

Dispense di

STORIA DELLA FILOSOFIA

Prof. Alessandro Pertosa

2020-2021

1. FILOSOFIA ANTICA E MEDIEVALE

1. La nascita della filosofia

Secondo la tradizione, sembra che il creatore del termine "filosofia" (che alla lettera significa "amore per il sapere") sia stato Pitagora. Per la concezione dell'epoca il possesso della sapienza, cioè del vero certo e totale, era supposto possibile solo agli dei, mentre per l'uomo era possibile solamente una tendenza alla sapienza.

La filosofia è sorta intorno al sesto secolo avanti Cristo nelle antiche colonie greche e poi si è sviluppata nella Grecia classica, presentandosi come modalità di pensiero assolutamente nuovo ed originario e plasmando la visione del mondo dell'intera civiltà occidentale, che ha preso una direzione completamente differente da quella orientale.

Non sono in verità mancati tentativi di far derivare la filosofia dall'oriente, ma i popoli orientali, con i quali i greci erano entrati in contatto, possedevano una forma di "sapienza" fatta soprattutto di convinzioni religiose e di miti e non di una scienza filosofica basata sulla pura ragione (sul "logos"). Possedevano cioè un tipo di sapienza analoga a quella che possedevano i Greci prima di creare la filosofia.

Maggiori contributi sono stati arrecati dagli orientali nell'ambito di alcune conoscenze scientifiche: la matematica e geometria dagli egiziani, l'astronomia dai babilonesi, l'alfabeto dai fenici, ma tali conoscenze avevano scopi soprattutto pratici, mentre i Greci hanno saputo trasformarle in teorie razionali organiche e sistematiche.

Quindi, mentre la sapienza orientale era essenzialmente religiosa e fondata sulla tradizione, la filosofia greca è invece ricerca e, come tale, nasce da un atto di libertà di fronte alle tradizioni e alle credenze tramandate ed accettate o imposte. Mentre in oriente il sapere era patrimonio di una casta privilegiata (sacerdotale), in Grecia la filosofia era a portata di ogni uomo, perché ogni uomo è "animale razionale" (Aristotele).

Per capire il sorgere e lo sviluppo della filosofia di popolo e di una civiltà è utile fare riferimento all'arte, alla religione e alle condizioni socio-politiche di quel popolo e di quella civiltà.

Anteriormente alla nascita della filosofia i poeti ebbero, presso i Greci, grande importanza nell'educazione e nella formazione spirituale dell'uomo, specialmente i poemi di Omero e di Esiodo.

In essi, pur così ricchi di immaginazione e di eventi fantastici, si trova altresì un senso dell'armonia, della proporzione, del limite e della misura. Di rilievo è anche l'arte della motivazione, costante nei poemi omerici. Omero non si limita a narrare una serie di fatti ma ne ricerca anche le cause, le ragioni, i perché (sia pure a livello mitico-fantastico).

Questa produzione poetica aprì la strada alla successiva cosmologia filosofica, che cercherà con la ragione, e non più con la fantasia, il "principio primo" da cui tutto si è generato.

La religione pubblica greca è, in sostanza, una forma di «naturalismo». Come naturalistica fu la religione pubblica greca, così «naturalistica» fu la prima filosofia greca.

Inoltre, i Greci non ebbero libri sacri o comandamenti religiosi frutto di una rivelazione divina. Di conseguenza la loro religione non fu di tipo assolutistico-dogmatico né vi fu una casta sacerdotale potente e autoritaria. Tutto ciò lasciò ampia libertà al pensiero filosofico, che non trovò nella religione ostacoli insuperabili.

Ma la religione pubblica non fu sentita da tutti i Greci come soddisfacente. Per tale motivo si svilupparono, presso cerchie e sette ristrette, i culti dei "misteri", specialmente i misteri orfici, dal poeta tracio Orfeo. L'orfismo introduce nella civiltà greca un nuovo sistema di credenze ed una nuova interpretazione dell'esistenza umana.

Mentre la religione pubblica riteneva l'uomo mortale, l'orfismo proclamava l'immortalità dell'anima, preesistente all'uomo come principio divino e caduta in un corpo a causa di una colpa originaria. Attraverso la metempsicosi l'anima si reincarna di volta in volta di una serie di corpi, fino a che, grazie al comportamento virtuoso dell'uomo nel quale da ultimo si è incarnata, l'anima ne esce purificata e ritorna presso gli dei.

In base all'idea della colpa, del castigo, dell'espiazione e del premio, l'orfismo viene a concepire l'uomo secondo uno schema dualistico che contrappone il corpo all'anima. L'uomo vede per la prima volta la contrapposizione in sé di due principi in lotta fra di essi: l'anima (il principio divino) e il corpo (tomba ed espiazione dell'anima).

Si incrina così, anche sul piano della credenza religiosa, la visione naturalistica: l'uomo comprende che alcune tendenze legate al corpo sono da reprimere e la purificazione diviene lo scopo del vivere.

L'orfismo anticipa dunque, rispetto all'originario naturalismo, una serie di importanti sviluppi della filosofia greca, influenzando il pensiero di Pitagora, di Eraclito, di Empedocle e soprattutto di Platone.

Per quanto concerne le condizioni socio-politiche ed economiche che favorirono il sorgere della filosofia, va posto l'accento sulla libertà politica di cui beneficiarono i greci rispetto ai popoli orientali.

Nel clima di libertà individuale e collettiva delle polis greche fiorirono i confronti fra le idee e quindi la cultura, le arti e, appunto, la filosofia. Anzi, la filosofia nacque prima nelle colonie, in quelle dell'Asia minore e poi dell'Italia meridionale, poiché le colonie, con la loro operosità e i loro commerci, raggiunsero per prime il benessere e, a causa della lontananza dalla madrepatria, poterono per prime darsi libere istituzioni. In seguito la filosofia si diffuse nella stessa Grecia, soprattutto ad Atene.

I connotati essenziali della filosofia antica.

Fin dal suo primo nascere la filosofia presentò tre connotati principali relativamente al contenuto, al metodo, allo scopo.

CONTENUTO: il sapere cui il filosofo si rivolge non è un sapere settoriale (come per le scienze particolari) né la conoscenza di una parte della realtà, ma vuole indagare e spiegare la totalità delle cose, ossia tutta la realtà nella sua interezza e compiutezza. L'oggetto di tale sapere è definito con il termine greco di «*aleteia*» (il non essere nascosto), che traduciamo col termine «verità».

La verità è il tutto, la totalità, cioè, come verrà definito, è l'essere, la realtà in generale, ossia tutto ciò che è, l'insieme di tutte le cose e di ciò che esse hanno in comune e da cui hanno avuto origine.

L'ontologia è quel particolare campo della filosofia che, appunto, indaga l'essere, cioè la realtà in generale. La domanda dei primi filosofi è infatti: «quale è il principio di tutte le cose?»

Rispondendo al bisogno di conoscenza insito nell'uomo, la filosofia, specie quella delle origini, si propone di spiegare globalmente la realtà, ricercandone i principi generali e non accontentandosi di osservare come stanno le cose ma cercando di capire il «perché» delle cose stesse.

In particolare, la filosofia sorge quando la spiegazione della realtà non viene più basata sul mito o sugli dei, ma quando si distacca dal mito. La filosofia degli inizi cerca il principio di tutte le cose all'interno della natura, ossia del mondo, dell'universo nel suo complesso.

METODO: la filosofia mira ad essere spiegazione puramente razionale di quella totalità che ha come oggetto. Ciò che vale in filosofia non è il discorso narrativo, il raccontare, ma il discorso argomentativo secondo ragione, la motivazione logica, il «*dogos*».

Non basta alla filosofia raccogliere esperienze, ma deve andare oltre le esperienze per trovarne la causa o le cause con la ragione. Le dottrine filosofiche sono dunque un prodotto della ragione e, lungi dalla pretesa di essere verità dogmatiche, indiscutibili, si sottopongono alla discussione, alla critica e alla confutazione, per essere sostituite con altre dottrine che la ragione mostri più convincenti.

In tal modo la filosofia si distingue sia dal mito sia dalla religione, poiché mito e religione non sono il frutto della pura ragione, bensì costituiscono elementi di ispirazione o rivelazione, in quanto tali non sottoposti a dibattito o critica.

Aristotele chiamò «teologi» i narratori di miti come Omero ed Esiodo, mentre chiamò «fisici» i primi filosofi, cioè studiosi della natura (in greco «*physis*»): anche se quei primi filosofi per *physis* intendevano non soltanto una parte o un aspetto dell'essere, cioè la natura fisica del mondo, ma la totalità dell'essere stesso, cioè la totalità della realtà, anche quella non fisica.

SCOPO: puro desiderio di conoscere e di contemplare la verità.

I temi fondamentali della filosofia antica

Dapprima la totalità della reale fu vista come «*physis*» (natura) e come cosmo; quindi l'originario problema filosofico fu quello cosmologico, col sorgere perciò della filosofia della natura.

Come nasce il cosmo? Quali sono le forze che agiscono in esso? Questi furono i problemi che si posero i primi filosofi, detti appunto «fisici» o naturalisti o cosmologi.

Poi, con i sofisti, il quadro muta. Diviene inattuale il problema del cosmo e l'attenzione si concentra sull'uomo e sulla sua specifica natura e virtù. Nascerà così la teoretica e la filosofia morale.

Le grandi costruzioni sistematiche del quarto secolo a.C., cioè i grandi sistemi filosofici di Platone e di Aristotele, arricchiranno ulteriormente la tematica filosofica.

Platone scoprirà e cercherà di dimostrare che la realtà, o l'essere, non è di un unico genere e che oltre al mondo sensibile esiste anche una realtà trascendente il sensibile, scoprendo quindi quella che più tardi sarà chiamata «metafisica» (che indaga cioè quelle realtà che trascendono le realtà fisiche e che si colgono solo con la ragione e non anche attraverso i sensi).

2. I filosofi naturalisti.

La scuola di Mileto: Talete, Anassimandro, Anassimene, Eraclito

Per l'interesse nei confronti della natura, i primi filosofi sono stati definiti "fisici", ovvero "filosofi naturalisti", perché hanno ricondotto il principio primo della realtà, concepito come causa generale di tutte le cose, ad un comune elemento naturale. Il termine greco *physis* viene abitualmente tradotto con *natura*, ma essa non va intesa soltanto come complesso dei fenomeni che formano il mondo naturale, bensì anche come fondamento ed essenza della natura medesima, come sua intima organizzazione di fondo.

Principio primo in greco si dice "arché". Il termine arché possiede tre significati:

1. ciò da cui tutte le cose derivano: l'origine e la causa di tutte le cose;
2. ciò che permane identico anche quando nelle cose si verificano modificazioni: è l'elemento basilare che tutte le cose hanno in comune, la loro comune sostanza, il fondamento del tutto;
3. ciò che continua a rimanere immutato: l'unità da cui tutto viene e a cui tutto ritorna.

Talete

Talete è il pensatore che, secondo la tradizione, ha dato inizio alla filosofia greca. Non risulta che abbia scritto libri. Conosciamo il suo pensiero solo attraverso la narrazione orale.

È stato l'iniziatore della filosofia della physis poiché per primo affermò che esiste un principio originario unico, causa di tutte le cose, ed individuò tale principio nell'acqua, influenzato in tal senso dalla constatazione che "il nutrimento di tutte le cose è umido".

L'acqua di Talete non va interpretata come elemento sensibile, ma come simbolo del principio primo, volto a rappresentare ciò che è comune in tutte le più diverse cose.

Talete è un naturalista nel senso antico del termine e non un materialista nel senso moderno. Tant'è che l'acqua come principio è stata concepita da Talete come principio vitale di natura divina.

Anassimandro

Discepolo e successore di Talete, visse a Mileto dal 610 al 545 a.C. Egli non ritiene l'acqua un principio ma un qualcosa di già di derivato. Individua invece il principio (arché) nell' "àpeiron" (alla lettera "senza limiti").

Si tratta di un principio più astratto. Non si riferisce ad un elemento naturale, ma designa ciò che è inesauribile e quindi infinito ma anche indefinito.

Per Anassimandro il principio, il sostrato di tutte le cose, è dunque l'infinito indeterminato, ritenendo impossibile che da un elemento naturale determinato traggano origine tutti gli altri fra di essi assai diversi.

Le determinazioni si producono in seguito, col derivare delle cose determinate dal principio primo, infinito nello spazio, cioè quantitativamente, ed indefinito qualitativamente, come un magma indistinto da cui trovano poi origine tutte le cose determinate.

L'àpeiron è un principio divino perché indistruttibile ed eterno. In quanto infinito ed illimitato, il principio non ammette né una fine e neppure un inizio.

Gli antichi dei invece erano immortali ma non eterni poiché nascevano.

Anassimene

Visse anch'egli a Mileto, nel sesto secolo avanti Cristo, e fu discepolo di Anassimandro. Ci restano frammenti di una sua opera sulla natura.

Anassimene ritiene che il principio primo debba sì essere infinito ma non indeterminato come per Anassimandro. Egli individua questo principio nell'aria, tornando quindi ad identificarlo con un elemento naturale.

L'aria è pensata come aria infinita, sostanza aerea illimitata. Considera l'aria un principio che, rispetto all'apeiron di Anassimandro, permette di dedurre in modo più logico e razionale la derivazione da essa di tutte le cose.

Infatti, per la sua natura estremamente mobile, l'aria si presta assai di più ad essere concepita come perenne movimento e come causa dell'origine e trasformazione delle cose: le cose derivano dal processo continuo di condensazione e rarefazione dell'aria. L'aria condensandosi si raffredda e diventa acqua e poi terra; rarefacendosi e dilatandosi si riscalda e diventa fuoco.

Eraclito

Visse ad Efeso anch'essa, come Mileto, colonia greca nell'Asia minore sulla costa ionica, all'incirca fra il 550 ed il 476 avanti Cristo. Scrisse un libro intitolato "Sulla natura", di cui ci sono pervenuti numerosi frammenti, con uno stile volutamente oscuro ed oracolare, riservato solo ai sapienti.

Eraclito parte dalla constatazione del generale divenire delle cose (cioè del loro continuo trasformarsi). Egli scrive: "Tutto scorre" (in greco "panta rhei"). "Non si può scendere due volte nello stesso fiume perché è sempre diversa l'acqua che vi scorre".

Come per Anassimandro, anche per Eraclito le cose nascono per effetto del continuo passare da un contrario all'altro: le cose fredde si riscaldano, quelle calde si raffreddano, le cose umide si dissecano, quelle secche si inumidiscono, il giovane invecchia, il vivo muore, ma da ciò che muore rinasce ad un'altra vita, e così via.

Anassimandro aveva pensato che l'incessante contrapposizione dei contrari intaccasse in qualche modo l'unità della realtà e perciò aveva ritenuto che i contrari si risolvessero di volta in volta nel comune e unitario infinito-indefinito (apeiron) da cui derivavano.

Ma per Eraclito solo la gente comune può pensare, ingenuamente che un contrario possa esistere senza l'altro. In realtà ciascun contrario è strettamente legato al suo opposto. Anzi, solo nella reciproca relazione i contrari acquistano significato.

Non si può comprendere il bene se non in contrapposizione al male; il giorno in contrapposizione alla notte; la salute in opposizione alla malattia; la vita in contrapposizione alla morte e viceversa.

Eraclito ha posto il fuoco come principio primo che spiega unitariamente l'incessante divenire, l'incessante trasformazione delle cose, che deriva dalla contrapposizione dei contrari. Per Eraclito il fuoco è più adatto dell'aria di Anassimene a spiegare il generale divenire: tutte le cose sono trasformazione del fuoco.

Se ci si ferma all'apparenza, il mondo può sembrare caos e disordine, ma in realtà il saggio comprende l'unità degli opposti ed il mutarsi di un opposto nell'altro. È anche questa una concezione dialettica (conflittuale) del divenire: in superficie una continua contrapposizione, una continua guerra tra gli opposti, ma nel fondo una loro sottostante unità.

Pitagora e la scuola pitagorica

Pitagora nasce a Samo nel 570 a.C., isola del Mar Egeo, dove viene a conoscenza della filosofia della scuola di Mileto.

È difficile distinguere le dottrine di Pitagora da quelle dei suoi discepoli poiché i suoi insegnamenti erano segreti. Si preferisce perciò parlare, in generale, di Scuola pitagorica.

I filosofi di Mileto avevano cercato il principio della natura e delle cose in una sostanza particolare, in un elemento naturale. Con Pitagora la ricerca filosofica si affina notevolmente.

Infatti i pitagorici, più che rivolgersi a sostanze materiali, come l'acqua, l'aria, il fuoco, per cercarvi la radice da cui tutte le cose provengono e di cui tutte sono fatte, si rivolgono piuttosto alla forma delle cose ed indicano nel "numero" il principio primo della realtà.

A prima vista questa teoria può stupire. In realtà deriva dall'osservazione che in tutte le cose esiste una regolarità matematica, ossia numerica.

Infatti il numero esprime:

1. il rapporto di proporzione esistente fra le cose;
2. l'elemento comune di tutte le cose, poiché tutte sono misurabili.

Dire che dai numeri derivano tutte le cose significa dire che tutte le cose e tutte le relazioni fra di esse sono esprimibili attraverso determinazioni numeriche, attraverso numeri. Il numero assume pertanto la funzione di principio primo, di arché.

È il numero che rende intelligibile (comprendibile) la realtà delle cose in quanto ne rivela la struttura quantitativa e geometrica.

Se la sostanza della realtà è il numero, le opposizioni tra le cose equivalgono allora ad opposizioni tra i numeri. Il numero si divide in pari e dispari e quindi anche la realtà si divide in due parti, l'una corrispondente al pari e l'altra al dispari.

I numeri pari, essendo illimitati, cioè divisibili per due all'infinito, senza limite, sono imperfetti perché incompiuti (per gli antichi Greci l'infinito illimitato è imperfetto in quanto indefinito, indeterminato). I numeri dispari invece, essendo limitati, cioè delimitati da un resto quando vengono divisi in due parti, sono perfetti.

3. Gli eleati e la scoperta dell'essere

Senofane

Nato nella colonia ionica di Colofone intorno al 570 a.C., emigra nelle colonie italiche della Magna Grecia, in Sicilia e nell'Italia meridionale, avendo avuto qualche contatto anche con Elea. Non è stato tuttavia il fondatore della scuola eleatica, ma piuttosto un pensatore solitario e indipendente, presentando affinità solo generiche con gli Eleati.

Per primo, comunque, ha affermato l'unità dell'essere supremo, cioè di Dio, contro il politeismo e l'antropomorfismo della tradizione religiosa dell'epoca.

Mentre gli Eleati fondarono la problematica ontologica, la problematica di Senofane è soprattutto di carattere teologico e cosmologico.

Il tema centrale è la critica della concezione antropomorfica degli dei. L'errore di fondo, per Senofane, è stato quello di attribuire agli dei forme esteriori nonché caratteristiche psicologiche e passioni uguali o del tutto analoghe a quelle degli uomini, solo quantitativamente maggiori, ma qualitativamente non diverse.

Alla concezione antropomorfica Senofane oppone una concezione filosofica, razionale, della divinità. Dio è uno perché sommo e supremo ed in quanto sommo non ve ne possono essere altri come lui. È anche immobile (non ha bisogno di mutare e perfezionarsi) perché perfetto dall'eternità.

A breve distanza dalla sua nascita, la filosofia mostra in tal modo la sua potente carica innovatrice: rivoluziona radicalmente il modo di vedere Dio quale era proprio dell'uomo antico. Peraltro, non essendo ancora stata maturata la concezione creazionistica del mondo da parte di Dio concepito come persona, ben si comprende come da Senofane Dio venga identificato con il cosmo.

Dio è il principio immobile che tiene insieme l'universo. La divinità non è quella che viene adorata nei templi, ma è la totalità della natura (concezione immanentista e panteistica).

Non c'è ancora il concetto di trascendenza, ma può essere comunque colta la rivoluzionaria novità nel concepire Dio come sommo principio regolatore dell'universo, colto attraverso la ragione e la ricerca filosofica anziché attraverso l'immaginazione mitologica.

Parmenide

Nasce ad Elea (l'attuale Velia, in Campania, a sud di Paestum) intorno al 540 a.C.

Si deve a Parmenide l'inizio di una nuova fase della filosofia, non più interessata allo studio della natura, del cosmo e della sua origine (come per la scuola di Mileto), ma interessata invece al problema di quale sia la realtà vera e profonda.

Con Parmenide, al posto della cosmologia o filosofia della natura, sorge l'ontologia, che significa filosofia della realtà in generale, ossia filosofia dell'essere, poiché la realtà in generale può anche essere chiamata "l'essere": tutto ciò che è.

Parmenide parte dall'osservazione che è vero ciò che è, ed è falso ciò che non è; e la esprime dicendo che "l'essere è mentre il non essere non è".

Gi sono due modi, due vie lungo le quali l'uomo procede nella conoscenza. La prima via è quella della verità, certa e sicura, mentre la seconda è quella dell'opinione (in greco "doxa"), fallace e sbagliata: è la via dell'apparenza.

Solo la prima via conduce alla verità, quella che parte e si basa sul principio che l'essere è e non può non essere, mentre il non essere non è e non può in alcun modo essere.

L'essere è qui inteso da Parmenide come l'essere puro, assoluto, l'essere in generale, per cui il non essere che gli si contrappone è il nulla assoluto, l'assolutamente niente, ed il niente, ossia il non essere, non solo non esiste, ma neppure può essere pensato né descritto.

Inutile dire che nella realtà le cose divengono. Perché quella è doxa.

Questa di Parmenide è la prima grandiosa formulazione del principio di non contraddizione, il quale afferma l'impossibilità che i contrari sussistano nel medesimo tempo: o c'è l'essere o c'è il non essere. L'essere non può pervenire dal non essere o diventare non essere.

Eppure la realtà sensibile ci mostra continuamente il divenire delle cose, cioè il continuo trasformarsi e mutare di tutte le cose. Ma per Parmenide la vera realtà non è quella del divenire delle cose perché in contrasto col principio di non contraddizione.

La realtà sensibile, conclude Parmenide, non è né autentica né vera ma è realtà illusoria, solo apparenza, solo opinione.

La teoria è ardita. I discepoli di Parmenide, in particolare Zenone e Melisso, si proposero allora, per rafforzare la teoria del loro maestro, di dimostrare con esempi concreti, ricorrendo a paradossi), che la molteplicità e il divenire degli enti non sono reali ma solo apparenti, mentre reale è solo l'essere unico e immutabile, come sostenuto, appunto, da Parmenide.

Zenone

Nato ad Elea nel 490 a.C., fu discepolo di Parmenide. Morì nel 430 avanti Cristo.

Zenone è stato definito l'inventore della dialettica intesa come arte della confutazione. I suoi argomenti più noti sono quelli contro il divenire delle cose, volti a ribadire l'immutabilità e immobilità dell'essere, e quelli contro la molteplicità e pluralità delle cose stesse, volti a ribadire l'unità ed indivisibilità dell'essere.

I più famosi paradossi contro il movimento e il divenire delle cose sono l'argomento di Achille e la tartaruga, l'argomento della freccia e quello della dicotomia.

Secondo il paradosso di Achille e la tartaruga, il veloce Achille non potrà mai raggiungere in una corsa la tartaruga se ad essa sia stato concesso un vantaggio iniziale anche di un solo passo.

Infatti, quando Achille raggiunge il punto dal quale è partita la tartaruga, essa ha già percorso un certo tratto; quando poi Achille percorrere questo secondo tratto, la tartaruga, di nuovo, percorre un altro piccolo tratto, e così via all'infinito. Quindi in uno spazio continuo, cioè infinitamente divisibile, è assurdo pensare che i corpi si muovano.

Secondo argomento è quello della freccia. Si vuole dimostrare che una freccia scagliata contro un bersaglio è in realtà immobile. Infatti, in ogni istante in cui è divisibile il tempo del volo della freccia, essa è ferma nello spazio che occupa in quell'istante medesimo. Essendo immobile in ogni istante, lo è anche nella totalità di essi e quindi la freccia che si muove è in realtà sempre ferma.

Melisso

È nato e vissuto a Samo, fra il sesto e il quinto secolo avanti Cristo. È stato comandante della flotta che sconfisse la flotta ateniese di Pericle.

Sviluppa e in parte modifica la dottrina di Parmenide. In particolare dice che l'essere deve essere infinito, e non finito come diceva Parmenide, perché non può avere limiti né di tempo né di spazio; infatti, se fosse finito dovrebbe confinare con un vuoto e quindi con un "non essere" più se stesso, il che è impossibile posto che il non essere non esiste.

In quanto infinito, l'essere è necessariamente anche unico: infatti, se fossero due o più, questi non potrebbero essere infiniti, perché si limiterebbero reciprocamente.

L'essere come unico ed infinito è anche incorporeo, non nel senso di immateriale ma nel senso di essere privo di qualsiasi figura e spessore, perché se avesse corpo e spessore sarebbe composto di parti e perciò non sarebbe più unico.

L'essere quindi non può nemmeno avere la perfetta forma della sfera, come voleva Parmenide. L'essere è quell'uno infinito che non lascia nulla fuori di sé: dunque è il tutto. Di conseguenza, l'essere è anche inalterabile perché se mutasse diverrebbe altro da sé, il che è impossibile perché l'essere già contiene in sé la totalità.

Anche Melisso ribadisce, contro l'opinione comune, l'impossibilità del divenire e della pluralità delle cose. Le cose molteplici che i sensi parrebbero attestare, dice Melisso, esisterebbero alla sola condizione che ciascuna di tali cose permanesse sempre identica ed immutabile quale è l'essere-unico.

Invece l'esperienza ci mostra che le cose mutano continuamente, il che contraddice la logica della ragione. Perciò le cose molteplici e mutevoli sono solo apparenza: occorre negare la validità dei sensi.

Con Melisso l'eleatismo (la filosofia della scuola eleatica) si conclude con la più radicale negazione della molteplicità e mutamento delle cose, benché attestati dall'esperienza e dall'evidenza quotidiana, giungendo, come dirà Aristotele, ad una esaltazione folle della ragione fino a disprezzare completamente la conoscenza sensibile.

La filosofia successiva cercherà invece di riconoscere anche la funzione dell'esperienza, nel tentativo di salvare il principio di Parmenide ma di salvare pure l'esperienza sensoriale.

4. I filosofi pluralisti: Empedocle, Anassagora, Democrito

Dopo Parmenide i filosofi successivi non potevano ignorare il rigore e la forza logica del suo pensiero, ma non potevano nemmeno negare l'evidenza del divenire e la molteplicità dei fenomeni, delle cose, come illustrato da Eraclito.

Si trattava allora di conciliare il principio parmenideo dell'eternità e immutabilità dell'essere con quello eracliteo del continuo divenire delle cose e della loro pluralità.

Nel cercare una sintesi fu concepita quindi l'esistenza di una pluralità di esseri, o enti, ciascuno eterno e immutabile come l'essere di Parmenide, e costituenti la base e la sostanza immodificabile di tutte le cose, ma tali però che essi, combinandosi variamente fra loro, potessero spiegare altresì l'origine, il divenire, la varietà e molteplicità delle diverse cose del mondo.

Pertanto, al fondo delle cose viene pensata la sussistenza di elementi, di enti od esseri, eterni e immutabili come in Parmenide, ma tali da originare, variamente unendosi o separandosi, le cose sensibili quali noi vediamo, molteplici e in continuo cambiamento.

In tal senso, non vi è né nascita né morte delle cose ma solo varie combinazioni di elementi in se stessi immutabili. Viene così formulato il principio per cui in natura nulla si crea e nulla si distrugge veramente, ma tutto invece si trasforma.

I filosofi che elaborarono questa teoria, ritenendo molteplici, cioè plurimi, gli elementi di base costitutivi della natura furono perciò chiamati "filosofi o fisici pluralisti".

Empedocle. Le quattro radici

Nasce ad Agrigento, intorno al 484 a.C., da famiglia nobile. Muore nel 424 a.C.

Come Parmenide, Empedocle ritiene che l'essere non possa né nascere né perire, intesi come un venire dal nulla e un andare nel nulla, perché il nulla è non essere, è assolutamente niente. Quindi la nascita e la morte (degli uomini ma anche di tutte le cose) non esistono.

Invece, ciò che ci appare come nascita e come morte, cioè come continuo divenire e trasformarsi delle cose, deriva dal mescolarsi e dal dissolversi degli elementi fondamentali che compongono le cose stesse e che permangono eternamente uguali e indistruttibili.

Tali elementi, che Empedocle chiama "radici di tutte le cose", sono l'acqua, l'aria, la terra e il fuoco.

I filosofi della scuola di Mileto ed Eraclito avevano scelto chi solo uno o chi solo un altro di questi elementi. La novità di Empedocle è di aver affermato che tutti e quattro insieme danno origine al mondo e alle cose e che ognuno di essi è immutabile e non trasformabile.

Nasce così il concetto di "elemento", concepito come qualcosa di originario e qualitativamente immodificabile, ma in grado di unirsi o separarsi meccanicamente nello spazio con un altro elemento.

Sorge cioè la concezione pluralistica, che supera il monismo (il sussistere di un unico e solo principio) dei filosofi ionici delle colonie dell'Asia minore oltre che degli Eleati.

Vi sono dunque quattro elementi, quattro radici, che unendosi danno origine alle cose e separandosi danno origine al loro scomparire e trasformarsi.

Ma che cosa spinge questi elementi ad unirsi o separarsi? Empedocle spiega che i quattro elementi sono mossi e animati da due forze cosmiche, chiamate rispettivamente Amore o Amicizia e Odio o Discordia: la prima è causa dell'unione e la seconda è causa della separazione degli elementi (attrazione e repulsione).

Quando predomina l'amore tutti gli elementi si raccolgono in unità; non vi sono cose distinte ma c'è un Tutto uniforme, una compatta unità che Empedocle chiama Uno o "Sfero" (ricorda la sfera di Parmenide).

Quando predomina l'odio gli elementi si separano del tutto; si ha il caos e neppure in questa fase del ciclo cosmico esistono le singole cose e il mondo. Le cose ed il mondo nascono invece nelle due fasi intermedie del ciclo cosmico, quando l'amore comincia a riemergere dal caos e riunifica gli elementi oppure quando comincia ad agire l'odio, che separa gli elementi traendoli fuori dalla compatta unità dello Sfero.

In base ai quattro elementi ed alle due forze che li muovono Empedocle spiega anche come avviene la conoscenza. Per Empedocle il principio fondamentale della conoscenza è che il simile si conosce col simile. Dalle cose si sprigionano degli effluvi (emanazioni di particelle invisibili) che colpiscono gli organi di senso.

La conoscenza avviene dall'incontro tra l'elemento che è nei sensi dell'uomo e l'elemento simile, corrispondente, che è nelle cose esterne: la terra si conosce attraverso il corrispondente elemento che è negli organi di senso, e così l'acqua con l'acqua, l'aria con l'aria e il fuoco col fuoco.

Anassagora. La teoria dei semi e dell'intelligenza ordinatrice

Nato a Clazomene, nella Ionia, nel 499 a.C., morì nel 428 a.C. Scrisse un trattato "Sulla natura".

Anche Anassagora è d'accordo sull'impossibilità che il non essere sia e quindi che nessuna cosa nasca o muoia veramente: invece tutte le cose si trasformano attraverso processi di unificazione e di divisione dei loro elementi costitutivi, in quanto tali immutabili.

Per Anassagora gli elementi costitutivi delle cose non possono tuttavia essere soltanto le quattro radici di Empedocle, perché da sole non bastano a spiegare l'innumerabile varietà delle cose stesse. Gli elementi infatti devono essere infiniti, cioè infinitamente vari come le cose.

Le cose derivano da una infinità di "semi", intesi come particelle piccolissime e invisibili di materia, di qualità diverse: vi sono semi di oro, di pietra, di carne, di ossa, ecc. Poiché i semi rimangono intrinsecamente sempre uguali a se stessi, furono chiamati da Aristotele "omeomerie", cioè parti simili, uguali.

Ogni cosa deriva dal tipo di semi dai quali è in prevalenza costituita, però in essa ci sono pure, in minor quantità, i semi di tutte le altre cose. Perciò - dice Anassagora - "Tutto è in tutto. In ogni cosa c'è parte di ogni cosa".

Leucippo, Democrito e l'atomismo

Fondatore dell'atomismo fu Leucippo di Mileto, di cui abbiamo però scarse notizie. Il più famoso esponente dell'atomismo è stato Democrito, discepolo di Leucippo, nato ad Abdera intorno al 460 a.C. e morto assai vecchio.

L'atomismo rappresenta una delle più significative teorie, e di grande importanza storica, della filosofia greca. Di solito Democrito viene presentato come l'ultimo dei presocratici, ma in realtà risulta contemporaneo di Socrate e, in parte, anche di Platone.

Tant'è che l'atomismo, sebbene sia prevalentemente una dottrina sulla natura, si mostra aperto anche ai problemi della morale, della storia e del linguaggio, divenuti attuali con la filosofia socratico-platonica.

La filosofia di Democrito e di Leucippo è un ulteriore tentativo di risolvere le gravi difficoltà messe in luce da Zenone circa l'infinita divisibilità delle grandezze geometriche e spaziali.

Nel dividere un corpo in parti sempre più piccole si giunge ad un certo momento ad una particella che non è ulteriormente divisibile: è l'atomo, che in greco significa, appunto, ente non (più) divisibile.

In quanto particelle piccolissime di materia, gli atomi sono invisibili. All'idea di atomo Leucippo e Democrito non giungono quindi attraverso la sperimentazione, ma attraverso una deduzione razionale.

Infatti, essi argomentano, non è assolutamente possibile dividere all'infinito la realtà materiale, perché altrimenti, a furia di dividerla, la realtà si risolverebbe nel nulla e quindi dalla materia si passerebbe alla non materia, al niente, il che è assurdo. Al fondo della natura non vi può essere il nulla, perché non si capirebbe, altrimenti, come da tale nulla possa derivare la realtà concreta e materiale dei corpi quale manifestata dai sensi.

Oltre che indivisibili, gli atomi sono eterni, ingenerati, immutabili. In tal senso conservano le proprietà dell'essere di Parmenide e sono tutti della medesima sostanza: sono la frantumazione dell'essere-uno di Parmenide in infiniti esseri-uni. Peraltro, sono privi di qualità sensibili (colori, suoni, sapori, che sono solo apparenze). Si differenziano però tra loro per forma (lisci, ricurvi, scabrosi, sferici), grandezza e posizione, cioè per sole caratteristiche quantitative.

Gli atomi sono contenuti e si muovono in uno spazio vuoto. Lo spazio vuoto è il non essere di Parmenide, inteso però non più come il contrario dell'essere, ma come mancanza di atomi, cioè come mancanza di materia.

Anche lo spazio vuoto viene dedotto razionalmente: se c'è movimento, sostiene Democrito, deve esserci per forza il vuoto. Essendo l'atomo pensato come materia piena, esso presuppone necessariamente il vuoto, poiché senza vuoto gli atomi non potrebbero muoversi e nemmeno differenziarsi.

Originariamente il movimento degli atomi nello spazio vuoto era caotico e volteggiavano in tutte le direzioni come il pulviscolo atmosferico.

Da questo moto iniziale è poi derivato un movimento vorticoso che spinge gli atomi simili ad aggregarsi variamente fra di loro, generando così il mondo e le cose del mondo. Gli atomi non sussistono da soli, ma fanno sempre parte di un aggregato.

Seguitando il loro moto, gli atomi e i loro aggregati si urtano, si spezzano e formano nuovi aggregati, causando così l'incessante divenire e trasformarsi delle cose.

Poiché gli atomi sono infiniti, infinite sono le loro possibili combinazioni. Democrito suppone che vi siano infiniti mondi che perpetuamente nascono e muoiono ciclicamente.

Nel movimento degli atomi non vi è alcun finalismo, alcuno scopo predeterminato. Pur ammettendo in qualche modo gli dei, Democrito ritiene che nel mondo non vi sia alcuna intelligenza rivolta a un determinato fine.

Ciò però non significa un caos assolutamente disordinato, inteso come assenza di causalità, poiché il cosmo è il prodotto di un sistema ben preciso di cause, tuttavia si tratta di cause meccaniche e non finali.

Ritenendo che le uniche realtà del mondo siano la materia, il movimento e le loro leggi, gli atomisti e Democrito sono stati i primi ad interpretare la natura secondo una concezione esclusivamente materialista e meccanicistica della realtà: i fenomeni naturali e le cose sono il prodotto di cause solamente meccaniche per cui, data una determinata causa, deriva necessariamente un certo e preciso effetto.

5. I sofisti. Protagora e Gorgia.

Col termine "sofisti" vennero indicati, nel quinto secolo avanti Cristo, quegli intellettuali, dotati di vasta cultura generale, che facevano professione di sapienza e la insegnavano dietro compenso, fatto che appariva scandaloso alla mentalità aristocratica greca, secondo cui il sapiente doveva essere disinteressato.

Tant'è che Senofonte chiamò i sofisti "prostituti della cultura". Ma furono soprattutto Socrate, Platone ed Aristotele a criticarli. Ancora oggi il termine "sofista" è sinonimo di maestro di ragionamenti capziosi (ingannevoli), falsi e artificiosi.

Protagora

Nasce ad Abdera intorno al 490 avanti Cristo.

La tesi fondamentale e divenuta famosa di Protagora risiede nel principio: "l'uomo è la misura di tutte le cose, delle cose che sono in quanto sono, delle cose che non sono in quanto non sono".

Il termine misura è da intendersi come criterio di giudizio e l'espressione vuol dire che il significato delle cose non sta nelle cose stesse ma dipende dall'uomo, dal soggetto che le valuta. Le cose cioè appaiono diversamente a seconda degli individui e del loro modo di pensare e di sentire.

Ognuno valuta le cose secondo la mentalità individuale e del gruppo sociale cui appartiene. Se è così, allora è assurdo chiedersi chi di noi ha ragione perché, se le opinioni sono soggettive e variano, nessuno è nel falso ma tutti sono nel (loro) vero.

Tre sono le principali caratteristiche della filosofia di Protagora:

1. rappresenta una forma di umanismo, in quanto il centro di giudizio sulla realtà è sempre l'uomo;
2. è una forma di fenomenismo, in quanto non conosciamo le cose come sono in se stesse, ma solo come appaiono a noi ("fenomeno" significa infatti ciò che ci appare);
3. è una forma di relativismo conoscitivo e morale: non esiste una verità assoluta ed assoluti valori morali, ma ci sono diversi punti di vista ed ogni verità o principio morale è relativo a chi giudica.

Nella concezione di Protagora è evidente il riferimento polemico al pensiero di Parmenide, per cui la verità, l'essere, è solo una ed immutabile.

Per Protagora invece l'essere, la realtà, cioè la verità e i valori morali, non costituiscono un sistema unico, valido per tutti e per sempre, trattandosi invece di giudizi, credenze e costumi relativi e mutevoli a seconda delle persone e dei vari gruppi sociali: le stesse cose possono essere buone per alcuni o cattive per altri, giuste o ingiuste, vere o false, ecc.

Per Protagora quindi tutto è relativo.

In campo religioso Protagora è coerente con la sua visione relativistica: "Degli dei -egli dice- non posso sapere né se sono né se non sono né quali sono".

Il che non significa essere ateo, come qualcuno ha interpretato. Protagora esprime invece il proprio punto di vista agnostico: l'uomo cioè non possiede adeguati strumenti mentali né per dimostrare né per negare razionalmente l'esistenza di Dio. Da ciò l'accusa di empietà di cui fu colpito.

Gorgia

Nasce a Lentini (Sicilia) nel 485 a.C. Muore a Larissa (in Tessaglia), sembra ultra centenario.

Gorgia è assai più radicale di Protagora. Giunge ad una prima forma di nichilismo (dal latino “nihil”, niente: non credere assolutamente a niente; niente ha qualche valore).

Contro Parmenide dice infatti che:

- l'essere non esiste ed invece nulla esiste;
- anche se l'essere esistesse, esso non potrebbe essere conosciuto, perché non è vero che il nostro pensiero, come sosteneva Parmenide, è sempre e solo pensiero dell'essere; cioè non tutto quello che noi pensiamo esiste per il solo fatto che noi lo pensiamo: ci sono infatti cose pensate ma inesistenti, come ad esempio un cocchio che corra sul mare;
- se pure l'essere fosse conoscibile non sarebbe comunicabile agli altri, perché se anche l'essere si facesse vedere e percepire dai nostri sensi, non potrebbe comunque diventare comprensibile anche per gli altri attraverso la sua descrizione da parte nostra dal momento che il nostro linguaggio è inadeguato ad esprimere compiutamente la complessità dell'essere e della realtà.

Di conseguenza, Gorgia nega la coincidenza fra essere, pensiero e linguaggio proclamata da Parmenide.

Il ragionamento di Gorgia sembra uno scherzo di parole al solo scopo di sbalordire, ma ciò che intende è che la realtà è ingannevole e che è impossibile pretendere di comprenderne l'essenza profonda e raggiungere una verità assoluta, così come è impossibile conoscere quell'essere supremo che è Dio.

La posizione di Gorgia, quindi, è di totale scetticismo metafisico, cioè di sfiducia nelle possibilità conoscitive della nostra mente, soprattutto quando pretende di andare oltre l'esperienza per cogliere la sostanza metafisica, profonda ed essenziale, della realtà.

Quello di Gorgia è la prima radicale critica delle pretese della metafisica, anticipatrice della filosofia di Kant e di gran parte della filosofia contemporanea.

Emerge in Gorgia una visione tragica della vita e della realtà. Di fronte al sostanziale ottimismo razionalistico dei filosofi precedenti e soprattutto di quelli successivi (Platone e Aristotele), che vedono la vita e l'essere (cioè la realtà in generale) sempre guidati dal "logos", dalla ragione, Gorgia ritiene invece che l'esistenza sia fondamentalmente irrazionale e misteriosa.

Per Gorgia le azioni degli uomini non paiono rette dalla logica e dalla verità, ma dalle circostanze, dalle passioni, dal caso o da un misterioso destino.

Crisi della sofistica

La sofistica entra in crisi, quando i politici hanno cominciato a usare questa tecnica filosofica per tornaconto personale e di potere.

6. Socrate

Socrate, di proposito, non ci ha lasciato niente di scritto, ritenendo il fare filosofia una continua ricerca, un continuo interrogarsi, piuttosto che l'elaborazione di una teoria sistematica.

Socrate è frequentemente rappresentato come un antisofista per eccellenza. Ma se ciò è vero per molti aspetti, per molti altri ne subisce l'influsso.

Della sofistica Socrate condivide 4 aspetti:

1. l'attenzione per i problemi dell'uomo e il disinteresse per le indagini sul cosmo e sulla natura delle cose;
2. la tendenza a cercare nell'uomo, e non fuori dall'uomo, i principi-guida del pensiero e dell'azione;
3. la mentalità razionalistica ed anticonformista;
4. l'inclinazione verso la dialettica (l'arte del ragionamento) e il paradosso (affermazioni contrarie alla superficiale opinione comune).

Contro la sofistica invece Socrate:

1. non intende fare della cultura una professione;
2. rifiuta di ridurre la filosofia a retorica, a bravura verbale;
3. si propone di andare oltre il relativismo conoscitivo e morale, poiché sente l'esigenza di condurre gli uomini a condividere delle verità comuni (quantomeno condivise da una determinata comunità sociale nell'ambito di un certo periodo storico), anche se non assolute, e tali da avvicinarli fra loro.

Platone, discepolo di Socrate, concorda sull'esigenza di superare il relativismo sofistico, tuttavia rispetto a Socrate ha un minor interesse per i problemi dell'uomo (per l'umanismo socratico) e maggior interesse per la metafisica, nell'intendimento di fondare principi di verità assoluti, non solo oltre le cose sensibili ma anche oltre la finitezza umana.

La filosofia come ricerca e dialogo sui problemi dell'uomo.

Compito della filosofia, per Socrate, è indagare "quale debba essere l'uomo e cosa l'uomo debba fare". Socrate risponde che l'essenza dell'uomo è la sua anima, cioè la coscienza e la ragione umana, che lo distingue da tutte le altre cose e creature e ne regola sia il pensiero (la conoscenza), sia il comportamento (l'etica o morale).

Allora, se l'essenza dell'uomo è la sua coscienza, curare se stessi significa aver cura non del proprio corpo ma della coscienza, dell'anima. Insegnare agli uomini la cura della propria coscienza è appunto il compito del filosofo, che in tal senso è soprattutto educatore (valore educativo della filosofia).

Socrate fa proprio il celebre motto dell'oracolo di Delfi: "Conosci te stesso". Il vero sapere è conoscere se stessi. Se l'uomo si impegna in questa ricerca, da un lato acquista consapevolezza dei propri limiti e della propria ignoranza, dall'altro viene stimolato a procedere nel cammino della vera conoscenza, che trascende (superà) la sensazione.

La prima condizione della ricerca filosofica è la coscienza della propria ignoranza. Quando Socrate viene a sapere che l'oracolo di Delfi aveva proclamato che lui era il più sapiente fra gli uomini, così come Platone ci racconta nell' "Apologia di Socrate", Socrate interpreta questo responso come se l'oracolo avesse voluto significare che sapiente è soltanto chi sa di non sapere.

Il metodo socratico nella ricerca filosofica volta a conoscere l'uomo

Secondo Socrate, l'uomo è veramente tale solo in rapporto con gli altri uomini, vivendo e parlando con gli altri. Pertanto, le indagini sulle varie questioni e problemi dell'uomo sono sempre condotte in forma di dialogo, mediante il quale aiutare e condurre l'interlocutore a riflettere su ciò che ritiene di conoscere, liberandolo dalle sue presunzioni, dai suoi pregiudizi, dalle sue false conoscenze.

Il fine del metodo socratico è fondamentalmente di natura etica ed educativa e solo indirettamente di natura logica e gnoseologica (conoscitiva).

Il metodo socratico, come si è visto, si basa sul dialogo, cioè sull'interrogare le persone, e si articola in due parti:

1. una parte distruttiva, in cui Socrate si avvale dell'ironia e della tecnica della confutazione (fare obiezioni, critiche), insinuando il dubbio nell'interlocutore circa le proprie convinzioni;
2. una parte costruttiva, chiamata "maieutica" (l'arte della levatrice), mediante cui Socrate, così come la levatrice aiuta le donne a partorire, aiuta gli interrogati a far emergere essi stessi la verità, traendola dal loro interno, dalla loro coscienza e ragione.

Nelle interrogare gli altri, la prima preoccupazione di Socrate è di renderli consapevoli della loro ignoranza e della loro presunzione di sapere.

La virtù comporta la felicità e non vi è contrasto fra utile e bene, nel senso che coincidono. Se ciò che è utile non fosse anche virtuoso sarebbe un danno per l'anima; pertanto non sarebbe nemmeno qualcosa di utile.

La tesi di Socrate della virtù come conoscenza, come scienza, implica due conseguenze che possono sembrare paradossi (assurde):

1. se la virtù è conoscenza, il vizio allora non è “colpa” ma piuttosto ignoranza;
2. nessuno pecca volontariamente e chi fa il male lo fa per ignoranza.

Socrate cioè non ritiene possibile conoscere il bene e non farlo. Quando un uomo fa il male, in realtà non lo fa perché è male, ma perché, sbagliandosi e per ignoranza, si aspetta di ricavarne un bene: quindi chi fa il male è vittima della sua ignoranza. In verità Socrate ha ragione quando dice che conoscere ciò che è bene è condizione necessaria per farlo, ma essa da sola non basta.

Socrate cade di un eccesso di razionalismo, di ottimismo nella forza della ragione, poiché per fare il bene ci vuole anche il concorso della volontà: non basta conoscere il bene, ma bisogna anche volerlo. Ma sulla volontà i filosofi greci non hanno sufficientemente riflettuto; a tale riguardo bisognerà attendere l'avvento della morale cristiana.

La religione di Socrate

Socrate tende ad attribuire alla sua opera un carattere religioso. Considera il fare filosofia come una missione che gli è stata affidata dalla divinità. Parla infatti di un dèmone (uno spirito) che lo consiglia e lo stimola, una voce che sente dentro e che, in particolare, gli suggerisce ciò che non deve fare più che ciò che deve fare, rendendolo consapevole di ciò che è vietato.

Nello specifico, la concezione di Dio che Socrate insegna non è certo antropomorfica, che anche Senofane aveva criticato. Per Socrate Dio è l'intelligenza che opera nel mondo.

Il Dio di Socrate è dunque Intelligenza che conosce ogni cosa e regola ogni cosa secondo un fine. Dio quindi è anche Provvidenza, ma una Provvidenza immanente (dentro) al mondo, che si occupa del mondo e degli uomini in generale, poiché l'idea di una Provvidenza che si occupi del singolo in quanto tale si presenterà solo nel pensiero cristiano.

Il processo e la morte di Socrate

Critica al potere e alla superstizione religiosa crea problemi alla classe dirigente del tempo, che lo accusa di empietà. Ovvero di non riconoscere gli dei tradizionali, ma di introdurne di nuovi, nonché di corrompere i giovani.

Fu processato e condannato a morte, costringendolo a bere la cicuta. Nonostante i suoi discepoli avessero organizzato la sua fuga, Socrate rifiutò, bevve la cicuta e quindi morì, ritenendo giusto essere fino in fondo coerente e fedele ai suoi principi, secondo cui le leggi della propria città devono sempre essere rispettate anche se appaiono ingiuste.

Le leggi si possono cambiare o migliorare ma non violare. Questa morte è divenuta il simbolo del tragico soccombere dell'intellettuale nei confronti del potere organizzato e Socrate è stato visto come il primo martire del pensiero occidentale e della libertà di pensiero contro la prepotenza dei regimi politici illiberali.

Platone, nel suo dialogo "L'apologia di Socrate", descrive con grande commozione ed affetto il processo e la morte di Socrate e, nel suo morire serenamente, lo rappresenta mentre pronuncia davanti ai giudici che lo avevano condannato queste celebri e nobili parole: "Ebbene, anche voi, o giudici, bisogna che abbiate buone speranze davanti alla morte, e dovete pensare che una cosa è vera in modo particolare, che ad un uomo buono non può capitare nessun male, né in vita né in morte. Le cose che lo riguardano non vengono trascurate dagli dei... Ma è ormai venuta l'ora di andare: io a morire e voi, invece, a vivere. Ma chi di noi vada verso ciò che è meglio, è oscuro a tutti, tranne che al dio".

7. Platone (Atene 428-347 a.C.)

L'ingiusta condanna a morte di Socrate, il suo amato maestro, è giudicata uno scandalo incomprensibile ed imperdonabile. Platone giunge perciò a condannare tutta la politica del tempo, ravvisando l'esigenza di un radicale cambiamento sociale, politico e culturale.

Il suo progetto è di integrare, mettere assieme, la politica e il sapere: la politica deve essere basata sul sapere, sulla filosofia, cosicché la politica diventi una scienza.

Dopo essersi inizialmente dedicato alla politica attiva, la scandalosa ingiustizia della condanna a morte di Socrate induce Platone a porsi domande di fondo su cui riflettere filosoficamente: come ha potuto il male prevalere sul bene? Cos'è allora il bene, la verità, la giustizia? Esistono veramente o sono solo parole e concetti relativi? E se esistono, in che modo sono conoscibili e in che modo devono essere praticati?

La dottrina delle idee

Lo scopo principale della filosofia di Platone è di tipo politico: la filosofia è concepita come scienza del bene e del giusto, la cui conoscenza è necessaria per poter governare bene.

Per Platone i governanti devono essere filosofi. Lo scopo della filosofia, in aggiunta, oltre che politico è anche pedagogico-educativo: la filosofia serve per la formazione dei governanti.

La conoscenza vera è quella che si ottiene solo attraverso la ragione, mediante il ragionamento, e non attraverso la conoscenza sensibile, come nel caso dei filosofi naturalisti, i quali spiegavano le cose sensibili per mezzo di elementi anch'essi di tipo sensibile, materiale.

Tutto ciò che è sensibile, osserva Platone, è mutevole, cambia continuamente ed è opinabile e relativo, cambia cioè da persona a persona secondo la relativa opinione. La vera conoscenza, invece, è quella che si basa su elementi e principi sovrasensibili (che sono al di sopra di quelli ricavati solo attraverso i sensi), i quali soltanto sono in grado di spiegare in modo stabile e certo anche le cose sensibili (che si vedono e si toccano mediante i sensi).

Con la dottrina dell'idee Platone giunge alla scoperta della metafisica. La metafisica è quella parte della filosofia, considerata la più importante, che intende spiegare i principi e le cause profonde della realtà, che stanno oltre e al di sopra dei sensi e che si colgono con la ragione e non con l'esperienza.

Soltanto la realtà soprasensibile è immutabile, mentre la realtà sensibile (le cose sensibili), poiché cambia continuamente, non è la realtà vera, non è il vero essere e non è nemmeno pienamente conoscibile: essa è una specie di via di mezzo tra l'essere e il nulla.

La conoscenza sensibile non è vera conoscenza e vera scienza ma semplice opinione, una via di mezzo, appunto, tra la scienza e l'ignoranza. Solo la conoscenza della realtà metafisica, cioè sovrasensibile, è certa, stabile e universale.

La dottrina delle idee non è esposta da Platone in modo unitario e ordinato, cioè sistematico, ma è distribuita per parti successive nei vari dialoghi del secondo periodo (specialmente nel Teeteto, nel Menone e nella Repubblica).

La conoscenza, ribadisce Platone, per essere infallibile deve oltrepassare la sensazione, ossia la conoscenza sensibile, ed avere per oggetto ciò che è e permane immutabile, che sta oltre i sensi e che, quindi, è invisibile, non appare.

Platone stesso reca l'esempio della spiegazione del perché una cosa è bella, ossia della causa, del motivo per cui essa è bella. I filosofi naturalisti baserebbero la loro spiegazione su elementi puramente fisici, quali il colore, la figura, ecc. Ma questi non sono vere cause bensì caratteristiche particolari e mutevoli.

Bisogna quindi presupporre l'esistenza di un'ulteriore causa (nel nostro esempio la vera causa della bellezza), la quale per essere vera non dovrà essere qualcosa di sensibile e dunque di mutevole, ma dovrà essere oltresensibile, sovrasensibile, cioè qualcosa che sia solo intellegibile, che si coglie e si conosce con l'intelletto, con la ragione, e non con i sensi.

L'intellegibile è, in qualche modo, il concetto, il quale, appunto, è elemento pensabile ma non sensibile, non si ricava dai sensi.

Tornando al nostro esempio, l'elemento intellegibile che può spiegare il perché una cosa è bella è l'idea del bello in sé.

Le idee non sono ciò che noi chiamiamo concetti. Infatti il concetto è una costruzione della nostra mente e deriva dalla conoscenza sensibile.

Ad esempio, se osserviamo gli alberi mediante i sensi, vediamo che sono tutti diversi l'uno dall'altro ma vediamo anche che tutti hanno delle caratteristiche comuni: tutti hanno una radice, un tronco, dei rami e delle foglie. Il nostro intelletto astrae, seleziona queste caratteristiche comuni osservate con i sensi e costruisce il concetto di albero: l'albero è una cosa che ha radici, tronco, rami e foglie. Perciò, anche quando scorgiamo un albero mai visto prima, riconosciamo che esso è un albero in base al concetto costruito dal nostro intelletto.

Per Platone invece le idee non sono costruzione dell'intelletto, non sono semplici nostri pensieri, ma sono vere e proprie entità, realtà, che esistono per loro conto indipendentemente dalla nostra mente; esistono anche se non le pensiamo, così come le entità, gli enti matematici, ad esempio il triangolo, il quadrato, ecc., esistono comunque sia che li pensiamo o no.

Dunque le idee (dal greco "eidos" che significa forma, essenza) non sono semplici concetti anche se vi assomigliano, ma sono le essenze delle cose, ossia ciò che di comune hanno fra loro tutte le cose di una certa categoria, di un certo genere, e che le distingue da ogni altro genere di cose.

Con la scoperta del mondo sovrasensibile Platone inaugura la filosofia metafisica vera e propria, che influenzerà tutta la successiva filosofia occidentale, sia che si accetti o non si accetti l'esistenza di una realtà metafisica, sovrasensibile, superiore e separata dalla realtà fisica e sensibile, poiché anche chi non intenderà accettarla sarà comunque costretto a considerarla per motivare il suo rifiuto.

Solo dopo Platone si può parlare di distinzione fra realtà fisica e metafisica, fra realtà sensibile e sovrasensibile, fra realtà materiale e realtà immateriale, spirituale.

La struttura del mondo delle idee e i gradi della conoscenza

Le idee sono molteplici e fra di loro diverse per tipo e per grado. Vi è un'idea per ogni genere di cose sensibili. Pur essendo diverse e molteplici, le idee non costituiscono affatto un mondo disordinato e disorganizzato, ma compongono invece un sistema gerarchico-piramidale ordinato, in cui vi sono idee di grado inferiore e di grado superiore.

Dal basso verso l'alto, Platone distingue quattro tipi o gradi di idee:

1. le idee delle cose corporee, sensibili: ad esempio l'idea di albero, di pietra, di cavallo, di uomo;
2. le idee degli enti matematici: ad esempio l'idea di triangolo, di cerchio, di numero;
3. le idee dei valori (ideali) estetici, come ad esempio l'idea di bellezza, di meraviglia, e le idee dei valori etici o morali, come ad esempio l'idea di coraggio, di giustizia, di carità;
4. l'idea suprema del Bene, che sta in cima a tutte le idee.

Il Bene è la perfezione massima e rende partecipi tutte le altre idee della sua perfezione. Perciò l'idea del Bene è l'idea suprema. Platone dice che non si può conoscere alcuna idea né alcuna cosa se prima non si conosce il bene in sé. Infatti, ogni idea e ogni cosa per il semplice fatto di esistere è già un bene. Per tale motivo dunque tutte le idee partecipano (rientrano) dell'idea suprema del Bene.

Ne deriva che, per Platone, l'idea del Bene ha un significato non solo morale ma anche ontologico (concernente l'essere, la realtà): l'essere, l'esistere, riveste comunque un valore positivo rispetto al caos e al disordine ed originario. Inoltre, anche l'esistenza di cose o di idee determinate e ordinate, ed in quanto tali conoscibili, è di per sé un bene.

Così il Bene, oltre che avere un valore morale e ontologico, ha pure un valore gnoseologico (conoscitivo).

Con la dottrina dell'idea del Bene anche Platone, si può dire, va alla ricerca del principio primo della realtà, come i primi filosofi naturalisti. Però, a differenza di questi, che consideravano tale principio immanente (dentro), Platone concepisce il principio primo del Bene come trascendente (separato, al di fuori e al di sopra delle cose sensibili).

Il carattere trascendente del Bene ed il fatto di essere causa di tutte le cose (l'idea del bene è causa di tutte le altre idee e di tutte le cose perché le rende intellegibili, cioè comprensibili, conoscibili) potrebbe far assomigliare la stessa idea del Bene di Platone al Dio della religione.

Però il Bene di Platone e il Dio della religione, pur avendo in comune la trascendenza e la causalità (l'essere causa) nei confronti di ogni cosa, sono in realtà diversi, perché il Bene di Platone non è inteso come persona suprema che intende tutto e può tutto, quale è il Dio della religione, ma soltanto come condizione e causa prima che consente la conoscenza della realtà.

Inoltre, il Bene non è causa delle cose nel senso che le ha create ma nel senso che le cose, esistendo di per sé, partecipano e rientrano in quanto tali nell'idea del Bene.

La formazione del mondo sensibile: il Demiurgo.

Si è visto che le cose del mondo sensibile sono copie o imitazioni delle idee, le quali sono il modello perfetto delle cose stesse. Il mondo fisico deriva cioè dal mondo sovrasensibile delle idee. Ma come può il mondo sensibile delle cose derivare dal mondo sovrasensibile delle idee che sono separate dalle cose?

Platone risponde che il mondo sensibile deriva da quello sovrasensibile grazie all'opera di un dio, chiamato Demiurgo, che è l'artefice (non il creatore) del mondo. Demiurgo in greco significa appunto artefice.

All'inizio il mondo era solo un caos informe, era solo materia priva di vita costituita in modo disordinato dai quattro fondamentali elementi naturali: fuoco, acqua, aria e terra. Il Demiurgo, per bontà e amor di bene, ha utilizzato la materia originaria e l'ha plasmata, separando e combinando in modo ordinato i quattro elementi e formando così un cosmo ordinato nonché le singole cose (i corpi) del mondo, che poi ha animato e rese vive, dotandole di movimento, di capacità di crescita e di trasformazione.

Nel plasmare le cose il Demiurgo ha preso per modello le corrispondenti idee del mondo sovrasensibile che, in quanto Dio, egli conosceva.

Dunque, lo schema cosmologico (dell'universo) di Platone è chiaro: le idee sono il modello in base al quale il Demiurgo ha plasmato le cose sensibili, le quali sono copia ed imitazione delle idee.

Il mondo delle idee è eterno, eterna è anche la materia originaria informe utilizzata dal Demiurgo ed eterno è il Demiurgo stesso, paragonabile ad una mente divina intelligente che ha dato forma al mondo ed alle cose del mondo.

Il mondo sensibile delle cose, invece, non è eterno, essendovi all'inizio solo la materia informe ed inerte, inanimata; però, in quanto opera di una divinità, esso non è destinato a corrompersi e perire.

Il mondo sensibile, pur essendo stato costruito ordinatamente dal Demiurgo, non è tuttavia perfetto poiché è stato costruito ad imitazione del mondo delle idee, il quale soltanto è perfetto. Infatti nel mondo sensibile c'è imperfezione e c'è anche il male, causati dai residui di materia informe e di caos primordiale (originario) che sono inevitabilmente rimasti al termine dell'opera del Demiurgo.

Il Demiurgo, divinità dotata di intelligenza e di volontà, assomiglia al Dio-persona della religione ma se ne distingue per due motivi:

- 1) perché non è il creatore del mondo in quanto si è limitato a plasmare la materia informe originaria già esistente;
- 2) perché è gerarchicamente una divinità inferiore al mondo delle idee, in quanto non solo non le ha create dipendendo anzi da esse, giacché le idee sono il modello a cui il Demiurgo si è ispirato nel plasmare le cose.

La visione della divinità rimane in Platone ancora politeistica, secondo la mentalità greca. Non si ispira tuttavia agli dei della tradizione poiché è sì molteplice ma è impersonale; esprime piuttosto la perfezione e l'ordine del mondo delle idee. Peraltra non ha i caratteri del Dio delle religioni monoteistiche.

Il mito della caverna

Al centro della "Repubblica" si trova il celebre mito della caverna. Esso esemplifica non solo la teoria della conoscenza e dell'educazione ma anche, in generale, la metafisica, la dialettica, come pure l'etica, la politica e la mistica di Platone. Insomma ne simboleggia il complessivo pensiero.

Il mito immagina che vi sia una caverna sotterranea in cui si trovano schiavi incatenati e costretti a guardare solo davanti a sé, nel fondo della caverna dove, illuminate da un fuoco, si riflettono immagini di statuette che sporgono al di sopra di un muro alle spalle degli schiavi e che raffigurano tutti i generi di cose. Dietro il muro vi sono, senza essere visti, degli uomini che muovono in qua e in là le statuette. Dietro questi uomini brilla un fuoco che riflette le ombre delle statuette sul fondo della caverna.

Gli schiavi scambiano quelle ombre per la sola realtà esistente. Ma se uno schiavo riuscisse a liberarsi, egli voltandosi si accorgerebbe delle statuette e capirebbe che esse, e non le ombre, sono la realtà.

Se poi riuscisse ad uscire dalla caverna vedrebbe le cose della natura e scoprirebbe che nemmeno le statuette sono la vera realtà perché esse sono soltanto, a loro volta, imitazione delle cose della natura. Dopo essersi abituato alla luce riuscirebbe infine a fissare il sole, comprendendo che il sole, illuminandole, è la causa di tutte le cose visibili.

Naturalmente lo schiavo liberatosi vorrebbe rimanere per sempre nella luce del sole. Supponiamo tuttavia che, per far partecipi i suoi compagni di schiavitù della sua straordinaria scoperta, egli rientri nella caverna. Spiegando agli altri schiavi che la vera realtà è quella esterna alla caverna questi lo deriderebbero, non sarebbe creduto e preso per pazzo. Insistendo nel voler rivelare loro la verità rischierebbe perfino di essere ucciso, come è successo a Socrate.

La critica a Parmenide: il nuovo senso (significato) dell'essere

L'obiezione principale mossa da Parmenide consiste nel fatto che le idee di Platone sono sì eterne ed immutabili come l'essere parmenideo, però sono anche molteplici: vi sono tante idee quanti sono i generi di cose.

Per Platone quindi vi sono tanti esseri, mentre per Parmenide l'essere è unico e tutto il resto è non essere, è niente, cioè illusione e apparenza.

Platone era un ammiratore di Parmenide per la logica rigorosa del suo pensiero. Proprio per questo definisce Parmenide "venerando e terribile"; terribile per la forza ferrea della sua logica.

Tuttavia Platone è costretto a rendersi conto della necessità di rinnegare la teoria dell'essere di Parmenide per salvare la propria concezione della molteplicità delle idee, ossia della molteplicità degli esseri. Platone è cioè costretto a commettere il cosiddetto "parricidio" o "parmenicidio".

L'essere cui pensa Parmenide, osserva Platone, è l'essere puro, l'essere assoluto, cioè l'essere in generale, pertanto Parmenide ha certo ragione quando afferma che il contrario dell'essere assoluto è il non essere assoluto, cioè il niente e che il niente, il non essere assoluto, allora non esiste.

Tuttavia, precisa Platone, ci sono due sensi del non essere:

1. c'è il non essere assoluto come opposto o contrario dell'essere assoluto, per cui allora è vero che il non essere non esiste;
2. c'è però anche il non essere relativo, inteso come un essere diverso da un altro essere, per cui in questo senso il non essere allora esiste.

Quindi il non essere, quando non è inteso come nulla, come assolutamente contrario all'essere, ma è invece inteso in senso relativo, ossia come un essere diverso da un altro essere, è pure esso esistente.

8. L'ellenismo

Per "ellenismo" s'intende quel periodo storico-culturale che sorge dopo la morte di Alessandro Magno (323 a.C.) e che si conclude nel 500 d.C., caratterizzato dalla diffusione e dallo sviluppo della cultura e della filosofia greca dapprima in tutto l'oriente (epoca alessandrina: 323-143 a.C.) e poi, dopo la conquista della Grecia da parte di Roma, anche all'interno della stessa civiltà romana (epoca ellenistico- romana: 146 a.C.- 529 d.C.). Termina nel 529 d.C. con la chiusura dell'Accademia di Atene ordinata dall'imperatore Giustiniano.

Con l'avvento dell'ellenismo si conclude l'epoca della cultura e filosofia greca classica (quella di Socrate, di Platone e di Aristotele) e sorge una nuova cultura e un nuovo modo di fare filosofia.

Tre sono le principali scuole filosofiche (indirizzi di pensiero) dell'età ellenistica:

1. lo scetticismo (dubitare della validità della conoscenza), che vuole salvare gli uomini dalle illusioni e ambizioni della filosofia metafisica classica, la quale pretendeva di trovare le cause prime i fini ultimi di tutta la realtà;
2. l'epicureismo, che vuole salvare gli uomini dalle superstizioni e dalle paure di fronte alle cose e alla morte;
3. lo stoicismo, o filosofia stoica, che vuole salvare gli uomini dalle sciocche credenze.

Lo scetticismo: Pirrone di Elide

Scetticismo è parola che deriva dal greco (*σκεπτικός*, skeptikos - sottile osservatore) ed esprime la tecnica del dubitare.

Lo scettico infatti dubita e nega che l'uomo possa mai conoscere la verità assoluta e definitiva delle cose, come invece pretendeva la filosofia metafisica classica di Platone e di Aristotele.

Lo scetticismo è stato fondato da Pirrone, nato a Elide (città greca) nel 365 e morto nel 275 a.C.

Pirrone si convinse che la realtà e i fatti sono relativi: che cioè non ci sono cose vere o false, belle o brutte, buone o cattive, piacevoli o dolorose in se stesse, per loro natura, ma che esse dipendono invece dal modo in cui noi le consideriamo; sono le nostre abitudini, i nostri costumi e le nostre credenze che stabiliscono il valore e il significato delle cose (per alcuni sono validi certi fatti e certe cose, per altri sono validi fatti e cose diversi).

Quindi la conoscenza ed anche la morale sono relative. Il medesimo concetto di "relativismo conoscitivo e morale" era pure stato espresso dai sofisti (Protagora e Gorgia). Anche per gli scettici le cose e i fatti in se stessi sono tutti uguali, sono tutti "indifferenti", poiché il giudizio su di essi varia da persona a persona: siamo noi che diamo alle cose maggiore o minore importanza ma la maggiore o minore importanza non è nelle cose.

Questo concetto di "realtà indifferenziata" è ricavato da Pirrone in parte dalla cultura e dalla filosofia indiana, per la quale il mondo empirico, il mondo dei fenomeni, è solo apparenza ed illusione, giacché la vera realtà sta nel principio originario chiamato, come vedremo anche in Plotino, l'Uno-Tutto.

Dall'Uno derivano tutte le cose, ed è ricavato, dall'altra parte, dal concetto dell'Essere unico di Parmenide, perché se tutte le cose sono tra loro indifferenti allora sono identiche, si equivalgono, costituendo un unico Essere, un'unica e identica realtà.

Se tutte le cose sono fra di essi identiche e indifferenti, nel senso che una cosa vale l'altra, allora anche le nostre sensazioni e le nostre opinioni non sono né vere né false perché dipendono dal modo in cui ognuno considera le cose ed ognuno può considerarle in modo diverso.

Non è pertanto possibile conoscere una realtà e una verità valida per tutti. La verità è invece relativa perché ad ogni opinione è sempre possibile opporre un'opinione contraria. Non rimane allora che sospendere ogni giudizio, non rimane cioè che rinunciare alla pretesa di giungere ad una conoscenza infallibile.

Ciò non impedisce tuttavia di giungere alla felicità. Per Pirrone e per lo scetticismo si può giungere alla felicità con il "distacco", cioè con la rinuncia ad ogni desiderio e passione per le cose del mondo, per i piaceri terreni, per la ricchezza, per la gloria.

La felicità giunge quando le cose del mondo diventano per noi indifferenti, senza più alcuna importanza.

L'ideale di felicità per Pirrone è quindi quello dell'ascetismo indiano, della vita ascetica, del distacco e della rinuncia nei confronti delle cose del mondo, per trovare conforto solo nell'interiorità, nella quiete e tranquillità della nostra anima.

L'epicureismo. Epicuro e la scuola epicurea

Epicuro nasce a Samo nel 342 a.C. Muore nel 271 a.C.

Le caratteristiche principali dell'epicureismo sono le seguenti:

1. la realtà è tutta materiale (non vi sono sostanze spirituali) ed è perfettamente conoscibile dall'intelligenza dell'uomo;
2. in tale realtà è possibile la felicità dell'uomo;
3. la felicità è soprattutto mancanza di dolore (aponia) e assenza di turbamenti ed ansie (atarassia);
4. per raggiungere la felicità l'uomo non ha bisogno dello Stato e della società, ma deve imparare solamente a bastare a se stesso (autarchia);
5. non servono quindi le città, la vita sociale, la gloria, le ricchezze e nemmeno gli dei: la tranquillità dell'animo si trova vivendo appartati.

Per Epicuro la filosofia è la via per raggiungere la felicità, che si ottiene quando ci si libera dalle passioni. Lo scopo principale della filosofia non è dunque conoscitivo bensì pratico e strumentale: essa è il mezzo per giungere alla felicità.

La filosofia è quindi come una medicina contro i mali dell'ignoranza e delle false opinioni. Essa è un tetrafarmaco, cioè un quadruplice farmaco, una quadruplice medicina ("tetra" in greco quattro) capace di guarire le paure e le ansie degli uomini. In particolare la filosofia ci fa capire:

1. che non si deve aver paura degli dei, perché gli dei non si occupano delle vicende umane; essi vivono beati nel loro mondo e non si curano degli uomini: non si preoccupano di farci del bene ma non ci fanno nemmeno del male; non vi è quindi alcuna provvidenza divina (provvidenza, prendersi cura);
2. che non si deve aver paura della morte, perché con la morte non sentiamo più niente, non abbiamo più paure e dolori giacché dopo la morte non c'è niente: o c'è la vita, e quindi la morte non c'è ed allora non dobbiamo preoccuparcene, oppure c'è la morte, ma allora non sentiamo e non proviamo più niente e del niente non si può aver paura;
3. che il bene può essere procurato facilmente, perché la vera felicità sta nei piaceri semplici che tutti possono soddisfare;
4. che il male si sopporta facilmente, perché se è acuto è di breve durata oppure se è di lunga durata allora è lieve e quindi si sopporta con facilità.

Lo stoicismo o filosofia stoica.

La filosofia stoica è per molti versi contrapposta alla filosofia epicurea.

Per gli epicurei il mondo è frutto del caso, per gli stoici invece è il frutto di una ragione, di un'intelligenza (in greco il "logos"), che plasma e dà forma al mondo e che non deriva da una divinità trascendente, cioè separata e al di sopra del mondo, ma immanente nel mondo, che cioè sta dentro il mondo e che dal di dentro conferisce ordine e armonia a tutte le cose.

Inoltre, mentre per gli epicurei il fine dell'uomo è la ricerca del piacere (sia pure dei piaceri semplici e naturali), per gli stoici il fine dell'uomo è di vivere secondo quanto suggerisce la ragione, cioè il logos, e quindi di vivere secondo virtù, perché la virtù consiste proprio nell'osservare i precetti della ragione, mentre una vita vissuta nella ricerca del piacere degrada l'uomo e lo abbassa al livello degli animali.

Anche per gli stoici la filosofia consiste pressoché esclusivamente nella logica, o teoria della conoscenza, nella fisica e nell'etica.

Il neoplatonismo e Plotino

Il neoplatonismo è un indirizzo filosofico che prende avvio intorno al 200 d.C. ed è caratterizzato dall'intento di riproporre la filosofia di Platone, sviluppandone i temi principali.

La scuola di Plotino vuole insegnare agli uomini il modo di liberarsi dai legami della vita terrena per riunirsi al divino e poterlo contemplare attraverso l'estasi.

L'allievo di Plotino, Porfirio di Tiro, pubblicò gli scritti del maestro ordinandoli in sei "Enneadi", ossia libri di nove trattati ciascuno.

L'Uno

Plotino riformula la metafisica classica giungendo a posizioni nuove rispetto a Platone ed Aristotele. Presenta la filosofia greca come l'unica suprema forma di conoscenza e ritiene il cristianesimo una forma di sapienza inferiore poiché basato sulla fede e non sulla ragione.

Con Plotino la filosofia greca supera il dualismo (la contrapposizione e distinzione) platonico fra idea e materia e quello aristotelico fra Dio, pensiero di pensiero, e materia. Plotino sostiene che se la materia fosse indipendente da Dio, come appunto in Platone ed in Aristotele che avevano dichiarato l'eternità della materia indipendentemente dal principio divino, Dio allora mancherebbe di qualche cosa.

Di conseguenza, in quanto privo di qualcosa, non potrebbe essere atto puro, bensì un essere in potenza e quindi diveniente (susceptibile di divenire, cioè di mutamento e completamento come le cose terrene), pertanto non perfetto e immutabile.

È dunque necessario affermare che Dio, in quanto immutabile, perfetto in se stesso e non mancante di niente, produce anche la materia, ossia produce anche la natura e il mondo.

Però Plotino non può accettare che la creazione-produzione del mondo avvenga dal nulla (come è invece per la Bibbia e per il cristianesimo), perché secondo il pensiero greco dal nulla non può derivare nulla.

Allora non resta che far derivare il mondo sensibile dallo stesso principio primo, da Dio, ma senza che egli si sminuisca sdoppiandosi nella materia e contrapponendola a sé.

Plotino prende atto della molteplicità delle cose, ma stabilisce immediatamente come loro condizione l'unità: la molteplicità sarebbe impensabile senza l'unità, cioè senza una comune ed unitaria origine. Persino il due presuppone l'uno. Anzi, dice Plotino, ogni cosa, ogni ente, è tale in virtù della sua unità, al punto che, "tolta l'unità, è tolto l'ente".

Plotino osserva che le cose del mondo sono molteplici e differenti, però ognuna è quello che è e si distingue da ogni altra perché, pur mutando, ciascuna conserva dentro di sé la propria unità, ossia la propria sostanza, vale a dire la propria identità e specificità.

A maggior ragione, allora, unitario deve essere altresì il principio primo o supremo da cui tutte le cose derivano e che perciò Plotino chiama l'Uno o l'Uno-Tutto, assimilato in quanto tale al divino.

Per poter essere principio di tutto, l'Uno deve essere anche infinito e indeterminato, informe, perché se fosse determinato sarebbe una qualche cosa specifica, ossia, per l'appunto, determinata, e non potrebbe essere quindi il principio, l'origine di tutte le diverse cose.

Se l'Uno è indeterminato, allora di esso non si può dire niente di determinato, cioè non si può dire che cosa esso è ma solo che cosa esso non è. In tal modo Plotino dà inizio a quella che in seguito sarà chiamata la "teologia negativa": è impossibile definire Dio (l'Uno) secondo ciò che è perché questa conoscenza è irraggiungibile per l'uomo; si può definirlo solo in base a ciò che egli non è.

Come infinita potenza, l'Uno non è causato da niente ma si autocrea liberamente; egli è causa di se stesso.

Questo concetto dell'Uno causa di se stesso, attività auto produttrice che crea se stesso, è assolutamente nuovo nella metafisica antica.

Platone e Aristotele non si erano mai posta la domanda del come e del perché dell'esistenza dell'idea del Bene e del Pensiero di Pensiero (Dio), limitandosi semplicemente a concepirli come già dati, già presenti fin dall'eternità.

L'Uno (prima ipostasi) produce essere. Attraverso un processo di emanazione, dall'Uno discende l'Intelletto (seconda ipostasi) e dall'Intelletto l'Anima (terza ipostasi)

La prima ipostasi è l'Uno, concepito come potenza irradiante che, espandendosi, costituisce il principio iniziale che genera le altre cose.

La seconda ipostasi è l'Intelletto (lo Spirito), che sorge dalla contemplazione dell'Uno. La potenza irradiata dall'Uno è informe; non è né pensiero né contenuto del pensiero (pensato) perché, come abbiamo visto, è al di sopra di entrambi.

Il pensiero e il pensato sorgono dall'Intelletto, il quale, derivando dall'Uno, si rivolge ad esso e lo contempla riempiendosi così di contenuti, di pensati, traendoli da quelli che in potenza (potenzialmente in quanto possibilità di essere) sono nell'Uno medesimo.

Poi l'intelletto si rivolge a se stesso, riflette su di sé, ed avverte (coglie) se stesso come pensiero (pensante). Rispetto alla assoluta unità dell'Uno, nell'Intelletto sorge quindi lo sdoppiamento fra soggetto pensante ed oggetto pensato. Ma che cosa pensa l'intelletto? Pensa tutti gli infiniti pensieri pensabili, pensa la totalità degli intellegibili (di tutto ciò che può essere pensato) ovvero, per dirla con Platone, pensa alla totalità di quei modelli eterni delle cose che sono le idee oppure, per dirla con Aristotele, pensa a tutti i diversi modi dell'essere (all'essere come categorie, all'essere come atto e potenza).

Dall'Intelletto, per un'ulteriore emanazione, deriva la terza ipostasi, ossia l'Anima universale. La sua specifica natura non consiste nel puro pensare (altrimenti non si distinguerebbe dell'Intelletto), bensì nel dar vita (animare) a tutte le cose sensibili, nell'ordinarle e governarle.

Essa è suddivisa in due parti: l'Anima superiore, che guarda le idee che sono nell'intelletto, e l'Anima del mondo, che plasma la materia a somiglianza e ad imitazione delle idee dell'Intelletto, materia che emana dall'Anima del mondo medesima.

L'anima è la terza ed ultima sostanza intelligibile, immateriale e spirituale (ipostasi), che confina con le cose sensibili di cui essa è causa. Essa entra in ogni ente corporeo e quindi si trova in tutto pur rimanendo se stessa: è una e molteplice, è una e molti.

Vi è quindi una gerarchia di anime:

1. l'Anima superiore o suprema, che resta in stretta unione con l'Intelletto da cui proviene;
2. l'Anima del mondo, che plasma il mondo e le cose sensibili, ossia l'universo fisico;
3. le anime particolari, che scendono ad animare gli astri, i corpi e tutti gli esseri viventi.

Il ritorno all'Uno

Il cosmo è concepito da Plotino come un circolo che, per emanazione, inizia con la discesa dell'Uno nelle cose molteplici del mondo ed in particolare nelle singole anime degli uomini.

Ma l'uomo è come un pellegrino pieno di nostalgia che desidera ritornare e ricongiungersi all'Uno, in cui si trovava la sua anima prima di cadere nel corpo. Per Plotino infatti l'anima degli uomini preesiste ai corpi nei quali, cadendo, si incarna.

Anche in Plotino si ritrova la concezione platonica dell'anima come carcere e tomba dell'anima.

Il ritorno all'Uno è possibile solo se l'uomo abbandona le cose esteriori e terrene.

Una prima tappa del ritorno all'Uno è costituita dalla liberazione da ogni dipendenza nei confronti del corpo attraverso l'esercizio delle "virtù civili" (sapienza, temperanza, coraggio, giustizia).

Ma la seconda tappa, la vera e propria via del ritorno, risiede nell'arte, nell'amore e nella filosofia.

Con la filosofia l'uomo procede verso la conoscenza e la fonte stessa della bellezza, ossia verso l'Uno in sé.

Ma nemmeno con la filosofia, col pensiero, l'uomo arriva veramente all'Uno, perché il pensiero è condizionato e caratterizzato dal dualismo (contrapposizione) fra soggetto pensante ed oggetto pensato, mentre l'Uno è assoluta unità, al di sopra dell'essere e del pensiero e, come abbiamo visto, sfugge ad ogni tentativo di conoscenza (teologia negativa).

All'Uno-Dio l'uomo può giungere solo tramite l'estasi (letteralmente "stare fuori da sé", dal greco *ek-stasis*, e immedesimarsi in Dio), cioè mediante una sorta di unione mistica con l'Uno, il sentirsi immedesimato in Dio, per cui l'anima esce fuori da sé e dimentica la propria individualità.

L'estasi, dice Plotino, costituisce un avvenimento eccezionale che tuttavia, pur presentando talune affinità con la religiosità orientale mistica, non implica una fuga assoluta dagli impegni della vita ordinaria.

9. Cristianesimo e filosofia

L'avvento del cristianesimo ha avuto un valore non solo esclusivamente religioso ma anche storico, politico, sociale, culturale e filosofico, poiché molti concetti della dottrina cristiana hanno contribuito a rilevanti cambiamenti nelle preesistenti concezioni filosofiche greco-classica ed ellenistica.

Quelli seguenti sono i principali ed innovativi contributi apportati dal cristianesimo in campo filosofico:

1. Il monoteismo, mentre la filosofia greca classica e quella ellenistica avevano una concezione politeistica.

2. Un nuovo concetto della verità: il cristianesimo si presenta come una religione che annuncia la verità del mondo e della vita sia terrena che ultraterrena. Una verità che però non è conseguita mediante la ragione (il ragionamento), ma che è direttamente rivelata da Dio stesso attraverso i profeti, le sacre scritture (la Bibbia) ed, infine, attraverso la predicazione di Gesù.
3. Il creazionismo: mentre perlopiù la filosofia greca ed ellenistica ritenevano che il mondo e la materia fossero eterni, secondo il cristianesimo il mondo è stato invece liberamente creato da Dio dal nulla per amore.
4. L'antropocentrismo: l'uomo è visto come creatura privilegiata, fatto a immagine e somiglianza di Dio, mentre nel pensiero greco entità privilegiate erano gli astri (cosmocentrismo).
5. La morale è stabilita da Dio: per la filosofia greco-ellenistica la morale deriva soprattutto dal sentimento naturale, dal naturale modo di sentire dell'uomo e viene fatta coincidere o con la conoscenza o con la virtù individuale e civile o con il piacere equilibrato e moderato. Per il cristianesimo la morale è invece stabilita direttamente da Dio attraverso i dieci comandamenti e i suoi precetti.
6. La provvidenza divina: la filosofia greco-ellenistica ignora il concetto di provvidenza, oppure fa coincidere la provvidenza con l'ordine e l'armonia del mondo o, addirittura, con il fato, col destino che governa il mondo e si impone agli uomini, che nulla possono contro di esso.
7. Il nuovo senso della storia: i Greci non avevano un chiaro senso della storia intesa come progresso. Erano portati, piuttosto, a considerare la storia come regresso da una felice ed originaria "età dell'oro". In ogni caso avevano una concezione circolare, ciclica, del corso della storia, secondo cui il mondo e le vicende umane nascono, muoiono e poi rinascono come prima.

La filosofia cristiana-medievale si divide in due grandi periodi:

1. il periodo della "Patristica", che dura fino al 750 d.C. circa;
2. il periodo della "Scolastica", che giunge fino al XIV secolo, concludendosi con l'avvento dell'Umanesimo.

Filosofia patristica

La Patristica è stata così denominata con riferimento ai primi "Padri della Chiesa", cioè i primi filosofi cristiani, e dura fino al 750 d.C. circa.

Tre sono state le principali fasi e finalità della patristica:

1. difendere il cristianesimo dalle accuse e dalle persecuzioni esterne (perdura fino al 200 d.C. circa); in ciò si sono distinti Giustino e Tertulliano;
2. chiarire e spiegare la dottrina cristiana per renderla meglio comprensibile a tutti gli uomini e ai popoli (perdura fino al 450 d.C. circa); in tal senso già si era distinto San Paolo ed in seguito Origene e Gregorio di Nissa;
3. approfondire e sistemare le dottrine già formulate nonché difendere il cristianesimo dalle minacce e dalle eresie interne (perdura fino al 750 d.C. circa). Il maggior esponente di tale fase, come anche della patristica in generale, è stato Sant'Agostino.

In particolare la patristica ha curato:

1. l'indicazione dei testi sacri da considerare fondanti, distinguendo soprattutto tra Vangeli autentici e Vangeli apocrifi (non autentici);
2. il consolidamento dell'organizzazione della Chiesa;
3. la demarcazione tra dottrine ortodosse (dal greco "orthè doxa", retta dottrina) e dottrine eretiche.

Tertulliano

Nasce a Cartagine intorno al 160.

La rivelazione, afferma Tertulliano, si fonda soprattutto sulla fede anziché sulla ricerca filosofica, che deve essere perciò condannata in quanto da essa nascono soltanto eresie. Cercare dopo che si è giunti alla fede significa precipitare nell'errore.

Credo quia absurdum.

Origene

Nasce nel 185 ad Alessandria; si rifugia a Cesarea per le persecuzioni di Caracalla. Muore martire nel 254 a causa della persecuzione di Decio.

Ha elaborato il primo grande sistema di filosofia cristiana. Gli apostoli, secondo Origene, ci hanno tramandato le dottrine fondamentali del cristianesimo ma non anche quelle accessorie.

Interpreta i passi della Bibbia in modo prevalentemente allegorico e simbolico. In tal maniera riesce a superare le letture puramente letterali ed antropomorfiche del Vecchio Testamento, giungendo ad un concetto assolutamente spirituale e trascendente di Dio.

Dio è superiore all'essere alla sostanza e alle idee, poiché è assoluta Unità. Egli è il Bene sommo in senso platonico; è bontà assoluta.

La formazione del mondo è dovuta alla caduta e alla degenerazione delle sostanze (delle intelligenze) del mondo intellegibile create da Dio, tutte uguali fra loro ma anche libere.

Riprendendo la dottrina del Fedro di Platone, Origene prosegue nel dire che mentre alcune di queste sostanze spirituali sono rimaste angeli, altre invece, per loro colpa o pigrizia, ma in ogni caso per una libera scelta imputabile a loro soltanto e non a Dio, si sono rivolte al male allontanandosi da Dio; così è cominciata la loro caduta nel mondo.

Agostino d'Ippona

Nasce nel 354 d.C. a Tagaste, cittadina della Numidia, in Africa, da padre pagano e da madre cristiana. La sua formazione culturale è in lingua latina.

La lotta contro il pelagianesimo.

Mentre per Socrate e Platone la conoscenza del bene è di per sé sufficiente per non commettere il male, per la filosofia cristiana non basta conoscere il bene per farlo, ma bisogna anche volerlo fare.

Per il cristianesimo, dopo il peccato originale la volontà dell'uomo si è indebolita. Da solo l'uomo non è più capace di fare il bene ma ha bisogno dell'aiuto di Dio e dell'intervento della grazia divina.

Invece il monaco irlandese Pelagio (da cui il nome pelagianesimo) non credeva che il peccato originale avesse indebolito completamente la capacità dell'uomo di fare da solo il bene anche senza la grazia divina, pur se il compierlo è divenuto più difficile.

Contro questa eresia combatte anche Agostino. Infatti il pelagianesimo finiva col far ritenere inutile l'incarnazione di Dio in terra per donare agli uomini la grazia e la salvezza.

Per Agostino e per la Chiesa, invece, tutti gli uomini sono condizionati dal peccato originale, per cui nessuno è in grado di salvarsi se non interviene la grazia divina.

Grazia e predestinazione divina.

In merito al necessario intervento della grazia divina affinché l'uomo possa salvarsi, la Chiesa si trova ben presto di fronte a due grosse questioni:

1. Dio concede la grazia tutti gli uomini o solo ad alcuni "eletti", da lui prescelti in modo misterioso (predestinazione)?
2. Per salvarsi, la grazia è determinante oppure è concorrente? Cioè, per salvarsi basta soltanto aver ricevuto da Dio il dono della grazia oppure, oltre alla grazia, l'uomo deve diventare meritevole lui stesso della salvezza mediante il compimento di opere buone?

Su tali questioni si esprime anche Agostino, che però non dà risposte precise perché talvolta ritiene che Dio conceda la grazia tutti gli uomini, i quali tuttavia, per salvarsi, devono anche dedicarsi alle buone opere (tale è la posizione prevalente della Chiesa cattolica), mentre qualche altra volta Agostino ritiene che Dio conceda la grazia solo a pochi eletti e che il dono della grazia sia sufficiente da solo per salvarsi (tale è stata, in particolare, la posizione della Chiesa protestante).

La natura di Dio e i suoi attributi.

Per Agostino e per il cristianesimo non solo è possibile credere in Dio attraverso la fede ma è possibile dimostrarne l'esistenza attraverso la ragione.

Però dimostrare che Dio esiste non significa comprenderne anche la natura, comprendere come egli è.

A Dio è possibile attribuire le qualità di Essere supremo, di Verità e di Amore infinito.

Queste sono le tre qualità espresse nel mistero e nel dogma cristiano della Trinità di Dio, secondo cui Dio è una sola sostanza in tre persone, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.

Ciò significa che tali attributi o qualità di Dio non vanno intesi come veri e propri attributi, come caratteristiche di Dio, perché gli attributi sono accidentali, cioè mutevoli (si possono o non si possono avere, oppure un certo momento si hanno e poi non si possiedono più).

Il mistero della Trinità dice invece che Essere, Verità e Amore non sono attributi ma tre distinte persone, che tuttavia coincidono ed hanno la medesima sostanza divina. Sono tre persone che coesistono in Dio e sono coeterne con Lui.

Il problema della creazione e del tempo.

Il problema metafisico che aveva maggiormente tormentato gli antichi era stato quello della derivazione del molteplice (delle plurime e diverse cose) dall'Uno (cioè dall'Essere assoluto, dal principio primo).

In che modo dall'essere, che non può non essere, è nato anche il divenire, che implica il passaggio dall'essere al non essere e viceversa?

Nessuno degli antichi filosofi nel risolvere questo problema è giunto al concetto di creazione, che è di origine biblica. Platone introduce il Demiurgo; per Aristotele la materia e il mondo fisico non sono né creati né plasmati ma sono eterni, come pure i generi e le specie delle varie cose, le quali divengono e gradatamente si perfezionano attratte dal Primo Motore Immobile (Dio), alla cui perfezione aspirano ad avvicinarsi.

Plotino deduce le idee, il mondo spirituale delle intelligenze, dal processo, necessario e non libero, di emanazione dall'Uno, senza attribuire, inoltre, consistenza propria alla materia, concepita come mero esaurirsi della traboccante potenza-energia dell'Uno.

Per Agostino Dio ha creato il mondo e le cose dal nulla mediante un libero atto di volontà e di amore: creazione dal nulla, cioè non proveniente dalla medesima sostanza divina, come nel caso dell’emanazione secondo Plotino, e nemmeno plasmata da qualcosa di preesistente, come la materia originaria ed eterna secondo Platone ed Aristotele.

Infatti, spiega Agostino, una realtà può derivare da un’altra in tre modi:

1. per generazione (padre-figlio);
2. per produzione o per fabbricazione, ed in tal caso la cosa prodotta deriva da una materia preesistente;
3. per creazione dal nulla assoluto, ossia non dalla propria sostanza e nemmeno da una sostanza esterna.

Rilevante è quindi la differenza tra generazione e creazione.

In quanto Essere primo e fondamento di tutto ciò che è, Dio è dunque il creatore del tutto. La stessa mutevolezza del mondo dimostra che egli è l’Essere creatore, immutabile ed eterno.

Dio ha creato il mondo attraverso la Parola, il Verbo, ossia il Logos, il Figlio di Dio. Il Logos o Figlio ha in sé le idee, cioè le forme o ragioni (i modelli) delle cose. In conformità a tali forme o ragioni sono formate tutte le cose che nascono e muoiono.

La polemica contro il manicheismo e il problema del male.

Al problema della creazione è connesso il grande problema del male nel mondo. Se tutto proviene da Dio, che è Bene, da dove proviene allora il male?

Agostino è uno dei filosofi occidentali che ha vissuto con maggior tormento questo problema ed è stato il primo ad affrontarlo in modo sistematico, offrendo il più celebre tentativo di soluzione in senso cristiano.

Per Agostino, il male non è un essere, cioè non esiste in sé ma è invece una privazione, una mancanza di essere. Se il mondo è stato creato da Dio, che è Bene, allora non ci può essere il male metafisico, ossia il male assoluto.

Decadenza della Patristica. Severino Boezio.

Dopo Agostino la Patristica proseguirà fino al 750 circa, tuttavia senza più formulare teorie nuove ed originali. In Oriente si riduce a dispute teologiche di politica ecclesiastica, che perdono quindi ogni valore filosofico.

In Occidente crolla la civiltà romana e la cultura sotto i colpi dei barbari che hanno invaso ormai tutte le province dell'Impero. La cultura vive a spese del passato e non ci sono più nuove elaborazioni culturali e filosofiche.

In Occidente vale la pena di ricordare l'opera di Severino Boezio (480-525), filosofo romano, che contribuì a far sopravvivere nel Medioevo una parte della filosofia antica.

Egli infatti tradusse in latino tutte le opere di logica di Aristotele, compose numerosi opuscoli teologici nonché uno scritto filosofico intitolato "De consolatione philosophiae".

In questo scritto Boezio si ispira a concetti neoplatonici e stoici. Afferma che la felicità dell'uomo non consiste nel bene del mondo ma in Dio.

Quello di Boezio è un platonismo eclettico: da Platone ricava il concetto di Dio come sommo Bene; da Aristotele il concetto di Dio come primo motore immobile; dagli stoici il concetto della provvidenza e del fato.

Sebbene cristiano, la sua filosofia è per lo più di impostazione neoplatonica. Boezio rappresenta, nella sua persona, il passaggio dalla filosofia antica a quella medievale: è l'ultimo dei filosofi romani e il primo dei filosofi scolastici.

La scolastica

Per filosofia scolastica, o più semplicemente Scolastica, si intende la filosofia e la teologia insegnate nelle scuole medievali (scuole monacali, episcopali e palatine) nel periodo che va dall'8° fino al 14° secolo e che termina con l'avvento dell'Umanesimo.

L'insegnamento svolto in tali scuole è per lo più ispirato dalla religione cristiana e dai problemi religiosi (soprattutto il problema del rapporto tra fede e ragione).

Il compito di queste scuole è principalmente quello di istruire i religiosi (monaci, chierici, sacerdoti) e prepararli allo svolgimento della loro missione. Ma hanno avuto anche il merito di conservare e di trascrivere molte opere della cultura e della filosofia classica ed ellenistica, impedendo che andassero distrutte.

La prima fase della scolastica (ottavo-nono secolo). Giovanni Scoto Eriugena

Giovanni Scoto Eriugena (810-880) è chiamato verso l'847 presso la corte di Carlo il Calvo ed è posto a capo della scuola palatina. Influenzato dal neoplatonismo, tenta un'interpretazione del dogma cristiano in termini neoplatonici.

La sua opera principale è intitolata "De divisione naturae". Col termine natura egli intende la totalità del reale, sia sovrannaturale che naturale, suddivisa in quattro specie secondo un processo, appunto, di divisione, destinato poi ad unificarsi in un unico tutto mediante un processo chiamato, a sua volta, di risoluzione

Le quattro specie in cui la natura (la totalità del reale) si divide sono:

1. natura che non è creata e che crea: è Dio.
2. Natura che è creata e che crea: è il Logos o Figlio di Dio; è la sapienza di Dio, coeterno e coessenziale al Padre.
3. Natura che è creata e non crea: è il mondo, creato dal nulla nello spazio e nel tempo da Dio. Esso è perciò manifestazione di Dio (in greco “teofania”).
4. Natura che non è creata e non crea: è Dio come termine finale cui tutte le cose sono destinate a ritornare.

La dottrina di Scoto Eriugena, che identifica natura e Dio, può sembrare panteismo. In realtà, se è vero che il mondo è assimilabile a Dio, poiché le essenze delle cose sono impresse in esse dallo spirito Santo, ed in quanto tali sono partecipi della sostanza divina, tuttavia Dio non è assolutamente identico al mondo: Dio trascende il mondo; è creatore e persona distinto dalle creature.

Con la sua concezione dialettica del processo di divisione-risoluzione della natura, Scoto va oltre al concetto di logica concepita come semplice tecnica del linguaggio.

La dialettica viene intesa non solo in senso logico ma ontologico, come la struttura stessa della realtà nel suo farsi.

Seconda fase della scolastica (10^o-12^o secolo). Dialettici e antidialettici

La seconda fase è quella della prima vera scolastica ed è dominata dalla polemica tra antidialettici e dialettici.

Gli antidialettici proclamano il primato della fede e la prioritaria autorità, in materia di fede, dei santi e dei profeti, limitando il compito della ragione e della filosofia ad una funzione strumentale e ancillare di difesa delle dottrine rivelate (la filosofia è ancilla della fede).

I dialettici vogliono invece affidarsi alla ragione ed alla logica (dialettica) per meglio intendere la verità della fede.

Fra gli antidialettici si distingue Pier Damiani (Ravenna 1007 - Faenza 1072), che nega ogni valore al ragionamento e afferma che Dio è superiore non solo alle leggi della natura ma anche a quelle della logica e può fare quindi anche ciò che alla ragione appare contraddittorio.

Fra i dialettici spicca la figura di Berengario di Tours (morto nel 1088), il quale afferma l'importanza della dialettica (la logica) ed il ricorso alla ragione nella spiegazione e miglior comprensione della verità di fede, posto che proprio in virtù della ragione l'uomo è creato ad immagine di Dio.

In questo periodo, in effetti, si ha una rinascita degli studi di logica, in particolare della dialettica aristotelica, che sfocia nella famosa disputa sugli "universali".

Le due più famose scuole medievali di questo periodo sono quella di Chartres, di orientamento prevalentemente retorico-letterario e platonico, e la Scuola di San Vittore, a Parigi, più mistico-contemplativa. I maggiori pensatori sono Anselmo d'Aosta e Pietro Abelardo.

Anselmo d'Aosta (Aosta nel 1033-Canterbury 1109).

È dapprima abate del monastero di Bec, in Normandia, e poi arcivescovo di Canterbury. Opere principali: Monologion (soliloquio) e Proslogion (colloquio).

Nel Monologion procede a dare dimostrazioni a posteriori dell'esistenza di Dio, partendo cioè dall'osservazione delle cose e dell'ordine del mondo; nel Proslogion fornisce una prova a priori dell'esistenza di Dio, cioè indipendentemente dall'osservazione e dall'esperienza ma basata solo sul concetto di Dio come essere perfettissimo (*id quo maius cogitari nequit*).

Fede e ragione

Anche per Anselmo, come per Agostino, vi è accordo tra fede e ragione. Pur ritenendo che la fede sia superiore, è tuttavia convinto che fede e ragione non siano in contrasto. Il suo motto è infatti "credo ut intelligam" (credo per capire meglio).

Non si può capire perché c'è il mondo e la vita se non si ha fede, ma occorre dimostrare e spiegare meglio la fede con argomenti razionali (con il ragionamento).

Tommaso d'Aquino (1225-1274).

È il maggior esponente della fase aurea della scolastica. Nasce nel 1225 a Roccasecca, tra Lazio e Campania, da famiglia nobile. Frequenta l'università di Napoli iniziando anche gli studi di filosofia. In particolare comincia a leggere le opere di Aristotele, riscoperte diffuse per merito dei filosofi arabi, soprattutto Avicenna e Averroè.

Se la filosofia di Agostino e la filosofia patristica in generale sono influenzate dalla filosofia di Platone, la filosofia di Tommaso e la tarda Scolastica sono invece influenzate dalla filosofia di Aristotele, adattando comunque sia la filosofia platonica sia la filosofia aristotelica alla filosofia cristiana.

La metafisica: ente, essenza ed esistenza.

Il primo concetto che l'intelletto concepisce, pensa, è quello di "ente", ossia di qualche cosa che è, che esiste (dal latino "ens", che è) e tale concetto precede tutti gli altri. Ma nell'ente, essenza ed esistenza non coincidono, in quanto l'ente è creato nel tempo.

Solo in Dio, che è Essere primo e necessario (è Essere primo perché sopra di lui non c'è nessun altro essere; è Essere necessario poiché, se c'è il mondo, Dio è Essere necessario della sua creazione), essenza ed esistenza coincidono.

Infatti la sua essenza è, in particolare, quella di essere causa prima, creatore di tutta la realtà, e pertanto ricomprende anche l'esistenza perché, se Dio non esistesse, non ci sarebbe neppure il mondo creato da Dio.

Le cose finite invece, ossia le cose del mondo, non esistono necessariamente; sono contingenti (possono esserci o no), ma per esistere hanno bisogno di Dio che conferisca loro l'esistenza, che le crei.

Dio è quindi l'Essere, l'Essere supremo, mentre il mondo e le cose del mondo non sono l'essere ma hanno l'essere ossia ricevono il loro essere da Dio.

Mentre per Aristotele il divenire delle cose (il loro nascere, trasformarsi e perire) è sempre passaggio dalla potenza all'atto, e quindi ogni cosa (ogni essere) è di volta in volta sia in potenza sia in atto (cioè ogni cosa, ogni essere, possiede in sé sia la potenza sia l'atto), per Tommaso invece gli esseri finiti, per passare dalla potenza all'atto, ossia dalla possibilità di esistere all'esistenza effettiva, hanno bisogno dell'intervento creativo di un altro essere, ossia dell'Essere supremo, Dio, che è causa prima perché non riceva a sua volta la propria esistenza ed essenza da nient'altro di superiore a Lui.

***Giovanni Duns Scoto* (1266-1308).**

Nasce nella cittadina di Duns, in Scozia, da cui il nome di Scoto. Diventa francescano e compie la sua formazione ad Oxford e a Parigi, dove sarà anche insegnante. È stato chiamato "Doctor subtilis" per la sottigliezza e l'acutezza del suo pensiero.

La sua opera principale è intitolata "Opus Oxoniense".

Dopo quello di Tommaso, Duns Scoto è autore del secondo e fondamentale nuovo corso della Scolastica, lungo il quale, per la rigorosa differenziazione operata tra filosofia e teologia, la Scolastica stessa si avvia verso l'esaurimento del suo ciclo.

Duns Scoto infatti, rispetto alle frequenti dispute fra tomisti, averroisti ed agostiniani, sente il bisogno di andar oltre tali contrasti, puntando da una parte sull'autonomia e sui limiti della filosofia e, dall'altra, sullo specifico ambito e ricchezza di problemi della teologia, superando così il fondamentale intento, proprio della Scolastica tradizionale, di conciliare e trovare un accordo fra i due ambiti.

Distinzione tra filosofia e teologia.

Abbiamo visto che per gli agostiniani la filosofia deve intendersi assorbita dalla teologia; per i tomisti, filosofia e teologia devono intendersi in reciproco accordo.

Per Duns Scoto va invece riconosciuta una netta distinzione dei due ambiti.

1. la filosofia si occupa dell'ente (dell'essere e della realtà); segue il procedimento dimostrativo; si basa sulla logica naturale; si occupa di nozioni generali o universali in quanto è indotta, per sua natura, a seguire un processo conoscitivo basato sull'astrazione; ha infine un carattere essenzialmente teoretico (conoscitivo) e mira al conoscere per il conoscere;
2. la teologia tratta invece gli "articula fidei", cioè gli oggetti di fede; segue un procedimento persuasivo; si basa sulla logica del soprannaturale.
La filosofia non migliora se viene subordinata alla teologia, né quest'ultima diventa più rigorosa e persuasiva se utilizza gli strumenti della filosofia.

Per Scoto, la fede non ha nulla a che fare con la scienza ma ha invece un valore squisitamente pratico- morale.

Scopo della teologia non è la conoscenza, ma quello di persuadere l'uomo ad agire per la propria salvezza. Il suo fine non è teoretico ma educativo.

Anche Duns Scoto si ispira all'aristotelismo come Tommaso. Ma per Tommaso l'aristotelismo va adeguato affinché possa concorrere alla spiegazione della fede cristiana. Per Duns Scoto l'aristotelismo, cioè l'indagine filosofica, rimane invece delimitato nel suo autonomo ambito, separato rispetto all'ambito pratico della fede.

Con questa separazione, si prepara la strada all'età moderna.

2. FILOSOFIA MODERNA

1. Umanesimo

Tra i maggiori esponenti dell'Umanesimo possiamo citare: Nicolò Cusano e Giordano Bruno.

Nicolò Cusano (1401-1464 -opere principali: La dotta ignoranza; Le congettura)

Nasce a Cusa, presso Treviri, in Germania.

Condanna i conflitti fra le diverse religioni, affermando che le varie religioni, pur diverse, hanno tutte una base comune, comuni elementi di fede. Le diversità sono soltanto adattamenti, voluti da Dio, rispetto alle varie popolazioni e culture umane.

I contrasti sorgono quando alcuni uomini vogliono imporre agli altri i riti e le credenze particolari dei loro specifici adattamenti alla fede religiosa. Ma si tratta di una pretesa insensata.

La dotta ignoranza

Quando si cerca di conoscere le varie cose, in genere si paragona ciò che per noi è certo e noto con ciò che è incerto e ignoto. La conoscenza è quindi proporzione (rapporto, confronto, paragone) tra il noto e l'ignoto.

Dati ad esempio tre termini noti, di cui i primi due stiano fra loro in un certo rapporto, è possibile scoprire un quarto termine ignoto che stia col terzo nello stesso rapporto in cui il secondo sta col primo (è il modello delle proporzioni matematiche).

Pertanto, quando si studiano le cose finite è sempre possibile fare un paragone, una proporzione fra ciò che ci è più noto, che ha un maggior grado di certezza, e ciò che ci è meno noto, che ha un minor grado di certezza.

Ma questa proporzione non è più possibile quando vogliamo conoscere l'infinito e Dio.

Dio e l'infinito sono così lontani dalle cose finite più vicine a noi che sfuggono ad ogni proporzione, e quindi rimangono ignoti: la conoscenza umana, che è finita, non potrà mai conoscere pienamente Dio, che è infinito.

Perciò bisogna riconoscere la nostra ignoranza su Dio. L'uomo ha consapevolezza di questa sua ignoranza, di questa assoluta sproporzione fra la mente umana finita e Dio infinito; pertanto, essendo consapevoli di questa nostra ignoranza, essa può essere definita una "dotta" ignoranza.

Non ci può essere dunque conoscenza positiva (completa) di Dio. Di lui possiamo dire meglio ciò che non è anziché ciò che è: Cusano riprende la cosiddetta "teologia negativa".

Dio è l'infinito, la totalità dell'essere, ossia comprende in sé ogni realtà, tutto l'universo, pur non identificandosi e non coincidendo con esso, poiché Dio è trascendente e non immanente.

L'universo non può avere in sé nulla che non sia già in Dio, che è tutto. Tutto ciò che è nell'universo deriva da Dio ed è stato da lui creato.

Dio come coincidenza degli opposti.

In Dio tutte le cose tornano all'unità, senza più distinzioni ed opposizioni: in questo senso Dio è "complicatio" (inclusione, riunificazione) dell'universo.

Ma per converso Dio si spazializza, si distende e si distribuisce nell'universo, che è creato e deriva da lui: in questo senso Dio è "explicatio" (esplicarsi, distendersi, specificarsi e differenziarsi) dell'universo.

Riapparessi quindi la coincidenza degli opposti: Dio è inclusione, unità, e al tempo stesso è anche esplicazione, differenziazione; i due opposti "unità" e "differenziazione" coincidono.

Dio come infinito e totalità contiene in sé, include (complicatio) tutte le cose che si esplicano nel mondo. Tutto l'universo è in potenza contratto (concentrato) in Dio.

L'universo è tutto in tutto, è in ogni cosa, secondo l'antica massima di Anassagora. Qualunque cosa è in qualunque altra perché tutte le cose sono fra loro collegate ed il finito è collegato con l'infinito (coincidenza degli opposti).

Ogni cosa è dunque un microcosmo, perché contrae in sé tutte le cose. Ogni cosa è un'unità ma, per la coincidenza degli opposti, e anche pluralità contratta.

Anche l'uomo è microcosmo, anzi è microcosmo privilegiato in quanto, essendo dotato di mente e di conoscenza, egli, a differenza degli altri enti, ha consapevolezza di contrarre, di concentrare in se stesso tutte le cose.

In tal senso sussiste contratta nell'uomo l'unità di tutti, dell'intera umanità. L'umanità contiene, in potenza, (potenzialmente) Dio e l'universo.

L'uomo è un piccolo mondo che è parte di quello grande. In tutte le parti si riflette il tutto, perché la parte è parte del tutto. Il concetto di uomo come microcosmo diviene un proclama ideale di tutto l'Umanesimo.

Giordano Bruno (1548-1600).

È tra i maggiori esponenti del Rinascimento italiano. Nasce a Nola, presso Napoli. Da giovane diventa frate domenicano. Di carattere irrequieto e ribelle. Non si limita a studiare i testi sacri e la filosofia scolastica, ma anche quella di Platone, di Pitagora e la filosofia araba.

Trova interessanti la filosofia di Nicola Cusano e le concezioni di Copernico. Le sue idee finiscono col non corrispondere più a quelle del cristianesimo e viene accusato di eresia. Per sfuggire all'Inquisizione e al processo si rifugia all'estero.

Giunto a Ginevra aderisce alla religione calvinista ma ben presto si stacca anche da essa. Va a Parigi, ma entra in contrasto con gli esponenti culturali di quella città, influenzati dalla filosofia di Aristotele, mentre Bruno preferisce la filosofia di Platone.

Si reca allora in Germania. Rientrato in Italia viene arrestato dall'Inquisizione e viene processato, prima a Venezia poi a Roma dove viene condannato a morte e, nel 1600, bruciato vivo come eretico in Campo dei Fiori.

Scrive le sue opere soprattutto in forma di dialogo tra diversi personaggi, anche allo scopo di difendersi dalle accuse di eresia, pensando, inutilmente, di poter dichiarare in tal modo che le frasi eretiche erano da attribuirsi soltanto ad uno dei personaggi del dialogo e non a lui direttamente.

Tra le sue opere si distinguono:

1. i "Dialoghi metafisici": La cena delle Ceneri (sulla rivoluzione copernicana); La causa, il principio e l'uno; L'infinito universo e i mondi;
2. i "Dialoghi morali": Lo spaccio (=l'imbroglio) della bestia trionfante; Gli eroici furori.

Mentre Telesio aveva affermato l'autonomia del mondo naturale e l'oggettività dell'indagine sulla natura, precorrendo lo spirito galileiano, Bruno ritorna ancora, in parte, alla metafisica e alla magia, segnando un regresso dal punto di vista scientifico, ma esprimendo in modo appassionato l'entusiasmo naturalistico del Rinascimento.

L'infinità dell'universo

Bruno sostiene che l'universo, che è l'effetto di una causa infinita (cioè Dio) non può non essere esso stesso infinito.

Se l'universo è infinito, allora non ha senso parlare di un centro dell'universo (essendo infinito, l'universo non è chiuso dal cerchio delle stelle fisse e, se l'universo non è un cerchio, allora non ha neppure un centro).

È sbagliato quindi dire che la Terra è al centro dell'universo (come sosteneva il sistema geocentrico di Tolomeo e di Aristotele), ma è anche sbagliato dire che il Sole è al centro, come sosteneva Copernico.

Bruno apprezza e loda comunque la teoria di Copernico perché ha avuto il merito di far cadere il vecchio sistema geocentrico, durato per secoli poiché basato sulle idee di Tolomeo e di Aristotele che erano considerati indiscutibili ed assolutamente autorevoli.

L'adesione alla teoria copernicana suscita tuttavia grande scandalo nella Chiesa, che all'epoca giudicava l'eliocentrismo in contrasto con la Bibbia. Bruno viene pertanto accusato di eresia e dunque da condannare.

In proposito e a sua difesa Bruno sostiene che bisogna distinguere nettamente la filosofia naturale dalla religione e dalla fede, quando per contro già nel Medioevo, ed in particolare nella filosofia scolastica, si affermava che non c'era distinzione ma accordo tra ragione filosofica e fede.

Bruno però insiste nel dichiarare che la fede, basata sulla rivelazione e sulla Bibbia, si occupa della morale e della salvezza dell'anima, perciò non spetta alla fede dare insegnamenti anche sulla natura e sull'universo, giacché tale compito spetta solo alla filosofia naturale e alla scienza.

Dio e la natura

Ne "La causa, il principio e l'uno", Bruno sostiene che non possiamo conoscere Dio per se stesso perché è infinito, mentre noi siamo esseri finiti, e le cose finite non possono avere l'idea di cosa sia veramente l'infinito.

Noi possiamo conoscere Dio solo nel suo rapporto col mondo, con la natura. Rispetto al mondo e alla natura di Dio è contemporaneamente causa e principio. La causa rimane sempre distinta e separata dall'effetto che determina (così come il lampo è distinto dal tuono che provoca).

Ed allora Dio come causa del mondo e della natura, in quanto da lui creati, rimane da essi distinto e separato: in tal senso è il Dio trascendente della religione (trascendente: distinto, separato, al di sopra del mondo e delle cose della natura).

Ma Dio come principio del mondo e della natura permane dentro il mondo e la natura per renderli vivi, per animarli. Di conseguenza, tutta la natura è animata; la vita è in tutte le cose perché dentro ogni cosa c'è Dio, c'è il suo soffio vitale che anima e dà vita. Significa che ogni cosa del mondo e della natura è partecipe (è parte) dell'infinito che è Dio.

La concezione di tutta la natura come di un unico organismo vivente, per cui le cose naturali non sono inerti e insensibili, ma hanno invece ognuna un grado maggiore o minore di sensibilità, cioè sono in grado di sentire, di gioire di soffrire (tutte le cose, non solo gli uomini ma anche gli animali, le piante e addirittura anche i minerali) è tipica, come abbiamo visto, di molta filosofia del Rinascimento.

Ma Bruno si spinge oltre: tutta la natura è animata non per una sua forza interna, naturale, ma perché dentro il mondo, dentro ogni cosa della natura, c'è Dio, c'è il suo soffio vitale, c'è, dice Bruno, "il respiro di Dio".

Se dentro tutte le cose c'è il soffio vitale di Dio, vuol dire allora che le cose non periscono, sono eterne, non muoiono mai veramente ma semplicemente si trasformano.

Al di sotto di tutte le varie e differenti cose del mondo e della natura c'è il loro collegamento, la loro unità con Dio, poiché per Bruno Dio coincide con la natura.

Da ciò discende il significato del titolo dato all'opera "La causa, il principio e l'uno": l'uno è l'unità di tutte le cose con Dio e in Dio. È questa una concezione antiaristotelica: la sostanza delle varie cose non è solo (unione) di materia e forma; non c'è alcuna materia che sia pura passività poiché anche la materia è viva e animata e le cose sono partecipi dell'eternità che è in loro grazie al soffio vitale di Dio; non ci sono sostanze corruttibili.

In particolare, Bruno parla di Dio in due modi:

1. come "Mens super omnia" (Mente al di sopra di ogni cosa), che è il Dio trascendente, soprannaturale, però inconoscibile alla ragione umana ed oggetto solo di fede;
2. come "Mensa insita omnibus" (Mente insita in tutte le cose), che è il Dio immanente nella natura, considerata come luogo della rivelazione e manifestazione divina, anzi essa è lo stesso "respiro di Dio"

In quanto Mente presente in tutte le cose, ossia come elemento costitutivo delle cose, Dio risulta allora accessibile alla ragione umana (conoscibile) e costituisce l'oggetto privilegiato della filosofia.

In tal senso Bruno definisce Dio come "fabbro del mondo", che opera come forza seminale intrinseca nella materia, giacché infonde nella materia i semi del suo conseguente sviluppo e dà forma alla materia stessa configurandola nelle varie cose del mondo.

Senonché, dire che Dio è immanente, cioè dentro il mondo e la natura, è panteismo (ogni cosa è Dio perché Dio è in ognuna) ed il panteismo è in contrasto con il cristianesimo, per il quale Dio invece è esclusivamente trascendente, separato e al di sopra del mondo e delle cose della natura e non anche presente e mescolato in esse.

Anche per questi suoi pensieri Bruno è stato condannato per eresia, oltre che a causa del rifiuto del sistema geocentrico.

2. Il seicento: gli inizi della filosofia moderna.

Baruch Spinoza (1632-1677)

"Deus sive natura"

Senza preamboli, l'opera si apre con una serie di definizioni sull'essere, cioè sulla realtà in generale, vale a dire sulla sostanza di fondo della realtà. Proprio la definizione di sostanza è il punto di partenza.

Per la filosofia greca classica esiste una molteplicità di sostanze gerarchicamente ordinate: il mondo sovrasensibile delle idee e quello sensibile delle cose in Platone.

Per Cartesio le sostanze sono realtà autonome, nel senso che non derivano da qualcosa d'altro e, in questo senso, per Cartesio le sostanze sono tre: Dio come sostanza prima ed il pensiero (*res cogitans*) e l'estensione (*res extensa*) come sostanze seconde.

Spinoza è assai più rigoroso e radicale: non accetta la triplicità cartesiana delle sostanze ed il derivante dualismo tra *res extensa* e *res cogitans*, ma afferma che la sostanza è solamente ciò che è esclusivamente causa di sé ("causa sui") e che non deriva da niente altro.

La sostanza è essa stessa la causa della propria esistenza, dei suoi attributi e delle sue proprietà e per esistere non ha bisogno di altri esseri.

Dalla definizione di sostanza Spinoza ricava una serie di proprietà fondamentali che la contraddistinguono:

1. la sostanza è increata: poiché essa esclusivamente è l'unica causa di se medesima;
2. poiché è increata, la sostanza è anche eterna;
3. è infinita, perché se fosse finita, se avesse cioè dei limiti, sarebbe condizionata e dipenderebbe da tali limiti, mentre la sostanza, per definizione, non deriva e non dipende da niente altro;
4. è unica, poiché essendo infinita, senza limiti, è ovunque e quindi non c'è spazio od occasione per altre sostanze.

Allora questa sostanza increata, eterna, infinita ed unica, e pertanto anche indivisibile, non può essere che l'Ente supremo, cioè Dio o l'Assoluto (da "ab- solutus": che è sciolto da legami di dipendenza, che non dipende da niente).

Fin qui Spinoza sembra poco originale rispetto ai pensatori precedenti. In realtà si differenzia nettamente da gran parte della vecchia metafisica, in particolare dalla concezione ebraico-cristiana, in quanto egli ritiene, e qui sta la sua originalità, che Dio e mondo non costituiscono due realtà, separate ma uno stesso ente.

Dio non è fuori e al di sopra del mondo, ossia non è trascendente, ma è dentro il mondo, ossia è immanente. Dio e mondo costituiscono quell'unica realtà globale che è la Natura. Cosicché Spinoza usa l'espressione "Deus sive Natura", che significa "Dio cioè la Natura".

Se la sostanza è unica, la medesima sostanza divina si ritrova pertanto anche in tutte le cose del mondo, che sono la manifestazione in atto di tale sostanza. In tal senso la concezione della realtà in Spinoza non solo è immanentistica (Dio è dentro il mondo) ma anche panteistica (Dio è in tutto; la sostanza divina è diffusa in tutte le cose).

Dio non è dunque persona trascendente, che ha liberamente creato il mondo per un atto d'amore secondo la concezione cristiana, ma Dio, coincidendo con la natura, è l'ordine geometrico del mondo, è il principio, la legge universale che regola e dà ordine al mondo, il quale tutto è costituito della medesima sostanza divina.

Ogni cosa è rigidamente necessitata e determinata dal Dio-natura ad essere ciò che è (determinismo). Non vi è alcuna contingenza (che c'è ma potrebbe anche non essere) ma regna ovunque la più rigida necessità.

Per Spinoza il Dio-Natura non è una forza, un'energia che genera il mondo e le cose, ma è l'ordine razionale e necessario del cosmo, è l'insieme delle sue leggi universali da cui derivano le singole cose e idee, le quali non risultano da una forza generatrice ma provengono dall'ordine geometrico del mondo per rigorosa concatenazione causale di causa-effetto.

Circa il problema dei rapporti fra la sostanza e le cose da essa prodotte, Spinoza respinge, oltre che la dottrina della creazione, anche quella dell'emersione di Plotino: la sostanza non è l'Uno ineffabile che per emanazione e sovrabbondanza di potenza genera il mondo.

Gli attributi e i modi della sostanza

Tutto ciò che non è sostanza, dice Spinoza, è attributo o modo della sostanza. Dio, in quanto sostanza infinita, si manifesta nella natura secondo infiniti attributi.

Oltre agli attributi, vi sono poi i modi della sostanza, ossia i suoi modi di essere, le determinazioni ed aspetti particolari che gli attributi assumono nei singoli corpi e nelle singole idee che noi percepiamo e pensiamo.

L'universo spinoziano: necessità contro finalismo.

Come si è visto, secondo Spinoza nell'universo non vi è nulla di contingente (di casuale e imprevisto), ma tutto si svolge e si attua necessariamente.

Spinoza respinge anche il vitalismo-animismo rinascimentale, perché la sostanza, il Dio-Natura, è da Spinoza concepita come struttura costituita da relazioni geometrico-matematiche e non come forza o energia generatrice.

Per Spinoza, data una determinata causa, l'effetto segue necessariamente. Consegue che dall'unica Sostanza ammessa, ossia dal Dio-natura, i suoi attributi e i suoi modi infiniti e finiti derivano da essa necessariamente, attraverso una predeterminata serie di cause-effetti.

La concezione del Dio-Natura come ordine geometrico necessario dell'universo è completamente contrapposta alla millenaria concezione finalistica del mondo, espressa nella filosofia greca e nella dottrina ebraico-cristiana, secondo cui lo sviluppo del mondo è diretto verso fine, uno scopo ultimo stabilito dal Dio creatore (per il cristianesimo) o comunque presente nei principi e nelle cause prime del mondo e del suo sviluppo (per la filosofia greca).

Il finalismo inoltre toglierebbe perfezione a Dio. Infatti, se Dio agisse in vista di un fine significa che vorrebbe qualcosa di cui manca.

La critica al finalismo è accompagnata in Spinoza anche dalla critica all'antropomorfismo religioso. La concezione biblica di Dio, raffigurato come una specie di super-uomo ma con sentimenti e passioni umane, ora adirato ed ora misericordioso, è soltanto il prodotto di una immaginazione superstiziosa.

All'antropomorfismo religioso Spinoza contrappone la propria idea di un Dio impersonale coincidente con l'ordine del cosmo.

Nel Dio-Natura di Spinoza coincidono libertà e necessità. Dio è libero nel senso che non dipende da niente. Ma, in quanto ordine geometrico dell'universo, egli non agisce liberamente bensì necessariamente in base alle leggi matematiche che costituiscono la sua natura.

3. Un autore rivoluzionario

David Hume (1711 – 1776).

Opera principale: Trattato sulla natura umana.

L'interesse prevalente di Hume è lo studio della natura umana, studiare cioè come è veramente fatto l'uomo sia per quanto riguarda la conoscenza ma anche i sentimenti, la morale, la società.

Lo studio sulla natura umana ha per Hume un valore preliminare, perché da esso dipendono anche i progressi di tutte le altre scienze (fisiche, politiche, morali, ecc.).

Le scienze infatti non sono neutrali; il loro sviluppo è condizionato dal modo di pensare, di conoscere, di sentire e di credere degli uomini.

La conoscenza umana: impressioni e idee

L'importanza maggiore del pensiero di Hume sta nella sua teoria della conoscenza e, soprattutto, nella sua critica del principio di causalità (principio di causa-effetto).

Hume afferma che i contenuti della mente sono solo quelli che essa riceve dall'esperienza esterna o interna. E due sono, precisamente, i contenuti della mente:

1. le impressioni, ossia le percezioni attuali, fin tanto che sono in atto e raggiungono la mente con maggior forza ed intensità (le sensazioni, le passioni, le emozioni);
2. le idee, che sono immagini indebolite delle impressioni quando esse non sono più attuali: sono costituite cioè dai ricordi, dalla memoria.

In sintesi, per Hume pensare vuol dire sentire impressioni e idee.

Il nostro intelletto dapprima riceve le impressioni e poi, quando esse diventano un ricordo, le trasforma in idee. Le idee pertanto derivano dalle impressioni. Al di fuori delle impressioni e delle idee l'intelletto non contiene niente altro.

Anche per Hume quindi non ci sono idee innate né concetti universali, che sono solamente nomi astratti collettivi (nominalismo).

Noi non siamo assolutamente in grado di sapere e di conoscere se al di fuori delle nostre impressioni e idee vi siano realtà esterne ad esse corrispondenti, costituenti la causa delle nostre impressioni.

Il principio di associazione.

L'intelletto non funziona stabilendo connessioni e collegamenti tra le idee della nostra mente e le cose esterne, essendo la realtà esterna in conoscibile; funziona stabilendo invece connessioni tra le idee fra di esse.

Tale facoltà di stabilire connessioni è chiamata da Hume immaginazione. L'immaginazione non associa, non collega, le idee a caso, ma realizza l'associazione di un'idea ad un'altra secondo tre criteri:

1. per somiglianza;
2. per contiguità (vicinanza, accostamento) nello spazio o nel tempo;
3. per relazione di causa-effetto, quando si suppone che un'idea sia causa di un'altra o si ritiene che un'idea sia l'effetto di un'altra.

La causalità, cioè la relazione di causa-effetto, è per Hume un'idea complessa frutto della nostra immaginazione, la quale suppone l'esistenza di un rapporto costante tra un certo effetto e una predeterminata causa.

Ma non vi è una connessione, un collegamento necessario tra causa ed effetto per cui, data una certa causa consegue sempre quel certo effetto per necessità logica. Non è infatti contraddittorio supporre che da una medesima causa derivino effetti differenti o nessun effetto.

Nessuna analisi della causa può farci scoprire a priori (prima di farne esperienza) l'effetto che necessariamente deriva.

L'idea di causalità, infatti, appartiene alla categoria dei dati di fatto, che sono basati sull'esperienza. Però l'esperienza mostra semplicemente la contiguità spaziale tra le cose come rappresentate dalle idee o la successione temporale fra di esse. Ma non dimostra la loro connessione necessaria.

Il fatto di aver sempre constatato, per esperienza, che il Sole illumina la Terra, considerandolo in tal senso causa dell'illuminazione, non autorizza a concludere con assoluta certezza logica che sarà sempre così anche in futuro: non vi è contraddizione qualora si pensi che, magari in un tempo lontano, ciò potrebbe non più accadere.

L'immaginazione di un rapporto necessario di causa-effetto non deriva dunque dall'esperienza ma, conclude Hume, deriva invece dall'abitudine. Poiché mi sono abituato a vedere sempre che col sorgere del Sole la Terra si illumina, sono allora portato a supporre che il Sole sia e sarà costantemente la causa necessaria della luce sulla Terra e che, viceversa, la luce sulla Terra sia e sarà costantemente l'effetto necessario del sorgere del Sole.

Ma questa non è una verità logica, universale e necessaria (come il principio di identità o di non contraddizione); è semplicemente una nostra credenza, una semplice aspettativa derivante da una abitudine acquisita.

Insomma non vi è alcuna dimostrazione scientifica della verità del principio di causalità. Tale principio, su cui finora si è sempre fondata la conoscenza e la scienza (secondo la convinzione che conoscere una cosa vuol dire scoprirne la causa) non ha pertanto valore scientifico. Tuttavia, ammette Hume, l'abitudine non va disprezzata perché è comunque una guida valida per la vita pratica, anche se non è un principio certo di spiegazione razionale.

4. Un filosofo controcorrente

Blaise Pascal (1623-1662)

Si converte al giansenismo e frequenta assiduamente Port Royal, centro giansenista. Nel giansenismo, è radicato il tema del peccato originale che ha reso l'uomo inclinato al male ed incapace del bene senza la grazia; solo la grazia che Dio dona agli eletti conduce alla salvezza.

Il Dio della fede non è il Dio dei filosofi

La salvezza dell'uomo non è il frutto né della scienza né della filosofia. Prova ne sia l'impossibilità di dimostrare l'esistenza di Dio.

Pascal entra in polemica contro i deisti, ovverosia contro quei filosofi per i quali Dio, anche se fossero in grado di darne dimostrazione, rimane tuttavia un Dio impersonale, puramente astratto e filosofico, mentre il Dio della fede è persona, è amore e consolazione.

Per Pascal, la fede non solo ci fa conoscere Dio ma ci porta a comprendere noi stessi: la nostra miseria a causa del peccato originale, ma anche la nostra grandezza perché ci consente la salvezza.

La conoscenza di Dio senza la conoscenza della nostra miseria genera la superbia dei filosofi; la conoscenza della nostra miseria senza quella di Dio redentore genera la disperazione degli atei.

La scommessa su Dio

Quello della scommessa è il celebre argomento di cui Pascal si avvale contro gli ateti, i miscredenti, i libertini, i liberi pensatori, sostenendo che, anche qualora si ignori o si dubiti di Dio, conviene pensare e comportarsi "come se Dio ci fosse".

Se scommettiamo sull'esistenza di Dio e vinciamo, allora vinciamo tutto; se invece perdiamo, non perdiamo nulla, solo i beni mondani che sono esteriori e passeggeri.

Scommettere su Dio è quindi una scelta ragionevole, niente affatto contraria alla ragione. Nonostante il carattere utilitaristico e di mera convenienza di questa scommessa, che anche per Pascal è insufficiente ai fini della vera fede, è stata comunque recepita dalla filosofia moderna la tesi di fondo sull'obbligo di scommettere, cioè di "decidersi" per il sì o per il no, perché anche il non scegliere è già una scelta.

***Immanuel Kant* (1724-1804).**

Opere principali: Critica della ragion pura; Critica della ragion pratica; Critica del giudizio.

La lettura delle opere di Hume sveglia Kant dal "sonno dogmatico", come da lui chiamato, ossia lo risveglia dalle illusioni della metafisica.

Kant si persuade che la logica e la metafisica tradizionali non sono una logica e una metafisica della realtà, perché restano chiuse in principi astratti che non colgono l'essere, la realtà autentica.

Il principio di identità e di non contraddizione non sono in grado di spiegare il fondamento reale delle cose. L'intelletto non deve superare i limiti dell'esperienza se non vuole perdersi in astrattezze.

Ne consegue una profonda critica alla metafisica: quando pretende di conoscere la profondità delle cose allora essa, Kant scrive, "è un abisso senza fondo, un oceano inesplorato"; la metafisica invece è utile quando indaga sui limiti della ragione e della conoscenza umana.

La critica della ragion pura.

Spiegazione dei termini:

1. critica: analisi, esame, giudizio;
2. ragione: conoscenza, intesa come modi del conoscere;
3. pura: indipendente dall'esperienza, che si applica ai contenuti dell'esperienza ma è indipendente da essa: i modi di funzionare della conoscenza, cioè, precedono l'esperienza e non dipendono da essa.

Quindi il titolo "Critica della ragione pura" significa nel complesso: analisi, esame della conoscenza, ossia dei modi del conoscere non limitati ma indipendenti dall'esperienza.

Kant conviene con l'empirismo nell'affermare che ogni nostra conoscenza comincia con l'esperienza (qui critica il razionalismo). Ma ciò non significa che la conoscenza stessa derivi interamente dall'esperienza (e qui critica anche l'empirismo e i suoi esiti scettici cui è giunto con Hume).

Kant non si rassegna a ritenere, come Hume, dubitabile ogni tipo di conoscenza; si propone invece di verificare in modo approfondito se vi siano, e quali, conoscenze valide.

L'idea di Dio

Più che un'idea, dice Kant, questo è un ideale, anzi è l'ideale per eccellenza, mediante il quale viene concepito l'Essere (il Noumeno) supremo, che ha completamente in se stesso la propria causa e la propria determinazione (coincidenza di essenza ed esistenza).

Ma anche l'idea di Dio che formiamo con la ragione ci lascia nella totale ignoranza circa l'esistenza di tale Essere supremo.

Per Kant le prove dell'esistenza di Dio elaborata dalla metafisica classica sono principalmente tre:

1. la prova cosmologica, che parte dall'esperienza e dall'esistenza del mondo e risale a dimostrare Dio come causa del mondo, come principio creatore e animatore del mondo;
2. la prova fisico-teleologica (teleologica, finalistica), che parte dalla visione dell'armonia e della bellezza del mondo per risalire e giungere a dimostrare Dio come fine del mondo, come il fine ultimo, causa finale del mondo;
3. la prova ontologica (quella di Sant'Anselmo), che è una prova a priori, mentre le prime due sono a posteriori perché partono dall'esperienza e dalla visione del mondo;

Le prime due prove sono riconducibili, secondo Kant, alla terza, per cui se si mostra che quest'ultima è errata risultano sbagliate anche le prime due.

Infatti, dice Kant, anche quando si concepisce Dio come causa del mondo (prima prova) o come fine del mondo (seconda prova), bisogna poi dimostrare che a queste idee di Dio (come causa o fine del mondo) corrisponde effettivamente anche l'esistenza di Dio, come ritiene di mostrare la terza prova.

Ma la terza prova cade nell'errore perché un conto è avere l'idea di un essere perfettissimo, un altro conto è che questo essere sia anche davvero esistente. Infatti dall'idea di Dio, seppur inteso come essere perfettissimo, non si può automaticamente e sicuramente ricavare anche la sua esistenza reale.

L'esperienza, precisa Kant, è possibile solo nel campo dei fenomeni e non nel campo dei noumeni, che sono in conoscibili.

Dio è appunto pensato come Noumeno supremo. Con ciò Kant non nega l'esistenza di Dio: si limita piuttosto a dichiarare che non si può pretendere di dimostrarne l'esistenza e di conoscerlo razionalmente. Dio è semmai oggetto di fede, non di ragione.

3. DAL ROMANTICISMO AL PRIMO NOVECENTO

1. La reazione antihegeliana: Schopenhauer e Kierkegaard.

Nel primo Ottocento la filosofia di Hegel diventa quella prevalente. Non mancano tuttavia, seppur minoritari, filosofi contemporanei ad Hegel, in particolare Schopenhauer e Kierkegaard, che reagiscono e si oppongono alla filosofia hegeliana.

A differenza di Hegel, tali filosofi sostengono che non è vero che lo sviluppo e il divenire e della realtà sia sempre razionale, poiché spesso è invece irrazionale ed ingiusto.

Perciò la realtà non va sempre giustificata ma bisogna anche cambiarla e migliorarla. L'ottimismo e la visione finalistica di Hegel circa la storia come continuo progresso non corrisponde spesso alla realtà effettiva.

Affermano che la filosofia non deve occuparsi di concetti generali ed astratti, quali i concetti hegeliani di Idea o Spirito, ma che deve occuparsi soprattutto delle condizioni di vita dei singoli individui concreti, degli uomini reali e non della generica umanità.

Arthur Schopenhauer (1788-1860).

La filosofia di Schopenhauer è influenzata soprattutto dalla filosofia di Kant ma anche dalla filosofia di Platone (che contrappone il mondo delle idee, considerato come l'autentica realtà, al mondo della natura, considerato come imitazioni delle idee e quindi come apparenza, come realtà illusoria) ed inoltre dalla filosofia orientale, indiana e buddista.

Animato da forti sentimenti romantici, Schopenhauer non si occupa, come Hegel, di questioni logico-metafisiche generali ed astratte, bensì dei problemi concreti dell'esistenza individuale, della sofferenza e del dolore dei singoli uomini, dell'insicurezza e precarietà della vita.

Considera un'illusione l'idea del continuo progresso della storia. Contrappone all'ottimismo di Hegel (tutto ciò che è reale è razionale) un profondo pessimismo, un pessimismo "cosmico", come Leopardi.

Accusa Hegel di essere un "sofista", cioè di fare filosofia al solo scopo di successo e di guadagno personale. Compito della filosofia non è di illudere l'uomo con false concezioni ottimistiche, ma di comprendere il male dell'esistenza per offrire all'uomo consolazione e liberazione dal dolore.

Il mondo come volontà e rappresentazione

Nella sua opera principale, Schopenhauer afferma che il mondo è come noi lo vediamo, come ce lo rappresentiamo. Il mondo quindi è una nostra rappresentazione e non possiamo sapere se esso, in realtà, è proprio così come lo vediamo e lo rappresentiamo oppure se diverso: nessuno di noi può uscire da se stesso, cioè dal modo in cui vede le cose per osservare come sono in realtà, per cogliere le cose in sé.

Il mondo inteso come rappresentazione è un mondo di fenomeni (vediamo e ci rappresentiamo le cose così come ci appaiono, senza sapere se in realtà sono proprio così o diverse).

Ma per Schopenhauer il fenomeno non è, come per Kant, l'unico aspetto conoscibile della realtà perché, egli dice, può essere anche colto, intuito il noumeno fondamentale, cioè la cosa in sé, l'essenza fondamentale del mondo e delle cose del mondo, anche se le cose in sé particolari e specifiche possono rimanere inconoscibili.

I fenomeni sono come ricoperti da un velo, che Schopenhauer indica come il "velo di Maya", un velo ingannatore di cui parla la filosofia indiana, velo che nasconde l'essenza fondamentale della realtà che sottostà ai fenomeni.

Ma questo velo può essere squarcia e sollevato e l'essenza del mondo, il noumeno o la cosa in sé fondamentale, può essere colta e avvertita, non già in termini di conoscenza razionale bensì mediante un'intuizione diretta e immediata.

Per scoprire l'essenza della realtà e scoprire cosa c'è dietro le nostre rappresentazioni, cosa c'è al di là e al di sotto dei fenomeni, dobbiamo partire, dice Schopenhauer, dal soggetto conoscente, cioè da noi stessi, dall'uomo.

L'uomo inizialmente conosce se stesso come corpo. Il corpo può essere percepito e conosciuto come fenomeno, così come tutti gli altri oggetti, quando ci fermiamo agli aspetti fisiologici del corpo stesso.

Ma il corpo, precisa Schopenhauer, non è solo fenomeno, non è solo rappresentazione fenomenica. Del corpo, del "mio" corpo ho anche un'intuizione immediata, ne ho diretta coscienza, che non è conoscenza razionale fenomenica acquisita attraverso le forme a priori kantiane della sensibilità e dell'intelletto.

Noi possiamo guardare al nostro corpo e parlarne come di un qualsiasi altro oggetto, ed in questo caso esso è fenomeno. Ma ascoltando noi stessi, riflettendo dentro di noi, sentiamo che esiste nel nostro corpo una forza profonda che guida tutti i nostri atti e comportamenti, sentiamo in noi una spinta ad esistere, a desiderare e a volere.

Avvertiamo che dentro di noi agisce ed opera una volontà che è volontà di vivere, di affermarci e di realizzarci sempre di più.

Questa volontà non è conosciuta da noi nello stesso modo in cui conosciamo i fenomeni, ma è colta ed avvertita per intuizione immediata. Avvertiamo che l'essenza di fondo del nostro essere, più che l'intelletto e la conoscenza, è proprio questa volontà, che siamo capaci di sentire e cogliere come cosa in sé, come noumeno fondamentale.

È questa volontà universale che costituisce il principio noumenico e metafisico di tutta la realtà, perché ogni essere, animato ed inanimato, è mosso e si trasforma per effetto proprio di questa volontà di affermarsi ed imporsi.

Si comprende così il titolo dell'opera "Il mondo come volontà e rappresentazione". Come fenomeno e apparenza il mondo è rappresentazione; come cosa in sé, nella sua essenza di fondo, esso è volontà costitutiva del principio metafisico del mondo.

La volontà di vivere e di dominio non ha alcun fine. Il suo unico scopo è solo di affermare e di imporre se stessa, di espandersi sempre di più. Perciò è una forza cieca, irrazionale, insaziabile, crudele, che permea ed è diffusa in tutto l'universo.

Da qui il pessimismo cosmico di Schopenhauer. La natura non possiede quella struttura razionale concepita dai filosofi platonici e poi dall'idealismo; è piuttosto una natura matrigna, così come concepita da Leopardi: la vita è dolore ed il piacere è solo la momentanea scomparsa del dolore.

È questa volontà universale, irrazionale e crudele, che ha comportato l'avvento del male nel mondo. Il male non è solo nel mondo, ma nel principio stesso da cui esso dipende.

L'unico fine della natura è di perpetuare la vita, anche attraverso il dolore e la prepotenza. Unico scopo è la sopravvivenza della specie.

Ora, a partire da qui, scopo della filosofia deve essere quello di rendere l'uomo consapevole dell'infelicità dell'esistenza ed indicargli le vie, i modi della salvezza, cioè i modi in cui potersi liberare dalla dipendenza dall'irrazionale e crudele volontà universale del mondo.

Se l'essenza della realtà e dell'esistenza è tale volontà irrazionale e crudele, allora il suicidio potrebbe sembrare il rimedio al male della vita. Però il suicidio, in questo caso, non è la negazione della vita, non è il desiderio di non vivere più ma il desiderio di vivere invece una vita diversa, senza noia e senza dolore: quindi il suicidio non sconfigge l'irrazionale volontà di vivere.

La salvezza, cioè il rimedio, può avvenire in altri modi: ci si può liberare dal dolore della vita causato dall'irrazionale e crudele volontà di vivere e di dominio solo con la negazione della volontà di vivere, passando dalla volontà alla "nolontà" (in latino "noluntas"), ossia al rifiuto di una vita basata sull'impulso, sulla forza irrazionale e malvagia della volontà universale.

Tale salvezza è possibile per tre vie, per tre modi diversi:

- 1) attraverso l'arte;
- 2) attraverso la pietà, o etica della compassione;
- 3) attraverso l'ascesi o, la nolontà (non volontà).

L'ascesi o volontà

Il vero distacco dalla volontà di vivere, cieca e prevaricatrice, si raggiunge solo con l'ascesi (elevarsi al cielo), intesa come rinuncia ad ogni desiderio, ad ogni egoismo, ad ogni volontà.

L'asceta è colui che vive senza desiderare di vivere, distaccato completamente dalla vita terrena.

Secondo le filosofie orientali, che hanno influenzato Schopenhauer, si giunge all'ascesi attraverso la meditazione, la povertà, la castità ed attraverso il rifiuto di ogni piacere della vita.

Ebbene, quando l'uomo non vuole più niente, e giunge dunque alla nolontà, allora avrà sconfitto la volontà di vivere. Quando l'asceta giunge a contemplare il mondo come un puro nulla (il nirvana delle filosofie orientali), allora la volontà di vivere viene annullata.

Per Schopenhauer dunque l'ascesi non è immedesimarsi in Dio ma è totale negazione del mondo; il suo è un misticismo ateo.

Il pessimismo di Schopenhauer giunge così a conclusioni di "nichilismo" che sarà poi ripreso, in forma diversa, dal suo discepolo Nietzsche.

Soren Kierkegaard (1813-1855).

Nasce a Copenhagen. Studia teologia e diviene pastore protestante ma non ne intraprende la carriera, ponendosi in polemica con l'ambiente teologico del tempo. Si trasferisce per un breve periodo a Berlino dove segue le lezioni universitarie di Schelling. Torna quindi a Copenhagen e si dedica unicamente agli studi.

Il pensiero di Kierkegaard è caratterizzato da una forte impostazione religiosa. Egli avverte in modo drammatico la contrapposizione tra esperienza mondana ed esperienza religiosa.

La visione del mondo si incentra intorno al rapporto uomo-Dio nonché sui temi della salvezza e della grazia, ponendosi in contrasto con le risposte date al riguardo dalla scienza e dalla filosofia, soprattutto hegeliana.

Opere principali: Aut-Aut; Timore e tremore; Il concetto dell'angoscia.

Critica alla filosofia razionalistica e a quella idealistica hegeliana

Per Kierkegaard l'errore fondamentale della filosofia razionalistica (da Cartesio a Kant), così come della scienza, è stato quello di considerare soprattutto il pensiero e la conoscenza in astratto, cioè soprattutto il concetto e l'oggetto del pensiero, trascurando il soggetto che pensa, ossia il singolo individuo concreto nella particolarità della sua esistenza.

In questo senso Kierkegaard è considerato il precursore dell'esistenzialismo, corrente filosofica del primo Novecento.

È assurdo, dice Kierkegaard, pretendere di costruire, come Hegel, un sistema filosofico globale ma astratto, che dia una risposta metafisica complessiva a tutti i problemi della realtà, quando poi non è capace e si dimentica di spiegare qual è il senso, il significato che l'esistenza ha per il singolo individuo concreto.

La filosofia razionalistica moderna, come anche la filosofia greca antica, afferma Kierkegaard, si basa sulle essenze, ossia su concetti generali ed astratti, ma non si preoccupa di capire quale senso abbia l'esistenza per ciascun uomo.

L'esistenza concreta del singolo individuo non coincide col concetto generale e astratto di uomo e di umanità. Le essenze, i concetti astratti, sono schemi mentali fissi che si pretende siano immutabili e necessari, sempre costanti ed uguali.

Invece l'esistenza del singolo individuo concreto non si può ricondurre e spiegare in base a schemi fissi e necessari. Essa è sempre imprevedibile, quindi non può essere necessariamente predeterminata e predeterminabile.

È in tal senso ridicola, prosegue Kierkegaard, la pretesa di Hegel di poter dedurre la conoscenza dell'uomo singolo dal concetto e dall'essenza universale ed astratta di Umanità e di Spirito dell'umanità e del mondo.

L'esistenza del singolo non coincide col concetto; la sua non è certo un'esistenza concettuale. Hegel presume di parlarci dell'Assoluto ma non comprende l'esistenza umana.

Kierkegaard distingue tra "essenza" e "esistenza". L'essenza è l'oggetto del concetto, cioè l'universale, il necessario, ciò su cui verte la filosofia di Hegel, che è essenzialmente una logica e riduce appunto l'intera realtà ad essenze. L'esistenza è invece la condizione in cui si trova l'individuo, il particolare, ed è questa per Kierkegaard la vera realtà.

Le essenze sono il regno della necessità, le singole esistenze degli uomini sono il regno della libertà. L'esistenza dei singoli individui, infatti, non ha un senso e un itinerario già prestabilito e ricavabile, deducibile da concetti generali

L'individuo è solo con se stesso in questa scelta, alla fine spetta solo a lui decidere quale vita scegliere e condurre: è una scelta libera ma, in quanto scelta di vita, è rischiosa.

Esistere (dal latino ex-sistere) significa emergere, venir fuori dal nulla (prima di esistere l'individuo è nulla), quindi l'esistenza arriva per caso e non da un progetto predefinito che stabilisca in anticipo quale tipo di esistenza condurre.

L'individuo si trova a dover scegliere il proprio tipo di esistenza fra innumerevoli e differenti possibilità.

L'uomo è libero di scegliere fra le diverse possibilità, ma poiché sceglierne una significa dover rinunciare alle altre, la sua libertà di scelta diventa angosciosa: la scelta dell'esistenza provoca angoscia. D'altra parte l'individuo non può fare a meno di scegliere: anche il rifiutarsi di scegliere è una scelta di vita.

Kierkegaard afferma che spesso gli opposti, tesi e antitesi, non si risolvono in una sintesi che li metta d'accordo; spesso prevale uno o prevale l'altro, non "Et-Et" ma "Aut-Aut", o questo o quello, secondo il titolo di una delle sue opere più importanti, e non si può sperare nella loro sintesi.

È per questo che l'individuo si trova di fronte a scelte, e a scelte di vita, angosciose, proprio perché sono scelte radicali, assolutamente alternative ed opposte una all'altra: o si scegli una cosa o se ne sceglie un'altra, ma non possono essere scelte tutte due.

I tre stadi dell'esistenza

L'uomo, si è visto, non può evitare di scegliere il proprio tipo di esistenza. Kierkegaard considera tre fondamentali e possibili scelte di vita che egli chiama stadi:

1) lo stadio estetico; 2) lo stadio etico; 3) lo stadio religioso.

Questi tre stadi dell'esistenza non sono consecutivi (non si succedono uno dopo l'altro), ma sono invece del tutto alternativi (o se ne sceglie uno oppure un altro: aut- aut e non et - et).

Si può passare da uno stadio all'altro non in base ad una progressione continuativa (prima uno, poi il secondo e quindi il terzo), ma solo attraverso un salto, una rottura, cioè solo attraverso una scelta completamente diversa ed opposta alla precedente. Oppure si può rimanere fermi in uno stadio per sempre.

Lo stadio estetico rappresenta la scelta di vita di coloro che, come appunto l'esteta (Don Giovanni), fanno del piacere lo scopo principale dell'esistenza e sfuggono l'impegno della famiglia e del lavoro. Vivono nell'istante, senza fini e progetti prestabiliti, e sono sempre alla ricerca di novità piacevoli. Ma alla fine la continua ricerca del piacere diventa monotona, ripetitiva e si trasforma in noia.

Lo stadio etico è caratterizzato dall'impegno, dal senso di responsabilità e del dovere. Simbolo di questo stadio è la figura del "marito". L'uomo sceglie di realizzarsi nella famiglia, nel lavoro, nella società e sente di dover dare il proprio contributo allo sviluppo del bene comune.

Ma proprio in questo suo impegno e darsi da fare per l'umanità l'individuo avverte quanto è grande la sofferenza e l'ingiustizia umana e si sente impotente. Ne deriva un senso di colpa per la propria incapacità e i propri limiti: si rende conto che l'impegno personale non basta per liberare gli uomini dall'ingiustizia e dal male.

Si presenta quindi la possibilità, non la necessità, di compiere un salto nello stadio religioso, che è pentimento e riconoscimento della limitatezza e colpevolezza umana derivante dal peccato originale, che è peccato di superbia.

Lo stadio religioso è quello in cui l'uomo sceglie un'esistenza rivolta verso Dio, verso la trascendenza. Avverte che il male dell'umanità non può trovare rimedio se non in una visione religiosa ed ultraterrena.

Simbolo di questo stadio è Abramo, che riceve da Dio l'ordine, contrario ad ogni legge morale, di uccidere il figlio Isacco. Abramo si trova così di fronte ad un contrasto estremo tra il principio religioso (l'obbedienza a Dio) ed il principio morale umano (l'amore per il figlio). Abramo sceglie Dio, sceglie di obbedire a Dio e questa sua scelta lo salva, in quanto Dio invia un angelo a fermare il sacrificio del figlio.

Ma il salto nella fede è un salto infinito, impossibile per Kierkegaard: e questo, ancora una volta, genera angoscia.

2. Destra e sinistra hegeliana

I discepoli di Hegel, specialmente dopo la sua morte, si separano in due gruppi, fra di essi in contrasto, denominati rispettivamente "Destra hegeliana" e "Sinistra hegeliana".

I due gruppi sono in disaccordo soprattutto nell'interpretazione di due ambiti della filosofia di Hegel: la religione e la politica.

Circa la politica, la celebre frase di Hegel secondo cui "tutto ciò che è reale è razionale e tutto ciò che è razionale è reale" è interpretata dalla Destra hegeliana nel senso che la realtà sociale e politica esistente, essendo razionale, è da intendersi allora sempre giustificata, considerata giusta.

La Sinistra hegeliana interpreta invece la frase di Hegel sopracitata nel senso che tutto ciò che nella realtà sociale e politica non è razionale, bensì ingiusto, è destinato nel processo dialettico ad essere superato, ossia deve essere trasformato dalla politica in razionalità e giustizia sociale.

È una visione progressista, che non accetta la situazione esistente e lo Stato assoluto prussiano nell'intento di pervenire a forme di liberalismo radicale.

La Destra hegeliana, denominata anche gruppo dei "vecchi hegeliani", più moderata e conformista, era composta soprattutto da professori universitari e da teologi protestanti che volevano mostrare l'accordo tra filosofia hegeliana e religione cristiana da una parte e tra filosofia hegeliana e Stato prussiano dall'altra.

La Sinistra hegeliana, denominata anche gruppo dei "giovani hegeliani", rovescia invece l'idealismo di Hegel in un ateismo materialistico che avrebbe avuto come maggiori esponenti Feuerbach e Marx.

Ludwig Feuerbach (1804-1872).

Opere principali: L'essenza del cristianesimo; L'essenza della religione.

Per Feuerbach occorre negare l'Idealismo che nasconde l'uomo concreto. E a maggior ragione bisogna negare la religione, giacché, afferma Feuerbach, non è Dio che crea l'uomo, bensì è l'uomo che crea Dio.

La teologia è antropologia

La filosofia hegeliana, è, per Feuerbach, che una teologia mascherata. Infatti, così come per la religione il mondo è la creazione di uno Spirito supremo chiamato Dio, anche per Hegel la realtà, il mondo, è il prodotto di uno Spirito assoluto: l'unica differenza è che il Dio della religione è trascendente mentre lo Spirito di Hegel è immanente.

Invece non è lo Spirito ad aver creato la realtà naturale ed umana bensì il contrario: prima c'è la realtà, ci sono le cose, e solo dopo c'è il pensiero (lo spirito) della realtà e delle cose.

La filosofia di Hegel dunque è, alla fin fine, la più grande teologia.

Se la realtà dunque non è creazione del pensiero e la filosofia vuole essere davvero scienza di questa realtà, occorre allora ristabilire la prevalenza e il primato del finito sull'infinito.

Feuerbach ammette l'unità dell'infinito col finito ma capovolge i termini: l'infinito sta nel pensiero dell'uomo finito. Dapprima ci sono gli enti finiti e solo dopo vi è il pensiero relativamente ad essi, pensiero che, per sua natura, è illimitato, infinito, nel senso che ad ogni pensiero possono sopraggiungere pensieri ulteriori (nonché sentimenti ed emozioni) indefinitamente.

Gli enti finiti sono in sé autosufficienti. È solo a causa dei nostri meccanismi psicologici che sentiamo il bisogno di far derivare gli enti finiti, che sono provvisori e contingenti, da un principio e da un'entità infinita (sia questa il Dio trascendente o lo Spirito immanente).

Va quindi respinta l'idea della filosofia come scienza dell'infinito. Bisogna piuttosto riportare la filosofia ad essere scienza del finito. Ciò significa ricondurre la filosofia ad essere scienza dell'uomo, fare cioè di essa un'antropologia.

L'alienazione religiosa

Se il mondo e l'uomo non sono creati da un'entità infinita, come sorge allora l'idea di Dio onnipotente e creatore del mondo? Come nasce la religione?

Per Feuerbach essa è una forma di "alienazione" (estraniazione, cioè l'uomo si estrania, esce fuori da se stesso, perde la coscienza di se stesso e/o perde la fiducia in se stesso).

L'uomo, spiega Feuerbach, si rende conto che non sempre nella vita terrena riesce a realizzare le sue più nobili aspirazioni di bene, di giustizia, di libertà, di infinito. Allora l'uomo si aliena, esce fuori da se stesso e proietta le sue aspirazioni in un essere supremo, Dio.

Questo Dio è infinito, onnipotente, trascendente e creatore del mondo, che però è in realtà immaginato e creato dall'uomo stesso come colui che garantisce che tali aspirazioni saranno alla fine realizzate quantomeno in una vita ultraterrena.

Ecco perché, conclude Feuerbach, non è Dio ad aver creato l'uomo ma è l'uomo che ha creato Dio. Tutti gli attributi dell'essere divino sono in effetti gli attributi e le qualità migliori dell'essere umano che l'uomo, alienato e privo di fiducia in se stesso, proietta in Dio.

La religione e la teologia sono fatti e creazioni totalmente umani. Perciò, ribadisce Feuerbach, la teologia non è in verità scienza di Dio ma è invece antropologia, ossia è scienza dell'uomo.

Il nuovo umanesimo e il compito della filosofia.

Solo dopo aver preso piena coscienza di sé, delle proprie capacità e delle sue qualità migliori, cioè solo dopo essersi "disalienato", l'uomo può stabilire un diverso rapporto, un diverso punto di vista nei confronti di se stesso e degli altri e progettare una felicità che prima riteneva possibile solo come ultraterrena.

Uscendo dalla alienazione religiosa, l'uomo comprende che tutta le qualità ed attributi dell'essere divino sono invece le qualità e gli attributi più nobili dell'uomo stesso.

Alla morale tradizionale, che raccomandava l'amore di Dio, Feuerbach sostituisce una morale che raccomanda l'amore dell'uomo in nome dell'uomo. È questo il nuovo umanesimo della filosofia di Feuerbach: trasformare gli uomini da amici di Dio in amici degli uomini.

Feuerbach incita ad una nuova convivenza con gli altri, non più basata sulla prepotenza. L'uomo è determinato dai bisogni, ma il vero e più grande bisogno è l'amore dei suoi simili.

3. Friedrich Nietzsche

Opere principali: Nascita della tragedia; La genealogia della morale; Umano, troppo umano; La Gaia scienza; Così parlò Zarathustra.

Lo stile è volutamente asistematico e il linguaggio metaforico e aforistico (linguaggio figurato e simbolico).

La critica alla morale e alla religione

Per Nietzsche la filosofia di Socrate e Platone, avendo criticato gli istinti e le passioni umane in nome dell'armonia e dell'equilibrio, ha fatto prevalere, quale guida di vita, lo spirito apollineo su quello dionisiaco rovesciando l'ordine delle cose: la vita reale invece non è fatta solo di equilibrio e compostezza, ma anche di passionalità e di sofferta tragedia.

Ebbene, afferma Nietzsche, il cristianesimo e la sua morale hanno accresciuto la tendenza alla rinuncia degli istinti vitali e degli impulsi delle passioni avviata con l'etica socratica e platonica.

Cos'ha fatto il cristianesimo, si chiede Nietzsche, se non difendere tutto ciò che è nocivo all'uomo? Esso ha considerato peccato tutti quelli che sono i valori, i piaceri terreni, mettendosi dalla parte di tutto quanto è debole, abbietto e mal riuscito.

Il cristianesimo è la religione della compassione, ma si perde forza quando si ha compassione, poiché ostacola il trionfo e la supremazia degli uomini migliori e più forti in favore degli uomini mediocri.

La morale cristiana è, per Nietzsche, il prodotto del risentimento e dell'invidia degli uomini deboli i quali, timorosi del dominio dei forti e considerandoli causa della loro infelicità, hanno prodotto una cultura ed hanno sostenuto una morale ed una religione che mortifica le forze vitali e passionali dell'esistenza, per esaltare invece tutto ciò che avvilisce la vita, come la pietà, l'umiltà, la compassione, la castità, ecc.

Quella cristiana è per Nietzsche la morale degli schiavi, basata sulla rinuncia delle passioni e dei piaceri terreni, che ha dominato la storia dell'umanità.

Nel nome di Dio è dichiarata inimicizia alla vita, alla natura, alla volontà di vivere. In Dio è divinizzato il nulla (il nulla di ciò che è terreno e di ciò che è vita e passione terrena).

Si tratta dunque di una concezione decisamente nichilistica nei confronti della morale e della cultura (che non valgono nulla, niente), quali sono state imposte dalla massa dei mediocri e dei deboli.

Quando si scopre che esse sono solo illusione, allora ciò che resta è niente. Il nichilismo, come stato d'animo, subentra necessariamente quando si vuole cercare un senso in tutto ciò che accade e ci si accorge che invece non c'è.

Il mondo non ha un senso, la sua condizione, il suo modo di essere, è il caos.

Questa critica radicale di Nietzsche alla cultura e alla morale dominanti è stata chiamata "filosofia del martello" perché distrugge, come se colpisce con tante martellate, la tradizione culturale e morale dell'Occidente.

Tutto ciò non significa che per Nietzsche non esista alcun valore etico. Egli condanna invece la cultura e la morale prevalenti del suo tempo quali si sono storicamente formate.

Nell'opera "La genealogia della morale" Nietzsche analizza appunto l'origine della morale e i modi in cui si è sviluppata nel corso della storia. I valori della morale e della cultura non derivano da principi assoluti e trascendenti (come quelli posti nel Dio delle religioni) e neppure da sentimenti innati ed immanenti nello spirito umano (come sostiene la filosofia idealista). Essi invece derivano e sono imposti dal dominio di alcuni uomini sugli altri.

In realtà, dice Nietzsche, vi sono due morali: la morale dei signori e la morale degli schiavi.

La morale dei signori è quella basata sui valori e sulla forza delle passioni eroiche, dell'intelligenza superiore, dell'individualismo.

La morale degli schiavi, che ha finito col prevalere, è la morale dei deboli, del loro rancore e della loro invidia nei confronti degli uomini superiori. La massa dei deboli, non possedendo la forza per emergere ed affermarsi come insieme di individui superiori, ha imposto una morale che, anziché esaltare i meriti degli uomini migliori, parla invece di sacrificio, di altruismo, di idealismo, per sottomettere in questo modo i più forti.

È questa per Nietzsche la morale del cristianesimo ma anche quella della democrazia, del socialismo e del comunismo.

Perciò Nietzsche prende le difese e sostiene la morale dei signori, la quale implica l'inversione, il rovesciamento di tutti i valori della vecchia morale a favore dei valori della volontà e della forza d'animo individuali, della gioia degli istinti e delle passioni, dell'orgoglio di sé.

La nuova morale indicata è una morale aristocratica; ma qui aristocrazia non è intesa come privilegio ereditario dei nobili, bensì come supremazia degli uomini migliori per intelligenza, per carattere e forza d'animo.

Questa è per Nietzsche l'etica del futuro: alla rinuncia al mondo e agli istinti vitali essa contrappone l'affermazione di tutto ciò che è terreno e corporeo.

La morte di Dio

Con l'avvento della società moderna l'uomo comincia a rendersi conto che la metafisica, la morale e la religione tradizionali sono tutte illusioni: non c'è alcun essere supremo, nessun Dio garante di verità e di morale assolute e universali.

Il Dio della vecchia morale e della vecchia religione non c'è. Bisogna dunque avere il coraggio di annunciare che "Dio è morto".

L'annuncio della morte di Dio non riguarda soltanto la fine del Dio della religione cristiana e di ogni altra religione, ma il venir meno altresì di tutte le certezze delle filosofie metafisiche nell'esistenza di principi e di verità assoluti e immutabili, da cui dedurre la spiegazione e la comprensione del senso e del fine di tutta la realtà.

L'ateismo di Nietzsche non è quindi superficiale e semplicemente anticlericale, che è in fondo indifferenza circa l'esistenza o meno di Dio; al contrario, Nietzsche è consapevole delle terribili implicazioni che la negazione di Dio e dell'esistenza di verità assolute comporta.

La scomparsa di Dio e della verità salda e stabile è per Nietzsche un'ammissione dolorosa e tragica perché significa comprendere che non vi sono più certezze, punti fermi e sicuri. Si tratta di una constatazione amara che lascia l'uomo solo, senza più entità supreme nelle quali sperare.

Perciò, accorgendosi che Dio non c'è e che non ci sono più verità sicure, l'uomo allora, per non precipitare nell'angoscia e nella disperazione, deve diventare Dio lui stesso. È necessario che l'uomo oltrepassi se stesso per diventare superuomo, oltre-uomo.

L'ateismo di Nietzsche è dunque contrassegnato da un senso di fortissima nostalgia e rimpianto per la perdita di ogni fede in esseri e verità supremi. "Cristo, esclama Nietzsche, è l'uomo più nobile e la morte di Dio è l'evento più tragico".

La morte di Dio, cioè la scomparsa di ogni fede in un essere e in verità e principi assoluti, è sì una liberazione dell'uomo dai dogmi e dalle illusioni, ma porta nell'uomo un vuoto radicale.

L'uomo si sente abbandonato; non sa più a quale essere e a quali verità superiori rivolgersi. Questo vuoto dovrà essere colmato fuggendo il pericolo di creare nuovi idoli e nuove religioni, siano questi la scienza (positivismo), lo Stato (nazionalismo) o il popolo (socialismo e comunismo).

Sarà compito dell'uomo diventare Dio lui stesso, ma questo, dice Nietzsche, è un traguardo ancora lontano ed il cammino sarà lungo.

4. L'esistenzialismo

In ambito più strettamente filosofico, l'esistenzialismo si è espresso in varie forme: esistenzialismo ontologico, religioso, umanistico, ateo, negativo-nichilistico (la vanità e il nulla dell'esistenza).

Al di là delle specifiche differenze di forma, sono rintracciabili nella filosofia esistenzialistica determinati tratti comuni:

1. la concezione dell'esistenza come modo di essere proprio dell'uomo, segnata da caratteristiche peculiari e differenti da tutti gli altri enti del mondo, definiti semplice presenza (Heidegger);
2. la riflessione sul rapporto tra l'uomo e l'essere (il mondo e gli altri), essere che per Sartre è la totalità dell'esperienza; per Heidegger è lo sfondo, l'orizzonte, che lascia apparire gli enti illuminandoli; per Jaspers e Marcel è un assoluto divino (la trascendenza, Dio, la verità);

3. il problema delle scelte e del progetto di vita cui è chiamato l'uomo, coinvolgendo la libertà e la responsabilità, peraltro nei limiti della natura finita della condizione umana;

4. gli stati di paura, di angoscia, di attesa, di nausea, che derivano all'uomo posto davanti alla necessità di compiere scelte drammatiche.

L'esistenzialismo è manifestazione della crisi dell'ottimismo romantico che, in nome della Ragione, dell'Assoluto, dell'Idea, dell'Umanità, del senso della storia, "fondava" valori stabili nella convinzione di un progresso sicuro e inarrestabile.

Per l'esistenzialismo la realtà non si identifica con la razionalità; l'uomo è invece considerato un essere finito, "gettato" nel mondo e continuamente colpito da situazioni assurde o quanto meno problematiche.

Filosoficamente, l'esistenzialismo ha il proprio percussore in Kierkegaard (e, in parte, in Schopenhauer e Nietzsche) per la sua rivalutazione dell'uomo singolo contro la filosofia di impostazione astratta.

***Karl Jaspers* (1883-1969).**

Opera principale: Filosofia, in tre volumi: Orientamento filosofico nel mondo; Chiarificazione dell'esistenza; Metafisica.

Mondo, esistenza e trascendenza.

L'opera principale di Jaspers, "Filosofia", in tre volumi, considera tre concetti fondamentali:

- 1) il mondo, cui è dedicato il primo volume intitolato "Orientamento filosofico del mondo";
- 2) l'esistenza, cui è dedicato il secondo volume intitolato "Chiarificazione dell'esistenza";
- 3) la trascendenza, cui è dedicato il terzo volume intitolato "Metafisica".

La successione di questi tre concetti indica la direzione secondo cui, per Jaspers, procede la filosofia, la quale dapprima, attraverso le scienze, indaga il mondo degli oggetti, poi si interroga sulle caratteristiche essenziali dell'esistenza ed infine riconosce la trascendenza, cioè la totalità infinita dell'Essere come fondamento da cui ogni ente ha la sua origine.

L'esistenza è il momento, lo stato intermedio, la cui chiarificazione svela il rapporto sussistente tra gli esseri esistenti consapevoli del proprio esistere, cioè gli uomini, ed il mondo degli oggetti da una parte, nonché con l'Essere infinito, illimitato e trascendente dall'altra.

Il mondo

Il mondo è costituito dalla totalità degli oggetti e dei fenomeni che, in quanto tali, sono particolarmente indagati dalle scienze.

La conoscenza scientifica si estende sempre di più ma non può mai superare il proprio limite, costituito dal fatto che la scienza scopre soltanto un determinato aspetto del mondo, si rivolge sempre cioè verso oggetti determinati ma non giunge mai ad una conoscenza complessiva e definitiva della totalità del mondo.

Il mondo come totalità rimane sempre al di là della nostra conoscenza. Tutt'al più è possibile costruire una propria e personale immagine del mondo, che non è tuttavia il mondo ma piuttosto un punto di vista singolo fra i tanti possibili.

Il mondo come totalità e nel suo senso complessivo è chiamato da Jaspers "orizzonte conglobante".

La pretesa di conoscere l'orizzonte conglobante (il mondo nella sua totalità e nel suo significato complessivo) determina lo "scacco" (la sconfitta) dell'orientamento scientifico nel mondo, cioè del sapere scientifico.

Ciò che si cerca è la comprensione del mondo come totalità assoluta e onnicomprensiva che "tutto abbraccia"; quello che si raggiunge è invece un mondo legato ad un particolare punto di vista.

Il mondo si rompe nella molteplicità delle prospettive (dei punti di vista), ognuna delle quali ha la pretesa di valere in assoluto, mentre sono invece tutte relative.

Lo scacco mostra la rottura del mondo come totalità e unità. La volontà di afferrare l'Essere (del mondo) nella sua totalità infinita e illimitata è destinata al "naufragio".

L'esistenza

Non solo la conoscenza scientifica è incapace di cogliere l'orizzonte conglobante, la totalità dell'essere, ma le è impedita anche la conoscenza del singolo essere concreto, ossia dell'esistenza.

L'esistenza individuale concreta è per ognuno diversa; è irripetibile e non può essere oggetto di teorie scientifiche oggettivi e generali o di discorsi filosofici universali. La singola esistenza è "inoggettivabile" (non può essere ridotto ad oggetto di studio né scientifico né filosofico).

Io non sono mai oggetto a me stesso. Io sono la mia stessa esistenza, la mia personale visione e intuizione del mondo. La mia esistenza coincide con me stesso, con la mia coscienza e non posso separarla da me per farne oggetto di studio dall'esterno.

In conclusione, la chiarificazione filosofica dell'esistenza giunge a comprendere che:

1. l'esistenza è la situazione in cui mi trovo a vivere ed entro cui scegliere il progetto di vita;
2. l'esistenza non è riducibile ad oggetto di studio scientifico;
3. l'esistenza e la scelta del progetto di vita sono condizionate dal tempo storico e dall'ambiente in cui ci si trova a vivere.

La trascendenza

È tuttavia insopprimibile nell'esistenza (nell'uomo) l'aspirazione alla trascendenza, cioè la ricerca dell'Essere come totalità infinita della realtà e come comprensione del senso e significato ultimo del mondo e delle cose.

Per Jaspers la trascendenza è la condizione indispensabile dell'esistenza. È vero che la trascendenza è il naufragio dell'ente e dell'esistenza perché è lo sfondo, l'orizzonte conglobante irraggiungibile in cui tutte le cose finite e contingenti si annullano.

Ma è anche vero che la trascendenza è la condizione del divenire della realtà: il divenire è possibile solo se l'orizzonte e i limiti del mondo (cioè la trascendenza) non restano fermi ma si spostano continuamente in avanti.

L'ente (le cose) per divenire deve essere necessariamente in rapporto con la trascendenza, con l'assolutamente altro e nascosto.

Di fronte al naufragio e allo scacco dell'esistenza, la via d'accesso all'Essere trascendente (Dio) consiste allora nella fede. Jaspers parla di "fede filosofica", che deve essere aperta, tollerante e non fanatica, nonché incessante ricerca della trascendenza al di fuori dei dogmi rigidi di qualunque religione rivelata.