

## CAUSALITÀ NELLA STORIA?\*

[107] Il concetto moderno di causalità ha il suo autentico diritto di cittadinanza nella cerchia dei concetti che sono stati originariamente conati per la scienza della natura. Infatti, ciò che costituisce il modo d'essere della natura, per com'essa si manifesta nella nostra esperienza, è il fatto di essere pensabile solamente come connessione consequenziale di causa ed effetto. Kant annoverava perciò la causalità fra i concetti fondamentali del nostro intelletto, i quali in generale rendono a priori possibile l'esperienza<sup>1</sup>. Ed è vero, l'esperienza e la scienza naturale fondata sull'esperienza implicano una supposizione sull'essere della natura: quella per cui che ciò che è privo di fondamento, il caso, il miracolo, non trovano posto in essa. Per dirla con Kant: la natura non è altro che "materia sottoposta a leggi"<sup>2</sup>. È facile capire che il principio causale, in questo senso,

---

\* I numeri di pagina posti fra parentesi quadre all'interno del testo corrispondono alla versione originale del saggio: H.-G. Gadamer, *Kausalität in der Geschichte?*, in *Gesammelte Werke*, vol. 4, Mohr Siebeck, Tübingen 1987, pp. 107-116.

- 1 "[...] oltre all'intuizione dei sensi, mediante la quale qualcosa vien dato, ogni esperienza contiene anche un concetto dell'oggetto che viene dato – ossia che appare – nell'intuizione: e perciò i concetti degli oggetti in generale, come condizioni a priori, staranno a fondamento di ogni conoscenza empirica. Di conseguenza, la validità oggettiva delle categorie, come concetti a priori, si baserà sul fatto che l'esperienza è possibile (per quanto riguarda la forma del pensiero) solo per loro tramite. E difatti, le categorie si riferiscono agli oggetti dell'esperienza in modo necessario e a priori, perché è solo per mezzo di esse che, in generale, si può pensare un qualsiasi oggetto di esperienza" (I. Kant, *Critica della ragion pura*, A93/B126, tr. it. e cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004, p. 233) [NdC].
- 2 È possibile che Gadamer, pur senza menzionarlo in alcun modo, faccia qui riferimento a uno fra i più notevoli scritti pre-critici di Kant, la *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* apparsa nel marzo 1755, in cui il filosofo di Königsberg "abbozza una teoria dell'origine del sistema planetario e dell'intero universo, la quale, rinunciando a con-

appartiene al contesto della natura in quanto tale. Infatti, un contesto della natura interrotto da imprevedibili interventi di altro ordine sopprimerebbe l'unità dell'esperienza, renderebbe con ciò impossibile qualsiasi prescienza del corso delle cose e, in questo modo, distruggerebbe il presupposto su cui poggia l'utilizzo delle forze naturali per scopi umani che noi chiamiamo tecnica.

Si può dire che l'esperienza, però, ci insegni proprio come l'arbitrio incalcolabile degli uomini intervenga costantemente nello svolgimento della natura e come rimanga possibile su una certa scala, nonostante ciò, la prescienza del corso delle cose. Così, ad esempio, esistono delle previsioni riferite a sviluppi economici e sociali, nei quali tuttavia non c'è dubbio che si tratti di conseguenze di libere decisioni umane. Che l'agire sociale degli uomini, a dispetto dell'intima coscienza di libertà di questi ultimi, consenta comunque (perlomeno in media) delle predizioni, sembra dimostrare che la stessa natura umana rimane un anello del contesto della natura, in cui tutto procede con regolarità.

---

siderazioni di carattere teologico, si appoggia esclusivamente a 'ragioni naturali'. [...] La spiegazione puramente meccanica da parte di Kant della formazione dell'universo resta tuttavia pressoché sconosciuta ed il suo significato per la scienza della natura viene scoperto per la prima volta solo verso la metà del diciannovesimo secolo. A seguito di alcune modifiche operate dall'ipotesi sull'origine dell'universo sviluppata autonomamente da Laplace (1796), la cosiddetta teoria Kant-Laplace formerà un'importante base di discussione per l'astronomia" (O. Höffe, *Immanuel Kant*, tr. it. di S. Carboncini e P. Rubini, il Mulino, Bologna 2002, p. 14). Nella *Prefazione* all'opera, infatti, il discorso verte proprio sull'idea che "l'edificio del mondo" sia solo "un effetto della *materia* affidata alle proprie *leggi* universali del movimento": dunque, sulla "*materia* e le sue *leggi* universali", sulla "*materia* che si determina autonomamente per la sola meccanica delle proprie *forze*", sulla "*materia* che si va determinando in virtù delle proprie *leggi* universali", sulla "*materia*, che è l'elemento primo di tutte le cose", ed è "sottoposta dunque a determinate *leggi*". [...] *Datemi della materia e io vi costruirò un mondo!*", arriva a scrivere Kant, intendendo con ciò: "datemi della *materia* ed io vi dimostrerò come *deve* sorgere un mondo. Se infatti è data una *materia*, fornita essenzialmente di *forza* d'attrazione, non è difficile determinare quelle *cause* che hanno concorso all'ordinamento del sistema cosmico considerato nel suo complesso" (I. Kant, *Storia universale della natura e teoria del cielo*, tr. it. di S. Velotti, a cura di G. Scarpelli, Theoria, Roma-Napoli 1987, pp. 34, 36, 39 e 41 [corsivi miei]) [NdC].

Ciò nondimeno, l'esperienza della storia è completamente diversa. Applicare qui il concetto di causalità significa in verità porre un problema. La storia, infatti, è un corso delle cose, un complesso di eventi, che non viene primariamente esperito nella modalità del pianificare e dell'attendere e del prevedere seppur in modo insicuro, bensì fondamentalmente sempre come qualcosa di già accaduto. Con ciò, però, tale complesso di eventi viene ad appartenere a una dimensione completamente diversa. [108] Non si tratta qui di tener conto della libera decisione del singolo inserendola in un calcolo il cui risultato sia prevedibile. Qui, piuttosto, tale decisione viene esperita come quel che non era prevedibile e che proprio perciò ha fatto storia, proprio per il fatto cioè di essere accaduto così come è accaduto. Sono "scene di libertà" quelle di cui, seguendo Ranke, consiste la storia universale<sup>3</sup>. Questa formulazione fa sì che la storia appaia come uno spettacolo. Vi sono entrate in scena, in essa, che mettono a parte lo spettatore di una nuova determinazione che il corso delle cose viene a subire. Sia pure quest'ultimo, in generale, determinato dalle circostanze date, di modo che molto in esso sia impossibile e soltanto poco possibile: comunque, il nesso al quale ubbidisce la storia universale è tutt'altro che riconoscibile nella sua necessità o persino prevedibile. Esso non ha il carattere di una connessione di causa ed effetto, come quella che sta alla base della nostra conoscenza e del nostro calcolo riguardo al corso della natura. Se un antico principio della conoscenza della natura è quello per cui la causa deve essere uguale all'effetto, nel caso dell'esperienza della storia vale invece il contrario, cioè che piccole cause producono grandi effetti. Appartiene palesemente all'esperienza di chi vive nella storia che quest'ultima lo sorprenda. Egli non possiede

3 Cfr., a questo proposito, H.-G. Gadamer, *Verità e metodo. Elementi di una ermeneutica filosofica*, tr. it. e cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2000, pp. 425-427. Qui, infatti, nel contesto di un'analisi dello storicismo ottocentesco si legge: "Gli elementi del contesto storico si determinano dunque, di fatto, nel senso di una teleologia inconsapevole, che li lega l'uno all'altro ed esclude dalla connessione ciò che è privo di significato. Questa teleologia non è ovviamente dimostrabile in base a un concetto filosofico. Essa non fa della storia universale un sistema aprioristico in cui gli attori siano calati come ingranaggi di un meccanismo che li governa senza l'intervento della coscienza. È invece qualcosa che si accorda pienamente con la libertà dell'agire. Ranke può dire addirittura che gli elementi costitutivi del contesto storico sono 'scene della libertà' (Ranke, *Weltgeschichte*, IX, p. XIV)" [NdC].

mai una coscienza adeguata di ciò che è. Per ogni situazione in cui si viene a trovare, vi è in verità un'infinità di cose che sono state preliminarmente decise ma di cui egli non sa nulla. Certo, il comportamento di un singolo, in un attimo irripetibile del suo agire, non si svolge in una piena inconsapevolezza o totale cecità. Egli cerca di conoscere la situazione in cui si trova e di fare ciò che è corretto, vale a dire ciò che è all'altezza della situazione e consente di padroneggiarla nel modo desiderato. Tuttavia, "che mai son le speranze, che mai sono i propositi che l'uomo, il transeunte, innalza su fondamenta caduche?"<sup>4</sup> Egli non ha alcun fondamento stabile. Ciò che in verità è, nessuno lo comprende correttamente. Sono inizi poco appariscenti quelli da cui scaturisce ciò che dominerà il futuro. Questi non vengono riconosciuti nemmeno (anzi, forse meno di tutti) da coloro i quali si trovano nelle posizioni "di guida" in quanto uomini della vita politica o economica. Essi sanno ciò che è stato pianificato, sanno ciò che è in corso, sanno ciò che ci si aspetta, ma ciò che essi necessariamente dimenticano è proprio ciò che ci si deve aspettare, e cioè l'incalcolabile, il non pianificato, l'imprevisto. Certamente l'uomo della vita politica ha bisogno di un senso particolare per le chance e le possibilità, di un fiuto per ciò che è in arrivo. Già il commerciante deve avere questo fiuto e più che mai, allora, devono averlo il capo di un'industria e l'uomo di Stato. Ma quanto poco è tutto ciò conoscenza, quanto poco è certezza, e quanto invece è fulmineo adattamento a situazioni in sé mutevoli, capacità di ricavare sempre qualcosa di positivo da qualsiasi evento?

4 Gadamer inserisce questa citazione nel suo saggio senza indicare a quale testo egli faccia riferimento. Senza ombra di dubbio, comunque, il passo è tratto dalla *Sposa di Messina* di Schiller (Atto III, Scena Quinta). Bisogna anche dire che Gadamer, citando probabilmente a memoria, non riporta in maniera del tutto esatta i versi di Schiller. Le parole citate in *Kausalität in der Geschichte?* recitano infatti: "Was sind Hoffnungen, was sind Entwürfe, die der Mensch, der vergängliche, baut auf vergänglichem Gründe", laddove nel testo schilleriano troviamo le seguenti frasi pronunciate dal personaggio di Gaetano: "Was sind Hoffnungen, was sind Entwürfe, / Die der Mensch, der vergängliche, baut? (Che sono le speranze, che sono i propositi dell'uomo, essere destinato a scomparire?)" e, quindi, a breve distanza: "Was sind Hoffnungen, was sind Entwürfe, / Die der Mensch, der flüchtige Sohn der Stunde, / Aufbaut auf dem betrüglichen Grunde? (Che mai son le speranze, che mai sono i propositi che l'uomo, il figlio transeunte dell'ora, innalza su terreno ingannevole?)" (cfr. F. Schiller, *La sposa di Messina*, tr. it. di B. Allason e M.D. Ponti, in *Teatro*, Einaudi, Torino 1969, p. 952) [NdC].

L'opportunisto è sempre notevolmente più vicino alla realtà effettiva della storia di quanto non lo sia il dottrinario.

Cosa può significare "causalità nella storia" in una tale situazione di cose? [109] Chiaramente, si tratta della domanda intorno a qualcosa di sconosciuto che paralizza in un modo peculiare la coscienza della libertà e responsabilità umane. Lo si deve andare a cercare solamente nelle sue figure concrete, come ad esempio nel peso schiacciante della colpa. Chi e cosa è stato colpevole di un cattivo sviluppo delle cose: questa non è soltanto una domanda che s'impone in maniera inevitabile, ma anche e perlopiù una domanda che ci lascia confusi, che suscita persino una resistenza interiore. Come se qualcuno potesse essere colpevole di qualcosa che non ha affatto voluto e che certamente non ha voluto in questo modo. Che cosa significa responsabilità storica? Non è l'inafferrabilità del destino ciò che fa sì che i poveri divengano colpevoli? Che cos'è l'esperienza storica, se non un miscuglio di giudizi tardivi e di rimorsi?

E come stanno le cose con la vita del singolo? L'esperienza storica è sempre anche esperienza del singolo. Chiunque viene danneggiato da ciò che accade su grande scala, fosse anche per il singolo questa esperienza quella della sofferenza priva di colpa che siamo soliti chiamare destino. Non significa questo che non sono soltanto le "cattive" azioni, ciò che era stato inteso e intenzionalmente progettato con cattiveria, a ricadere su di noi e ad avere la loro innegabile esistenza nel giudizio e nel rimorso, nella colpa e nella punizione? Accade allo stesso modo nella vita del singolo, però, che questi si pente di ciò che non ha previsto e proprio perché non ha previsto quel che sarebbe conseguito dal suo fare. Anche la situazione morale del problema non è così semplice, come se tutto dipendesse soltanto da una buona o cattiva intenzione e le conseguenze impreviste non pesassero più. Fu merito del grande sociologo Max Weber di aver messo in risalto il contrasto fra etica dell'intenzione ed etica della responsabilità<sup>5</sup> e, con ciò, di aver acutamente sviscerato il pre-

5 Scelgo di tradurre qui il tedesco *Gesinnungsethik* con "etica dell'intenzione", reso altre volte anche con "etica della convinzione" o "etica dei principi" (laddove la *Verantwortungsethik* è resa univocamente da tutti con "etica della responsabilità"). La distinzione, com'è noto, si trova nella conferenza del 28 gennaio 1919 *La politica come professione*, dove si legge: "[...] ogni agire orientato in senso etico può essere ricondotto a due massime fondamentalmente diverse l'una dall'altra e inconciliabilmente opposte: può cioè orientarsi nel senso di un'etica dei principi' oppure di

sente problema. Egli ha mostrato che l'ignoranza, là dove sapere è possibile, è essa stessa colpevole. È questa una verità indiscutibile, che però raggiunge davvero il suo culmine nel fatto che i limiti di ciò che si può sapere o che si sarebbe dovuto sapere rappresentino un'angustia per una coscienza morale sensibile.

Così, la questione relativa alla causalità nella storia mostra di avere qualcosa di contraddittorio. Da un lato, essa ci viene incontro come limite e minaccia per la libertà e responsabilità umane – fino ad arrivare all'esperienza dell'impotenza di fronte alla storia e dell'atteggiamento di fatalismo sociopolitico che sospinge verso l'"impolitico". Dall'altro, essa è dettata dal desiderio e dalla volontà di penetrare con la chiarezza dell'intelletto e la scrupolosità del sapere anche l'impenetrabile accadere che fa maturare la storia e di determinarne lo svolgimento – fino ad arrivare alla temeraria speranza dell'utopismo politico che un'umanità divenuta maggiorenne prenda un giorno in mano la propria fortuna e s'incammini nel futuro con esattezza scientifica. Sono questi due estremi che la domanda sulla causalità nella storia ci rende ben visibili. [110] C'è qui una via del giusto mezzo, che non corrisponde né alla prima né alla seconda, oppure è l'intera alternativa a essere sbagliata, nel senso che forse l'intera questione prende le mosse da presupposti inadeguati alla *condition humaine*, alla costituzione umana fondamentale, alla sua grandezza così come alla sua miseria?

Bisogna porsi questa domanda. Potrebbe comunque darsi che il concetto moderno di causalità – che ricevette la sua coniazione classica nella meccanica del diciassettesimo secolo e che venne legittimato filosoficamente nel diciottesimo secolo tramite Hume e Kant – sia davvero un'autentica categoria costitutiva relativamente all'accadere naturale, ma che esso tocchi soltanto marginalmente, e dunque non nella sua essenza, l'accadere umano che siamo soliti

---

un'etica della responsabilità'. Ciò non significa che l'etica dei principi coincida con la mancanza di responsabilità e l'etica della responsabilità con una mancanza di principi. Non si tratta ovviamente di questo. Vi è altresì un contrasto radicale tra l'agire secondo la massima dell'etica dei principi, la quale, formulata in termini religiosi, recita: 'Il cristiano agisce da giusto e rimette l'esito del suo agire nelle mani di Dio', oppure secondo la massima dell'etica della responsabilità, secondo la quale si deve rispondere delle conseguenze (prevedibili) del proprio agire" (M. Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*, tr. it. di P. Rossi e F. Tuccaro, Mondadori, Milano 2006, p. 121) [NdC].

chiamare storia. Se si osa porre questa domanda, allora si tratta per prima cosa di esaminare il concetto stesso di causalità.

I concetti non sono strumenti di lavoro qualsiasi a disposizione dell'intelletto umano, tramite i quali quest'ultimo ordina o padroneggia le esperienze. Essi, piuttosto, sono già da sempre derivati dall'esperienza, articolano la nostra comprensione del mondo e, con ciò, segnano il corso dell'esperienza. Così, in ogni concetto col quale e nel quale pensiamo ricade già da sempre una decisione preliminare, la cui legittimazione non può più essere esaminata. Divenire coscienti di questa decisione preliminare significa acquistare una nuova libertà spirituale, significa vedere nuove domande e aprire nuove strade per la soluzione degli antichi problemi. Se, in questo senso, poniamo la domanda sulla provenienza del concetto di causalità e andiamo in cerca dell'originario contesto concettuale al quale esso appartiene e a partire dal quale acquista la sua determinazione più prossima, allora ciò significa scoprire pregiudizi ai quali sottostà già la domanda sulla causalità nella storia. È sempre così e questo fa sì che il lavoro della filosofia, anche in un'epoca di fede incondizionata nella scienza che non accorda più alla filosofia alcun sapere effettivo di origine propria, sia un autentico contributo all'intesa dell'uomo con se stesso. Quand'anche la risposta alle domande poste diventasse di esclusiva competenza della metodica della scienza e quand'anche la filosofia, a tal riguardo, non potesse concorrere con la scienza in generale, rimarrebbe il fatto che essa, comunque, prende le mosse da un punto ancora precedente a quello in cui vengono poste le domande, e cioè dai concetti coi quali e nei quali pensiamo e che, in generale, sono per noi senza dubbio ovvi.

Quel che la riflessione filosofica scopre è che in essi giacciono sedimentate decisioni preliminari che, però, sono nascoste così in fondo da far sì che, per così dire, ci si trovi rinchiusi nel loro orizzonte interpretativo. Potrebbe darsi che anche l'esperienza della storia consenta di arrivare alla sua verità solamente nel momento in cui si divenga consapevoli dell'ovvio dominio che certi concetti, come quello della causalità, esercitano sul nostro pensiero.

Alla causalità colleghiamo la domanda sulla legalità dell'accadere e, senza dubbio, tutta la scienza appare influenzata da tale domanda. Già di un pensatore antico che [111] viene spesso citato come testimone principale per la scienza moderna, cioè di Democrito, fondatore della dottrina atomistica greca, l'antichità sapeva che si

trattava dell'*aitiologikos*, ovvero di colui che in ogni occasione era alla ricerca di cause. Una bella storia – uno di quegli aneddoti nei quali c'è più verità che in ciò che è oggetto di resoconti attendibili – racconta di lui che un giorno avrebbe acquistato al mercato una zucca e che, allorché cominciò a mangiarla a casa, sarebbe stato rapito dal suo sapore eccezionalmente dolce, come quello del miele. Tutto eccitato, egli sarebbe balzato in piedi e sarebbe corso indietro al mercato per sapere dalla contadina in quale campo e in quali condizioni era cresciuta questa zucca dolce. Fra le risate generali, però, egli scoprì allora che la zucca era stata portata al mercato adagiata nel miele. Mentre tutti lo deridevano, egli diede la seguente risposta, collericamente risoluta: “E io, comunque, non smetterò di ricercare la causa”<sup>6</sup>.

Forse anche l'accadere della storia è un accadere tale per cui non si debba smettere di ricercare la causa? Forse vi sono anche qui delle leggi e “conoscenza della storia” significa allora conoscenza delle leggi che la dominano? Così come sono note le leggi di natura e, di fronte a esse, sussiste la nuova libertà consistente nel regolare tali leggi in base ai propri scopi (cosa che chiamiamo in qualche modo “tecnica”), è forse lo stesso anche nel caso del sapere relativo alle leggi della storia, per cui tramite questo sapere si ottiene una libertà tale di fronte alla storia da guidarla in base ai propri scopi? O è al contrario? La causalità nella storia significa forse l'annullamento-

6 Pur non citandolo esplicitamente, Gadamer fa evidentemente riferimento a un testo relativo alla vita e alla dottrina di Democrito inserito nella raccolta dei frammenti dei Presocratici a cura di Hermann Diels e Walther Kranz, il quale recita: “A quel che si dice, gli capitò di nutrirsi di un'anguria che gli sembrò avere il sapore di miele, e così chiese alla serva dove l'avesse acquistata. Dato che gli era stato risposto che l'anguria proveniva da un certo giardino, ordinò, dopo essersi alzato, di essere portato colà e che gli venisse mostrato il posto. Sbalordita, la donna gli chiese per quale motivo, e Democrito rispose: ‘la ragione sta nella necessità di trovare la causa di tale dolcezza, causa che rintraccerò osservando io stesso il luogo’. ‘Allora stattenne seduto’, aggiunse la donna sorridendo, ‘perché sono stata io a mettere il melone in un recipiente, senza accorgermi del miele che in questo era già presente’. E, indispettito, Democrito rispose: ‘mi hai ferito sul vivo e, non di meno, proseguirò nel ragionamento, ricercando la causa’, come se il sapore dolce fosse quello proprio dell'anguria e congenerare ad essa” (Democrito, A 17a DK; tr. it. di D. Fusaro, in *I Presocratici*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2008, pp. 1203-1205) [NdC].

superamento<sup>7</sup> della libertà umana, lo smascheramento della coscienza umana di libertà come illusione? La causalità presuppone la libertà oppure essa esclude proprio la libertà? Tutte queste domande rendono indispensabile la retrocessione verso una comprensione originaria di ciò che siamo soliti intendere per causalità.

Il concetto di causalità rinvia a una dottrina sviluppata da Aristotele. Aristotele distinse un quadruplici senso di causa<sup>8</sup>. Ciò che noi chiamiamo causalità è ciò che la ricezione di Aristotele nella Scolastica chiama la *causa efficiens*. Essa è soltanto una delle quattro specie di causa con cui Aristotele cercò di pensare la questione dell'essere. Materia, forma, spinta motrice, scopo: queste quattro cause sono tutte in gioco ogni qual volta si parli dell'essere e, soprattutto, là dove sia presente la natura, ossia l'ente che sussiste a partire da se stesso. Il mondo del fare e dell'affaccendarsi umano può essere pensato in maniera originaria sotto questi quattro punti di vista causali. Tuttavia, quei quattro concetti fondamentali di causa, analizzati da Aristotele, potrebbero sì essere pensati a partire dall'uomo e dalle sue esperienze e possibilità di far essere qualcosa (cioè, di sapere come si fa qualcosa), ma devono ora afferrare concettualmente proprio l'ente che sussiste a partire da se stesso. Già questo punto di partenza rende chiaro come la causa non sia soltanto ciò che provoca un mutamento. Per poter provocare un mutamento [112] deve originariamente esserci ben più che solamente una siffatta origine del mutare. Deve esserci ciò che deve venir mutato e questo, chiaramente, vuol dire una duplice cosa: deve esserci in modo tale che da esso possa risultare qualcosa di diverso e, al contempo, deve esserci in modo tale che esso stesso, in ogni mutamento, persista tuttavia in quanto se stesso. È questa, anzi, l'intuizione che guida ogni nostro fare, cioè quella di fare qualcosa a partire da qualcosa.

Fare qualcosa significa che attraverso il nostro agire, attraverso il nostro lavoro, viene all'essere qualcosa che in precedenza non c'era: di regola qualcosa di utilizzabile, un attrezzo, un oggetto d'uso, vale

7 Scelgo di tradurre così il termine *Aufhebung* (centrale, com'è noto, nella filosofia di Hegel e in tutto il pensiero dialettico a lui successivo), in quanto tale traduzione mi sembra la più idonea a rendere in italiano il senso che il termine acquista qui, nel contesto cioè delle presenti considerazioni gadameriane sul rapporto fra causalità e libertà [NdC].

8 Cfr. Aristotele, *Fisica*, II, 3, 194b 16 ss. (tr. it. e cura di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1995, pp. 71-77) [NdC].

a dire qualcosa che supera l'utilizzabilità della natura per scopi umani. Si tratta dei prodotti artificiali dello spirito inventivo umano. Essi sono determinati a partire dal loro scopo, il che vuol dire a partire dall'uso. La loro forma, la loro figura, il loro aspetto, devono essere idonei all'uso. Scopo e forma determinano così ciò che uno fa. Si fa sempre qualcosa, però, a partire da qualcosa. Deve sempre esserci già ciò a partire da cui, nel modo fin qui descritto, si fa qualcosa di utilizzabile e conforme allo scopo. Chiamiamo ciò il materiale del nostro lavoro. Anche questo deve esserci prima ancora che si possa cominciare a lavorare. La cosa consiste di ciò a partire da cui essa è stata fatta: essa è legno, metallo o qualsiasi altro materiale. Essa è però anche una statua o una ciotola. Scopo, forma e materia stanno quindi per condizioni originarie per l'*essere* di ciò che viene fatto. L'autore, la *causa efficiens*, ciò che alla fine dà la spinta per l'inizio e l'attuazione del fare, non è l'unica cosa che deve già esserci.

A partire da questo modello umano di esperienza, Aristotele ha intrapreso il tentativo di pensare l'essere della natura e questa sua prestazione è diventata fondamentale per tutti i concetti mediante i quali articoliamo la conoscenza della natura. Aristotele vede la natura come qualcosa che porta se stessa all'essere a partire da sé, dove non c'è quindi alcun autore, artista o artigiano che trovi di fronte a sé una materia già data, segua gli scopi scaturenti dal suo spirito e imprima alla materia le forme da lui inventate. Egli vede che la natura porta tutto ciò in se stessa: in essa vi è un divenir-altro, persino un costante divenir-altro, che non è però uno scorrere a piacimento dei fenomeni, bensì qualcosa che dà luogo sempre di nuovo a un ordine permanente e lo mantiene. I processi dell'accadere naturale appaiono allora come se fossero guidati da uno *scopo* preesistente (come nel processo del fare), come se tendessero a una *figura* pre-determinata (un po' come quella dell'essere vivente adulto), e tutto questo come se ciò che è già dato si mettesse in movimento da sé, in vista di assumere la propria figura definitiva. Il materiale, che chiamiamo preferibilmente materia, sembra far scaturire a partire da sé il processo del divenire e del mutare.

Tutto ciò può suonare molto non-scientifico all'orecchio moderno ed [113] è assolutamente vero che, in fondo, ci si trova qui di fronte soltanto a descrizioni del corso della natura, per come esso si presenta all'esperienza umana e si lascia pensare a partire dell'esperienza umana. Appare come una pericolosa costruzione antropomorfica, quando si vedono degli scopi all'opera nella natura e si crede spiegare l'acca-

dere naturale mediante il pensiero finalistico. In realtà, fu la resistenza a una siffatta conoscenza teologico-dogmatica della natura che, dal diciassettesimo secolo, consentì alla scienza moderna di pensare il contesto della natura solamente a partire dall'idea della causa motrice. La separazione della *causa efficiens* dal contesto delle quattro cause e, in particolare, dalla cornice della totalità strutturata delle quattro cause determinata in base al pensiero finalistico, rappresenta la nascita del concetto di causa nel pensiero moderno.

Al contempo, però, la libertà diviene con ciò un vero problema. Finché l'accadere naturale veniva pensato nella medesima concettualità insieme all'agire conforme a scopi dell'uomo, allora l'agire e il fare umani erano come una continuazione, un'imitazione o un'integrazione rispetto alla produttività dell'accadere naturale. Certo, in tale agire e fare umani c'era uno spazio di libera arbitarietà. L'artigiano inventivo ha un grado di libertà più elevato che la natura. Egli può, entro certi limiti, produrre qualcosa a piacimento a partire da una cosa qualunque. Ma anche la natura creatrice possiede qualcosa di tutto ciò. Anch'essa, per così dire, riempie uno spazio del possibile con le sue libere formazioni. Sia l'una che l'altra sono "libertà", ma per così dire trattenuta in ciò che siamo soliti chiamare il corso delle cose. Come ha fatto l'etica stoica, si può direttamente elevare a principio morale umano il vivere in accordo con la natura, il non opporsi a ciò che è irrevocabile nell'ordine dell'accadere naturale, il dirigere il proprio volere solamente su ciò che è possibile, il far sì che la propria felicità non dipenda dalle alterne vicende della vita umana ma sia fondata su ciò di cui si è padroni. Vi è qui un concetto molto preciso di libertà; potremmo persino dire: un primo concetto di libertà universale. Infatti, una tale libertà non è – come ciò che corrispondeva alla greco classica – la libertà d'azione e di scelta di chi è padrone di sé, a differenza dello schiavo che deve seguire il libero volere del padrone anziché il suo. La libertà, in questo senso, era la qualità caratteristica di uno status politico, appunto di colui che era libero. Adesso, nell'etica stoica, la libertà diviene una determinazione interna, indipendente da ogni condizione esteriore perché fondata sull'interiorità dell'umano possesso di sé. In base alla dottrina stoica, anche lo schiavo può essere libero e, invece, può essere non libero il padrone divenuto schiavo dei propri vizi.

E, tuttavia, la libertà diventa palesemente qualcosa di completamente diverso quando si pensa il corso della natura non come un

ordine già dato e irrevocabile, nel quale ci si ritrova necessariamente e il quale pone dei limiti al volere umano, bensì [114] come una connessione suscettibile di spiegazione, come un intreccio di processi che hanno tutti le loro cause. Lo si può districare fino a che diviene possibile seguire i singoli fili e, così, riconoscere i processi isolati a partire dai loro fattori causanti. Una tale conoscenza della natura consente all'agire umano di diventare esso stesso un fattore, un momento causante. La libertà implicita in ciò non è una libertà della sola autodeterminazione, una libertà dalla natura, ma anche e persino una libertà contro la natura, una facoltà di trasformare lo stesso accadere naturale, di regolarlo in base ai propri scopi e di dominare la natura.

Sussiste un'intima connessione tra l'isolamento della causa motrice, dunque il pensiero causale, e il dominio dell'uomo sulla natura. Si tratta però di una connessione dialettica. La causalità priva di lacune dell'accadere, in base alla quale pensiamo la natura, e la libertà dell'uomo, la quale si impadronisce di essa sapendo in anticipo, pianificando in anticipo e assoggettando ai suoi scopi la connessione consequenziale dell'accadere, non giacciono sullo stesso piano. La peculiare dialettica tra libertà e necessità naturale consiste nel fatto che la libertà, per la quale l'accadere naturale nella sua intrinseca necessità diventa manipolabile, viene al contempo esclusa tramite il pensiero della stessa necessità naturale. Alla fine, anche l'uomo è un essere naturale. È vero che il suo intervenire nel corso della natura appare come il frutto di una propria causalità, di una "causalità della libertà", come la chiamò Kant<sup>9</sup>. È evidente come la sua peculiarità sia quella per cui il risultato previsto dell'agire ne è al contempo la causa. Come l'ha chiamata Schopenhauer, è una "causalità vista dal di dentro"<sup>10</sup>, il "movente" nel senso più vero del

9 L'espressione usata più spesso da Kant è probabilmente "causalità mediante libertà (*Kausalität durch Freiheit*)", per la quale si vedano ad esempio la *Critica della ragion pura* (A 444/B 472, tr. it. e cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004, p. 677) e la *Critica della ragion pratica* (tr. it. di F. Capra riv. da E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 103). Sempre nella *Critica della ragion pratica* (cit., p. 151), troviamo però anche l'espressione "causalità della libertà (*Kausalität aus Freiheit*)", cioè quella adoperata qui da Gadamer [NdC].

10 "[...] *la motivazione è la causalità vista dal di dentro*. [...] Perciò bisogna annoverarla come una forma speciale e caratteristica del nostro principio, che pertanto si presenta qui come *principio di ragion sufficiente*

termine, il motivo. Tuttavia, com'è possibile una tale causalità, se la natura è costituita dall'assenza di lacune del nesso causale? Secondo Kant, è questo un indissolubile mistero per la ragione teoretica. Non può affatto darsi che siano certe lacune nella concatenazione di causa ed effetto a render possibile la libertà; delle fessure di casualità, per così dire, sulle quali potrebbe intervenire la volontà umana. Contrasta troppo, rispetto a ciò, l'enunciazione inequivoca della coscienza umana di libertà.

Infatti, per la coscienza della libertà non si tratta del fatto che l'uomo, di tanto in tanto, può percepire chance casuali che consentono di invertire il corso delle cose. Al contrario, essa pretende che proprio gli scopi autentici perseguiti dall'uomo nel suo agire siano scelti liberamente da lui e perseguiti sulla base della libertà. Alla fine, la sua coscienza della libertà è allo stesso modo la sua coscienza della responsabilità. Egli si sente responsabile per le proprie azioni e ciò può accadere solamente nella misura in cui si crede libero. Così, è un'istanza etica quella a cui si richiama la coscienza della libertà. In quanto esseri moralmente responsabili, non possiamo immaginarci alcun mondo in cui [115] le cose non dipendano dal nostro agire, vale a dire dalle sue libere decisioni. Il grande contributo della filosofia kantiana consiste non tanto nel fatto di aver formulato una teoria della possibilità della libertà, quanto nel fatto di aver dimostrato, al contrario, l'impossibilità di una teoria che spieghi soddisfacentemente come la volontà e la libertà umane intervengano nell'accadere naturale. Anche le azioni che compiamo nella consapevolezza della nostra responsabilità possono, per un bisogno teorico di spiegazione, assolutamente derivare da determinanti naturali: si pensi soltanto all'inconcepibile differenza che si apre fra il nostro volere cosciente e il nostro esser-determinati dall'inconscio o, forse, da caratteristiche ereditarie di tipo genetico. La linea destinale di una vita sembra mostrare due volti, a seconda che la si veda dall'interno come la conseguenza delle nostre azioni e decisioni, oppure dall'esterno come la mera conseguenza di fattori già dati (oppure anche di una Provvidenza imperante). Entrambe le cose sarebbero comunque "causalità".

---

*dell'agire, principium rationis sufficientis agendi, insomma legge della motivazione" (A. Schopenhauer, Sulla quadruplici radice del principio di ragione sufficiente, tr. it. di S. Giametta, BUR, Milano 2012, § 43, p. 206) [NdC].*

Nell'applicazione ai contesti storici, però, questo duplice volto cambia sorprendentemente i propri tratti. Infatti, i contesti della storia sono qualcosa di diverso dal contesto di un agire pianificato o da quello della totalità di vita riflessa nella propria coscienza del destino; non sono neanche, però, semplicemente il corso naturale delle cose. Ha senso, in generale, parlare qui di una (duplice) "causalità"? Certo, pure la storia appare dominata da cause. Così, certe leggi storiche spiccano – ad esempio, la legge secondo cui una democrazia estrema suole rovesciarsi in tirannide: un'osservazione, quest'ultima, su cui già Platone ha fondato la sua dottrina del ciclo delle costituzioni statali – e, pertanto, si è tentati di dire che esse si impongono come leggi di natura, a prescindere dal fatto che i singoli agenti le conoscano o no. Tuttavia, ciò significa anche che noi riconosciamo qui una causalità e che possiamo servirci della sua conoscenza ai fini del corretto agire? Oppure diventano visibili nella storia solamente regolarità tali, la cui elevata universalità formale ne impedisce l'utilizzo pratico? E, soprattutto, non rimane l'autentica esperienza della storia quella per cui il suo sviluppo non è prevedibile? A determinare il contesto della storia è un altro senso di "causa", non quello della causalità.

Conosciamo tutti la problematica qui presente a partire dalla ricerca storica. Nel caso di un evento gravido di conseguenze, come ad esempio lo scoppio di una guerra, siamo abituati fin dai tempi di Tuciddide a domandarci quali ne siano le cause e ci rendiamo conto che ciò che dà immediatamente luogo a una catastrofe non ne presenta anche le vere cause. Così come il singolo non può sentirsi effettivamente colpevole per le ampie conseguenze storiche delle proprie azioni, allo stesso modo la singola occasione che conduce a una catastrofe non può essere considerata la sua vera ragione. La domanda relativa alle ragioni profonde dell'andamento storico delle cose non coincide, in generale, col tentativo [116] di ottenere una spiegazione "causale" che s'interroghi soltanto in merito alla *causa efficiens*. Quando ci si dischiudono dei contesti storici, non scopriamo un intreccio di fattori causali (della natura e della libertà) i cui fili siamo in grado di isolare e possiamo prendere in mano per l'avvenire: la storia non si ripete mai. Consiste proprio in questo la sua realtà effettiva: nell'essere e nel determinarci, senza divenire padroneggiabile mediante l'analisi causale. Questo significa però che il tipo di "cause" all'opera in essa si colloca in un contesto teleologico. All'uomo volitivo e dotato di sguardo retrospettivo non appaiono

altro che mancanze. La storia gli appare come una successione di occasioni dimenticate e ciò che è accaduto come un (buono o cattivo) destino. All'uomo volitivo e dotato di sguardo in avanti non appaiono altro che possibilità e compiti. La storia gli appare come ciò che limita lo spazio delle proprie possibilità e ciò che è accaduto come la sua (buona o cattiva) azione.