

- T10** René Descartes • Ragione, metodo e verità  
*Discorso sul metodo*, parte I; parte II
- T11** Baruch de Spinoza • La conoscenza e l'amore di Dio  
*Etica*, parte II, scolio II della prop. XL; parte IV, capp. IV, V, IX, e parte V, propp. XXV, XXVII, XXXII, XXXVI, XXXVIII
- T12** Gottfried Wilhelm Leibniz • La caratteristica universale  
*Storia ed elogio della lingua caratteristica universale che sia al tempo stesso arte dello scoprire e del giudicare; Sulla scienza universale o calcolo filosofico. Sulla caratteristica*, § 1; *Discorso preliminare sulla conformità della fede con la ragione, Saggi di teodicea*, §§ 1-2
- T13** Thomas Hobbes • La ragione come calcolo  
*Leviatano*, cap. V
- T14** John Locke • L'assenso razionale  
*Saggio sull'intelletto umano*, libro IV, cap. 17, §§ 1, 2, 3, 24
- T15** Voltaire • Limiti e poteri della ragione  
*Il filosofo ignorante*, §§ 1, 3, 4, 9, 10, 56
- T16** Immanuel Kant • Ai confini della ragione pura  
*Critica della ragion pura*, Prefazione alla 1ª ed.; *Critica della ragion pura*, Prefazione alla 2ª ed.
- T17** Georg Wilhelm Friedrich Hegel • La realtà della ragione  
*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, §§ 79-82, §§ 213-214; *Filosofia dello spirito*, §§ 418-419; *Lineamenti di filosofia del diritto*, Prefazione
- Bibliografia



2

## Il concetto di ragione

Il termine “ragione” può essere preso come uno degli indicatori fondamentali per individuare le tendenze filosofiche dell’epoca moderna, la maggior parte delle quali opera proprio attorno e attraverso questo concetto; al tempo stesso esso evidenzia le tensioni, le differenze ed i problemi dovuti alla stessa diversità dei suoi significati. Riprendendo una lunga storia che parte dalla filosofia antica e medievale, la ragione moderna ha significato, infatti, almeno tre cose insieme: la facoltà del pensiero discorsivo, una procedura di calcolo e la ragion d’essere ossia il fondamento delle cose.

Questa molteplicità di significati assume nella modernità l’aspetto di una vera e propria lotta tra due tendenze, che non possiamo semplicemente far corrispondere a due diverse tipologie di filosofi, giacché se è vero che i singoli pensatori hanno abbracciato prevalentemente una o l’altra di queste posizioni, è altrettanto vero che, a ben vedere, questa disputa si svolge anche all’interno di ogni autore o di ogni corrente di pensiero. Potremmo sintetizzarla in questa maniera: la ragione è la facoltà dell’incondizionato, il luogo in cui emerge il più profondo desiderio della conoscenza umana, e in questo senso essa è rap-

porto costitutivo col vero, l’oggetto precipuo di quel desiderio; ma la ragione è anche procedura, discorso connettivo tra concetti, analisi e calcolo, e in quest’altro senso la sua pretesa è di misurare il vero, se non di produrlo.

Questa doppia tendenza è esemplarmente espressa da **René Descartes** (1596-1650) [► T10], la cui filosofia dice allo stesso tempo l’estremo desiderio della ragione di conoscere il vero e la sua pretesa di porsi come il paradigma del vero, in base alle regole dell’evidenza matematica.

La questione della verità coincide per Descartes con la questione del metodo che la ragione – la *bona mens* – deve seguire, vale a dire la strada senza la quale la meta resterebbe sconosciuta. La ragione stessa deve farsi strada sicura per poter raggiungere il suo obiettivo, il quale non dipende dal grado di intelligenza posseduto da ciascuno né da presupposti di carattere scolastico o filosofico, ma solo dal controllo delle proprie procedure argomentative. La ragione umana è capace da sé stessa di prevenire e correggere tutte quelle deviazioni in cui la nostra mente non segue più l’ordine necessario delle ragioni, ma prende per evidente ciò che non lo è, e finisce nel dominio delle opinioni e dell’incertezza.

Colpito dal rigore dimostrativo che vige nelle matematiche (aritmetica e geometria), Descartes scopre che quel rigore appartiene alla natura stessa della nostra mente: la struttura fondamentale del pensiero è di natura logico-matematica. Proprio per questo motivo sarà possibile dedurre dalla ragione le regole del metodo e individuare la strada che conduce al vero in ogni tipo di conoscenza. Per Descartes la matematica diviene la possibilità stessa di afferrare la verità del mondo, l'essere della realtà: se è vero ciò che è certo, è certo ciò che è matematizzabile. Alla ragione che si sviluppa matematicamente corrisponde la riduzione della molteplicità qualitativa della realtà ai suoi rapporti quantitativi, misurabili, appunto, dalla ragione.

Un filo diretto unisce questa concezione cartesiana alla filosofia di **Baruch de Spinoza** (1632-1677) [► T11] che, proprio in dialogo con il pensiero di Descartes, radicalizzerà la visione matematica della realtà arrivando a comprendere per suo tramite la natura stessa di Dio. Il grande tentativo di Spinoza è quello di spiegare il mondo intero attraverso un procedimento deduttivo: con la stessa necessità che scopriamo nel procedimento geometrico possiamo dedurre la sostanza del reale e il pensiero diviene così la fonte dell'evidenza dell'essere stesso. Per Spinoza, però, il pensiero non è mai soltanto il mio pensiero, ma il pensiero stesso di Dio, e Dio non è soltanto l'oggetto del mio pensare: piuttosto, il mio pensare in ordine geometrico coincide con la stessa necessità divina.

Fra i tre modi di conoscenza di cui parla Spinoza – immaginazione, ragione e intelletto – la ragione consiste in una conoscenza di tipo discorsivo o *mediato*, vale a dire nel passare da ciò che si conosce a ciò che non si conosce, attraverso deduzioni e inferenze. Il terzo genere di conoscenza, quella intellettuale, è più potente di quella razionale, poiché pone l'uomo in rapporto *immediato* con l'essenza delle cose. Solo la conoscenza presieduta da ragione e intelletto costituisce per l'uomo la via per esprimere tutta la potenza della mente e raggiungerne la perfezione, mentre la conoscenza di tipo immaginativo si basa solo sulle rappresentazioni sensibili, in cui le cose ci appaiono confuse e senza un ordine preciso, e non possono che generare mere opinioni. Solo nel passaggio dall'opinione alla ragione e da questa all'intuizione intellettuale, la confusione diviene chiarezza geometrica e l'uomo può giun-

gere alla felicità piena, amando con il suo intelletto la suprema necessità dell'Universo, Dio.

Sempre sulla stessa traiettoria inaugurata da Descartes, la ragione moderna raggiunge uno dei livelli più alti e allo stesso tempo più raffinati di astrazione con **Gottfried Wilhelm Leibniz** (1646-1716) [► T12]: ne è segno soprattutto la sua dedizione giovanile per la logica combinatoria, di cui voleva servirsi per risolvere in maniera incontrovertibile i problemi e le contese filosofiche, giuridiche e religiose. Anche Leibniz avverte fortemente l'esigenza di ordinare i pensieri secondo un rigoroso ordine matematico, e proprio da essa nasce l'idea ambiziosa di un alfabeto dei pensieri umani – o un'«arte caratteristica» – a partire dal quale poter verificare la correttezza o meno del modo in cui i nostri pensieri sono combinati e concatenati in un discorso. A prescindere dal contenuto di cui parliamo, noi possiamo calcolare in maniera esatta la correttezza logica di qualsiasi discorso, il quale dunque viene ridotto ad una semplice procedura sintattica e la cui verità può essere inequivocabilmente accertata dalla correttezza del calcolo. Ciò che è in gioco qui è la possibilità di costruire una filosofia razionale in modo altrettanto chiaro e irrefutabile di quello con cui costruiamo l'aritmetica. La «vera ragione», come la chiama Leibniz, è una connessione calcolabile di verità.

La considerazione della ragione come procedura aveva un antecedente nella tradizione empirista inglese in **Thomas Hobbes** (1588-1679) [► T13], che non ha dubbi nel definire la ragione – secondo l'etimologia latina di *ratio* – come calcolo. Sullo sfondo di una teoria della conoscenza di tipo materialistico, spiegata cioè come un processo di stimoli e controstimoli tra i corpi esterni e il nostro sistema sanguigno e nervoso, per Hobbes «ragionare» significa solo congiungere e disgiungere nomi, definizioni e proposizioni in conformità a regole stabilite in maniera puramente convenzionale. Il ragionamento è una computazione, ultimamente e interamente riducibile alle operazioni di somma e sottrazione. La verità del discorso non implica la verità di ciò su cui verte quel discorso: i nomi sono segni convenzionali che non si riferiscono alle cose, all'essere, ma al nostro modo di concepirli, e «vero» e «falso» sono solo attributi della predicazione linguistica. Il problema della verità diviene un problema di sintassi linguistica e in questo senso è tutto risolto all'interno della ragione calcolante.

Sempre rimanendo nel campo dell'empirismo, **John Locke** (1632-1704) [► T14], pur partendo da premesse simili a quelle di Hobbes, mette a fuoco invece una più ampia capacità della ragione umana. Essa non solo è capace di cogliere la concordanza o discordanza fra le idee che noi ricaviamo dalle esperienze sensibili (un compito a cui i sensi non potrebbero mai attendere), ma presiede all'assenso che noi di volta in volta diamo o rifiutiamo rispetto a conoscenze probabili, di cui non siamo assolutamente certi come in matematica, ma che possiamo verificare se si accordano con l'esperienza o con la testimonianza di altri uomini. Inoltre, alla ragione compete la verifica della ragionevolezza del nostro assenso riguardo ai contenuti della rivelazione divina, quei contenuti – o “materie proprie della fede” – che cadono al di fuori di ciò che possiamo cogliere per mezzo delle nostre facoltà naturali. La fede stessa, infatti, è considerata da Locke un atto razionale, o se non altro non opposto alla ragione.

Con l'Illuminismo la ragione sarà chiamata invece a illuminare il mondo, diradando le tenebre in cui l'uomo sarebbe miseramente caduto a causa della metafisica e della religione tradizionali. Il progetto illuministico mira cioè a una compiuta autorealizzazione dell'uomo per mezzo della sua stessa ragione naturale, grazie alla quale soltanto egli può affrancarsi dai pregiudizi e dalle superstizioni che l'hanno tenuto così a lungo prigioniero. Ciò può accadere solo se la ragione recide qualsiasi legame di dipendenza da fattori ritenuti indebitamente superiori alla ragione stessa e decreta con ciò la sua completa libertà e autonomia. L'espressione più sagace di questa ribellione è rappresentata da **Voltaire** (François-Marie Arouet, 1694-1778) [► T15], perfetta incarnazione del filosofo illuminista “militante”, portavoce dell'emancipazione di un'intera epoca. Agire in ogni cosa secondo ragione, vuol dire per Voltaire innanzitutto definire le capacità proprie e anche i limiti inevitabili di essa, rifiutando le pretese dei grandi sistemi della tradizione moderna (come quelli di Descartes, Spinoza e Leibniz) e attenendosi rigorosamente a ciò che è attestato dall'esperienza – intesa però quest'ultima solo nel senso del meccanicismo descritto dalla fisica di Newton. Anche in Voltaire la ragione è il luogo in cui emergono le domande più vertiginose e radicali dell'uomo, come quelle sull'io o su Dio, solo che – in linea con il suo programma – esse devono essere semplicemente dichiarate inutili. Sulla

base dell'esclusione di questi interrogativi si potrà così costruire una morale universale e una religione naturale scevre da contenuti metafisici.

In nessuna filosofia come in quella di **Immanuel Kant** (1724-1804) [► T16], tuttavia, si vede maggiormente la ragione come un vero e proprio campo di battaglia, tra le due tendenze che riemergono di continuo in tutta l'età moderna, la ricerca dell'incondizionato o infinito, da un lato, e la delimitazione del conoscere al campo dell'esperienza sensibile, dall'altro. In termini kantiani si tratta di una battaglia tutta interna alla ragione, tra la sua *natura*, che tende a cogliere l'essere delle cose, e la sua *facoltà*, che la porta a conoscere solo ciò che essa determina a priori, e quindi solo ciò che essa stessa produce o porta all'interno di sé. La natura della ragione, che è quella di domandare il perché ultimo delle cose, non si esprime pienamente nella sua facoltà conoscitiva (sempre limitata dalle condizioni dell'esperienza sensibile); e viceversa, quando noi esercitiamo tale facoltà dobbiamo rinunciare a qualsiasi pretesa extrafenomenica. Questo però non significa per Kant annullare la tendenza “metafisica” della ragione verso l'incondizionato: al contrario, una volta ammesso che tale tendenza non va mai a segno *fuori* dalla ragione (o meglio al di là dei limiti della conoscenza intellettuale), si deve affermare che essa va a segno solo *dentro* la ragione stessa, in quello spazio ulteriore che è la moralità. Grazie alla delimitazione della ragione teoretica si apre lo spazio della ragione pratica: ma in entrambi in casi si tratta di domini che ricadono totalmente, senza mai oltrepassarlo, l'orizzonte della ragione pura e a priori.

Agli occhi di **Georg Wilhelm Friedrich Hegel** (1770-1831) [► T17] questa soluzione kantiana crea più problemi di quanti non ne risolva, poiché l'incondizionato o infinito che la ragione trova in sé stessa attraverso la legge morale finisce per essere un'idea senza realtà, mentre a sua volta la realtà che noi conosciamo è sempre e solo limitata alle nostre categorie mentali. Hegel invece alza la posta in gioco della ragione: essa non è soltanto una facoltà conoscitiva dell'uomo ma la struttura ontologica della realtà, e la natura della razionalità coincide con l'essenza del mondo. La ragione si realizza quando scopre che tutta la realtà è intrinsecamente razionale e che ciò che è “altro” *dalla* ragione è in verità l'altro *della* ragione stessa. Anzi, mentre l'intelletto si ferma all'opposizione tra il soggettivo e l'oggettivo, il finito e

l'infinito, l'ideale e il reale, la ragione coglie il movimento *dialettico* che anima dall'interno tali opposizioni, e li pensa come un passaggio e una compenetrazione continui tra gli opposti, di modo che nell'unità dell'idea (che per Hegel è il nome più appropriato per dire "ragione") razionalità e realtà divengono "uno". Tale unità di razionale e reale, affermata con forza nel pensiero hegeliano, non è una mera sovrapposizione di piani, uno astratto o meramente ideale e l'altro concreto ed effettuale, ma è un processo unitario, insieme logico e storico: in esso la verità si mostra sempre come figlia del suo tempo, cioè

non è mai un apriori astratto o un dover-essere non ancora realizzato, ma emerge come il senso immanente nel divenire drammatico e contraddittorio degli eventi, quelli della natura come quelli della società, della politica e dello Stato. Da questa concezione della ragione emerge anche il compito che Hegel assegna alla filosofia: riconosce l'essenziale razionalità di tutto ciò che accade, ossia pensare il proprio tempo nel concetto. Se è vero infatti che il pensiero è chiamato a comprendere il presente, è anche vero che qualcosa diviene davvero una presenza quando viene pensato nell'idea.

## 110 René Descartes Ragione, metodo e verità

*Discorso sul metodo*, parte I; parte II

Il *Discorso sul metodo* (1637) porta come sottotitolo: «per ben condurre la propria ragione e ricercare la verità nelle scienze». La ricerca della verità ha a che fare per Descartes con il retto uso della ragione: senza una messa a fuoco del funzionamento di quest'ultima, noi non potremmo infatti assicurarci alcun criterio di certezza per ciò che conosciamo. Ma cos'è la ragione per Descartes? Come leggeremo nelle pagine che seguono, essa è la *bona mens*, il buon senso o la capacità di giudicare rettamente le cose discernendo il vero dal falso. Si tratta della capacità naturale – una dote comune a tutti gli uomini – di riconoscere la verità. Perché allora vi è diversità di opinioni tra gli uomini?

Non tutti usano la ragione alla stessa maniera: è la strada che ciascun uomo segue a dettare la differenza e a provocare un uso non adeguato della nostra dote razionale. Il metodo, vale a dire la strada che Descartes propone per ben condurre la ragione, non è il risultato ottenuto da una mente superiore ma è un'indicazione valevole per tutti, oggettiva. Ma accanto all'universalità vi è l'individualità della ragione: se da un lato è dotazione comune a tutti gli uomini dall'altro implica la libertà di ciascuno nell'uso che ne fa. In questo senso il metodo è la strada che ognuno deve scoprire nella propria vita.

### *Il buon senso e la strada che conduce al vero*

Il buon senso è a questo mondo la cosa meglio distribuita: ognuno pensa di esserne così ben provvisto che anche i più incontentabili sotto ogni altro rispetto, di solito, non ne desiderano di più. Non è verosimile che tutti s'ingannino su questo punto; la cosa, piuttosto, sembra attestare che il potere giudicare rettamente discernendo il vero dal falso, ossia ciò che propriamente si chiama buon senso o ragione, è naturalmente uguale in tutti gli uomini. Sicché la diversità delle nostre opinioni non deriva dall'essere gli uni più ragionevoli degli altri, ma solo dalle vie diverse che seguiamo nel pensare, e dalla diversità delle cose considerate da ciascuno. Infatti non basta un bell'ingegno; l'essenziale è farne buon uso. Le anime più grandi sono capaci dei più grandi vizi come delle più grandi virtù, e chi cammina molto piano seguendo la retta via può andare molto più in là di chi corre allontanandosene.

Quanto a me, non ho mai preteso che la mia mente fosse in qualcosa superiore alla media; più d'una volta ho desiderato addirittura di avere il pensiero pronto, l'immaginazione nitida e distinta, la memoria vasta e presente che riscontravo in altri. E non so quali altre qualità con-

15 tribuiscano alla perfezione dello spirito, perché voglio credere che la ragione, ovvero il [buon] senso, essendo la sola cosa per cui siamo uomini e ci distinguiamo dalle bestie, sia tutta intera in ognuno; e seguio in questo l'opinione comune dei filosofi, per cui il più e il meno si danno tra gli accidenti, non tra le *forme* o le *nature* degli *individui* della medesima *specie*.

20 Ma fin da giovane, non esito a dirlo, penso di avere avuto la grande fortuna di imboccare delle strade che mi hanno condotto a considerazioni e massime da cui ho ricavato un metodo per mezzo del quale mi sembra di estendere gradualmente la mia conoscenza elevandola un po' alla volta alle più alte vette concesse alla mia mediocre intelligenza e alla brevità della mia vita. [...]

25 Tuttavia posso anche sbagliare. Forse prendo per oro e diamanti un po' di rame e vetro. So quanto siamo soggetti a ingannarci nelle cose che ci riguardano e come dobbiamo diffidare anche dei giudizi dei nostri amici quando ci sono favorevoli. Ma con molto piacere mostrerò in questo discorso le vie che ho seguito, e offrirò una sorta di quadro della mia vita, perché ciascuno possa giudicarne e perché io, conoscendo le opinioni degli altri in proposito attraverso le risonanze che la cosa avrà in giro, trovi in questo una nuova maniera per istruirmi da aggiungere ai mezzi di cui abitualmente mi servo.

30 Quindi non mi propongo di insegnare qui il metodo che ciascuno deve seguire per ben guidare la propria ragione, ma solo di far vedere in che modo ho cercato di guidare la mia.

Il metodo nasce e si sviluppa come un'esigenza della ragione, sempre orientata alla verità; anzi, più radicalmente ancora, per Descartes il problema del metodo coincide con la questione stessa della verità, la quale è tale solo se può essere raggiunta, altrimenti è come se non esistesse. Questo ci dice pure che nel pensiero moderno la verità non è più un'evidenza ovvia, ma è qualcosa che dev'essere ritrovato e può sempre essere smarrito, appunto se non avessimo un metodo prescritto dalla ragione. Nella seconda parte del *Discorso* Descartes individua nelle matematiche il prototipo del metodo, giacché la ricerca della verità deve avere a che fare

con oggetti altrettanto certi di quelli delle dimostrazioni aritmetiche e geometriche. Ma non si tratta solo di applicare i procedimenti matematici a tutti gli oggetti della conoscenza, bensì di riconoscere la struttura intrinsecamente "matematica" della ragione stessa, quello che altrove lo stesso Descartes chiama *mathesis universalis*, la scienza che tratta dell'ordine con cui in ogni nostro discorso devono essere concatenate le singole ragioni per poter giungere alla verità di una cosa. La ragione è in rapporto al vero ma allo stesso tempo è misura del vero.

### *Le matematiche come modello di certezza ed evidenza*

Quelle lunghe catene di ragioni, affatto semplici e facili, di cui i geometri si servono abitualmente per portare in fondo le loro dimostrazioni più difficili, mi avevano fatto immaginare che tutte le cose suscettibili di cadere sotto la conoscenza umana si susseguano allo stesso modo e che, se solo ci si astenga dall'accoglierne per vera qualcuna che non lo sia, e si mantenga sempre il debito ordine nel dedurre le une dalle altre, non possono esservene di tanto lontane da non essere alla fine raggiunte, né di tanto riposte da non essere scoperte. Né ebbi molto da stentare per stabilire da quali dovevo cominciare: sapevo già che dovevo partire dalle più semplici e facili a conoscersi; e considerando che fra quanti prima d'ora hanno cercato la verità nelle scienze solo i matematici hanno potuto trovare qualche dimostrazione, 5 ossia qualche ragione certa ed evidente, non dubitavo di dover cominciare dalle stesse questioni che essi hanno esaminato; e questo senza sperare di trarne altra utilità all'infuori di un'abitudine della mia intelligenza a pascersi di verità e a non contentarsi di false ragioni. Non per questo mi proposi di cercare di apprendere tutte le scienze particolari che si chiamano comunemente matematiche, ma vedendo che, pur avendo oggetti diversi, tutte concordano in quanto negli oggetti considerano soltanto i diversi rapporti o proporzioni che vi 10 si riscontrano, pensai che era preferibile esaminassi solo queste proporzioni in generale, supponendole soltanto negli oggetti che servirebbero a facilitarne la conoscenza, ma

senza affatto collegarvele, in modo da poterle meglio applicare in seguito a tutti i casi a cui convenissero. [...]

20 In effetti oso dire che l'esatta osservanza di queste poche regole da me scelte mi rese così facile risolvere tutte le questioni che rientrano in queste due scienze da far sì che nei due o tre mesi durante i quali le esaminai, partendo dalle più semplici e generali ed assumendo ogni verità che scopro come una regola che mi serviva in seguito a scoprirne altre, non solo venni a capo di parecchie che in precedenza avevo giudicato difficilissime, ma mi sembrò  
25 pure, verso la fine, di poter determinare, anche per quelle che ignoravo, con che mezzi e fino a che punto era possibile trovare una soluzione. E forse non mi accuserete di presunzione se terrete conto del fatto che, essendovi una sola la verità per ciascuna questione, chi la scopre ne sa quanto è possibile saperne; e che, per esempio, un bambino che ha imparato certe nozioni aritmetiche, quando ha fatto un'addizione secondo le regole, può essere sicuro di aver  
30 trovato, a proposito della somma che esaminava, tutto ciò che lo spirito umano vi potrebbe trovare. Perché infine il metodo che insegna a seguire il vero ordine e a enumerare esattamente tutte le circostanze di ciò che cerchiamo, contiene tutto quel che conferisce certezza alle regole dell'aritmetica.

Ma ciò che più mi appagava in questo metodo era che, per suo mezzo, avevo la sicurezza di fare uso in tutto della mia ragione, se non in modo perfetto, per lo meno nel modo migliore che fosse in mio potere; inoltre, mettendolo in pratica, sentivo che la mia mente si abituava un po' alla volta a concepire i suoi  
35 oggetti in modo più netto e distinto e che non avendole imposto di dedicarsi a nessuna materia particolare, potevo ripromettermi di applicarla alle difficoltà di altre scienze con la stessa utilità che ne avevo tratto applicandola a quelle dell'algebra.  
40

1. Che cos'è la *bona mens*?
2. Perché vi è differenza nelle opinioni degli uomini?
3. A che cosa serve il metodo?
4. Qual è la condizione scoperta da Descartes per ritenere una cosa vera?
5. Perché è soddisfacente il metodo scoperto da Descartes?

## 11 Baruch de Spinoza La conoscenza e l'amore di Dio

*Etica*, parte II, scolio II della prop. XL; parte IV, capp. IV, V, IX, e parte V, propp. XXV, XXVII, XXXII, XXXVI, XXXVIII

Nella seconda parte dell'*Etica* (1677, postuma) intitolata *Natura e origine della mente*, da cui presentiamo i passi che seguono, Spinoza giunge ad esplicitare i tre gradi della conoscenza umana: immaginazione, ragione, intelletto. La ragione è per Spinoza la conoscenza di secondo genere, grazie alla quale abbiamo idee adeguate delle proprietà delle cose. La necessità con cui la ragione

percepisce le cose (a differenza dei sensi) è la necessità che corrisponde all'ordine stesso della natura. Sebbene la ragione sia una facoltà di grado inferiore rispetto all'intelletto – la prima infatti è discorsiva mentre il secondo è un atto intuitivo – esse non differiscono nella sostanza perché entrambe percepiscono le cose sotto una certa specie di eternità (*sub specie aeternitatis*).

### *I tre generi di conoscenza* Scolio II<sup>1</sup>

Da tutto ciò che è stato detto sopra risulta chiaramente che noi percepiamo molte cose e formiamo nozioni universali: I. Da cose singole, rappresentate a noi mediante i sensi in modo

1. Dai brani dell'*Etica* qui riportati sono stati omessi i riferimenti che, nel corso delle sue dimostrazioni, spesso Spinoza fa a proposizioni, definizioni o assiomi precedentemente esposti e sulla cui base, al modo geometrico appunto, procede rigorosamente la sua dottrina.

5 mutilato, confuso e senza ordine per l'intelletto; perciò sono solito chiamare tali percezioni  
 conoscenza per esperienza vaga. II. Da segni, per esempio dal fatto che, udite o lette certe  
 parole, ci ricordiamo delle cose e ci formiamo di esse certe idee simili a quelle mediante le  
 quali le immaginiamo. In seguito chiamerò entrambi questi modi di conoscere le cose cono-  
 10 scenza di primo genere, opinione o immaginazione. III. Infine, dal fatto di avere nozioni  
 comuni e idee adeguate delle proprietà delle cose. Chiamerò questo modo ragione e cono-  
 scenza di secondo genere. Oltre a questi due generi di conoscenza ne esiste un terzo, come  
 mostrerò in seguito, che chiamerò scienza intuitiva. E questo genere di conoscenza procede  
 dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata del-  
 l'essenza delle cose.

15 Spiegherò tutto questo con un solo esempio. Si danno tre numeri, per ottenerne un quar-  
 to che stia al terzo come il secondo al primo. I mercanti non hanno dubbi nel moltiplicare il  
 secondo per il terzo e nel dividere il prodotto per il primo, perché non hanno ancora diment-  
 icato ciò che avevano udito dal maestro senza alcuna dimostrazione, o perché lo hanno spes-  
 so sperimentato nei numeri semplicissimi, oppure per la dimostrazione della P19 del libro VII  
 di Euclide, cioè della proprietà comune dei numeri proporzionali. Ma nei numeri semplicis-  
 20 simi non è necessario nessuno di questi procedimenti. Dati per esempio i numeri 1, 2, e 3  
 non è chi non veda che il quarto numero proporzionale è 6, e ciò molto più chiaramente, per-  
 ché concludiamo il quarto numero dallo stesso rapporto che vediamo con un solo sguardo tra  
 il primo e il secondo.

PROPOSIZIONE XLI

25 *La conoscenza di primo genere è l'unica causa della falsità; quella di secondo e di terzo gene-  
 re è necessariamente vera.*

[...]

Dimostrazione

30 È proprio, infatti, della natura della ragione contemplare le cose come necessarie e non  
 come contingenti (proposizione precedente). Inoltre la ragione percepisce questa necessità in  
 modo vero, cioè come è in sé. Ma questa necessità delle cose è la stessa necessità della natu-  
 ra eterna di Dio. Dunque è proprio della natura della ragione contemplare le cose sotto que-  
 sta specie di eternità. Aggiungi che i fondamenti della ragione sono nozioni che spiegano ciò  
 che è comune a tutti [i corpi], e non spiegano l'essenza di alcuna cosa singola; perciò devo-  
 35 no essere concepite senza alcuna relazione al tempo, ma sotto una certa specie di eternità.

Il corretto uso della ragione, e quindi il suo accordo con l'intelletto, ha a che fare in Spinoza con la possibilità per l'uomo di raggiungere la felicità. Essa consiste nel fatto che la mente umana dispieghi tutta la sua potenza intellettuale, liberandosi dalla schiavitù degli affetti. Quando infatti la mente giunge a conoscere, mediante l'intuizione intellettuale, la necessità di ogni singola cosa, non patisce più nulla come contrario a sé,

giacché tutto appartiene a suo modo all'unica, eterna sostanza, modo finito degli infiniti attributi di Dio. In questo la mente gode della più grande soddisfazione, che si compie nell'amore intellettuale di Dio, cioè nel diletto che procura l'intuizione della necessità di tutto. Perciò, secondo Spinoza, solo il saggio può raggiungere veramente la beatitudine, e perfino liberarsi dal timore della morte: anch'essa, infatti, fa parte della necessità della natura.

*L'amore intellettuale di Dio*

PROPOSIZIONE XLVII

*La Mente umana ha una conoscenza adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio.*

CAPITOLO IV

5 Nella vita, dunque, è utilissimo perfezionare, per quanto possiamo, l'intelletto o la ragione, e in questo soltanto consiste la suprema felicità o beatitudine dell'uomo. E la beatitudine

certamente non è altro che lo stesso acquietamento dell'animo, che nasce dalla conoscenza intuitiva di Dio. Ma perfezionare l'intelletto non è altro che comprendere Dio, gli attributi di Dio e le azioni che seguono dalla necessità della sua natura. Perciò, il fine ultimo dell'uomo guidato dalla ragione, ossia la suprema cupidità mediante la quale si adopera a moderare tutte le altre, è quella dalla quale è portato a concepire adeguatamente sé stesso e tutte le cose che possono cadere sotto la sua intelligenza.

## CAPITOLO V

Non si dà quindi vita razionale senza intelligenza, e le cose sono buone solo in quanto aiutano l'uomo a godere della vita della mente, che è definita dall'intelligenza. Invece chiamiamo cattive soltanto quelle cose che impediscono all'uomo di perfezionare la ragione e di poter godere della vita razionale.

[...]

## CAPITOLO IX

Nulla si può accordare con la natura di una certa cosa più degli altri individui della stessa specie; perciò (per il capitolo VII) non si dà nulla di più utile all'uomo, per conservare il suo essere e godere della vita razionale, che l'uomo guidato dalla ragione. Inoltre, poiché fra le cose singole non conosciamo nulla che sia più eccellente dell'uomo guidato dalla ragione, in nessuna cosa ciascuno può mostrare maggiormente quanto valga in abilità e ingegno che nell'educare gli uomini a vivere sotto il sicuro comando della ragione.

[...]

## PROPOSIZIONE XXV

*Intendere le cose mediante il terzo genere di conoscenza costituisce la suprema pulsione della mente e la sua suprema virtù.*

[...]

## PROPOSIZIONE XXVII

*Da questo genere di conoscenza nasce il supremo acquietamento possibile della mente.*

Dimostrazione

Suprema virtù della mente è conoscere Dio, ossia conoscere le cose mediante il terzo genere di conoscenza. Tale virtù è tanto maggiore quanto più la mente conosce le cose mediante questo genere di conoscenza. Perciò chi conosce le cose mediante questo genere di conoscenza passa alla più alta perfezione umana e, conseguentemente, è affetto dalla gioia più alta, e ciò in associazione all'idea di sé e della propria virtù. Dunque da questo genere di conoscenza nasce il supremo acquietamento che possa darsi.

[...]

## PROPOSIZIONE XXXII

*Qualunque cosa intendiamo mediante il terzo genere di conoscenza, ne proviamo diletto, e certamente in associazione all'idea di Dio come causa.*

Corollario

Dal terzo genere di conoscenza sorge necessariamente l'amore intellettuale di Dio. Infatti da questo genere di conoscenza sorge (per la proposizione precedente) la gioia, associata all'idea di Dio come causa; cioè l'amore di Dio, non in quanto lo immaginiamo come presente, ma in quanto intendiamo che Dio è eterno. Questo è ciò che io chiamo amore intellettuale di Dio.

[...]

## PROPOSIZIONE XXXVI

*L'Amore intellettuale della mente verso Dio è lo stesso amore di Dio, con il quale Dio ama sé stesso, non in quanto è infinito, ma in quanto può essere esplicato mediante l'essenza della mente umana considerata sotto l'aspetto dell'eternità; cioè, l'amore intellettuale della mente verso Dio è parte dell'amore infinito con cui Dio ama sé stesso.*

- 55 [...]
   
PROPOSIZIONE XXXVIII.
   
*Quante più cose la mente intende mediante il secondo e il terzo genere di conoscenza, tanto meno patisce gli affetti che sono cattivi e tanto meno teme la morte.*
  
[...]
- 60 *Scolio*
  
Con questo ho portato a termine tutto ciò che volevo mostrare riguardo alla potenza della mente sugli affetti e alla libertà della mente. Ne risulta con evidenza quanto valga il sapiente e quanto sia più potente dell'ignorante, che è mosso dal solo impulso. L'ignorante, infatti, non solo è spinto qua e là in molti modi dalle cause esterne e non raggiunge mai un vera acquietamento dell'animo, ma vive quasi inconsapevole di sé, di Dio e delle cose; e appena cessa di patire, cessa anche di esistere. Il saggio, invece, considerato come tale, difficilmente è turbato nell'animo; ma, consapevole di sé, di Dio e delle cose per una certa eterna necessità, non cessa mai di essere, possedendo sempre il vero acquietamento dell'animo. Ora, se la via che ho mostrato condurre a questa meta appare molto ardua, può essere tuttavia trovata. E deve essere davvero arduo quello che si trova raramente! Come potrebbe accadere, infatti, se fosse facile e si potesse trovare senza grande applicazione, che la salvezza venga trascurata quasi da tutti? Ma tutte le cose preziose sono tanto difficili quanto rare.
- 65
- 70
- 75

1. Quanti e quali sono i generi di conoscenza indicati da Spinoza?
2. Quale grado ci permette di formare nozioni universali delle cose?
3. Che cosa è proprio della ragione?
4. Come può essere raggiunta dall'uomo e in che cosa consiste la felicità?
5. Che cos'è l'amore intellettuale di Dio?
6. Può l'uomo liberarsi anche della paura della morte e perché?

## 112 **Gottfried Wilhelm Leibniz** La caratteristica universale

*Storia ed elogio della lingua caratteristica universale che sia al tempo stesso arte dello scoprire e del giudicare; Sulla scienza universale o calcolo filosofico. Sulla caratteristica, § 1; Discorso preliminare sulla conformità della fede con la ragione, Saggi di teodicea, §§ 1-2*

Sin dai suoi scritti giovanili, e poi nei suoi manoscritti di logica – da cui sono tratti i brani che seguono – Leibniz ha elaborato un modello di ragione appropriato al suo ambizioso progetto di fondare una scienza universale che valesse come strumento esatto e imparziale per risolvere tutte le controversie filosofiche, teologiche e giuridiche del suo tempo, e presumibilmente di ogni tempo. Tale scienza ha la forma di una *caratteristica universalis*, un linguaggio simbolico composto di segni algebrici (i caratteri, appunto), ciascuno dei quali corrisponde ad una delle verità fondamentali, o concetti primitivi, del sapere umano. Ogni ragionamento consiste in una combinazione tra questi concetti e i loro derivati, e tali combinazioni sono riconducibili a combinazioni di numeri. L'idea è quella che, combinando tra loro questi caratteri, al modo delle operazioni aritmetiche, si arrivi a

ottenere mediante una semplice procedura sintattica tutte le conclusioni possibili. Questa tecnica combinatoria porta dunque a impiegare il calcolo di nozioni già date come un'arte per scoprire nuove verità, unicamente attraverso delle procedure controllate da parte della ragione umana. Anzi, per quello che Leibniz chiama un mistero profondo celato nella nostra mente, è Dio stesso che ci ha creati con la possibilità di scoprire attraverso i numeri l'ordine del mondo. Entrambi, sia Dio quando crea che l'uomo quando conosce, possono infatti assumere come motto uno stesso invito: "calcoliamo!". Gli scritti da cui sono tratti i brani seguenti non furono pubblicati da Leibniz e non è certa la data della loro stesura: il primo risale presumibilmente al periodo tra il 1679-1680, mentre il secondo al 1686.

*La lingua caratteristica come arte dello scoprire e del giudicare*

È un antico detto che Dio abbia creato tutte le cose secondo il peso, la misura e il numero. [...] Ma nulla v'è che non sia subordinato al numero. Pertanto il numero è quasi una figura metafisica, e l'aritmetica è una specie di statica dell'Universo<sup>1</sup>, per mezzo della quale vengono investigate le potenze delle cose.

5 [...]

Ma non so se qualche mortale abbia finora penetrato la vera ragione per la quale a ciascuna cosa si può assegnare il suo numero caratteristico. Infatti, i più dotti fra gli uomini, con i quali mi è accaduto occasionalmente di toccare questo argomento, hanno riconosciuto di non comprendere ciò che dicevo. E quantunque uomini insigni abbiano escogitato una sorta di lingua o caratteristica universale, con la quale le nozioni e tutte le cose vengono opportunamente ordinate, e con il cui ausilio popoli di lingua diversa possono comunicare le affezioni dell'animo, e ciascuno può leggere nella sua lingua ciò che un altro scrive nella propria; tuttavia nessuno ha fatto il tentativo di elaborare una lingua o caratteristica nella quale siano contenute contemporaneamente l'arte di scoprire e l'arte di giudicare, ossia una lingua i cui segni (*notae*) o caratteri servano al medesimo scopo a cui servono i segni aritmetici rispetto ai numeri ed i segni algebrici rispetto alle grandezze assunte astrattamente; e nondimeno sembra che Dio, in quanto ha elargito queste due scienze al genere umano, ci abbia voluto avvertire che nel nostro intelletto si cela un mistero assai più profondo, di cui esse sono soltanto le ombre.

*La caratteristica universale e il calcolo filosofico*

Tutte le verità che noi possediamo con certezza si fondano o su dimostrazioni o su esperimenti. E nell'uno come nell'altro caso è la ragione a dominare. Infatti la tecnica stessa di organizzare gli esperimenti e di utilizzarli poggia su delle ragioni certe, nella misura, naturalmente, in cui non dipende dal caso o dalla sorte.

5 Mettendo da parte gli esperimenti, in quanto richiedono spese, attrezzatura e tempo, e trovano aiuto persino nella sorte, parliamo soltanto del perfezionamento delle scienze, per quel tanto che esse si fondano sulla ragione.

[...] Se si desse una lingua esatta (come quella che alcuni chiamano adamitica<sup>2</sup>), o almeno un tipo di scrittura veramente filosofica, mediante la quale le nozioni venissero ricondotte ad una sorta di alfabeto dei pensieri umani, tutte le conclusioni che derivano razionalmente dalle nozioni date potrebbero essere scoperte per mezzo di una specie di calcolo, o allo stesso modo in cui si risolvono i problemi aritmetici o geometrici.

[...] Sento che le controversie non finirebbero mai e che non si potrebbe mai porre il silenzio alle sette, se non ci riportassimo dai ragionamenti complicati ai calcoli semplici, dai vocaboli di significato vago e incerto ai caratteri determinati.

15 Occorre, cioè, far sì che ogni paralogismo<sup>3</sup> sia nient'altro che un errore di calcolo, e che ogni sofisma, espresso in questo genere di nuova scrittura, nient'altro sia che un solecismo o barbarismo<sup>4</sup>, da sciogliere facilmente mediante le stesse leggi di questa grammatica filosofica.

**1.** La statica è quella parte della fisica meccanica che studia le condizioni di equilibrio dei corpi sollecitati da forze. Chiamando l'aritmetica una «statica dell'Universo», Leibniz intende dire che attraverso di essa è possibile studiare le proprietà di tutte le cose esistenti nel mondo.

**2.** Leibniz fa riferimento all'idea,

diffusa nella cultura del suo tempo (conosciuta e discussa, ad esempio, anche da Locke), di una lingua originaria, risalente ad Adamo, il quale secondo il racconto della Bibbia nomina le cose e gli animali per la prima volta. In tale lingua ogni parola avrebbe avuto una corrispondenza reale e immediata con l'oggetto denotato e sarebbe ba-

stato riflettere sul segno per conoscere la cosa.

**3.** Il paralogismo è un ragionamento fallace che ha apparenza di verità, dovuto a imperfezione del procedimento logico.

**4.** Il solecismo consiste in un uso scorretto della sintassi e della morfologia di una lingua.

Una volta fatto ciò, quando sorgeranno delle controversie, non ci sarà maggior bisogno di  
 20 discussione tra due filosofi di quanto ce ne sia tra due calcolatori. Sarà sufficiente, infatti, che  
 essi prendano la penna in mano, si siedano a tavolino e si dicano reciprocamente (chiamato,  
 se loro piace, un amico): calcoliamo.

Affinché nessuno ritenga che vi sia in me vanto o speranza di cose impossibili, occorre  
 sapere che con questa arte si possono ottenere (quando si faccia uso del dovuto zelo) soltan-  
 25 quelle cose che si possono inferire dai dati con un ingegno quanto si voglia grande, ossia  
 quelle che sono determinate dai dati, precisamente come nei problemi di geometria; quelle  
 che, in realtà, sono verità di fatto e dipendono dalla sorte o dal caso, e invece chiaro fino a  
 che punto non appartengano all'arte dello scoprire.

E perché nessuno, infine, dopo questa limitazione ritenga che tale arte sia dunque di scar-  
 30 so impiego in tutti quei casi dove c'è bisogno di congetture, come nelle indagini sulle storie  
 civili o naturali, nell'arte di esaminare i corpi naturali o le persone intelligenti, e perciò nella  
 vita comune, nella medicina, nel diritto, nelle cose militari, e nella direzione dello Stato,  
 occorre sapere ciò che segue: quanto in tutti quei campi vale la ragione (e vale al massimo),  
 altrettanto e molto di più può quest'arte, la quale nient'altro è che la suprema elevazione e  
 35 l'uso più compendioso della ragione umana mediante simboli e segni.

Nel *Discorso preliminare sulla conformità della fede con la ragione* anteposto ai suoi *Saggi di Teodicea* (1710) – in cui avrebbe trattato della bontà di Dio, della libertà dell'uomo e dell'origine del male –, Leibniz definisce la «retta e vera ragione» come connessione delle verità che gli uomini possono raggiungere naturalmente, senza basarsi su alcuna rivelazione divina, e quindi senza l'ausilio della fede. Questa ragione puramente naturale ha la capacità di cogliere non solo le verità eterne

e assolutamente necessarie (come quelle geometriche) a cui tutto è sottomesso, ma anche le verità positive, vale a dire le leggi che Dio ha impresso nella natura, che sono il segno della necessità fisica e della necessità morale del mondo. Queste verità positive possono essere scoperte a posteriori, cioè dall'esperienza, ma possono anche essere apprese a priori, mediante la sola ragione umana che rispecchia quella divina.

### *La “retta e vera ragione” distinta dalla fede e dall'esperienza*

1. [...] Suppongo che due verità non possono contraddirsi; che l'oggetto della fede è la veri-  
 tà che Dio ha rivelato secondo una via straordinaria e che la Ragione è la connessione delle  
 verità, ma particolarmente (quando si paragona alla fede) di quelle che lo spirito umano può  
 raggiungere naturalmente senza l'aiuto dei lumi della fede. Questa definizione della ragione  
 5 (cioè della *retta e vera ragione*) ha sorpreso alcune persone abituate a declamare contro la  
 ragione intesa in un senso molto vago. Costoro mi hanno risposto di non avere mai inteso  
 che si potesse darle quel significato: ciò perché non avevano mai parlato con esperti che  
 sapessero spiegarsi chiaramente su questi temi. Nondimeno mi confessarono che non era da  
 biasimare la ragione intesa nel senso che io le attribuisco. Io l'uso nel medesimo senso nel  
 10 quale, qualche volta, si oppone ragione ad esperienza: se la ragione consiste nella connes-  
 sione delle verità, ha il diritto di connettere anche quelle fornitele dall'esperienza, per ricavarne  
 conclusioni miste, sebbene la ragione, considerata in sé stessa e distinta dall'esperienza, abbia  
 rapporto solo con verità del tutto indipendenti dai sensi. [...]

2. Ora le verità di ragione sono di due tipi: le une sono quelle che chiamo *verità eterne*,  
 15 che sono assolutamente necessarie ed il cui opposto, perciò, implica contraddizione; tali sono  
 le verità la cui necessità è o logica o metafisica o geometrica, e che non possono essere nega-  
 te senza condurre ad assurdità manifeste. Vi sono poi altre *verità* che si possono chiamare  
*positive*, perché sono le leggi che Dio si è compiaciuto di dare alla natura o che ne dipendo-  
 no. Noi le apprendiamo mediante l'esperienza, cioè *a posteriori*, o mediante la ragione, cioè *a*  
 20 *priori*, in base alla considerazione della convenienza che le ha fatte scegliere. Questa conve-

nienza ha, certo, le sue regole, le sue ragioni, ma è pur sempre la libera scelta di Dio, non una necessità geometrica, che porta a preferire ciò che è conveniente e a porlo in essere. Così si può dire che la *necessità fisica è fondata sulla necessità morale*, cioè sulla scelta del saggio, degna della sua saggezza: tanto una quanto l'altra devono però essere nettamente distinte dalla necessità geometrica. La necessità fisica è l'ordine della natura e consiste nelle leggi del moto ed in alcune altre leggi generali che Dio ha voluto imporre alle cose quando diede loro l'esistenza. È ben vero che Dio le ha volute non senza ragione, perché Egli non sceglie a capriccio, come a caso o per indifferenza; sebbene le ragioni generali del bene e dell'ordine, che Egli ha posto, possono a volte essere vinte da alcune ragioni più grandi di ordine superiore.

1. A quale scopo e in che modo Leibniz intende approntare una sorta di linguaggio universale?
2. Quale concezione della ragione emerge?
3. Come definisce Leibniz la ragione quando la paragona con la fede?
4. Di quali tipi sono le verità di ragione?

### 113 Thomas Hobbes La ragione come calcolo

*Leviatano*, cap. V

La concezione leibniziana della ragione come combinazione e connessione di verità trova un analogo – anche se in un contesto differente, quale è quello dell'empirismo inglese, e con finalità nettamente diverse – nel pensiero di Thomas Hobbes. Quando nel *Leviatano* (1651) Hobbes definisce esplicitamente e univocamente la ragione come calcolo, egli non è più preoccupato (come Descartes o Leibniz) di trovare un ordine logico necessario delle verità, ma di fornire i criteri artificiali e convenzionali (quindi arbitrari) per costruire il sapere come un collegamento tra nomi.

Ragionare non è altro che addizionare e sottrarre (poiché a queste due operazioni possono essere ricondotti anche il moltiplicare e il dividere) a partire dai segni linguistici con cui indichiamo convenzionalmente le nostre impressioni sensoriali. Il linguaggio che serve per significare le cose pensate, infatti, non è per Hobbes altro che un'istituzione arbitraria di segni. Non si parte più da verità elementari o originarie, dalle quali sviluppare poi tutta la nostra conoscenza, ma dalla procedura calcolatoria della nostra mente per produrre le verità.

Quando un uomo ragiona, egli non fa che concepire una somma totale dall'addizione di particelle, oppure dalla sottrazione di una somma da un'altra: la quale operazione, se fatta a parole, avviene immaginando il risultato dei nomi di tutte le parti nel nome del nome totale, oppure dal nome totale meno quello di una parte al nome dell'altra parte. E benché in alcune cose, come nell'aritmetica, oltre l'addizione e la sottrazione, si facciano anche altre operazioni, come la moltiplicazione e la divisione, pure queste operazioni sono lo stesso, poiché la moltiplicazione non è che un'addizione tra cose eguali, e la divisione non è che la sottrazione di una cosa sino a quanto si può. Queste operazioni non si fanno solo coi numeri, ma con tutte le cose, che possono addizionarsi o essere sottratte tra loro. Infatti, come i matematici insegnano ad aggiungere e sottrarre i numeri, così i geometri insegnano lo stesso per le linee, per le figure – solide e superficiali –, gli angoli, le proporzioni, il tempo, il grado di velocità, di forza, di potere e simili; i logici insegnano lo stesso nelle successioni di parole: aggiungendo un nome ad un altro formano un'affermazione, e aggruppando due affermazioni fanno un sillogismo, e con molti sillogismi fanno una dimostrazione, e dalla somma o conclusione di un sillogismo sottraggono una proposizione, per trovare l'altra. Scrittori di politica riuniscono insieme i patti sociali, per trovare i doveri degli uomini, ed i legislatori riuniscono le leggi

ed i fatti, per trovare il dritto e il torto nelle azioni dei privati. Insomma in qualunque cosa v'è luogo per l'addizione e per la sottrazione, v'è luogo anche per la ragione, e dove quelle non sono possibili non è possibile neanche il ragionamento.

20 Oltre di tutto ciò, noi possiamo definire, cioè determinare che cosa intendiamo con questa parola ragione, quando la contiamo tra le facoltà dello spirito. Poiché la ragione non è, in questo senso, che un calcolo – cioè un'addizione e una sottrazione – delle conseguenze dei nomi generali messi insieme, per notare ed esprimere i nostri pensieri, cioè notarli, quando li calcoliamo per noi stessi, esprimerli, quando dimostriamo e spieghiamo i nostri calcoli ad  
25 altri uomini. [...]

L'uso ed il fine della ragione non è di trovare la somma e la verità di una o poche conseguenze remote dalle prime definizioni e dai significati stabiliti dei nomi, ma, a cominciare da questi, procedere da una conseguenza ad un'altra. Perciò non può esservi certezza dell'ultima conclusione, senza una  
30 certezza di tutte quelle affermazioni e negazioni, sulle quali essa era fondata ed inferita.

1. Quali sono gli elementi di cui si serve il ragionamento e come si combinano secondo Hobbes?
2. Che definizione di ragione ne consegue?

## 114 John Locke L'assenso razionale

*Saggio sull'intelletto umano*, libro IV, cap. 17, §§ 1, 2, 3, 24

Nella tradizione empirista il concetto di ragione ha significato però qualcosa di più rispetto al mero calcolo linguistico dei nomi con cui si designano le nostre idee. Per Locke, per esempio, se da un lato la ragione è una facoltà discorsiva che comprende anche il calcolo, dall'altro è anche la facoltà che ci permette di estendere la nostra conoscenza oltre ciò che può essere conosciuto attraverso i sensi.

In questo secondo significato essa governa il nostro assenso nelle materie solamente probabili, e in tal modo non può essere affrettatamente opposta alla fede, ma entra in quest'ultima, garantendo appunto la ragionevolezza del nostro assenso. Alla ragione è interamente dedicato il capitolo del *Saggio sull'intelletto umano* (1690), da cui presentiamo il seguente brano.

1. La parola ragione, in lingua inglese, ha diversi significati: talvolta vien presa a significare principi veri e chiari: talvolta, chiare e corrette deduzioni da quei principi; e talvolta la causa, e particolarmente la causa finale. Ma io qui la prenderò in un significato diverso da tutti questi, e cioè, in quanto sta per una facoltà che è nell'uomo: quella facoltà mediante la quale si  
5 suppone che l'uomo si distingua dalle bestie, e nella quale è evidente che di gran lunga le sorpassa.

2. Se la conoscenza generale, come si è dimostrato, consiste in una percezione della concordanza o discordanza tra le nostre idee; e la conoscenza dell'esistenza di tutte le cose fuori di noi (eccezion fatta soltanto per quella di un Dio, la cui esistenza ognuno può certamente  
10 conoscere e dimostrare a sé stesso dalla sua esistenza propria) può essere ottenuta solo mediante i nostri sensi; quale posto rimane all'esercizio di qualunque altra facoltà, che non sia il senso esterno e la percezione interiore? Che bisogno c'è della ragione? Ce n'è gran bisogno: sia per estendere la nostra conoscenza, che per regolare il nostro assenso. Poiché essa ha a che fare sia con la conoscenza che con l'opinione, ed è necessaria e utile a tutte le altre facoltà  
15 intellettuali nostre, anzi ne contiene due, ossia la sagacia e l'illazione. [...] Il senso e l'intuizione non vanno molto lontano. La maggior parte della nostra conoscenza dipende dalle deduzioni e dalle idee intermedie: e in quei casi in cui siamo costretti a sostituire l'assenso

20 alla conoscenza, e a prendere per vere delle proposizioni senza esser certi che siano tali, abbiamo bisogno di scoprire, esaminare e confrontare i fondamenti della loro probabilità. In entrambi i casi, la facoltà che scopre i mezzi, e rettamente li applica, a scoprire la certezza nell'uno, e la probabilità nell'altro, è quella che chiamiamo ragione. [...]

25 3. Perciò, nella ragione, possiamo considerare questi quattro gradi: il primo e più alto consiste nel trovare e scoprire le prove; il secondo, nel disporle in modo regolare e metodico, e sistemarle in un ordine chiaro e adatto, in modo che siano percepite con evidenza e facilità la loro forza e le loro connessioni reciproche; il terzo consiste nel percepire tali connessioni; il quarto, nel trarre una giusta conclusione. Questi vari gradi possono essere osservati in ogni dimostrazione matematica; poiché, una cosa è percepire la connessione fra le varie parti, quando la dimostrazione viene compiuta da un'altra persona, altra cosa è percepire il modo come la conclusione dipenda da tutte le parti; altra cosa ancora è fare noi stessi una dimostrazione in modo chiaro e preciso; e l'aver trovato per primo queste idee o prove intermedie, mediante le quali la dimostrazione è fatta, è, a sua volta, cosa diversa dalle prime. [...]

35 24. V'è un altro uso della parola ragione, nel quale essa viene opposta alla fede: modo di parlare che, sebbene in sé estremamente improprio, è stato a tal punto autorizzato dall'uso comune che sarebbe follia volersvi opporre, o sperare di mettervi rimedio. Credo soltanto che non sarà fuori luogo osservare come, per quanto la fede possa essere opposta alla ragione, la fede altro non è se non un saldo assenso della mente; il quale, se ben regolato, come sarebbe dover nostro, non può esser dato a cosa alcuna se non per una buona ragione; e perciò non può essere opposto alla ragione. Chi crede senza avere nessuna ragione per credere, può essere innamorato delle proprie fantasie, ma né costui cercherà la verità come dovrebbe, né obbedirà al suo fattore nel modo dovuto, essendo nell'intenzione del fattore stesso che egli impieghi le facoltà di discernimento che gli ha dato per tenersi fuori dagli inganni e dagli errori. Chi non si comporti in tal modo, facendo il miglior possibile impiego delle sue facoltà, se anche qualche volta si imbatta nel vero, sarà nel giusto solo per caso; e non so se questo fortunato accidente potrà valere a scusare l'irregolarità del suo procedimento. Questo, almeno, è certo, che egli dovrà render conto di tutti quegli errori in cui viene a cadere. Invece, chi fa della luce e delle facoltà che Dio gli ha date, e cerca sinceramente di scoprire la verità mediante quegli ausili e quelle capacità che possiede, potrà avere questa soddisfazione nel compiere il dover suo come creatura razionale, che, anche se non riuscirà a cogliere la verità, non gliene verrà certo a mancare la ricompensa. Infatti, chi, in qualunque caso o argomento, crede o non crede secondo che la ragione gli detta, governa in modo giusto il suo assenso, e lo dirige dove dovrebbe. Chi agisce altrimenti, trasgredisce contro i propri lumi, e fa malo uso delle facoltà che non gli furono date per altro fine che non fosse quello di cercare e seguire l'evidenza più chiara e la maggiore probabilità.

1. Che bisogno c'è della ragione per Locke?
2. Qual è la differenza tra l'assenso e la conoscenza e che funzione ha la ragione nei due casi?
3. Cos'è la fede per Locke e che rapporto ha con la ragione?

## Voltaire Limiti e poteri della ragione

*Il filosofo ignorante*, §§ 1, 3, 4, 9, 10, 56

La ragione viene intesa dai filosofi illuministi, non solo come una facoltà naturale, ma più radicalmente come la vera e unica forza emancipatrice dell'uomo da tutti quei pregiudizi che gli impediscono di

essere libero – cioè pienamente autonomo, misura unica di sé stesso. Usare pienamente della propria ragione per Voltaire significa farsi guidare dalla sola esperienza evitando gli inganni della religione e

della metafisica che per troppo tempo hanno offerto spiegazioni misteriose e incomprensibili – in una parola, irrazionali – sulla realtà. Il compito precipuo della ragione è allora quello di riconoscere i propri limiti e ricercare solo quelle verità consentite all'interno di essi. E se è proprio della ragione l'interrogarsi sul significato ultimo di sé e delle cose, per non cadere in sterili illusioni ci si deve semplicemente auto-limitare, considerando come impossibili le risposte alle nostre domande ultime.

Il testo da cui il seguente brano è tratto, *Il filosofo ignorante* – un piccolo studio scritto presumibilmente tra il 1765 e il 1766 in cui Voltaire analizza i temi classici della filosofia – comincia proprio con una definizione dei limiti delle nostre possibilità conoscitive, e dopo aver passato in rassegna le posizioni metafisiche tradizionali, finisce con l'assegnare una vera e propria missione alla ragione: liberare l'uomo dal mostro orribile del fanatismo.

### 1. Primo dubbio

Chi sei? Da dove vieni? Che fai? Che diverrai? Sono domande che si devono porre a tutte le creature dell'Universo, a cui però nessuna risponde. Chiedo alle piante quale virtù le faccia crescere, e perché lo stesso terreno produca dei frutti così diversi? Queste creature insensibili e mute, sebbene arricchite di una facoltà divina, mi lasciano alla mia ignoranza e alle mie vane congetture.

Interrogo quella moltitudine di animali diversi, che dispongono tutti del movimento e lo comunicano, che gioiscono delle stesse mie sensazioni, che posseggono un certo grado di idee e memoria in tutte le passioni. Essi fanno ancor meno di me che cosa sono, perché sono e che cosa divengono.

Suppongo, ed ho anche ragione di credere, che i pianeti che ruotano attorno agli innumerevoli soli che riempiono lo spazio, siano popolati di esseri che sentono e pensano; ma una barriera eterna ci separa e nessuno di questi abitanti degli altri globi si è comunicato a noi.

[...] Schiavo di tutto ciò che mi circonda, invece di essere re, rinchiuso in un punto e attorniato dall'immensità, io comincio cercando me stesso.

[...]

### 3. Come posso pensare?

I libri prodotti in duemila anni mi hanno insegnato qualche cosa? Talvolta ci viene voglia di sapere come pensiamo, nonostante ci colga raramente il desiderio di sapere come digeriamo [o] come camminiamo. Ho interrogato la mia ragione; le ho domandato che cosa essa sia: questa domanda l'ha sempre confusa.

[...]

### 4. Mi è necessario sapere?

Vedendo quindi che un numero straordinario di uomini non aveva la pur minima idea delle difficoltà che mi inquietano e che non sospettava di ciò che viene detto nelle Scuole dell'essere in generale, della materia e dello spirito, ecc., vedendo anche che essi ridevano spesso del fatto che io volessi saperlo; ho supposto che non fosse affatto necessario che lo sapessi. Ho pensato che la natura ha dato a ogni creatura la parte [di certezze] che le conviene; e ho creduto che le cose alle quali non possiamo arrivare non ci spettano. Ma, malgrado questa disillusione, non smetto di desiderare di essere istruito e la mia curiosità ingannata è sempre insaziabile.

[...]

### 9. Limiti stretti

La nostra intelligenza è molto limitata, così come la forza del nostro corpo. Vi sono uomini molto più robusti degli altri; vi sono anche degli Ercole del pensiero; ma in fondo questa superiorità è ben poca cosa. L'uno solleverà una quantità di materia di dieci volte superiore alla mia, l'altro potrà fare a mente e senza carta una divisione di quindici cifre, mentre io non potrò dividerne che tre o quattro con una fatica estrema; è a questo che si ridurrà quella forza tanto decantata; ma essa troverà ben presto il suo limite; ed è per questo che nei giochi di strategia, nessun uomo dopo essersi esercitato con tutta la sua applicazione e con un lungo uso, non supera mai, per quanto si sforzi, il livello che ha potuto raggiungere; ha bussato al

limite della sua intelligenza. Ed è anche assolutamente necessario che sia così; poiché altrimenti potremmo procedere di grado in grado fino all'infinito.

#### 10. Scoperte impossibili

45 In questo stretto cerchio in cui siamo rinchiusi, vediamo dunque ciò che siamo condannati ad ignorare e ciò che possiamo conoscere un poco. Abbiamo già visto che non possiamo conoscere nessuna causa prima, nessun principio primo.

50 Perché il mio braccio obbedisce alla mia volontà? Siamo talmente abituati a questo incomprendibile fenomeno, che ben pochi vi prestano attenzione; e quando vogliamo ricercare la causa di un effetto così comune, troviamo che tra la nostra volontà e l'obbedienza del nostro arto c'è davvero l'infinito; vale a dire che tra l'una e l'altra non vi è nessuna proporzione, nessuna ragione, nessuna parvenza di causa; e sentiamo che potremmo pensarci un'eternità, senza poter immaginare il più piccolo barlume di verosimiglianza.

[...]

55 56. Cominciamento della ragione

Vedo che oggi, in questo secolo che è l'aurora della ragione, qualche testa di quell'idra del fanatismo rinasce ancora<sup>1</sup>. Sembra che il loro veleno sia meno mortale e le loro gole meno insaziabili. Il sangue non è colato per la grazia versatile, come colò così a lungo per le indulgenze plenarie che si vendevano al mercato; ma il mostro esiste ancora; chiunque cercherà la verità rischierà di essere perseguitato. Bisogna restare oziosi nelle tenebre? O bisogna accendere una fiaccola alla quale l'invidia e la calunnia riaccenderanno le loro torce? Per quanto mi riguarda, credo che la verità non debba più nascondersi davanti a questi mostri, che non ci si debba astenere dal prendere il cibo per paura di essere avvelenati.

1. L'idra decapitata dalla Verità è l'immagine con cui spesso veniva raffigurata la superstizione.

1. Che cosa la ragione può conoscere della realtà secondo Voltaire?

2. Qual è il compito che egli assegna alla ragione?

## T16

### Immanuel Kant Ai confini della ragion pura

*Critica della ragion pura*, Prefazione alla 1<sup>a</sup> ed.; *Critica della ragion pura*, Prefazione alla 2<sup>a</sup> ed.

Nella prima pagina della *Critica della ragion pura* (1781, 1787<sup>2</sup>), Kant afferma che la ragione umana è segnata da uno strano destino: porre delle questioni a cui essa stessa non potrà mai dare risposta. Sono le questioni della metafisica tradizionale riguardanti il mondo o l'anima o Dio, che agli occhi della ragione appaiono oggetti "incondizionati", cioè non determinabili entro le condizioni dell'esperienza. Si tratta di un destino imbarazzante per la ragione, la quale ha sempre tentato di rispondere alle sue domande ultime con i mezzi conoscitivi che aveva, e che valgono a pieno titolo solo per l'esperienza sensibile, ma poi ha preteso di applicare tali mezzi anche al soprasensibile, e così ogni sua tendenza è rimasta come bloccata, senza possibilità di fare un passo in avanti.

Alla pretesa tipica dei "dogmatici" di conoscere a priori l'essere delle cose (una pretesa che Kant chiama «dispotica» perché suppone in maniera arrogante di poter determinare ciò che non è affatto determinabile) si accompagna inevitabilmente una condizione di anarchia tra le diverse teorie e spiegazioni, fertile terreno per il dilagare dello scetticismo riguardo a tutte le possibilità a priori della ragione. Di qui una sorta di indifferenza riguardo al problema: è quest'ultima, secondo Kant, la condizione in cui versa la metafisica del suo tempo, rispetto alla quale solo Locke è parso aver intuito la strada risolutiva (vale a dire un'analisi del funzionamento dell'intelletto umano), ma che il pensatore inglese non poteva poi percorrere sino in fondo perché rifiutava quello che invece secondo

Kant è il contrassegno permanente della ragione umana, e cioè l'a priori. Tutto ciò che è razionale, ripete spesso Kant, non può che essere a priori; si tratta dunque di vedere che cosa si può e che cosa non si può conoscere priori: questo è il

compito di una «critica della ragion pura», cioè l'istituzione di un tribunale chiamato a regolare le pretese della ragione, e in cui quest'ultima sia al tempo stesso l'imputato e il giudice.

### *L'imbarazzo della ragione*

La ragione umana, in un genere delle sue conoscenze, ha un destino particolare: quello di essere gravata da questioni che essa non può evitare, poiché le sono assegnate dalla sua stessa natura di ragione, ma a cui non può nemmeno dare risposta, poiché tali questioni oltrepassano ogni potere della ragione umana.

5 In quest'imbarazzo la ragione cade senza averne colpa. Essa comincia da principi, il cui uso risulta inevitabile nel corso dell'esperienza ed è pure sufficientemente attestato da questa. Con tali principi la ragione (com'è richiesto dalla sua stessa natura) sale sempre più in alto, verso condizioni sempre più remote. Ma quando essa s'accorge che in questo modo il suo impegno dovrà sempre restare incompiuto, dato che le questioni non finiranno mai, allora si vede costretta a trovar rifugio in principi che sopravanzino ogni possibile uso dell'esperienza e che, tuttavia, appaiano così insospettabili da meritare pure il consenso della comune ragione umana. In questo modo, però, essa va a cadere in oscurità e contraddizioni, dalle quali può desumere, certo, che alla base di tutto devono esserci da qualche parte degli errori nascosti: solo che essa non può scoprirli, poiché i principi di cui si serve, proprio in quanto vanno al di là dei confini d'ogni esperienza, non riconoscono più nell'esperienza alcuna pietra di paragone. Ora, il campo di battaglia di queste controversie senza fine si chiama metafisica.

C'è stato un tempo in cui essa veniva chiamata la regina di tutte le scienze, e, considerando l'intenzione come un fatto, essa meritava senza dubbio questo titolo onorifico, a motivo dell'importanza superiore del suo oggetto. Ora invece, nella nostra epoca, va di moda dimostrare un totale disprezzo nei suoi confronti, e la matrona si lamenta, ripudiata e abbandonata, come E c u b a: *modo maxima rerum, tot generis natisque potens – nunc trahor exul, inops* – Ovidio, *Metam*<sup>1</sup>.

All'inizio, sotto il governo dei dogmatici, il suo dominio era dispotico. Tuttavia, poiché la legislazione portava ancora in sé la traccia dell'antica barbarie, a poco a poco essa degenerò, attraverso guerre intestine, in una totale anarchia, mentre gli scettici, una specie di nomadi che detestano ogni durevole coltivazione del terreno, rompevano di tanto in tanto l'unificazione civile. Ma dato che essi, per fortuna, non erano molti, non poterono impedire che quei primi tentassero sempre di nuovo di ricostruirla, sebbene non avessero un piano su cui essere tutti d'accordo. A dire il vero, per una volta – in tempi più recenti – è sembrato come se tutte queste controversie dovessero aver fine, tramite una certa fisiologia dell'intelletto umano (dovuta al celebre L o c k e), e si dovesse giudicare in maniera ultimativa della legittimità di quelle pretese. Sennonché, per quanto si facesse derivare la nascita di quella presunta regina dalla plebaglia dell'esperienza comune, e per quanto dunque si dovesse sospettare, a buon diritto, della sua presunzione, essa tuttavia continuava sempre a riaffermare le sue pretese, perché in realtà questa genealogia le era stata attribuita in maniera errata: motivo, questo, per cui tutto ricadde ancora una volta nel vecchio e parlato dogmatismo, e dunque in quel discredito a cui pure si era voluta sottrarre la scienza. Ora, dopo aver tentato invano tutte le vie (così almeno si crede), si è diffuso un senso di nausea e un totale indifferenzismo: la qual cosa è madre del caos e della notte nelle scienze, ma al tempo stesso è anche l'origine, o per lo meno il preludio, di una loro prossima trasformazione e di

1. Ovidio, *Metamorfosi*, XIII, 508-510: «e proprio adesso, al culmine di una potenza che si è consolidata con tanti generi e con tanti figli [...], adesso sono trascinata esule, miserabile».

un loro prossimo rischiaramento, se è vero che esse son divenute oscure, confuse e inutilizzabili a causa di uno zelo impiegato male.

È inutile, infatti, voler fingere indifferenza riguardo a tali indagini, giacché il loro oggetto non può risultare indifferente alla natura umana. Gli stessi presunti indifferenti, per quanto cercano di rendersi irriconoscibili trasformando in un tono popolare il linguaggio della scuola, solo che vogliano pensare qualcosa ricadono inevitabilmente in quelle affermazioni metafisiche contro le quali, pure, essi avevano mostrato tanto disprezzo. Tuttavia, il fatto che questa indifferenza si presenti in mezzo al fiorire di tutte le scienze, e che riguardi proprio quella scienza le cui conoscenze – se mai potessimo averne – sarebbero quelle a cui rinunceremmo meno di tutte le altre, è un fenomeno che merita attenzione e riflessione. Essa non è, evidentemente, l'effetto di una leggerezza, ma di una matura facoltà di giudizio, propria di un'epoca che non si lascia tenere a bada più oltre da un sapere apparente; ed è un'esortazione rivolta alla ragione, perché si assuma di nuovo il più impegnativo dei suoi compiti, vale a dire la conoscenza di sé, e istituisca un tribunale che la garantisca nelle sue giuste pretese, e che al contrario possa liquidare tutte le sue infondate presunzioni, non con un atto di forza, ma secondo le sue leggi eterne e immutabili: e questo tribunale non è altro che la stessa critica della ragion pura.

Con ciò, però, non intendo una critica dei libri e dei sistemi, bensì una critica della facoltà della ragione in generale, riguardo a tutte le conoscenze cui essa può tendere indipendentemente da ogni esperienza: quindi, la decisione circa la possibilità o l'impossibilità di una metafisica in generale e la determinazione sia delle fonti che dell'estensione e dei confini di essa – e tutto questo in base a dei principi.

Questa è la via che ho intrapreso, l'unica che fosse rimasta; e oso credere di esser riuscito, su questa via, a eliminare tutti gli errori che finora hanno portato la ragione a dissociarsi da sé stessa, nel suo uso indipendente dall'esperienza. Le sue questioni non le ho evitate, accampano magari come scusa l'impotenza della ragione umana, ma le ho completamente specificate secondo principi; e dopo aver scoperto il punto di malinteso della ragione con sé stessa, le ho risolte in modo del tutto soddisfacente. Certo, la risposta a tali questioni non è risultata affatto essere quella che una brama dogmaticamente esaltata per il sapere si sarebbe aspettata, giacché solo dei poteri magici avrebbero potuto soddisfarla – e io non me ne intendo. D'altronde, non era certo questo ciò a cui mirava la destinazione naturale della nostra ragione; e il dovere della filosofia era quello di eliminare l'inganno nato da un malinteso, anche se con ciò si dovesse distruggere un'illusione ancora tanto apprezzata e tanto amata. In questa impresa ho mirato in maniera particolare alla completezza, e oso dire che non dev'esserci un solo compito metafisico che non sia stato risolto qui, o per la cui soluzione non sia almeno stata data una chiave. In effetti, la stessa ragion pura è un'unità così perfetta, che, se il suo principio non fosse sufficiente a risolvere anche una soltanto di tutte le questioni che le sono assegnate dalla sua stessa natura, non si potrebbe far altro che rigettarlo in ogni caso, giacché allora esso non sarebbe in grado di risolvere con piena affidabilità nessuna delle rimanenti questioni.

Mentre dico questo, mi par quasi di percepire sul volto del lettore un'irritazione mista a disprezzo, per delle pretese in apparenza così vanagloriose ed immodeste: eppure esse sono incomparabilmente più moderate di quelle di un qualsiasi autore del più comune programma, il quale per esempio dia ad intendere di dimostrare la natura semplice dell'anima, o la necessità di un primo cominciamento del mondo. Mentre questi, infatti, s'impegna ad estendere la conoscenza umana al di là di tutti i confini di un'esperienza possibile, io confesso umilmente che ciò oltrepassa del tutto la mia capacità, e che piuttosto ho a che fare soltanto con la ragione stessa e col suo puro pensiero. Per conoscere queste cose in maniera completa non devo cercare lontano attorno a me, poiché le trovo in me stesso, come per esempio risulta già nell'ambito della logica comune, la quale permette di enumerare completamente e sistematicamente tutte le semplici operazioni di ragione: solo che qui si pone la questione, fin dove io possa sperare di arrivare con la ragione, quando mi venga tolta ogni materia e ogni sostegno dell'esperienza.

La «critica della ragion pura» è dunque per Kant l'unica possibilità di fondazione scientifica della metafisica, la quale d'ora in poi non si occupa più delle cose o della realtà che sta fuori dalla ragione, ma del modo in cui la ragione può conoscere quelle cose e pensare la realtà intera.

Di qui i due lati della critica: uno negativo o delimitativo, che ci avverte di non trasgredire i limiti dell'esperienza, e uno positivo, il quale ci porta a pensare oltre quei limiti lo spazio che resta libero per la morale. Per Kant se non si fosse ristretto il campo della conoscenza non si sarebbe mai liberato il campo della moralità. Per questo la ragione umana va considerata sempre nella

combinazione del conoscere e del pensare: si possono conoscere solo i fenomeni spaziotemporali, non le cose in sé, ma queste ultime possono ben essere pensate (appunto come noumeni) in vista dell'uso pratico della ragione, quello cioè che non ha a che fare con i dati della natura ma con la legge morale e la libertà. Dio, la libertà e l'immortalità sono dunque puri contenuti ideali della ragione stessa, cioè non indicano una realtà che stia fuori o sia altra da essa, ma solo il rapporto – in essa – del sapere e della fede, intesa quest'ultima come fede morale pura, cioè l'ammettere per via pratica le cose che sono indimostrabili per via teoretica.

### *Il lato negativo e il lato positivo della critica della ragione*

Tuttavia ci si potrebbe chiedere quale sia il tesoro che pensiamo di lasciare alla posterità con una tale metafisica, purificata mediante la critica, ma con ciò anche definitivamente fissata. Dando a quest'opera uno sguardo sommario, si crederà di scorgere in essa un'utilità soltanto *negativa*, che è quella di non arrischiarci mai con la ragione speculativa al di là del confine dell'esperienza: e questa, in effetti, è la sua prima utilità. Ma essa si trasformerà subito in una utilità *positiva*, non appena ci si renda conto che i principi con cui la ragione speculativa si arrischia al di là del suo confine, in realtà non producono un'estensione, bensì – considerati più attentamente – un'inevitabile *restrizione* dell'uso della nostra ragione, in quanto minacciano realmente di estendere oltre ogni misura i confini della sensibilità, cui essi propriamente appartengono, e di sopprimere così l'uso puro (pratico) della ragione. Se è vero dunque che una critica che limiti la ragione speculativa, è una critica *negativa*, tuttavia, poiché con ciò essa elimina, al tempo stesso, un ostacolo che limita l'uso pratico della ragione, o minaccia addirittura di annullarlo, in effetti essa possiede un'utilità *positiva* di grande importanza: basta convincersi che vi è un uso pratico assolutamente necessario della ragion pura (l'uso morale), con il quale essa si estende inevitabilmente oltre i confini della sensibilità, e per cui, se non ha certo bisogno di alcun aiuto da parte della ragione speculativa, deve mettersi però al sicuro dall'azione contraria di quest'ultima, per non cadere in contraddizione con sé stessa. Disconoscere a questo servizio della critica un'utilità *positiva*, sarebbe come dire che la polizia non arreca alcun vantaggio positivo, per il fatto che la sua principale occupazione è quella di impedire la violenza che dei cittadini abbiano a temere da parte di altri cittadini, così che ognuno possa occuparsi con tranquillità e sicurezza dei propri affari. Nella parte analitica della critica si dimostra che spazio e tempo sono soltanto forme dell'intuizione sensibile, e dunque soltanto condizioni dell'esistenza delle cose così come esse ci appaiono; si dimostra inoltre che noi non abbiamo alcun concetto dell'intelletto, e perciò neppure un elemento per la conoscenza delle cose, se non perché a questi concetti può esser data un'intuizione corrispondente; e di conseguenza non possiamo avere conoscenza di alcun oggetto come cosa in sé stessa, bensì soltanto in quanto è oggetto di intuizione sensibile, e cioè così come ci appare: dal che segue indubbiamente la limitazione di ogni possibile conoscenza speculativa della ragione ai soli oggetti dell'esperienza. Si badi bene, tuttavia, che questo vale sempre a una condizione, e cioè che, sebbene noi non possiamo conoscere quegli stessi oggetti anche come cose in sé stesse, dobbiamo per lo meno poterli pensare come tali. In caso contrario, infatti, ne seguirebbe l'assurda proposizione, secondo la quale vi è un'apparenza senza qualcosa che appaia in essa.  
[...]

- 35 Io dunque non posso sneppeure am mettere Dio, la libertà e l'immortalità per l'uso pratico necessario della mia ragione, se al tempo stesso non faccio dismettere alla ragione speculativa la sua pretesa di raggiungere visioni esorbitanti, giacché per far questo essa dovrebbe servirsi di principi che, in realtà, arrivano a cogliere soltanto gli oggetti di un'esperienza possibile, e che pertanto, ogni qual volta vengano applicati a ciò che non può essere
- 40 oggetto d'esperienza, di fatto lo trasformano in qualcosa che ci appare, e in tal modo dichiarano impossibile ogni estensione pratica della ragion pura. Ho dovuto dunque metter da parte il sapere, per far posto alla fede: è il dogmatismo della metafisica, e cioè il pregiudizio
- 45 che in essa si possa procedere senza una critica della ragion pura, la vera fonte di quella mancanza di fede che contrasta con la moralità e che resta sempre assai dogmatica.
- 50

1. Qual è la natura e il destino della ragione?
2. Quali sono state le diverse fasi attraversate dalla metafisica?
3. Cosa intende Kant con «critica della ragion pura»?
4. In cosa consistono l'utilità negativa e l'utilità positiva della metafisica?
5. Quali sono i compiti e i limiti delle due attività della ragione umana, cioè il conoscere e il pensare?
6. Qual è il rapporto tra sapere e fede all'interno della ragione?

## 117 Georg Wilhelm Friedrich Hegel La realtà della ragione

*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, §§ 79-82, §§ 213-214; *Filosofia dello spirito*, §§ 418-419; *Lineamenti di filosofia del diritto*, Prefazione

L'intera opera hegeliana è attraversata da un continuo tentativo di definire la natura logica e ontologica della ragione, che è certamente la ragione dell'uomo, ma è anche più di essa, perché costituisce l'unità piena dell'ideale e del reale, e quindi la sostanza stessa del mondo. In particolare nella *Scienza della logica* (1812-16), che confluirà poi come prima sezione nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* (1817), la ragione si presenta – assieme all'intelletto e in stretta connessione con esso – come una dimensione essenziale del pensiero. L'intelletto coglie le cose solo nelle loro determinazioni finite e per questo astratte, cioè contrapposte al soggetto che le conosce e anche alle altre realtà che hanno determinazioni opposte alle sue. Smascherare

questa astrattezza è invece il compito della ragione, la quale pensa ciò che per l'intelletto resta separato o contrapposto, come connesso e compenetrato in forma dialettica.

Nella dialettica risiede infatti il carattere essenziale della ragione hegeliana, che quando entra in scena svolge sempre il compito preciso di trasformare le contrapposizioni in unità (ed è il suo momento negativo) e di pensare l'unità non accanto o fuori le contrapposizioni, ma tramite esse (ed è il suo momento positivo o speculativo). Per questo il termine "ragione" è sinonimo di "idea" (cioè l'unità del concetto e dell'oggetto) e in definitiva di "spirito" (che è il ritorno dell'idea in sé stessa, dopo che si era alienata nella natura).

### *Astrazione, dialettica, speculazione*

§ 79. L'elemento logico quanto alla forma ha tre lati:  $\alpha$ ) il lato astratto o intellettivo;  $\beta$ ) il lato dialettico o negativamente razionale;  $\gamma$ ) il lato speculativo o positivamente razionale. [...]

- § 80.  $\alpha$ ) Il pensiero come *intelletto* si ferma alla determinatezza fissa e alla sua diversità da altre determinatezze. Una tale astrazione limitata vale per l'intelletto come sussistente ed
- 5) *essente per sé*. [...]

§ 81.  $\beta$ ) Il momento *dialettico* [in cui il pensiero agisce come *ragione negativamente*] è il superarsi proprio di tali determinazioni finite e il loro passare nelle determinazioni loro opposte.

1) Il momento dialettico, preso dall'intelletto come per sé separato, costituisce, specialmente nel suo manifestarsi nei concetti scientifici, lo *scetticismo*; lo scetticismo contiene la

10 semplice negazione come risultato del momento dialettico. 2) La dialettica viene usualmen-  
 te considerata come un'arte estrinseca che arbitrariamente porta confusione in concetti deter-  
 minati e produce una semplice *apparenza* di *contraddizioni* in essi, in modo che non queste  
 determinazioni, ma quest'apparenza sarebbero un nulla e l'intelletivo invece sarebbe il vero.  
 Spesso la dialettica è anche nient'altro che una sorta di altalena soggettiva di ragionamenti che  
 15 vanno su e giù e dove manca ogni contenuto effettivo e la nudità viene nascosta semplice-  
 mente dalla sottigliezza che produce un tale raziocinare. – Nella sua determinatezza peculiare  
 la dialettica è piuttosto la natura propria, vera, delle determinazioni dell'intelletto, delle  
 cose e del finito in generale. La riflessione è dapprima l'oltrepassare la determinatezza isolata  
 e il metterla in relazione; così questa determinatezza viene messa in rapporto e, per il resto,  
 20 viene conservata nella sua validità isolata. La dialettica invece è questo *immanente* oltrepassare,  
 in cui l'unilateralità e la limitatezza delle determinazioni dell'intelletto si espone per quel-  
 lo che è, cioè come la loro negazione. Ogni finito è il superare sé stesso. La dialettica è quindi  
 l'anima motrice del procedere scientifico ed è il principio mediante il quale soltanto il conten-  
 to della scienza acquista *un nesso immanente o una necessità*, così come in esso in gene-  
 25 rale si trova la vera elevazione, non estrinseca, al di là del finito. [...]

§ 82.  $\gamma$ ) *Elemento speculativo o positivamente razionale* coglie l'unità delle determinazioni  
 nella loro contrapposizione, l'elemento *affermativo* che è contenuto nella loro risoluzione e  
 nel loro passare in altro.

#### L'IDEA

§ 213. L'idea è il vero *in sé e per sé*, *l'assoluta unità del concetto e dell'oggettività*. Il suo conte-  
 nuto ideale (*ideell*) non è altro che il concetto nelle sue determinazioni; il suo contenuto reale  
 è soltanto la sua esposizione, esposizione che il concetto si dà in forma di essere determina-  
 5 to esterno, e questa figura inclusa nella sua idealità, nella sua potenza, in tal modo si conser-  
 va in essa. [...] L'idea è la *verità*; infatti la verità consiste nel fatto che l'oggettività corrispon-  
 de al concetto – non nel fatto che cose esterne corrispondano alle mie rappresentazioni; que-  
 ste sono soltanto rappresentazioni *esatte* che *io* ho come un *questi*. Nell'idea non si ha a che  
 fare più con un «questi», né con rappresentazioni, né con cose esterne. – Ma anche *ogni* effet-  
 10 tivamente reale, in quanto è un vero, è l'idea ed ha la sua verità soltanto mediante l'idea e in  
 forza dell'idea. L'essere in quanto singolare è un qualche lato dell'idea, e perciò abbisogna  
 ancora di altre realtà effettive che anch'esse si manifestano come realtà sussistenti di per sé  
 in modo particolare; soltanto nel loro insieme e nella loro relazione è realizzato il concetto.  
 Il singolo per sé non corrisponde al suo concetto; questa limitatezza del suo essere determi-  
 15 nato costituisce la sua *finitezza* e la sua caduta. [...]

L'idea viene spesso intesa come qualcosa di semplicemente formale e logico, in quanto essa  
 non avrebbe come suo punto di partenza e di appoggio un'*esistenza*. Questa concezione va  
 lasciata a quelle prospettive per cui la cosa esistente e tutte le altre determinazioni non anco-  
 20 ra pervenute all'idea valgono ancora come se fossero le cosiddette *realtà* e vere *realtà effettive*.  
 Altrettanto falsa è la rappresentazione secondo la quale l'idea sarebbe soltanto l'*astratto*.  
 Certo l'idea è l'*astratto*, in quanto ogni *non-vero* si consuma in essa; ma in sé stessa l'idea è  
 essenzialmente *concreta*, perché è il concetto libero che determina sé stesso, e, quindi, si  
 determina come realtà. L'idea sarebbe il formalmente astratto soltanto se il concetto che è il  
 suo principio venisse preso come l'unità astratta e non, quale esso è, come il *ritorno negativo*  
 25 *di sé in sé* e come la *soggettività*.

§ 214. L'idea può essere colta come la *ragione* (questo è il significato propriamente filoso-  
 fico del termine *ragione*); inoltre può essere colta come il *soggetto-oggetto*, come l'*unità del-  
 l'ideale e del reale, del finito e dell'infinito, dell'anima e del corpo* (Leib), come la *possibilità che  
 ha anche la sua realtà effettiva in sé stessa*, come ciò la cui *natura* può essere *concepita solo come*  
 30 *esistente*, ecc.; nell'idea infatti sono contenuti tutti i rapporti dell'intelletto, ma nel loro *infi-  
 nito* ritorno ed identità in sé.

L'intelletto ha buon gioco nel mostrare che tutto, quello che viene detto dell'idea, è *contraddittorio* in sé: Ma quest'accusa può essergli ritorta contro altrettanto bene o, meglio, è quello che già viene fatto nell'idea; un compito questo che è proprio della ragione, anche se  
 35 non è certo facile come quello dell'intelletto. – Se l'intelletto mostra che l'idea contraddice sé stessa, perché, per esempio il soggettivo è qualcosa di soltanto soggettivo, e l'oggettivo gli è piuttosto opposto, perché l'essere è qualcosa di completamente diverso dal concetto, e perciò non può venirne ricavato, e, ancora, perché il finito è soltanto finito, ed è proprio il contrario dell'infinito, e, quindi, non identico ad esso, e così via attraverso tutte le altre determinazioni:  
 40 zioni: ebbene la logica mostra piuttosto l'opposto, e cioè che il soggettivo che deve essere soltanto soggettivo, il finito che deve essere soltanto finito, l'infinito che deve essere soltanto infinito e così via, non hanno alcuna verità, si contraddicono e passano nel loro contrario sicché questo passare e l'unità nella quale gli estremi sono come superati, come un apparire o come momenti, si rivelano come la loro verità.

Nella *Filosofia dello spirito*, e in particolare all'interno della sezione dedicata allo «spirito soggettivo», Hegel torna a parlare della ragione come il momento in cui si compie il processo della conoscenza umana, dopo la coscienza e l'autocoscienza. Nello stadio della coscienza l'io ha di fronte a sé un oggetto come altro da sé;

in quello dell'autocoscienza è lo stesso io che diviene oggetto a sé stesso; mentre nello stadio della ragione si realizza l'unità della coscienza e dell'autocoscienza, con cui «lo spirito intuisce il contenuto dell'oggetto come sé stesso e intuisce sé stesso come determinato in sé e per sé».

### *La ragione come compimento dello spirito soggettivo*

#### LA RAGIONE

§ 438. La verità in sé e per sé essente – la ragione –, è la semplice *identità* della *soggettività* del concetto e della sua *oggettività* ed universalità. È per questo che l'universalità della ragione ha altrettanto il significato dell'*oggetto* che nella coscienza come tale è soltanto dato, ma  
 5 che ora è esso stesso *universale* e avvolge e penetra l'io, quanto del puro io, della pura forma che si estende sopra l'oggetto e lo avvolge entro sé.

§ 439. L'autocoscienza – quindi la certezza che le sue determinazioni siano altrettanto oggettive, determinazioni dell'essenza delle cose, quanto suoi propri pensieri – è la ragione; in quanto è tale identità, essa non è soltanto l'assoluta *sostanza*, ma la *verità* come sapere. Essa infatti  
 10 ha qui, come peculiare *determinatezza*, come forma immanente, il puro concetto esistente per sé stesso, l'io, la certezza di sé come universalità infinita. – Questa verità che sa, è lo *spirito*.

La messa a fuoco più chiara del rapporto intrinseco che Hegel istituisce tra la razionalità e la realtà è contenuta nei *Lineamenti di filosofia del diritto* (1820). In quest'opera viene esplicitato quello «spirito oggettivo» in cui la ragione diviene sostanza degli eventi storici nelle loro forme sociali e politiche concrete, prima fra tutte lo Stato. L'obiettivo di Hegel è quello di attestare il modo in cui «la ragione come spirito autocosciente» divenga alla fine «la ragione come realtà presente». Non solo la ragione si concilia con il reale, ma nulla è più reale dell'idea, appunto perché ora l'ideale (o il

razionale) non va più inteso come un astratto pensiero su come la realtà dovrebbe essere, ma come l'essere-razionale di ciò che è, appunto in quanto è. Perciò la ragione attraversa tutta la complessa contraddittorietà della vita e della storia, e non si pone più come il positivo in opposizione al negativo, ma come il positivo del negativo – come la «rosa», il fiore bellissimo che si trova al centro della «croce», che è invece il segno della finitezza, della negatività e della morte. Questa è la pretesa quasi «teologica» del pensiero hegeliano: che la ragione possa spiegare e addirittura «salvare» la morte.

*La ragione come realtà*

Ciò che è razionale è reale;  
e ciò che è reale è razionale.

In questa convinzione sta ogni coscienza non prevenuta, e così pure la filosofia, e questa procede di qui nella considerazione così dell'universo *spirituale*, come di quello *naturale*. Se la riflessione, il sentimento o qualsiasi forma abbia la coscienza soggettiva, riguarda il *presente* per un qualcosa di *vano*, è al di là di esso e giudica da saccente, essa si ritrova in uno spazio vano, e giacché essa ha realtà soltanto nel presente, così essa stessa è soltanto vanità. Se d'altro verso l'*idea* passa per ciò ch'è soltanto un'*idea*, una rappresentazione in un'*opinione*, la filosofia al contrario procura l'intellezione che nulla è reale all'infuori dell'*idea*. Quel che importa allora è conoscere, nella parvenza di ciò ch'è temporale e transeunte, la sostanza che è immanente e l'eterno che è presente. Poiché il razionale, che è sinonimo dell'*idea*, allorché esso nella sua realtà entra in pari tempo nell'esistenza esterna, vien fuori in un'infinita ricchezza di forme, fenomeni e configurazioni, e circonda il suo nucleo con la scorza variopinta nella quale la coscienza dapprima dimora, che soltanto il concetto trapassa, per trovare il polso interno e pur nelle configurazioni esterne sentirlo ancor battere.

[...]

Così dunque questo trattato, in quanto contiene la scienza dello stato, dev'essere nient'altro che non il tentativo di *comprendere* e di *esporre* lo stato come un qualcosa entro di sé razionale. Come scritto filosofico non può far altro che esser lontanissimo dal dover costruire uno stato come dev'essere; l'insegnamento che in tale scritto può risiedere, non può tendere ad insegnare allo stato com'esso dev'essere, bensì piuttosto com'esso, l'universo etico, deve venir conosciuto.

[...]

*Hic Rhodus, hic saltus* [Rodi è qui, fai qui il tuo salto]<sup>1</sup>.

Comprendere ciò che è, è il compito della filosofia, poiché ciò che è, è la ragione. Per quel che concerne l'individuo, del resto, ciascuno è un *figlio del suo tempo*; così anche la filosofia, è il *proprio tempo appreso in pensieri*. È altrettanto insensato figurarsi che una qualsiasi filosofia vada al di là del suo mondo presente, quanto che un individuo salti il suo tempo, salti al di là di Rodi. Se la sua teoria nel fatto va al di là di quello, se egli si costruisce un mondo come dev'essere, esso esiste sì, ma soltanto nelle sue opinioni, in un elemento duttile, nel quale si lascia imprimere l'immagine di tutto quel che si vuole.

Con una piccola variazione quella frase suonerebbe:

*Qui è la rosa, danza qui.*

Ciò che sta tra la ragione come spirito autocosciente e la ragione come realtà sussistente, ciò che separa quella ragione da questa ed in essa non lascia trovar l'appagamento, è l'impaccio di una qualche astrazione, che non è liberata a concetto. Conoscere la ragione come la rosa nella croce del presente e in tal modo godere di questo, questa intellesione razionale è la *conciliazione* con la realtà, che la filosofia procura a coloro, nei quali una volta è affiorata l'interna esigenza di *comprendere*, e altrettanto di mantenere in ciò che è sostanziale la libertà soggettiva, così come di stare con la libertà soggettiva non in un qualcosa di particolare e accidentale, bensì in ciò che è in sé e per sé.

1. «Rodi è qui, fai qui il tuo salto!» è l'invito che, in una favola di Esopo, viene rivolto ad un atleta che decantava con tono da spaccone un lungo salto che avrebbe fatto a Rodi, perché invece di vantarsi senza prove,

lo facesse ora, come se Rodi fosse qui. Nell'uso che ne fa Hegel sta a dire che è sempre il presente ciò che la filosofia deve assumere come suo oggetto. Qualche riga più giù Hegel trasformerà quella frase con «Qui è

la rosa, danza qui», giocando con la somiglianza del greco *Rhodos* con *rhodon* (rosa) e del latino *saltus* con *salta* (danza).

Questo è anche ciò che costituisce un senso più concreto di quel che sopra più astrattamente è stato designato come *unità della forma e del contenuto*, poiché la *forma* nel più concreto significato è la ragione intesa come l'essenza sostanziale della realtà etica, al pari che della realtà naturale; l'identità cosciente dell'una e dell'altro è l'idea filosofica. – È una grande ostinatezza, l'ostinatezza che fa onore all'uomo, non voler riconoscere nella disposizione d'animo nulla che non sia giustificato dal pensiero, – e questa ostinatezza è la caratteristica dell'età moderna, oltre che il principio peculiare del protestantesimo. Ciò che Lutero ha iniziato come fede nel sentimento e nella testimonianza dello spirito, è la cosa stessa che lo spirito ulteriormente maturato s'è sforzato di coglier nel *concetto*, e così di liberarsi nel presente e in tal modo di ritrovarsi in esso. Come è divenuto un detto famoso, che una mezza filosofia porti lontano da Dio, – ed è la medesima mezza misura che pone il conoscere in un' *approssimazione* alla verità, – ma che la vera filosofia porti a Dio, così è la stessa cosa con lo stato. Così come la ragione non si contenta dell'approssimazione, come cosa che non è né fredda né calda e perciò vien vomitata, altrettanto poco essa si contenta della fredda disperazione, la quale concede che in questa vita temporale le cose vadano proprio male o tutt'al più mediocrementemente, ma che appunto in essa non si possa aver nulla di meglio e soltanto perciò si debba tenersi in pace con la realtà; è una pace più calda con essa, quella che la conoscenza fa fare.

Per dire ancora una parola a proposito del *dare insegnamenti* su come dev'essere il mondo, ebbene, per tali insegnamenti in ogni caso la filosofia giunge sempre troppo tardi. In quanto *pensiero* del mondo essa appare soltanto dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione ed è bell'e assestata. Questo, che il concetto insegna, mostra necessario parimenti la storia, che soltanto nella maturità della realtà l'ideale appare di fronte al reale e che quell'ideale si costruisce il medesimo mondo, appreso nella sostanza di esso, dandogli la figura d'un regno intellettuale. Quando la filosofia dipinge il suo grigio su grigio, allora una figura della vita è invecchiata, e con grigio su grigio essa non si lascia ringiovanire, ma soltanto conoscere; la nottola di Minerva inizia il suo volo soltanto sul far del crepuscolo.

1. In che cosa consiste il carattere dialettico della ragione?
2. Che rapporto c'è tra "idea" e "ragione"?
3. In che cosa si distinguono l'intelletto e la ragione?
4. In che modo nella ragione si realizza l'unità di soggettivo e oggettivo?
5. In che rapporto sta l'idea (cioè il razionale) con la realtà?
6. Qual è il compito della filosofia?
7. Che rapporto sussiste tra il pensiero e il presente?

## BIBLIOGRAFIA

### Fonti

- R. Descartes, *Discorso sul metodo* (1637), trad. di E. Garin, G. Galli e M. Garin, in *Opere filosofiche*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1986.
- B. de Spinoza, *Etica*, in *Opere*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Mignini, trad. e note di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2007.
- G.W. Leibniz, *Storia ed elogio della lingua caratteristica universale che sia al tempo stesso arte dello scoprire e del giudicare*, in *Scritti di logica*, a cura di F. Barone, Zanichelli, Bologna 1968.
- G.W. Leibniz, *Sulla scienza universale o calcolo filosofico. Sulla caratteristica* in *Scritti di logica*, a cura di F. Barone, Zanichelli, Bologna 1968.
- G.W. Leibniz, *Discorso preliminare sulla conformità della fede con la ragione, Saggi di teodicea* in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1967.
- Th. Hobbes, *Leviatano ossia la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, trad. di M. Vinciguerra, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 1989.
- J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, trad. di C. Pellizzi, Laterza, Roma-Bari 2006.
- Voltaire, *Il filosofo ignorante, testo francese a fronte*, trad., introd. e note di M. Cosili, Bompiani, Milano 2000.
- I. Kant, *Critica della ragion pura*, con testo tedesco a fronte, trad. di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004.
- G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Verra, Utet, Torino 1981.
- G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini (con le aggiunte di E. Gans), Laterza, Roma-Bari 2005.