon* relativa alla capacità dell'artista di cogliere le idee seguendo una via parallela a quella della filosofia e di esprimerle compiutamente seppur attraverso il *medium* simbolico dell'opera d'arte, Panofsky segnava il primo passo verso la progressiva revisione dell'immagine di Platone quale svalutatore delle arti e della rivalutazione dell'estetica come via privilegiata di accesso alle idee.

2. Frege: idee e pensieri

Lo spirito fondazionalistico che aveva ispirato il richiamo all'idea platonica nella filosofia neokantiana – ereditato, per un verso, dalla battaglia contro i tentativi di individuare nella psicologia il fondamento della logica e delle altre scienze e, per l'altro, dalla dimensione *normativa* dell'apriori rivendicata dal «terzo regno» della validità di Lotze – si incontra anche alla base delle discussioni che tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento investono un altro campo di interesse relativo alla fondazione della conoscenza, in particolare quello legato allo statuto della logica e della matematica quali discipline pure.

Una delle formulazioni più influenti della critica allo psicologismo e alla conseguente rivalutazione di una sfera dell'oggettività indipendente dalle rappresentazioni del

soggetto è quella elaborata da Gottlob Frege (1848-1925) entro lo scenario del progressivo spostamento dell'interesse della riflessione filosofica dal campo propriamente epistemologico, come era stato nel caso dei neokantiani, a quello della fondazione logica della matematica, della teoria del significato e, più in generale, della filosofia del linguaggio. La critica allo psicologismo si inseriva qui entro un programma più generale di isolamento dell'elemento *logico* sia dalle contaminazioni *psicologiche*, sia da quelle *epistemologiche*, che secondo Frege avevano fino ad allora caratterizzato le indagini delle filosofie empiristiche e razionalistiche. Per quanto Frege concordasse con l'assunto secondo cui la logica si occupa della *verità* e di scoprire le leggi dell'*esser vero*, essa non poteva ridursi a un'indagine delle leggi del pensiero, se non nella misura in cui il pensiero è «ciò che è vero». Le leggi della logica non potevano cioè venir ricondotte né al funzionamento (psicologico) della mente, né alle connessioni (epistemologiche) delle rappresentazioni nella conoscenza. Secondo Frege, l'*atto del pensare* (*denken*) e il *pensiero* (*Gedanke*), quale suo contenuto, appartengono a due domini distinti, che come tali vanno pertanto trattati. Alla base della reiterata confusione tra questi due domini – già in parte denunciata da Bernard Bolzano – stava secondo Frege un'ambiguità intrinseca al discorso kantiano che non distingueva tra la rappresentazione in senso soggettivo, come determinazione dell'animo, e la rappresentazione in senso oggettivo, vale a dire quella che, come sosteneva Bolzano e similmente a quanto diceva Lotze, non *esiste* come un oggetto, ma *sussiste* come un certo qualcosa e non richiede un soggetto che la pensi. Proprio questa distinzione, come quella di antica memoria tra contenuto oggettivo, atto del pensiero e oggetto reale, avrebbe rivestito un ruolo centrale nella riflessione di Frege. Quel che egli intendeva fare era slegare il significato delle espressioni linguistiche dalle rappresentazioni mentali o psicologiche del soggetto, nonché separare la forma logica da quella grammaticale del linguaggio. Egli distingueva infatti due tipi di significato delle espressioni linguistiche: il *riferimento* (*Bedeutung*) e il *senso* (*Sinn*), dove il primo sta a indicare l'oggetto designato, mentre il secondo la maniera in cui questo viene

presentato nell'espressione linguistica. Così, ad esempio, nel caso dei nomi propri o delle descrizioni definite si hanno espressioni linguistiche diverse che designano un singolo oggetto (Platone, il maestro di Aristotele, l'autore della *Repubblica*): esse hanno il medesimo riferimento, ma lo presentano in modi diversi, ossia esprimono *sensi* diversi. Analogamente a queste espressioni linguistiche, anche negli enunciati si danno un senso e un riferimento: qui il senso è il *pensiero* espresso dall'enunciato, mentre il riferimento è il suo *valore di verità*. In entrambi i casi il *sensò* costituisce un'entità oggettiva, cioè indipendente e irriducibile alle rappresentazioni psicologiche o mentali del soggetto. Se così non fosse, qualsiasi comunicazione risulterebbe compromessa, giacché non potremmo mai essere certi che il nostro interlocutore associ a un'espressione linguistica le medesime rappresentazioni che vi abbiamo associato noi.

In uno scritto tardo, *Il pensiero* (1918), Frege prendeva in esame le ricadute ontologiche della sua distinzione tra il pensare e il pensiero, elaborando quella che sarebbe diventata celebre come la tesi del «terzo regno» o del «platonismo» fregeano¹⁹. Qui egli distingueva tre categorie di entità: gli oggetti materiali, le rappresentazioni e i pensieri. I primi sono entità oggettive e attuali, nel senso che sono indipendenti e accessibili da tutti i soggetti e capaci di azioni causali reciproche; le rappresentazioni sono invece entità psicologiche, soggettive, presenti esclusivamente nella mente dei singoli; i pensieri, infine, sono oggettivi come le cose materiali, cioè esistono indipendentemente dai soggetti, ma sono incapaci di esercitare azioni causali reciproche, come le rappresentazioni. Essi appartengono a un ambito a sé stante

un terzo regno – scriveva Frege – va riconosciuto. Ciò che vi appartiene concorda da un lato con le rappresentazioni, perché non può venir percepito con i sensi, e dall'altro lato con le cose, perché non ha bisogno di alcun portatore ai contenuti della cui coscienza appartenere. Così il pensiero che articoliamo nel teorema di Pitagora è vero atemporalmente, vero indipendentemente dal fatto che qualcuno lo ritenga vero. Non ha bisogno di alcun portatore. È vero non soltanto a partire dal momento

in cui è stato scoperto – così come un pianeta è in un rapporto di azione reciproca con altri pianeti già prima che lo si scopra²⁰.

L'affermazione dell'esistenza di un «terzo regno», indipendente dalle rappresentazioni mentali del soggetto e dall'ambito della realtà fisica, rivelava l'esigenza di Frege di sottolineare anche da un punto di vista ontologico quella autonomia del *logico* che nelle sue prime riflessioni aveva costituito la base del progetto di fondazione puramente logica della matematica (il cosiddetto *logicismo*). Più in generale, però, quel che appare rilevante nel contesto della nostra storia è vedere come anche nel caso di Frege il cammino verso la liberazione della riflessione filosofica dalle contaminazioni psicologistiche abbia condotto all'elaborazione di una teoria oggettivistica che guardava a un regno analogo a quello delle idee platoniche come al fondamento della validità delle conoscenze. Così facendo Frege decretava l'irriducibilità tra la sfera di ciò che è *normativo* (la logica) e l'ambito meramente *descrittivo* (la psicologia), sanando la principale falla dello psicologismo. Proprio questa esigenza costituiva, a questo punto, un ponte di passaggio verso le riflessioni di chi, come Husserl, partendo nuovamente dal problema della fondazione dell'aritmetica, avrebbe messo capo a una indagine di più ampio raggio destinata a interessare la fondazione della stessa filosofia come *scienza rigorosa*.

Ma prima di giungere al progetto fenomenologico, è bene concedersi la libertà di disobbedire alla linea di evoluzione cronologica finora seguita per considerare seppur solo per rapidi cenni gli esiti a cui la riflessione fregeana avrebbe messo capo nelle concezioni dell'idea ancor oggi al centro delle discussioni della filosofia.

A questo proposito la prima considerazione che sembra importante è che Frege, e in generale la filosofia analitica che vede proprio in Frege uno dei suoi padri fondatori, non sembrava accordare nessuna centralità alla nozione di *idea*. Frege si occupava di rappresentazioni, di concetti, di pensieri. La prospettiva dell'idea quale totalità incondizionata à la Kant, quale Assoluto dialettico come nei sistemi idealistici, o ancora quale regno della validità analogo a quello a cui ci avevano avvicinato Lotze

e il neokantismo era del tutto assente. Gli stessi pensieri che abitano il «terzo regno» – l'ambito dell'oggettivo non attuale – sono stati solo successivamente letti alla luce di un silente recupero di una prospettiva platonica. In questo, Frege è figlio della tradizione della *way of ideas*, della tradizione empiristico-nominalistica che chiamava *idea* la semplice rappresentazione mentale scatenando le ire di Kant e lo sdegno di Trendelenburg.

Nel solco della rinnovata equiparazione tra rappresentazione e idea suggerita da Frege muove la filosofia successiva, impegnata a sanare le difficoltà comportate dalla separazione e dall'ipostatizzazione dell'ambito dell'oggettivo non attuale, vale a dire l'impossibilità di dar conto della connessione tra ciò che è logico (il pensiero) e ciò che è psicologico (le rappresentazioni), da una parte, e tra ciò che è logico e ciò che è attuale (gli oggetti del mondo), dall'altra. Seppur muovendo su una via indipendente da quella di Frege, Bertrand Russell (1872-1970) giungeva ne *I principi della matematica* del 1903 ad affermare un doppio realismo, ossia la tesi secondo cui le cose del mondo esterno esistono indipendentemente dall'essere l'oggetto di una mente che le pensa (realismo epistemologico) e dal riconoscimento dell'esistenza nel mondo di entità universali, accanto a quelle individuali (realismo ontologico). Questa forma di platonismo avversava cioè, per un verso, le tesi rappresentazionistiche della *way of ideas*, vale a dire la convinzione che la nostra conoscenza del mondo è inevitabilmente mediata da entità di carattere mentale, e, per l'altro, una concezione nominalistica degli universali.

Ma proprio le tesi fregeane hanno condotto, in prima approssimazione, a due tipi di sviluppi in direzioni diametralmente opposte. La prima, concepita come una riabilitazione del discorso sul mentale, fa di fatto rientrare nuovamente dalla finestra gli assunti psicologistici che Frege aveva fatto uscire dalla porta e ricolloca, per così dire, i pensieri nella testa dei soggetti. La conseguenza di ciò si è profilata come la riproposizione seppur sotto nuove spoglie della vecchia tesi innatistica. L'altra direzione ha invece elaborato la tesi fregeana dell'irriducibilità dei contenuti di pensiero alle idee o rappresentazioni mentali, mantenendo la separazione tra la sfera normativa dei contenuti e quella

descrittiva dei processi mentali²¹. Capostipite e rappresentante esemplare della prima linea può essere considerato Jerry Fodor, la cui teoria rappresentazionale-computazionale della mente rifiutava il tentativo compiuto da Frege di ipostatizzare l'ambito dell'oggettivo non attuale (i pensieri), in quanto la conseguente separazione del logico sia dall'ambito psicologico, sia dal mondo delle cose rendeva impossibile dare conto della loro relazione. Su questa base Fodor introduceva una psicologizzazione dei sensi fregeani, riconducendo i «modi di presentazione» nella mente del soggetto, quali rappresentazioni mentali concepite come oggetti fisici dotati di proprietà semantiche, sintattiche e quel ruolo causale che Frege riconosceva solo agli oggetti. I processi mentali sono quindi presentati nei termini di computazioni, vale a dire come interazioni causali tra rappresentazioni, ossia tra simboli capaci di preservare la coerenza semantica. Contro questa rinnovata simpatia nei confronti dello psicologismo muovono invece le riflessioni dei cosiddetti neofregeani, come Gareth Evans, i quali – seppur entro una prospettiva mentalista e non antipsicologista – mantengono la teoria del senso di Frege che Fodor ha attaccato, rinunciando comunque al terzo regno platonizzante in cui Frege lo aveva relegato. Secondo questa concezione i sensi non sarebbero più contenuti del pensiero, entità che mediano il nostro rapporto con gli oggetti, bensì modi di individuare quegli oggetti per renderli accessibili alla conoscenza. Essi stanno alla base di quel tessuto di connessioni normative tra contenuti in cui si esprime il possesso di un concetto. Che ci si muova in una prospettiva fregeana o antifregeana, entrambi questi sviluppi rinunciano alla dimensione propria dell'idea nella sua accezione platonica originaria; l'idea è sempre e solo la rappresentazione mentale, il concetto, quell'entità logica o psicologica a cui si fa riferimento quando si parla di conoscenza.

3. *La fenomenologia: idea ed essenza*

La medesima esigenza fondativa che aveva animato le ricerche dei neokantiani si pone alla base dell'altro grande movimento filosofico del Novecento, strettamente con-

nesso nei propri presupposti all'esigenza di ripensare la questione della giustificazione trascendentale della conoscenza già manifestata dai marburghesi, ma destinato a imboccare una strada diversa e per molti versi divergente da quella dei pensatori che abbiamo fin qui incontrato. La fenomenologia di Edmund Husserl (1859-1938) costituisce a tutti gli effetti un momento fondamentale dell'affermazione dell'*idea* nei primi decenni del secolo scorso, nella misura in cui individua proprio in essa il dominio dell'oggettività *a priori* a partire dal quale diviene possibile rendere ragione delle strutture fondamentali che presiedono al darsi dell'esperienza. In analogia con la filosofia trascendentale, la fenomenologia si interrogava sulle condizioni *a priori* del darsi di un *mondo oggettivo*, inteso come il fondamento comune alle diverse dimensioni di senso che gli vengono di volta in volta attribuite. La medesima fiducia nella presenza di una dimensione di oggettività che si sottraesse alle determinazioni empiriche e soggettive che accomunano la fenomenologia alle filosofie fondazionistiche di cui ci siamo finora occupati – da Lotze al neokantismo, al logicismo di Frege – portava anche Husserl a condividere, dopo una breve adesione iniziale, una fondamentale avversione verso l'impostazione dello psicologismo. La psicologia, quale scienza degli atti psichici, non era infatti in grado di cogliere la differenza irriducibile tra l'ambito empirico e reale dell'analisi della natura della mente, e quello puro e ideale delle scienze, le cui leggi non sono ricavabili per induzione a partire dall'esperienza. È questo il caso della matematica e della logica pura, le quali si occupano di verità pure, *a priori*, non empiriche e pertanto *ideali*. L'errore del naturalismo filosofico accomunava, secondo Husserl, le filosofie che riducevano le *idee* ai *fatti*, sia quando le consideravano, come la psicologia scientifica, semplici *fatti naturali* connessi da rapporti stabili di causa-effetto, sia che, come lo storicismo, le intendessero invece come *fatti storici, culturali* irripetibili nella loro individualità. Questa «naturalizzazione delle idee» era, secondo Husserl, il frutto di un vizio che affliggeva lo sguardo filosofico, un «pregiudizio» che accecava le menti, portandole a «vedere soltanto il fatto d'esperienza e a concedere validità intrinseca solo alla scienza che poggia

sull'esperienza»²². L'elemento che per eccellenza si sottrae a un'indagine basata sull'osservazione, sulla misurazione e sui tentativi di definizione obiettiva come quella messa in atto dalle scienze naturali è la *coscienza*, nella quale Husserl individuava l'elemento su cui costruire la propria riforma della filosofia come *scienza rigorosa*.

Come tutte le scienze degne di questo nome, anche la filosofia doveva disporre, secondo Husserl, di un metodo proprio, che le consentisse non solo di procedere in maniera sicura sulla propria via, quella delle leggi e degli oggetti *ideali*, ma anche di liberarsi in via preliminare dalle assunzioni indebite, pregiudiziali di cui era gravata. Questo è ciò che si proponeva di fare la *fenomenologia*, la quale era pertanto intesa innanzitutto come un *metodo* che garantisse di cogliere le nostre rappresentazioni o i nostri stati mentali – che Husserl chiamava *vissuti* (percezioni, giudizi, desideri ecc.) – nella loro pura immanenza *fenomenica*, ossia nella maniera in cui si *manifestano* alla coscienza una volta che si sia abbandonato il riferimento a qualsiasi elemento a essi trascendente. Ciò significava rinunciare a considerare le molteplici credenze comunemente connesse ai vissuti ogniqualvolta li si consideri sulla base di quello che Husserl chiamava l'*atteggiamento naturale*²³, ossia l'atteggiamento irriflesso con cui noi guardiamo al mondo. L'atteggiamento naturale è lo sguardo che ci presenta il mondo come «ovvio»: un insieme di oggetti da noi indipendenti, sui quali pronunciamo senza neppure rendercene conto una serie di giudizi precisi (relativi, ad esempio, all'esistenza reale delle cose, all'utilità che rivestono per noi, alle diverse proprietà che riconosciamo loro sulla base delle conoscenze scientifiche ecc.). Affrancarsi da questo atteggiamento indebito nei confronti delle cose è il primo passo che impone la fenomenologia: nel primo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1913), Husserl parlava a questo riguardo della necessità di compiere una *riduzione trascendentale*, ossia di «mettere tra parentesi» tutto ciò che «trascende» il vissuto, «sospendere ogni giudizio» secondo l'antico modello dell'*epoché* scettica²⁴. La riduzione fenomenologica consentiva così di giungere alla dimensione pura della co-

scienza in cui si danno i vissuti, ossia a quella regione non ulteriormente riducibile entro cui poteva finalmente avere inizio la ricerca dell'elemento oggettivo.

Riprendendo una considerazione già abbozzata nelle *Ricerche logiche* (1900-1901), nelle *Idee* Husserl presentava questa riduzione del vissuto di coscienza attuale come il primo passo verso la trattazione propriamente *eidetica* del vissuto in generale, in cui se ne presentavano alla coscienza gli elementi invarianti, ossia l'*essenza*. Così facendo il vissuto attuale veniva colto *eideticamente* quale istanza particolare di un genere essenziale di vissuti dotato di caratteristiche strutturali comuni. La maniera in cui Husserl presentava il darsi delle essenze nella prospettiva fenomenologica rimandava chiaramente a una forma di platonismo; tant'è che egli stesso non mostrava remore nel richiamarsi proprio a Platone per definire la propria posizione filosofica:

Noi «realisti platonici» – scriveva nel 1913 – poniamo le idee o essenze come oggetti e, come agli altri oggetti, attribuiamo loro un reale (vero) essere e quindi, correlativamente, l'attitudine a essere afferrate mediante l'intuizione – esattamente come le cose reali²⁵.

Natorp, recensendo nel 1914 l'opera di Husserl, non mancava di sottolineare come la stessa terminologia della «visione delle essenze» impiegata nelle *Idee* tradisse questo stretto legame con il senso originario dell'idea platonica: «Nell'«eidos», nell'«idea» – scriveva Natorp – è presente il rimando a un «tipo di visione»»²⁶. Una volta assunto l'atteggiamento fenomenologico, nella coscienza «le essenze si offrono originalmente come oggetti, esattamente come le realtà individuali si offrono nell'intuizione empirica»²⁷. La visione, l'intuizione eidetica pura, non era però affatto una prerogativa eccezionale, quanto piuttosto il risultato dell'affrancamento dal pregiudizio naturalistico; come scriveva Husserl:

la cecità rispetto alle idee è una sorta di cecità dell'anima; a causa di pregiudizi si è divenuti incapaci di trasferire sul piano giudicativo quello che si possiede nella sfera dell'intuizione. In verità,

tutti vedono, per così dire, ininterrottamente «idee», «essenze», operano con esse nel pensare e compiono giudizi «eidetici» – soltanto le negano dal loro «punto di vista» gnoseologico²⁸.

Proprio questo tipo di concezione delle essenze, come oggetti reali (non frutto di astrazioni logiche) e quindi realmente intuibili che si davano alla coscienza, costituiva il tratto peculiare della fenomenologia, la quale non era pertanto, come la psicologia sperimentale, una scienza empirica degli stati mentali del soggetto, ma una «dottrina eidetica puramente descrittiva delle formazioni immanenti la coscienza»²⁹. La coscienza, quale residuo fenomenologico, diveniva così la regione dell'immanenza pura a cui si giungeva una volta abbandonato il presupposto naturalistico; quale regione delle essenze essa rappresentava pertanto anche l'insieme delle *condizioni di possibilità* – secondo la lezione del trascendentale kantiano – del mondo nella sua apparente trascendenza rispetto al soggetto. Proprio la visione eidetica consentiva infatti di afferrare la struttura essenziale di ogni vissuto, in cui si rivelava la natura propria della coscienza. Seguendo una concezione già presente nelle *Ricerche logiche* e richiamandosi a Franz Brentano, nelle *Idee* Husserl parlava a questo proposito di *intenzionalità*, intendendo con ciò la proprietà della coscienza e dei suoi vissuti di riferirsi sempre a un contenuto, di essere sempre *coscienza-di-qualcosa*. Nelle *Idee* la dinamica dell'intenzionalità veniva spiegata sulla base del rinvenimento, in ogni vissuto (*dato iletico*), di una componente soggettiva, la *noesi* (l'atto della coscienza che conferisce un senso al vissuto), e una componente oggettiva, il *noema* (il senso conferito al vissuto). Se dunque era all'interno delle strutture noetico-noematiche della coscienza pura che si costituiva il mondo reale, «in quanto formazione intenzionale di senso della soggettività trascendentale», diventava legittimo, come in effetti avrebbe fatto Husserl, concepire la fenomenologia come la piena realizzazione di un «idealismo universale»³⁰.

A questo punto occorre però notare che l'esito della battaglia che Husserl aveva condotto all'inizio del secolo scorso contro la concezione positivista della coscienza e la riscoperta di una dimensione platonica delle idee-es-

senze non erano affatto scontati. Nei medesimi anni la psicologia scientifica, la psicofisica e i tentativi positivistici di naturalizzazione della coscienza erano stati bersaglio anche delle severe critiche da parte dei sostenitori di indirizzi spiritualistici. Tuttavia il modello di coscienza che questi ultimi contrapponevano alle sintesi di stimoli, reazioni e diagrammi percettivi degli scienziati dell'anima – si pensi, come caso paradigmatico, al *Saggio sui dati immediati della coscienza* (1889) di Henri Bergson (1859-1941) – aveva assai poco a che spartire con la «regione eidetica» husserliana. La coscienza si esprimeva qui nella dimensione *qualitativa* dei vissuti, la cui realtà autentica si sottraeva di principio a ogni tipo di quantificazione astrattiva. Gli stati della coscienza non erano concepibili come istanti distinti, giustapposti, al contempo omogenei e interscambiabili, e collocati in un preciso ordine di successione su una linea temporale spazializzata. Essi costituivano piuttosto un flusso di momenti interconnessi e indistinguibili – ciò che Bergson battezzò come *durata reale* – che non può essere astrattamente misurato alla maniera delle scienze, del linguaggio e della vita sociale in generale, ma semplicemente «afferrato» o «sentito» nella sua dimensione qualitativa. L'ambito della realtà che si dischiude alla coscienza si poneva pertanto, in questa prospettiva, al di sotto delle rappresentazioni discrete e spazializzate, che sono meri simboli di una realtà di per sé inesprimibile in termini oggettivi: «La coscienza – ammetteva Bergson – tormentata da un'insaziabile desiderio di distinguere, sostituisce il simbolo alla realtà, oppure scorge quest'ultima solo attraverso il primo» e così facendo «perde di vista, a poco a poco, l'io fondamentale»³¹. Al contrario, la coscienza di Husserl – pur sottraendosi anch'essa alle indagini naturalistiche della psicologia positivista che la riduceva a un fatto tra i fatti e mancava così di coglierne la peculiare struttura intenzionale – si presentava come il *residuo fenomenologico*, come la regione in cui i vissuti si davano nella loro purezza immanente e in cui solo era pertanto possibile scorgere le *essenze*, di per sé dotate della massima oggettività e a loro volta fondamento dell'oggettività della conoscenza e delle molteplici variazioni del mondo empirico.

Cionondimeno, la dimensione della coscienza pura quale regione *eidetica* non rappresentava per lo Husserl «realista platonico» un «terzo regno», un «mondo delle idee» altro e separato rispetto a quello delle menti e degli oggetti d'esperienza, ma la struttura essenziale dell'esperienza stessa³². A differenza del mondo della *Geltung* di Lotze, o del regno dei pensieri di Frege, la regione eidetica di Husserl non istituiva una sfera indipendente dall'attività costitutiva del soggetto, in sé conchiusa, per la quale soltanto si andava in cerca di una via d'accesso adeguata; questo era anzi, a dire di Husserl, l'errore delle scienze che avevano contrapposto il mondo dell'oggettività, il sostrato immutabile delle varieguate manifestazioni sensibili delle cose, al mondo della vita (*Lebenswelt*), il mondo condiviso dell'esperienza quotidiana, immediata e irriflessa. Era invece nel mondo soggettivo della vita e nelle strutture che vi stanno alla base che andavano rintracciate le radici della scienza oggettiva, al fine di sanare – come recita un passo dell'ultima opera di Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1936) – «la riduzione positivista dell'idea della scienza all'idea di una scienza di fatti»³³, e restituire alla conoscenza scientifica il compito esistenziale, etico e normativo di cui quel preteso obiettivismo l'aveva privata. Nella *Crisi* Husserl ravvisava proprio in questa spaccatura tra il mondo soggettivo e il mondo oggettivo, che abbiamo visto caratterizzare il sorgere della modernità, la causa della perdita di senso delle scienze, quella frattura insanabile tra l'essenza e l'esistenza, tra l'idea e la realtà che la fenomenologia si era impegnata a ricomporre.

La sfera eidetica a cui metteva capo la fenomenologia husserliana presentava così una concezione dell'idea-essenza carica dell'eredità della tradizione passata, ma non priva di innovazione. Per un verso, essa si manteneva aderente alla tradizione kantiana che sottraeva l'idea al dominio dell'esperienza, riconoscendole, come aveva rimarcato Trendelenburg, quella dignità extraempirica che i tedeschi, come nessun altro, erano stati in grado di preservare. Al contempo, però, l'idea husserliana rinunciava alla portata trascendente e alla funzione regolativa dell'idea kantiana; essa era piuttosto un principio immanente e costitutivo:

soltanto nella visione delle essenze diventava possibile cogliere, secondo Husserl, la struttura fondamentale dell'esistente, e lo stesso esistente non era concepito altrimenti che come la realizzazione attuale di un'essenza che nella sua purezza immediata si dava esclusivamente all'interno della coscienza. L'idea diventava pertanto, nella fenomenologia husserliana, una funzione propriamente *trascendentale*, l'autentica condizione della possibilità del darsi della conoscenza e dell'esperienza in generale. Al contempo, però, l'immanenza dell'idea non era pensata da Husserl nei termini dell'immanenza dell'idea hegeliana, e se la fenomenologia poteva legittimamente presentarsi come un «idealismo universale» non lo faceva sulla base di un riconoscimento dell'esistente come manifestazione particolare dell'idea assoluta, una tappa dello sviluppo necessario dell'unica idea all'interno di un processo innervato dalla necessità dialettica, ma in quanto individuava nelle idee-essenze la struttura fondamentale di una (inter)soggettività trascendentale a fondamento della manifestazione della legalità immanente l'esperienza stessa.

4. *Il pragmatismo: idea e credenza*

Le discussioni filosofiche finora esaminate erano tutte accomunate dall'esigenza di rintracciare nella dimensione dell'idea il punto di partenza per una nuova fondazione della conoscenza scientifica, delle forme del sapere in generale, della filosofia come scienza rigorosa: l'idea costituiva, pur entro i diversi contesti di volta in volta implicati, il dominio dell'apriori, l'ambito di una realtà indipendente tanto dagli oggetti del mondo, quanto dalle maniere soggettive del rappresentare; ma essa era innanzitutto il fondamento di quella validità oggettiva che sembrava soggiacere alla mutevolezza dell'esperienza e delle concezioni individuali, in una formula efficace: «qualcosa che prometteva di liberare le nostre opinioni dal loro elemento accidentale e capriccioso»³⁴. Sul volgere dell'Ottocento, nella Cambridge statunitense, si inaugurava una prospettiva filosofica che, seppur raccogliendo l'eredità delle riflessioni che si erano elaborate nel vecchio continente, soprattutto

in ambiente kantiano e hegeliano, ne abbandonava però le pretese fondazionalistiche, introducendo di conseguenza una maniera del tutto nuova di concepire l'*idea*, ormai completamente slegata dai paradigmi che si erano delineati nel corso della storia del pensiero.

A partire dagli ultimi tre decenni dell'Ottocento prese a riunirsi informalmente intorno alla figura di Chauncey Wright e al suo Metaphysical Club un gruppo di pensatori di formazione eterogenea, accomunati però, per un verso, da una comune avversione verso le filosofie metafisiche e fondazionalistiche e, dall'altro, da una precisa convinzione logico-metodologica: il significato delle nostre *idee* o delle nostre *credenze* – secondo la terminologia loro propria – non va cercato tra le elucubrazioni astruse delle deduzioni trascendentali o delle giravolte della dialettica, quanto piuttosto negli esiti pratici che esse comportano. Di qui il nome di *pragmatismo* con cui, fin dall'inizio, si prese a indicare questa matrice filosofica che accomunava, al di là delle talvolta marcate diversità di orientamento, le riflessioni di questi pensatori. Concependo l'*idea* come una *credenza*, i pragmatisti davano voce al bisogno di abbandonare l'ideale di una verità eterna e immutabile a fondamento delle conoscenze e delle azioni degli uomini, esibendo piuttosto l'esigenza di guardare a essa non alla maniera dei razionalisti, come a un qualcosa di dato che attendeva di venir scoperto attraverso i procedimenti conoscitivi del soggetto, ma come all'insieme dei «processi di verifica» mediante i quali una determinata verità si accorda con il sistema di conoscenze vere precedentemente raggiunte: «la verità è *fatta* nel corso dell'esperienza»³⁵. Questa era perlomeno l'opinione che William James (1842-1910) esponeva in un testo del 1907 – *La concezione pragmatista della verità* – in cui non esitava a parlare della verità nei termini di un «sistema di credito»: «i nostri pensieri e le nostre credenze “circolano”, finché nessuno li mette alla prova, proprio come le banconote, che circolano fintantoché nessuno le rifiuta»³⁶. Ciò rivelava una concezione della verità, per un verso, costruita empiricamente mediante processi di verifica e, per l'altro, subordinata al principio dell'*utilità*, ossia della soddisfazione che essa comportava quanto alle esigenze del sog-

getto agente. Vero, insomma, era per James ciò che si rivelava uno strumento utile per orientare l'agire. In questo modo si abbandonava il presupposto intellettualistico secondo cui «la verità significa essenzialmente un'inerte relazione statica» che si raggiunge con il «possesso dell'idea vera di qualcosa»: la verità di un'idea – come sosteneva James nella conferenza già menzionata – «non è una proprietà immutabile che le inerisce. La verità *capita* a un'idea [...] un'idea è resa vera dagli eventi»³⁷.

A differenza delle filosofie fondazionalistiche, impegnate ad ancorare il vero a una struttura logicamente o ontologicamente stabile, il pragmatismo di James rivolgeva piuttosto lo sguardo alle condizioni empiriche concrete quali unici elementi in grado di determinare la verità della credenza: sono «vere le idee che possiamo assimilare, convalidare, corroborare e verificare», e false quelle rispetto a cui, invece, tutto ciò non è possibile. L'idea diventava così uno strumento per orientare l'agire e dare un significato alle parole che usiamo e, come tutti gli strumenti, rivelava una propria validità soltanto una volta messo concretamente alla prova.

Questa concezione dell'idea in termini di credenza, di cui James all'inizio del nuovo secolo si serviva in maniera assolutamente disinvolta, gli era stata suggerita da un altro partecipante del Metaphysical Club, Charles Sanders Peirce (1839-1914), il quale ben trent'anni prima aveva siglato, proprio a partire da questa nuova maniera di concepire l'idea, l'atto di nascita dell'orientamento pragmatistico in filosofia. Tra il 1877 e il 1878, in due saggi seminali intitolati *Il fissarsi della credenza* e *Come rendere chiare le nostre idee*, Peirce aveva elaborato la propria concezione del pensiero come *azione*, vale a dire come l'operazione che ci consente di passare da una situazione iniziale di esitazione e incertezza a una condizione finale di acquietamento e stabilità, in cui si stabilisce quale direzione imporre al nostro agire. Così veniva descritto il passaggio dal *dubbio* alla *credenza* – momenti che rappresentano rispettivamente lo stimolo e l'esito di ogni attività mentale, sia essa relativa a questioni fondamentali per l'individuo, come l'adesione a una determinata religione o a una scuola di pensiero, sia a decisioni apparentemente ir-

risorie, come quella di pagare il biglietto del tram con una sola banconota o con una manciata di monetine³⁸. L'attività mentale – questo l'elemento di innovazione su cui insisteva Peirce – si origina sempre a partire da una situazione di indeterminatezza e si dirige verso una condizione di riposo che si raggiunge quando, stabilita una credenza, si è in grado di procedere all'azione.

Ma, quindi, che cos'è precisamente una *credenza*? E in che maniera questa nozione si sostituisce al vecchio concetto di idea, seppur spogliato dell'oggettività logica e metafisica alla quale sembrava non voler rinunciare una parte consistente della filosofia contemporanea? Peirce rispondeva a queste domande riconoscendo alla credenza tre proprietà fondamentali: innanzitutto la credenza è ciò di cui ci rendiamo conto, ossia è un'idea a cui perveniamo *consapevolmente* quale soluzione praticabile per uscire da una situazione di incertezza; in secondo luogo, la credenza *acquieta* l'esitazione, quel senso di irritazione a cui ci aveva condotto il dubbio; infine, la credenza implica l'assunzione di una *regola d'azione*, generando cioè l'abitudine, in determinate circostanze, ad agire in una maniera precisa. Proprio quest'ultima caratteristica della credenza ne lascia emergere la portata di novità rispetto alle precedenti concezioni dell'idea: presentandosi come un'*abitudine (habit)*, essa si configura come un *atteggiamento pragmatico* radicato nella natura stessa del soggetto. «L'essenza della credenza», scriveva Peirce, «è lo stabilirsi di un'abitudine», il fissarsi di un'opinione che ci pone in condizione di comportarci *sempre* in una certa maniera, quando ci troviamo in una determinata circostanza; proprio in questo «produrre abitudini d'azione» consiste «l'intera funzione del pensiero»³⁹. Sicché «rendere chiare le idee», come recitava il titolo del saggio del 1878, non significava più definirne il contenuto in maniera adeguata, secondo la lezione che, come abbiamo visto nel secondo capitolo, si era imposta a partire da Cartesio e Leibniz, quanto piuttosto indagare i «differenti modi d'azione che [le idee-credenze] fanno sorgere»⁴⁰. Per stabilire il significato di un'idea non occorreva cioè librarsi tra gli spazi del pensiero puro, delle definizioni astratte e delle classificazioni; bisognava invece scendere sul terreno del pratico, dell'esperienza concreta

in cui si realizzano le azioni determinate dalle abitudini maturate una volta abbandonata la condizione iniziale del dubbio. «L'esito *finale* del pensare» non è pertanto la contemplazione di una qualche supposta verità, ma «l'esercizio della volizione»⁴¹.

La stretta connessione tra la credenza e la dimensione pratico-empirica costituisce il tratto peculiare della nuova concezione pragmatistica dell'idea; non soltanto l'idea si origina nell'esperienza, ma è in essa che si realizza, consentendoci di operare una vera e propria trasformazione della situazione concreta in cui ci troviamo: «è impossibile – sosteneva Peirce – che noi abbiamo un'idea nella nostra mente che si riferisca ad altro che agli effetti sensibili concepiti delle cose. La nostra idea di qualcosa è l'idea dei suoi effetti sensibili», tanto che la concezione che abbiamo degli effetti pratici di qualcosa rappresenta «l'intera nostra concezione dell'oggetto»⁴². Pur condividendo nelle linee essenziali questa concezione dell'idea-credenza come una direttrice per l'azione pratica, il cui significato doveva venir rintracciato negli effetti concreti che la sua assunzione comportava nell'agire, Peirce e James dissentivano sulla possibilità di far coincidere l'efficacia della credenza con la sua verità. Questo dissenso si radicava, per un verso, nella diversità degli interessi speculativi dei due pensatori – più orientati alla logica e alla semiotica quelli peirciani, più specificamente rivolti alla psicologia quelli di James – e, per l'altro, nella diversa prospettiva entro cui avevano svolto le loro rispettive indagini della credenza. I diversi metodi del «fissarsi della credenza» che Peirce descriveva nell'omonimo saggio culminavano nella celebrazione del metodo della scienza, il quale riusciva, in virtù del principio di autocorrezione (*fallibilismo*), a dire qualcosa circa la *verità* delle opinioni assunte. Di contro, la credenza di James si allontanava dall'arena della comunità scientifica per rivolgersi alla coscienza del singolo e delle sue scelte esistenziali: in questa prospettiva l'efficacia dell'idea ne costituiva eccome la verità – seppur una verità determinata, come si è visto, dalla contingenza concreta degli eventi entro cui veniva impiegata.

Al di là di queste divergenze fondamentali, che tuttavia non compromettevano la comune adesione a un mo-

dello di idea-credenza fondamentalemente coerente, risulta ormai evidente che il pragmatismo ha introdotto un mutamento di paradigma radicale all'interno della storia della nozione di *idea*. L'abbandono della dimensione dell'«oggettività», su cui già abbiamo insistito, comportava l'abbandono del modello dell'idea platonica, seppur trasfigurato nelle molteplici versioni stereotipate a cui l'avevano piegato le filosofie dei due secoli precedenti. Al contempo, però, il pragmatismo prendeva le distanze anche dall'idea della tradizione moderna, cartesiana e britannica, contestandone sia il carattere rappresentativo, sia la natura tendenzialmente statica. La credenza dei pragmatisti è sì qualcosa che si dà nel pensiero – è anzi «uno stadio dell'azione mentale, il cui effetto influenzerà il futuro pensare», come sottolineava Peirce⁴³ – ma non è un contenuto accolto passivamente dalla mente a partire dall'esperienza sensibile o rintracciato *a priori* nel bagaglio di nozioni connate a cui attinge il lume della ragione. La credenza si costruisce in un rapporto di interazione costante tra l'individuo e il mondo, è una risposta a sollecitazioni problematiche che il soggetto elabora a partire da una situazione concreta. Non si dà idea senza individui che hanno bisogno di orientarsi nel mondo e senza un mondo che richiede continuamente agli individui di scegliere, di decidere, di indirizzare la propria azione in una maniera o in un'altra. La credenza dei pragmatisti, stabilendosi come un'abitudine, si incarna nell'individuo, ne costituisce una seconda natura, ne determina l'assunzione regolare di un preciso atteggiamento pratico ogniqualvolta egli si trovi nella circostanza che ha originariamente risolto mettendo capo a quella determinata credenza. In un certo senso, la credenza recuperava così la dimensione regolativa dell'idea kantiana. Ma questa convinzione comportava, come ovvio, l'introduzione di un certo grado di «provvisorietà» della credenza, legato all'effettiva utilità o alla misura della soddisfazione che essa avrebbe comportato per il soggetto in questione; in termini più precisi: al perdurare più o meno continuativo della sua efficacia pratica.

Le immagini altamente liriche, ma non sempre immediatamente perspicue, con cui Peirce descriveva il pensiero come «un filo di melodia che corre attraverso la

successione delle nostre sensazioni», e la credenza come «la mezza cadenza che chiude una frase musicale nella sinfonia della nostra vita intellettuale»⁴⁴, ponevano l'accento sul profondo radicamento dell'attività mentale nella percezione del mondo sensibile e sulla posizione mediana della credenza, quale momento di un'attività di pensiero sempre diretta, quale suo esito finale, a un'azione di cui il pensiero effettivamente non fa più parte⁴⁵.

Entrambi questi caratteri dell'idea-credenza ritornano nell'opera che meglio esprime la realizzazione dell'atteggiamento pragmatistico all'interno della riflessione logica del Novecento: la *Logica* che John Dewey (1859-1952) pubblicava nel 1938, presentandola significativamente, fin dal sottotitolo, come una *teoria dell'indagine*. «L'indagine», così si esprimeva Dewey, «è la trasformazione controllata o diretta di una situazione indeterminata in un'altra che sia determinata, nelle distinzioni e relazioni che la costituiscono, in modo da convertire gli elementi della situazione originale in una totalità unificata»⁴⁶. Con questa definizione la *Logica* si avvicinava alla convinzione già espressa da Peirce secondo cui qualsiasi ricerca prende l'avvio da una situazione di indeterminatezza e di dubbio che si vuole modificare: questa procedura di transito tra le due situazioni è l'ambito proprio della riflessione logica. Le *idee* rivestono un ruolo di primo piano all'interno di questo processo, giacché esse non sono concepite altrimenti che come le «conseguenze anticipate (previsioni) di ciò che capiterà, ove certe operazioni vengano eseguite in preciso rapporto con le condizioni osservate»⁴⁷. Dewey stesso notava che questa maniera di intendere le idee rappresentava un momento di rottura radicale con la teoria delle idee che aveva dominato l'epistemologia e la psicologia dai tempi di quelli che egli raccoglieva sotto l'ombrello dei «seguaci di Locke» e pure della «scuola razionalistica», entro cui si incontra, con qualche stupore, anche il vecchio Kant. I primi avevano considerato le idee «copie di percezioni o "impressioni", ignora[ndo] il carattere prospettico e anticipatorio che definisce l'essere di un'idea»⁴⁸. Avendole ridotte a mere entità mentali le avevano private di quella «definizione funzionale» che ne costituisce la peculiarità, ossia il loro essere sempre «in rapporto

con la soluzione di un problema»⁴⁹. Analogamente avevano fallito i razionalisti: pur partendo da un presupposto diametralmente opposto a quelli dell'empirismo – dal riconoscimento cioè che i fatti, se considerati separatamente dalle idee, sono del tutto insignificanti – essi avevano mancato di cogliere la «natura operativa e funzionale» delle idee, intese invece come «la struttura ultima della “realtà”»⁵⁰. In generale, tanto la spaccatura tra esperienza e rappresentazione istituita dagli empiristi, quanto quella tra la percezione sensibile e il concetto intellettuale perorata dai razionalisti avevano trascurato il legame funzionale che si istituisce in logica tra i contenuti percettivi (le sensazioni) e i contenuti concettuali (le idee): «nel fatto logico i materiali percettivi e concettuali sono posti in correlazione funzionale reciproca, in modo tale che i primi localizzano e descrivono il problema, mentre i secondi rappresentano un possibile metodo di soluzione»⁵¹. Sicché, nella nuova prospettiva che intendeva la logica non come l'insieme delle regole che presiedono i processi mentali, ma come *indagine* capace di trasformare l'esperienza, quale sede dell'interazione tra organismo e ambiente, a vantaggio dell'individuo, le idee assumevano le vesti di *concezioni* relative alle maniere in cui era possibile elaborare la situazione problematica di partenza, *strumenti* utili a dirigere l'osservazione e ad accertare i fatti salienti per lo scopo prefisso. L'idea, quale *anticipazione* di qualcosa che può capitare, si presentava quindi innanzitutto come una *possibilità*, una via d'uscita praticabile dal dubbio, una «suggestione [...] esaminata in rapporto alla sua attitudine funzionale, alla sua capacità di fungere da mezzo per risolvere una situazione data»⁵².

L'idea si muoveva così per la prima volta in una dimensione precedente a ogni intellettualizzazione: essa rappresentava la risposta pratica dell'individuo-organismo alla sua interazione disarmonica con l'ambiente. Ma essendo di fatto una «previsione generica» della soluzione da perseguire, l'idea richiedeva, nelle fasi successive dell'indagine, di venir esaminata nelle sue implicazioni pratiche e di venir *formalizzata* in un linguaggio simbolico, sia esso quello ordinario del senso comune, oppure quello tecnico della scienza. Questo è il compito del ragionamento,

che stabilendone il significato, l'efficacia possibile, sottrae l'idea alla vaghezza che ne caratterizzava l'assunzione iniziale; ma sarà l'esperimento, l'ultima fase del procedimento d'indagine, a verificarne l'efficacia concreta, a fornire gli elementi di garanzia della validità dell'ipotesi assunta. Questa concezione *operazionale* dell'idea come elemento portante di una logica concreta e, come Dewey amava ribadire, *strumentale* segna la nascita di una maniera del tutto nuova di concepire un concetto che si è visto essere vecchio almeno quanto la filosofia. Passando attraverso le rivoluzioni del pensiero, l'idea aveva perso per strada una parte consistente delle sue determinazioni originarie; quel che però continuava a perdurare era l'esigenza irrefrenabile della filosofia di appellarsi a essa per dirimere le proprie questioni fondamentali. Un privilegio a cui, a quanto pare, nel corso del tempo nemmeno le filosofie ormai affrancate dagli ideali fondativi e assolutistici erano state disposte a rinunciare di buon grado.

NOTE AL CAPITOLO QUINTO

¹ Sull'immagine di Platone nella scuola di Marburgo cfr. lo studio classico Karl-Heinz Lembeck, *Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994, nonché Helmuth Holzhe, *Platon im Neukantianismus*, in *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*, a cura di Burkhard Mojsisch e Theo Kobusch, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997, pp. 226-240, e Massimo Ferrari, *Cassirer, Natorp e l'immagine di Platone*, in «Rivista di filosofia», XCVI, 2005, pp. 427-456. Più recentemente ha trattato la questione Paolo Pecere, *Il «platonismo» e il problema della conoscenza scientifica da Cohen a Cassirer*, in *Il platonismo e le scienze*, a cura di Riccardo Chiaradonna, Roma, Carocci, 2012, pp. 193-216.

² Cfr. Gianna Gigliotti, *Prefazione*, in Hermann Cohen, *La dottrina platonica delle idee*, in «Rivista di storia della filosofia», supplemento al n. 2013/1, LXVII, pp. 5-36: pp. 12-13.

³ Paul Natorp, *Neue französische und englische Schriften zur platonischen Ideenlehre*, in «Deutsche Literaturzeitung», XXI, 1910, pp. 1349-1356: p. 1355.

⁴ Cohen, *La dottrina platonica delle idee e la matematica*, in Id., *La dottrina platonica delle idee*, cit., pp. 81-101: p. 89.

⁵ Cohen, *La dottrina platonica delle idee e la matematica*, cit., p. 88.

- ⁶ Cohen, *La dottrina platonica delle idee e la matematica*, cit., p. 89.
- ⁷ Paul Natorp, *Dottrina platonica delle idee*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, pp. 11-12. Cfr. lo studio di Julien Servois, *Paul Natorp et la théorie platonicienne des idées*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2004.
- ⁸ Hermann Cohen, *La fondazione kantiana dell'etica*, Lecce, Milella, 1983, p. 89.
- ⁹ Cohen, *Lo sviluppo della dottrina platonica delle idee secondo la psicologia*, in Id., *La dottrina platonica delle idee*, cit., pp. 37-79: p. 59.
- ¹⁰ Natorp, *Dottrina platonica delle idee*, cit., p. 13.
- ¹¹ Cohen, *La dottrina platonica delle idee e la matematica*, cit., pp. 91, 99.
- ¹² Cohen, *La dottrina platonica delle idee e la matematica*, cit., p. 99.
- ¹³ Natorp, *Dottrina platonica delle idee*, cit., p. 296.
- ¹⁴ Natorp, *Dottrina platonica delle idee*, cit., p. 509.
- ¹⁵ Natorp, *Dottrina platonica delle idee*, cit., p. 508.
- ¹⁶ Ernst Cassirer, *Eidos ed eidolon. Il problema del bello e dell'arte nei dialoghi di Platone* (1924), Milano, Cortina, 2009, p. 16.
- ¹⁷ Cassirer, *Eidos ed eidolon*, cit., p. 35.
- ¹⁸ Cassirer, *Eidos ed eidolon*, cit., p. 17.
- ¹⁹ Sull'ontologia fregeana cfr. le considerazioni di Guido Bonino e Fabio Minocchio, in *Storia dell'ontologia*, a cura di Maurizio Ferraris, Milano, Bompiani, 2008, pp. 342-352.
- ²⁰ Gottlob Frege, *Il pensiero. Una ricerca logica*, in Id., *Ricerche logiche*, Milano, Guerini e associati, 1988, pp. 41-74: p. 60.
- ²¹ Su questi sviluppi e le loro origini cfr. Elisabetta Sacchi, *Pensieri e rappresentazioni. Frege e il cognitivismo contemporaneo*, Roma, Carocci, 2005.
- ²² Edmund Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa* (1911), Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 16.
- ²³ Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 28. Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, Torino, Einaudi, 2002, pp. 66-67.
- ²⁴ Cfr. Husserl, *Idee I*, cit., pp. 67-73.
- ²⁵ Husserl, *Idee I*, cit., pp. 48-49.
- ²⁶ Paul Natorp, *Le «Idee per una fenomenologia pura» di Husserl*, in Id., *Tra Kant e Husserl. Scritti 1887-1914*, Firenze, Le Lettere, 2011, pp. 139-160: p. 143. Cfr. anche il saggio introduttivo di Massimo Ferrari, *Natorp tra Kant e Husserl: il neokantismo di Marburgo di fronte alla fenomenologia*, ivi, pp. 5-70.
- ²⁷ Husserl, *Idee I*, cit., p. 47.
- ²⁸ Husserl, *Idee I*, cit., pp. 48-49.
- ²⁹ Husserl, *Idee I*, cit., p. 148.

³⁰ Husserl, *Postilla alle «Idee»*, in Id., *Idee I*, cit., p. 427.

³¹ Henri Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Milano, Cortina, cap. II.

³² Cfr. a questo proposito Gemmo Iocco, *Das Schreckbild des Psychologismus: Husserl, Lotze e «l'inesauribile scrigno» del mondo delle idee*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», III, 2015, pp. 623-643.

³³ Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Net, 2002, p. 34.

³⁴ Charles Sanders Peirce, *Il fissarsi della credenza* (1877), in Id., *Caso, amore e logica* (1923), Torino, Taylor, 1956, pp. 7-23: p. 19.

³⁵ William James, *La concezione pragmatista della verità*, in Id., *Pragmatismo* (1907), Torino, Aragno, 2007, pp. 114-139: p. 128.

³⁶ James, *La concezione pragmatista della verità*, cit., p. 122. Sulla questione cfr. Massimo Ferrari, *William James*, in *Il pragmatismo. Dalle origini agli sviluppi contemporanei*, a cura di Rosa M. Calcaterra, Giovanni Maddalena e Giancarlo Marchetti, Roma, Carocci, 2015, pp. 73-98.

³⁷ James, *La concezione pragmatista della verità*, cit., p. 117. Cfr. anche Id., *Volontà di credere* (1897), Milano, Rizzoli, 1984, pp. 68-71: p. 71: «La grande differenza che ci divide dallo scolastico sta nella modalità del nostro atteggiamento. La forza del suo sistema sta nei principi, nell'origine, nel *terminus a quo* del suo pensiero; per noi la forza sta nel risultato, nello sbocco finale, nel *terminus ad quem*. L'oggetto della scelta non è l'origine ma l'esito finale».

³⁸ Cfr. Peirce, *Il fissarsi della credenza*, cit., pp. 12-14; Id., *Come rendere chiare le nostre idee* (1878), in Id., *Caso, amore e logica*, cit., pp. 24-43: pp. 28-29.

³⁹ Peirce, *Come rendere chiare le nostre idee*, cit., pp. 30, 32. Cfr. anche Id., *Il fissarsi della credenza*, cit., pp. 12-13.

⁴⁰ Peirce, *Come rendere chiare le nostre idee*, cit., p. 30.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Peirce, *Come rendere chiare le nostre idee*, cit., p. 33.

⁴³ Peirce, *Come rendere chiare le nostre idee*, cit., p. 30.

⁴⁴ Peirce, *Come rendere chiare le nostre idee*, cit., pp. 29-30.

⁴⁵ Peirce, *Come rendere chiare le nostre idee*, cit., p. 30.

⁴⁶ John Dewey, *Logica, teoria dell'indagine* (1938), Torino, Einaudi, 1949, p. 157.

⁴⁷ Dewey, *Logica, teoria dell'indagine*, cit., p. 163.

⁴⁸ Dewey, *Logica, teoria dell'indagine*, cit., p. 163 nota.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Dewey, *Logica, teoria dell'indagine*, cit., p. 165.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Dewey, *Logica, teoria dell'indagine*, cit., p. 164.

INDICE DEI NOMI



copyright © 2017 by
Società editrice il Mulino,
Bologna

INDICE DEI NOMI

- Abelardo, Pietro, 28
 Adorno, Francesco, 37
 Agostino d'Ippona, 19, 30-33, 35, 38, 42, 43, 74, 75, 77-79
 Angelini, Elisa, 96
 Ariew, Roger, 96
 Aristotele, 19-24, 26-28, 33, 35-38, 88, 103, 106, 130, 140, 142, 160, 166
 Arnauld, Antoine, 50
 Avicenna (Abū 'Alī Ibn Sīnā), 36
- Bacone, Francesco (Francis Bacon), 42, 79
 Beck, Jacob Sigismund, 113
 Beiser, Frederick C., 154
 Bentham, Jeremy, 130
 Bergson, Henri, 174, 186
 Berkeley, George, 54, 79-81, 98, 99, 141, 160
 Bianchi, Massimo Luigi, 38, 98, 127
 Blackwell, Constance, 153
 Boezio, Severino, 28
 Bolzano, Bernard, 147, 165
 Bonaventura da Bagnoregio, 30
 Bonifacio, Matteo, 12
 Bonino, Guido, 12, 38, 185
 Boyle, Deborah A., 98
 Boyle, Robert, 89
 Brancacci, Aldo, 153
 Brentano, Franz, 173
 Brucker, Johann Jacob, 132-134, 153
 Bruno, Giordano, 137
 Busa, Roberto, 38
- Calcaterra, Rosa M., 186
 Cambiano, Giuseppe, 37
- Cartesio (René Descartes), 37, 41-57, 60, 68-70, 74, 75, 79, 82-89, 91, 93, 96, 97, 141, 179
 Cassirer, Ernst, 159, 163, 164, 185
 Chiaradonna, Riccardo, 184
 Ciafardone, Raffaele, 127
 Cohen, Hermann, 159-163, 184, 185
 Colish, Marcia, 38
 Colombo, Enrico, 154
 Comte, August, 129, 130, 153
- De Libera, Alain, 38
 Democrito di Abdera, 13, 25
 Dewey, John, 182, 184, 186
- Easton, Patricia A., 99
 Epicuro, 24-26, 38
 Evans, Gareth, 169
- Fattori, Marta, 38, 98, 127, 153
 Fechner, Gustav, 143
 Ferrari, Massimo, 12, 184-186
 Ferraris, Maurizio, 185
 Fichte, Johann Gottlieb, 113-117, 120, 124, 126, 127, 138
 Fodor, Jerry, 169
 Fonnesu, Luca, 12
 Frege, Gottlob, 19, 158, 164-170, 175, 185
 Fries, Jacob Friedrich, 144
- Gabriel, Gottfried, 154
 Galilei, Galileo, 89
 Gigliotti, Gianna, 184
 Gilson, Étienne, 39
 Goelenius, Rudolph, 43
 Goethe, Johann Wolfgang von, 163

- Gouhier, Henri, 98
 Grene, Marjorie, 96
 Guglielmo di Ockham, 29
- Haag, Johannes, 96
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 19, 115, 120-129, 138, 144, 148, 154
 Helmholtz, Hermann von, 143
 Herbart, Johann Friedrich, 134-138, 141, 145, 153, 154
 Herz, Marcus, 101
 Hinske, Norbert, 127
 Hobbes, Thomas, 43-45, 54, 75, 83-86, 88, 90, 93, 95, 99
 Holzhey, Helmuth, 184
 Hume, David, 54, 92-95, 99, 101-103, 143
 Husserl, Edmund, 19, 167, 170-176, 185, 186
- Iocco, Gemmo, 186
- James, William, 177, 178, 180, 186
 Jenkins, John I., 39
 Jolley, Nicholas, 98
- Kant, Immanuel, 12, 19, 46, 96, 101-112, 115, 116, 120, 121, 123, 126, 127, 129-132, 134, 136, 141, 144, 146, 148-151, 158, 159, 162, 167, 168, 182
- Lagerlund, Henrick, 38
 Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 19, 46, 54, 63-74, 97, 98, 135, 153, 179
 Lembeck, Karl-Heinz, 184
 Leucippo, 25
 Locke, John, 46, 54, 66, 68, 69, 79, 80, 86-95, 99, 103
 Lotze, Hermann, 145-147, 154, 158, 159, 164, 165, 167, 170, 175
 Lucrezio Caro, Tito, 25
- McRae, Robert, 96
 Maddalena, Giovanni, 186
 Maimon, Salomon, 113
 Maine de Biran, Marie-François-Pierre Gonthier, 157
- Malebranche, Nicolas de, 54, 73-81, 98
 Mann, Thomas, 152
 Marchetti, Giancarlo, 186
 Mersenne, Marin, 47
 Michael, Emily, 99
 Michael, Fred S., 99
 Mill, James, 130
 Mill, John Stuart, 130, 143, 154
 Minocchio, Fabio, 185
 Moiso, Francesco, 127
 Mojsisch, Burkhard, 127, 184
 Mondin, Battista, 39
 Mori, Massimo, 12
 Mugnai, Paolo F., 98
 Müller, Johannes, 143
- Nash, Ronald H., 38
 Natorp, Paul, 19, 159-161, 163, 172, 184, 185
 Newton, Isaac, 79, 93
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 131, 152, 153
 Normore, Calvin, 97
- Panofsky, Erwin, 164
 Pasini, Enrico, 12
 Pecere, Paolo, 184
 Peirce, Charles Sanders, 178-182, 186
 Perler, Dominik, 38, 39, 96
 Picardi, Roberta, 12
 Pitagora, 166
 Platone, 10, 11, 13-20, 22-24, 28, 30-34, 37, 51, 77, 106-108, 110, 117, 131-136, 142, 145, 146, 148-150, 160, 161, 163, 164, 166, 172, 184
 Plotino, 30, 31, 38
 Porfirio di Tiro, 28
 Porro, Pasquale, 39
 Proclo di Costantinopoli, 30
- Ravaisson, Félix, 157
 Reid, Thomas, 91
 Reinhold, Karl Leonhard, 113, 127
 Robinet, André, 98
 Rorty, Amélie, 97
 Roscellino di Compiègne, 28, 29
 Rosenkranz, Karl, 139, 154

- Rosier-Catach, Irène, 38
Rossi, Pietro B., 12
Rumore, Paola, 127
Russell, Bertrand, 168
- Sacchi, Elisabetta, 185
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 117-121, 123, 124, 126, 127, 137, 151
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, 133, 135
Schopenhauer, Arthur, 148-155
Servois, Julien, 185
Smith, Kurt, 96
Socrate, 17, 20, 160, 161
Spinoza, Baruch, 53, 54, 57-63, 70, 74, 82, 97, 117, 137
Suárez, Francisco, 49
Summerell, Orrin F., 127
- Tennemann, Wilhelm Gottlieb, 133-135, 153
- Tommaso d'Aquino, 19, 33-38, 41-43, 77
Trendelenburg, Friedrich Adolf, 131, 138-142, 153, 154, 160, 168, 175
Tripodi, Paolo, 12
- Verra, Valerio, 128
Vieillard-Baron, Jean-Louis, 127, 153
Voltolini, Alberto, 12
- Whitehead, Alfred North, 11
Wilson, Margaret D., 99
Wright, Chauncey, 177
Wundt, Wilhelm, 143
- Yolton, John W., 96, 97, 99
- Zalta, Edward N., 38, 96
Zenone di Cizio, 27

copyright © 2017 by
Società editrice il Mulino,
Bologna



copyright © 2017 by
Società editrice il Mulino,
Bologna

Finito di stampare nel mese di aprile 2017
presso LI.PE, San Giovanni in Persiceto (Bo)

Stampato su carta Arcoprint Milk di Fedrigoni S.p.A.,
prodotta nel pieno rispetto del patrimonio boschivo