

CORSO DI STORIA DELLA FILOSOFIA PER I LICEI E PER GLI ADULTI CHE DESIDERANO CONOSCERLA: DALLA FILOSOFIA ANTICA A QUELLA CONTEMPORANEA.

A cura di Francesco Lorenzoni

Anno di stesura: 2012

VOLUME PRIMO

FILOSOFIA ANTICA E MEDIEVALE

INTRODUZIONE.

Ho osservato che, in merito al pensiero di ciascun filosofo, l'esposizione di un manuale è chiara in alcuni tratti mentre, a causa di un linguaggio troppo tecnico o poiché sono saltati taluni passaggi logico-descrittivi, diventa per i principianti poco comprensibile in altri aspetti, i quali tuttavia, a loro volta, sono esposti più chiaramente in un ulteriore manuale. Questo corso è stato ricavato dai più accreditati manuali scolastici di storia della filosofia, tra cui quelli di Nicola Abbagnano e Giovanni Fornero; Giovanni Reale e Dario Antiseri; Enrico Berti; Sergio Moravia; L.Tornatore, G. Polizzi, E. Ruffaldi; V. e A. Perrone, G. Ferretti, C. Ciancio; G. Fornero e S. Tassinari; F. Adorno, T. Gregory , V. Verra; ecc.

Pertanto, nell'obiettivo di pervenire alla maggior chiarezza possibile, pur senza banalizzare, nell'illustrazione del pensiero di ciascun filosofo o tema filosofico, ho operato una cernita fra tutti i manuali presi in considerazione, estraendo i tratti espositivi più chiari ora da un manuale ora da un altro, talvolta riportando pari pari intere frasi e talaltra, frequentemente, cambiando e semplificando a mia volta il testo, rielaborando e collegando quindi il tutto secondo un criterio logico-consecutivo.

Per contro ho riservato, per economia di scrittura, solo brevi cenni alla biografia dei vari filosofi, poiché rinvenibile in qualsiasi manuale senza particolari difficoltà di comprensione. Parimenti, non mi sono inoltrato in analisi tecnico-erudite, di tipo specialistico, non necessarie ad una comprensione comunque idonea dei filosofi ed argomenti filosofici di volta in volta illustrati. Peraltro, e con valore facoltativo per il lettore, ho trascritto in corsivo una serie di argomentazioni integrative, se qualcuno avesse eventualmente intenzione di prendere conoscenza anche di esse.

Sono convinto che la chiarezza espositiva è il sistema migliore per attirare gli studenti allo studio della filosofia, come anche coloro che, ormai adulti, intendano accostarsi ad essa per la prima volta ovvero rispolverare le conoscenze filosofiche apprese a scuola.

Dalla comprensibilità espositiva può nascere inoltre il piacere e il gusto stesso per la filosofia ed il desiderio di personali ulteriori approfondimenti. Ciò sarebbe il risultato più lusinghiero derivante da questa mia fatica, dedicata a tutti coloro che abbiano occasione e voglia di approfittarne, essendomi preoccupato di inserire il presente corso nella rete Web.

Dell'importanza di una chiara narrazione ho fatto personale esperienza per via di lezioni di filosofia che ho avuto modo di impartire a giovani studenti, con risultati, mi sia consentito dire, più che soddisfacenti.

Francesco Lorenzoni

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 essenzialmente 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 (quella 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). Un altro carattere della poesia omerica è quello di presentare la realtà nella sua interezza: dei e uomini, cielo e terra, guerra e pace, bene e male, gioia e dolore, valori e disvalori. È la stessa mentalità che ispirerà il pensiero filosofico alla ricerca di una spiegazione della totalità delle cose mediante l'individuazione del comune principio, fondamento ed origine. Esiodo, con la "Teogonia" narra la nascita e la natura di tutti gli dei. E poiché molti dei coincidono con parti dell'universo e con fenomeni del cosmo, la teogonia diventa anche cosmogonia, ossia spiegazione mitico-poetica e fantastica della genesi dell'universo. Questo poema 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. Altrettanto, la poesia ha impresso nella mentalità greca fondamentali idee etiche ed estetiche, quali l'idea di giustizia, di giusta misura e di limite, che la filosofia assumerà e svilupperà come concetti basilari.

Circa la religione, è utile distinguere tra "religione pubblica" e "religioni dei misteri". Per Omero e per Esiodo, secondo le credenze proprie della religione pubblica, tutto quanto è divino, poiché tutto ciò che accade viene spiegato in funzione dell'intervento degli dei: i fenomeni naturali come la vita associata, la pace e la guerra. Gli dei sono forze naturali personificate, sono uomini idealizzati, differenti solo per quantità ma non per qualità. 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. Nei secoli settimo e sesto a.C. la Grecia subì una trasformazione socio-economica notevole: da paese prevalentemente agricolo divenne centro di fiorente sviluppo dell'artigianato e del commercio, con conseguente fondazione di molte colonie. Sorse un nuovo ceto di commercianti e di artigiani che si contrappose vittoriosamente alla nobiltà terriera; le vecchie forme aristocratiche di governo si trasformarono così nelle nuove forme repubblicane che caratterizzarono il nascere e il diffondersi delle "polis" (le città greche). 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.**

Per quanto riguarda il 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.

Per quanto concerne il metodo, la filosofia mira ad essere spiegazione puramente razionale di quella totalità che essa 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 "**logos**" (=la razionalità, il ragionamento). Non basta alla filosofia raccogliere esperienze, ma deve andare oltre le esperienze per trovarne la causa o le cause con la ragione. Altrettanto, rispetto alla condotta pratica la filosofia sostituisce l'accettazione acritica dei valori e delle credenze con la ricerca razionale intorno a ciò che è bene per il singolo e per la comunità. 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.

Infine, lo scopo della filosofia sta nel puro desiderio di conoscere e di contemplare la verità. La filosofia è disinteressato amore di verità, senza proporsi di conseguire qualche utilità pratica. La filosofia infatti nasce solo dopo che gli uomini hanno risolto i problemi fondamentali della sussistenza e si sono liberati delle più urgenti di necessità materiali. Dice Aristotele: "noi non ricerchiamo la filosofia per un qualche vantaggio estraneo ad essa. Essa è da sola fine a se stessa e perciò essa sola, fra tutte le altre scienze, diciamo libera. Tutte le altre scienze saranno più necessarie, ma nessuna sarà superiore". Contemplando la totalità dell'essere cambiano necessariamente tutte le prospettive usuali, muta la visione del significato della vita e si impone una nuova gerarchia di valori. La verità contemplata infonde un'enorme energia morale ed una viva coscienza sociale.

La filosofia come bisogno primario dello spirito umano.

"Tutti gli uomini -scrive Aristotele- aspirano per natura al sapere". Tendono al sapere perché, come avvertono Platone ed Aristotele, si sentono pieni di "stupore" e di "meraviglia" dinnanzi alla grandezza e al mistero del tutto, della realtà, della quale ci si domanda quale sia l'origine e il fondamento e quale posto l'uomo stesso occupi in questo universo. Perché c'è l'essere e non il nulla? È questa la domanda di fondo della filosofia, che Leibniz verrà successivamente a trattare. Perché c'è il mondo? Da che cosa è sorto? Quale è la sua ragione di essere? Quale il suo senso e significato? Perché c'è l'uomo? Perché io esisto? Si tratta di problemi che l'uomo non può evitare di porsi e che mantengono la loro attualità anche dopo il trionfo delle scienze specialistiche moderne. Le scienze rispondono a domande su di una parte ma non sul senso del tutto.

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 problematica 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). Anche i problemi morali verranno a specificarsi con la distinzione tra il momento della vita individuale e quello della vita sociale: nasceranno così, rispettivamente, **la filosofia etica o morale** e **la filosofia politica**. Con Platone ed Aristotele saranno inoltre sviluppati i problemi della genesi e della natura della conoscenza umana, col sorgere quindi della **filosofia della conoscenza o "gnoseologia"**, nonché i problemi logici e metodologici, col sorgere quindi della **logica**. La domanda che viene posta è: quale è la via che l'uomo deve seguire per giungere alla verità? Problema quest'ultimo essenzialmente introdotto da Parmenide. E poi: quale è l'apporto dei sensi e quello della ragione nella ricerca della verità? Quale è la caratteristica del vero e del falso? Quali sono i principi e le forme logiche mediante cui l'uomo pensa, ragiona e giudica? Quali sono le regole del retto pensare e quali le condizioni perché un ragionamento possa qualificarsi scientifico? In connessione con i problemi gnoseologici e logici nascono anche i problemi estetici (cosa è il bello e l'arte?), col sorgere quindi della **filosofia estetica**.

I FILOSOFI NATURALISTI. LA SCUOLA DI MILETO: TALETE, ANASSIMANDRO, ANASSIMENE. ERACLITO DI EFESO.

Come già indicato, la filosofia greca antica nasce dapprima nelle colonie e solo dopo nella madrepatria. Precisamente sorge a Mileto, attiva colonia commerciale sulle coste dell'Asia minore. I continui scambi commerciali e contatti con tradizioni e usi differenti sono causa di una grande apertura culturale e, probabilmente, anche di un certo senso di disorientamento rispetto al mondo di provenienza ed alla propria identità. E' derivato l'intento di trovare una visione unitaria della realtà, a partire da quella della natura, andando alla ricerca di un principio in base al quale spiegare complessivamente l'origine del mondo e delle cose nonché il loro **divenire**, ossia il continuo cambiamento e mutamento d'aspetto delle varie cose ed altresì il loro destino una volta uscite dal mondo.

Per l'**iniziale interesse nei confronti della natura, in greco "physis"**, i primi filosofi sono stati definiti "fisici", ovvero "**filosofi naturalisti**", tutti contraddistinti dall'intendimento di ricondurre il principio primo della realtà, concepito come causa generale di tutte le cose particolari, 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.

La ricerca della spiegazione della realtà attraverso i concetti di physis e di arché è assolutamente innovativa poiché basata su di un nuovo tipo di razionalità dimostrativa che abbandona la spiegazione mitica.

Rispetto alla figura arcaica del sapiente, il nuovo sapiente, cioè il filosofo, non si limita all'enunciazione di massime morali di vita, ma coltiva anche capacità tecnico-scientifiche e abilità pratiche. Il grande merito della filosofia milesiana (e della filosofia presocratica in generale) è quello di aver creato una nuova immagine di universo, ordinato e razionale, dove gli accadimenti non dipendono più dall'intervento, spesso capriccioso, degli dei, ma sono collegati fra loro secondo principi regolari e costanti che divengono oggetto di indagine.

Talete.

Visse a Mileto tra il settimo e sesto secolo avanti Cristo. Oltre che filosofo fu scienziato e uomo politico; studiò le proprietà della calamita; calcolò l'altezza delle

piramidi misurandone l'ombra; predisse un'eclissi di sole; elaborò teoremi di geometria e la progettazione di un canale.

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".

Peraltro il valore di Talete, ossia la grande rivoluzione operata che portò alla creazione della filosofia ed agli albori della civiltà occidentale, consiste, più che nell'individuazione dell'acqua come principio primo, nell'aver **definito per primo il concetto stesso, filosofico-razionale, di principio originario**, inteso non solo come causa e termine di tutte le cose ma altresì come elemento unitario della totalità della natura.

In questo senso, 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**. "Dio, egli diceva, è infatti la cosa più antica perché ingenerato, ossia perché principio". Emerge in tal modo **una nuova concezione di Dio**, pensato come principio secondo criteri di ragione e non di immaginazione. Quando Talete affermava, ulteriormente, che **"tutto è pieno di dei"** (panteismo) voleva dire che ogni cosa è pervasa dal principio originario. E poiché il principio originario è vita, Talete intende dire che tutto è vivo, tutto ha un'anima, anche le cose inorganiche (panpsichismo, da psiche=anima). La concezione secondo cui tutta la materia è animata, è vitale, è definita anche col termine greco di "iloizismo".

Sia Talete che gli altri milesi (i filosofi della scuola di Mileto), più che negare l'esistenza degli dei sono interessati a definire ciò che con tale termine si vuol indicare: **gli dei non sono più le creature del mito, bensì le forze vitali nascoste nei recessi delle cose e della natura**, che in quanto tali possono essere razionalmente concepite. Scompare l'aspetto aggressivo e pauroso anticamente attribuito dal mito alla collera degli dei e prevale un atteggiamento di indagine di tipo scientifico.

Anassimandro.

Discepolo e successore di Talete, visse a Mileto dal 610 al 545 a.C. Fu attivo nella vita politica con incarichi anche di governo. Compose un trattato "Sulla natura", scritto per la prima volta in prosa per la necessità di liberare il ragionamento dal vincolo della metrica e della rima poetica.

Con Anassimandro la problematica del principio primo si approfondisce. 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.

Come Talete, anche Anassimandro è un "naturalista", nel senso che non concepisce il principio divino come trascendente, cioè distinto e al di sopra del mondo, ma come **l'essenza del mondo immanente in esso**.

Talete non si era posto la **domanda circa il come e il perché dal principio derivino tutte le cose**. A tale domanda Anassimandro intende invece dare una risposta. Parte dalla considerazione che il mondo è costituito da una serie di elementi contrari e che questi tendono a sopraffarsi l'un l'altro (caldo e freddo, secco e umido, ecc.). Viene in qualche modo anticipata una prima concezione dialettica (=contrapposizione di elementi) della realtà.

In questa volontà di sopraffazione di un contrario nei confronti dell'altro consisterebbe quell'ingiustizia per cui, secondo Anassimandro, tutte le cose sono destinate alla dissoluzione, pagando con ciò la colpa della loro prepotenza. In tale situazione il tempo è visto come giudice, poiché assegna un limite a ciascuno degli elementi contrari, ponendo un termine al predominio dell'uno a favore dell'altro e viceversa. **L'intero mondo nasce dalla separazione degli elementi contrari, fra di essi in lotta**. In ciò è vista **la prima ingiustizia**, che dovrà essere espiata con la fine del mondo stesso, destinato poi a rinascere di nuovo attraverso cicli infiniti. Sembra innegabile in questa concezione un influsso delle dottrine orfiche per quanto riguarda l'idea di una colpa originaria e dell'espiazione attraverso la metempsicosi. Scrive in proposito Anassimandro: "dove le cose traggono la loro nascita, ivi si compie anche la loro dissoluzione secondo necessità; infatti reciprocamente pagano il fio e la colpa dell'ingiustizia, secondo l'ordine del tempo".

Così come infinito è il principio, altrettanto, per Anassimandro, **sono infiniti i mondi**, nel senso che questo nostro mondo non è che uno degli innumerevoli mondi che, ciclicamente, tutti nascono e muoiono in maniera analoga.

Il processo di generazione del cosmo e di tutti i mondi **prende avvio**, secondo Anassimandro, **dall'eterno movimento vorticoso e circolare che anima l'àpeiron**, per cui l'infinito non è statico ma dinamico. Tale movimento provoca **dapprima il distacco dall'àpeiron dei contrari fondamentali**: il caldo-freddo e il secco-umido. **Da essi derivano poi, per condensazione e per rarefazione, tutte le altre cose**. Il

freddo, originariamente liquido, si raccoglie nelle cavità, costituendo i mari e l'acqua. Il fuoco trasforma il freddo in aria. La sfera del fuoco, poi, si spezza in tre, originando la sfera del Sole, della Luna e degli astri. Dai mari e dall'acqua, sotto l'azione del Sole, nascono i primi animali, di struttura elementare, da cui via via si sviluppano gli animali più complessi.

La Terra è immaginata di forma cilindrica, situata al centro dell'universo, in equilibrio senza bisogno di sostegni materiali.

Queste **idee** possono a prima vista sembrare puerili. Ma sono **potentemente antipatrici di teorie moderne**: l'equilibrio delle forze a causa della gravitazione universale, che da sola, senza appoggi, regge la Terra (e gli altri corpi celesti); l'origine della vita proveniente da animali acquatici; una prima rudimentale concezione dell'evoluzione delle specie viventi.

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'*àpeiron* 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.

Viene così semplificato il sistema un po' macchinoso di Anassimandro. L'origine delle cose dall'aria è spiegato su base esclusivamente quantitativa, secondo il grado di condensazione e di rarefazione, senza ricorrere anche a spiegazioni qualitative, quali il distacco e la contrapposizione dei contrari, adottate da Anassimandro.

In tal senso, Anassimene **anticipa la spiegazione meccanicistica-quantitativa della natura**, abbandonando le concezioni orfiche cui si è ispirato Anassimandro (la lotta dei contrari, da cui deriva la colpa e l'espiazione che le cose subiscono in quanto finite e quindi destinate a perire).

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. Di famiglia aristocratica, fu di carattere schivo e scontroso. Scrisse un libro intitolato "Sulla natura", di cui ci sono

pervenuti numerosi frammenti, con uno stile volutamente oscuro ed oracolare, riservato solo ai sapienti.

Già i Milesi (i filosofi della Scuola di Mileto) avevano notato l'universale dinamismo delle cose del mondo, che nascono, crescono e periscono, rappresentando tale dinamismo quale caratteristica essenziale dello stesso principio primo. Non avevano però approfondito in modo sistematico tale aspetto della realtà, come invece fa Eraclito. Eraclito, infatti, 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. **La realtà è quindi caratterizzata da una continua** contrapposizione, da una continua **guerra** (in greco "polemos") **fra i contrari**, fra gli opposti, che si avvicinano l'uno all'altro. "Polemos è il padre di tutte le cose", scrive Eraclito.

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 (àpeiron) 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. In questo necessario rapporto fra i contrari Eraclito riconosce **una sottostante e sostanziale unità dei contrari stessi** (unità non è eguaglianza). La realtà è sempre un'unità nell'opposizione. Lo scorrere perenne delle cose e il divenire universale si mostrano come armonia e unità dei contrari, ossia come perenne conciliazione di elementi contrapposti. Solo contrapponendosi a vicenda i contrari danno senso uno all'altro, ma al loro fondo si rivela una sostanziale unità.

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. In tal senso il divenire è spiegato attraverso due procedimenti: "la via in giù e la via in su". La prima via parte dal fuoco che, condensandosi, diventa umido, e quando viene compresso, si trasforma in acqua; l'acqua poi, congelandosi, si trasforma in terra. La seconda via procede in senso inverso: dal liquefarsi della terra nasce l'acqua e da questa, per evaporazione e condensazione, si giunge al fuoco. Anche per quanto riguarda le anime degli uomini, alcune sono fredde e umide come l'acqua (gli uomini che non sanno nulla) e altre, poche, sono calde e secche come il fuoco (i sapienti).

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. Proprio nella contrapposizione dei contrari consiste il principio unitario (simboleggiato dal fuoco) che governa la realtà e che la ragione, il logos, ci consente di cogliere.

Il **logos** (la razionalità) è il terzo tema della filosofia di Eraclito. Secondo Eraclito gli uomini sono incapaci, in generale, di elevarsi alla verità e di oltrepassare l'apparenza. Ma la verità non va cercata in ciò che esteriormente ci appare bensì dentro di noi, abbandonando il mondo delle apparenze e imparando a guardare nella propria anima. Bisogna stare in guardia nei confronti dei sensi e delle opinioni degli uomini perché si fermano alla superficie delle cose. **La verità**, per contro, consiste nel cogliere, al di là dei sensi, il logos, cioè l'intelligenza che governa tutte le cose. Emerge un contrasto tra logos ed opinioni, tra verità e sensazioni (conoscenza sensibile) che sarà a lungo dibattuto nel corso della storia della filosofia.

In Eraclito il termine "logos" ha tre diversi significati ma strettamente collegati:

1. è la legge universale del cosmo, la legge del divenire come diversità-unità degli opposti;
2. è la ragione umana che comprende la legge del mondo; è il pensiero;
3. è il sapere, cioè la filosofia, che sa spiegare la realtà e la verità profonda delle cose.

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. Fugge da Samo a seguito di una rivolta. Compie numerosi viaggi in oriente e quindi si stabilisce a Crotone in Italia meridionale, nella Magna Grecia, dove nel 530 a.C. fonda la sua scuola. Muore a Metaponto intorno al 490 avanti Cristo.

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. Tale scuola era costituita come comunità mistica e ascetica, riservata solo agli iniziati, similmente alla Scuola orfica. Tuttavia, mentre per l'orfismo la purificazione avviene attraverso l'ascesi mistica, mediante riti iniziatici e misterici; per il pitagorismo invece la purificazione è frutto del sapere e si consegue attraverso lo studio della matematica, della musica e dell'astronomia.

Oltre che filosofo, Pitagora fu anche politico e grande matematico. Fu venerato dai seguaci quasi come un dio e la sua parola aveva quasi valore di oracolo.

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** (comprensibile) **la realtà** delle cose in quanto ne rivela la struttura quantitativa e geometrica. Definire il numero come principio significa ritenere che la natura dell'universo è, appunto, ordinabile e misurabile attraverso il numero. Per noi il numero è una astrazione mentale, un concetto; per i presocratici invece il numero è una cosa reale, concreta. È una grandezza spaziale avente forma ed estensione, è un punto geometrico solido. I numeri erano infatti rappresentati come successione ordinata di punti solidi, similmente al pallottoliere. Si pensi all'uso arcaico di utilizzare dei sassolini per indicare il numero, da cui è derivata l'espressione "fare i calcoli", nonché il termine "calcolare", dal latino "calculus" che pure vuol dire "sassolino". Così, il punto rappresentava l'unità, il due raffigurava la linea, il tre il triangolo, il quattro il tetraedro e così via.

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. L'uno è "parimpari", in quanto se sommato ad un numero pari lo fa diventare dispari e se sommato ad un numero dispari lo fa diventare pari. Il dieci è considerato il numero perfetto, formato dai primi quattro numeri ($1+2+3+4$) e raffigurato come un triangolo perfetto avente il numero quattro per ogni lato: racchiude infatti sia i quattro numeri pari (2,4,6,8) sia i quattro numeri dispari (3,5,7,9). Da ciò è nata la teorizzazione del "sistema decimale" e la tavola pitagorica. Lo zero era invece sconosciuto alla matematica antica.

I numeri pari e i numeri dispari sono i contrari da cui scaturisce l'armonia del cosmo: i numeri pari rappresentano tutte le determinazioni negative (i casi negativi), poiché imperfetti e i numeri dispari quelle positive, poiché perfetti.

Così come i numeri si dividono tra i illimitati e limitati, anche la realtà è raffigurata come contrapposizione fra illimitato e limitato. L'illimitato è il vuoto che circonda il tutto ed il mondo, il quale nasce mediante una sorta di "ispirazione", di parziale riempimento di questo vuoto da parte di "Uno", il primo numero.

L'universo non viene più concepito come caos e disordine, ma come sistema ordinato. Se il numero è ordine (accordo di elementi illimitati e limitati) e se tutto è determinato dal numero, tutto è ordine. E poiché in greco ordine si dice "cosmos", i pitagorici chiamano l'universo "**cosmo**" ossia "ordine". Con i pitagorici l'uomo ha imparato a vedere il mondo non più dominato da oscure potenze, ma come razionalità e verità, come ordine perfettamente concepibile dalla ragione.

La scienza pitagorica era coltivata come mezzo per raggiungere un ulteriore fine, consistente nella pratica di un tipo di vita virtuosa atta a purificare e liberare l'anima dal corpo. Pitagora sembra essere stato il primo dei filosofi a sostenere la dottrina della metempsicosi, tuttavia modificata rispetto all'orfismo: mezzo di purificazione non sono più le pratiche religiose e i misteri, ma la pratica della scienza. I pitagorici hanno introdotto il concetto del retto agire umano inteso come un farsi "seguace di Dio", come un vivere in comune con la divinità. Sono stati in tal modo gli **iniziatori della vita contemplativa**, spesa nella ricerca della verità e del bene tramite la conoscenza, che è la più alta purificazione.

GLI ELEATI: LA SCOPERTA DELL'ESSERE.

A causa della minaccia persiana e dell'avvio di una fase di regresso economico-culturale di Mileto e delle colonie sulle coste ioniche dell'Asia minore, la colonizzazione greca si indirizzò verso le coste della Magna Grecia, tra le altre ad Elea, da cui il termine di "**eleati**" per indicare i filosofi di quella colonia. Nel nuovo ambiente vennero elaborati concetti più sofisticati, presentati in forma di categorie (concezioni) contrapposte con cui si intendeva interpretare il mondo, quali essere-divenire, ragione-sensi, anima-corpo, uno-molteplici. L'indagine venne rivolta non più solo nei confronti del comune principio delle cose della natura, ma altresì dell'individuazione di un superiore principio di verità, sia della realtà fisica che del pensiero e della ragione. L'intendimento era di superare l'apparenza del divenire per cercare un principio unico al di sopra del divenire stesso, giudicando, per la prima volta nella storia del pensiero occidentale, il divenire delle cose come mera illusione. Il principio non venne più identificato con un determinato elemento naturale bensì con **l'essere** in quanto tale (ossia con la realtà in generale), concepito come entità razionale metafisica, trascendente (al di sopra) l'esperienza sensibile, dando quindi avvio all'**ontologia** (quella parte della filosofia che indaga l'essere).

Si affaccia una nuova visione del mondo in cui viene superata la preesistente distinzione fra le cose reali da un lato, il pensiero che le indaga dall'altro e la parola che le esprime dall'altro lato ancora. La realtà coincide col pensiero e col linguaggio. Anzi, il pensiero e linguaggio, e quindi il ragionamento logico, sono la realtà autentica, la quale ha una portata più ampia e più vera della realtà sensibile poiché esprime inoltre concetti che non corrispondono a cose visibili. La verità più autentica non si coglie con i sensi ma appartiene alla ragione, che va oltre le apparenze sensibili.

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 antropomorfa 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. Critica l'ingenuità di questa concezione che attribuisce agli dei tutto ciò che l'uomo stesso compie, nel bene e anche nel male: come gli uomini, anche gli dei rubano, dicono menzogne, si ingannano reciprocamente, lottano fra di essi. Secondo tale ingenuo pensiero, obietta Senofane, avverrebbe che anche gli stessi animali, se avessero pensiero e immaginazione, concepirebbero gli dei in forma animale. Altrettanto ingenui ed inverosimili sono per Senofane le spiegazioni mitiche dei fenomeni naturali attribuiti agli dei.

Alla concezione antropomorfa 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.

Non meno radicale è stata la critica di Senofane contro i valori tradizionali della società aristocratica, che aveva esaltato le virtù guerresche, l'agonismo e la forza fisica. I valori autentici stanno invece, per Senofane, nell'intelligenza e nella sapienza, soprattutto nelle buone leggi e nella saggezza degli uomini.

Parmenide.

Nasce ad Elea (l'attuale Velia, in Campania, a sud di Paestum) intorno al 540 a.C. Ha dato ottime leggi alla sua città ed è stato uomo onorato dai suoi concittadini. È stato il fondatore della cosiddetta "**Scuola eleatica**", di cui Zenone e Melisso sono stati i più noti allievi. È morto verso la metà del quinto secolo avanti Cristo.

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.

Nell'uomo, dice Parmenide, vi sono **due forme di conoscenza: la conoscenza sensibile**, attraverso i sensi, **e la conoscenza razionale**, attraverso la ragione, il pensiero. Ma solo il pensiero, il ragionamento, è in grado di conoscere la realtà vera e

profonda, mentre i sensi si fermano alla superficie, all'apparenza delle cose. Dunque, quella sensibile non è vera conoscenza ma solo semplice opinione. **Quello di Parmenide è il problema della realtà autentica, dell'essere autentico della realtà,** ma **anche,** contemporaneamente, **il problema della ragione e del linguaggio** che l'uomo adopera per parlare delle cose e della realtà in generale. Per Parmenide vi è **identità fra realtà, ragione e linguaggio.** Infatti, si può pensare e parlare solo di ciò che è, ossia della realtà vera, mentre ciò che non è non può essere né pensato né se ne può parlare. *Realtà, pensiero e parola sono i tre aspetti fondamentali dell'essere e tutti obbediscono ad una medesima legge, che è contemporaneamente legge logica e legge della realtà: l'essere coincide con la logica (il pensiero) e con il linguaggio che descrive l'essere, cioè la realtà; la logica e il linguaggio coincidono a loro volta con la realtà; l'ordine del mondo coincide con l'ordine del pensiero che lo pensa e del linguaggio che lo descrive.*

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"**. Collega cioè l'essere e il non essere con la verità e la falsità.

Espono la sua dottrina attraverso un poema, di cui ci restano 154 versi. Protagonista del poema è **una dea**, che simboleggia la verità, la quale **rivela che ci 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.

L'essere è la proprietà generale, la proprietà prima e comune di tutte le cose. Infatti qualsiasi cosa, prima di essere qualcosa di specifico (per esempio un tavolo, un tramonto, una persona, un'idea), deve innanzitutto essere, cioè esistere, esserci. Ogni cosa è quindi dapprima un essere, cioè un ente (ente, dal latino "ens", significa che c'è, che esiste). E poiché il contrario dell'essere, ossia il non essere, è il nulla, il niente, allora tutte le cose che sono, che esistono, non possono prima o poi diventare anche non essere, cioè diventare niente: o ci sono oppure non ci sono; non possono esserci e, prima o dopo, anche non esserci. 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, che prima sono una certa cosa, cioè un certo modo di essere, e poi diventano un'altra cosa, diventano cioè un "non essere" più la cose di prima. 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 verità non è la realtà sensibile, che si coglie con i

sensi, bensì quella che **si coglie soltanto con la ragione**, col ragionamento, e che non riguarda le cose sensibili ma **i principi, i concetti**. In sostanza, ciò che vale per Parmenide non è l'esperienza sensibile, perché i sensi rimangono alla superficie delle cose e/o possono ingannare, ma è **la logica**, basata su principi, su concetti e regole, che rimangono sempre fissi e immutabili, per cui l'essere, il loro essere, rimane tale costantemente e non può divenire anche non essere.

Gli attributi dell'essere.

Avendolo concepito in termini assoluti (come essere assoluto), cioè in maniera logica e non sensibile, fisica, Parmenide definisce di conseguenza gli attributi, ossia le proprietà, le caratteristiche, dell'essere.

Innanzitutto **l'essere è unico** e non possono esistere esseri molteplici, perché se l'essere è uno e l'altro o gli altri non sono il primo, allora essi sono "non essere" rispetto al primo, cioè sono niente, nulla. Pertanto non vi è una pluralità di esseri e neppure l'essere diviene, cioè cambia, si trasforma, perché se si trasforma diventa un "non essere" più quello di prima, mentre il non essere non esiste, è niente.

In secondo luogo, **l'essere è eterno immutabile, immobile**. L'essere è eterno, ossia ingenerato ed incorruttibile, perché se fosse stato generato, se avesse cioè avuto un inizio, sarebbe dovuto derivare da un non essere, il che è assurdo poiché il non essere non è, è niente; oppure sarebbe dovuto derivare da un altro essere, il che è impossibile essendo l'essere unico. Neppure è corruttibile, ossia destinato a perire, perché non può andare nel non essere.

In terzo luogo, **l'essere è compiuto** perché non manca di nulla e quindi **è perfetto**.

Infine, se l'essere è perfetto e compiuto allora **è limitato e finito, simile a una sfera perfetta**. Nell'antichità infatti, come già premesso, l'idea di perfetto coincideva ed era collegata ad entità complete e finite, mentre l'idea di infinito coincideva ed era collegata all'idea di indefinito, cioè di indeterminato e di incompiuto, e perciò imperfetto.

Qui va detto, peraltro, che Parmenide usa il verbo essere esclusivamente nel senso sostantivato di "esistere". Ignora, cosa tipica a quell'epoca, il significato e la funzione anche copulativa del verbo essere, che non significa soltanto esistere, ciò che esiste, ma che serve altresì ad unire un sostantivo ad un predicato; in questo senso allora vi sono numerosi modi di essere (è bello; è brutto; è giusto; è sbagliato; ecc.). Parmenide conserva invece l'abitudine di sostantivare il verbo essere, che diventa l'essere, cioè la reificazione (trasformare in cosa) di un concetto, che avviene quando si scambia e si trasforma un concetto astratto in oggetto concreto, dimenticando che, come dice il filosofo Fierbach, "gli oggetti sono dati ma i concetti sono posti". La copula si applica ad un sostantivo e non ha senso applicarla ad un verbo, nel caso al verbo essere, quantunque sostantivizzato. Dire che l'ente è ha senso, ma dire che l'essere è non ha alcun senso, è vuota tautologia (ripetizione del medesimo significato). In effetti, interrogandosi sul non essere, cioè ponendo la domanda "che cos'è il nulla?", Parmenide si imbatte nel "paradosso del non essere". Da un lato infatti il non essere è niente per sua stessa definizione; dall'altro esso però è anche

qualcosa: è appunto il non essere. È questo un paradosso che, secondo la moderna filosofia analitica del linguaggio, smaschera l'illusione metafisica dell'essere e del non essere. Ossia il paradosso prova che, benché siano molti gli esseri e i non essere relativi (cioè il non essere una cosa perché si è una cosa diversa) non c'è invece alcun Essere o Non Essere assoluti.

La terza via, quella delle apparenze plausibili o dell'opinione possibile.

Nella seconda parte del suo poema, di cui però è rimasto molto poco, Parmenide parla anche di una terza via della conoscenza, quella della apparenza plausibile o della opinione possibile, riconoscendo la validità di un certo tipo di discorso con il quale cercare di spiegare anche la realtà sensibile, ossia i fenomeni e l'apparenza delle cose, purché non in contrasto col fondamentale principio di non contraddizione, ammettendo insieme sia l'essere che il non essere. Questa terza via consisterebbe nello scartare le opinioni meno convincenti per mantenere invece quelle più plausibili. È però evidente che si tratta di un tentativo destinato ad urtare contro insuperabili contraddizioni, dal momento che è difficile ammettere la contemporanea sussistenza dell'essere e del non essere.

Le teorie di Parmenide, per il loro carattere innovativo e poiché assolutamente contrarie al senso comune, provocarono enorme stupore e suscitavano vivaci polemiche, specialmente perché negavano la molteplicità degli esseri, degli enti, nonché il loro divenire, cose ritenute invece del tutto evidenti in base all'esperienza. 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 (dimostrazioni lontane dal senso comune e dalla generale esperienza), 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 tenace difensore delle tesi del suo maestro. Egli **tenta di dimostrare, con ben 40 paradossi**, utilizzando la forma della dimostrazione per assurdo, **che assai più contraddittorie sarebbero le conseguenze derivanti dalle tesi contrarie a quelle di Parmenide.**

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.

L'argomento della freccia 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.

Contro la tesi di Parmenide, l'opinione comune è convinta che un corpo, muovendo da un punto di partenza, possa giungere ad un punto di arrivo prestabilito. Utilizzando **l'argomento della dicotomia** (=divisibilità per due), Zenone vuole invece dimostrare che ciò non è possibile. Infatti tale corpo, prima di raggiungere il termine del percorso, dovrebbe percorrere la metà di esso e, prima ancora, la metà della metà e così via all'infinito. Quindi, in conclusione, i corpi non si muovono.

È evidente che **gli argomenti di Zenone funzionano solo se si presuppone che lo spazio sia divisibile all'infinito (come in matematica). Nella realtà fisica però, come dirà Aristotele, esiste solo il finito e solo distanze finite.**

Contro l'opinione della molteplicità delle cose Zenone argomenta che, per esserci la molteplicità, dovrebbero esserci molte unità (singole cose), dato che la molteplicità è appunto molteplicità di unità. Ma il suo ragionamento vuole dimostrare che tali unità sono impensabili ed assurde. Infatti, se gli esseri sono molteplici è necessario che essi siano tanti quanti sono e non di più e neppure di meno. Ma se essi sono tanti quanti sono devono essere finiti (in un numero definito). Però, se sono molteplici, gli esseri sono anche infiniti; infatti tra l'uno e l'altro di tali esseri ci saranno sempre di mezzo altri esseri, giacché ogni essere esteso è sempre divisibile all'infinito. Se poi si trattasse di essere inestesi, cioè uguali a zero, anche la somma totale degli esseri molteplici sarebbe sempre zero, cioè nulla, mero non essere. Dunque, sia nel primo che nel secondo caso non vi sono esseri (cose) molteplici.

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. Ritenere fondato il mutamento e la molteplicità delle cose significherebbe, contro la logica, ammettere che anche il "non essere" esiste.

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.

I FILOSOFI PLURALISTI: EMPEDOCLE, ANASSAGORA, DEMOCRITO.

Dopo Parmenide i filosofi successivi non potevano ignorare il rigore e la forza logica del suo pensiero, per cui l'essere è o non è, e quindi la struttura profonda della realtà, ossia "l'essere", è unica e immutabile, essendo assurdo pensare che una cosa che è diventi un "non essere" più quella cosa, giacché il non essere è il nulla, è niente, ed il niente non esiste.

Tuttavia non poteva nemmeno essere negata 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. Il processo stesso della conoscenza (il modo di conoscere), venne ritenuto, non poteva essere attribuito esclusivamente alla ragione, al ragionamento logico-astratto, ma bisognava tener conto anche della conoscenza sensibile.

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. Si impegna in politica e diviene capo del partito democratico. È stato al tempo stesso scienziato e medico ed ha avuto fama di mago. Ha scritto due opere in poesia: "Della natura" e "Le purificazioni". 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 imm modificabile, 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**). Queste forze si alternano a vicenda, prevalendo ciclicamente una sull'altra e dando luogo a continui cicli cosmici. 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.

Nel poema "Le purificazioni" Empedocle sviluppa concezione orfiche. L'anima dell'uomo è un *démone*, bandita dall'Olimpo per una colpa originaria e gettata nel mondo per espiare. Empedocle si preoccupa quindi di indicare le regole di vita atte a purificare l'anima e a liberarla dai cicli delle reincarnazioni per ritornare tra gli dei. Divine sono per Empedocle le quattro radici e le due forze cosmiche, amore e odio, e *démoni* sono le anime, poiché tutte sono partecipi del divino.

Anassagora. La teoria dei semi e dell'intelligenza ordinatrice.

Nato a Clazomene, nella Ionia, nel 499 a.C., si trasferì ad Atene dove introdusse lo studio della filosofia e vi operò per un trentennio. Fu amico di Pericle. Perseguitato perché aveva negato il carattere divino dei corpi celesti, si rifugiò a Lampsaco, nella Misia, dove 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'innumerevole 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". I semi sono infinitamente divisibili e infinitamente aggregabili, ma ognuno rimane sempre uguale a se stesso: ha le caratteristiche dell'eternità e della immutabilità dell'essere di Parmenide. Ogni cosa, pertanto, è una ben ordinata mescolanza in cui esistono, in diversa proporzione, i semi di tutte le cose. Infatti, in ogni cosa vi deve essere anche parte di ogni altra cosa, perché se, per esempio, l'erba (mangiata dagli animali) diventa carne, vi devono essere particelle di carne anche nell'erba, poiché la carne non può provenire da ciò che non è carne.

All'inizio i semi costituivano una massa indistinta in cui tutto era mescolato insieme. Sui semi agisce però una intelligenza ordinatrice divina, chiamata da Anassagora "**Nous**" (=intelligenza in greco), che muove ed anima i semi originariamente mescolati, li separa e li seleziona in ben ordinate combinazioni, formando così il mondo e le cose del mondo. Ogni cosa contiene parti di tutte le altre cose, ma l'intelligenza che le muove è illimitata, indipendente e non mescolata ad alcuna cosa.

L'intelligenza imprime alla massa indistinta e originaria dei semi un moto di rotazione, che divide e separa i semi per contrapposizione tra caldo e freddo, tra luce ed oscurità, tra rarefatto e denso, tra umido ed asciutto. Il movimento rotatorio ha provocato il distacco dalla terra di masse che si sono infiammate ed hanno formato il sole e gli astri. Gli animali e l'uomo si sono formati dai semi provenienti dall'aria.

Mentre per Empedocle la separazione dei quattro elementi dall'unità dello Sfero, e quindi la formazione e trasformazione delle cose, è ciclica, per Anassagora la separazione dei semi dalla massa originaria è definitiva: ciò comporta una concezione rettilinea del tempo e della storia, che Anassagora anticipa per la prima volta.

Innovativa e grandiosa è in Anassagora **l'intuizione di un principio intellegibile** (che si coglie con la ragione, l'intelletto, e non con i sensi), ossia il **“Nous”**, distinto dal mondo, dalle cose ed anche dai semi, cioè trascendente, puro, infinito e dotato di conoscenza e di dominio su tutto, il quale produce le cose e la realtà. Il pensiero filosofico diventa più raffinato, perché si avvicina ad una concezione spirituale della realtà, benché non del tutto, poiché nel Nous permane un residuo materiale seppur di sostanza sottilissima. **Per la prima volta, con Anassagora, appare la teoria di una mente e di una intelligenza ordinatrice. Anticipa la scoperta della causa finale, pur se pensata solo come causa motrice. Da questa dottrina prenderà le mosse la metafisica di Platone e di Aristotele**, anche se l'azione del Nous è ancora più di tipo fisico che spirituale. Il Nous, in effetti, non è creatore della materia e dei semi, che sono eterni, ma è la forza, il principio divino che vi mette ordine.

Per quanto riguarda **la teoria della conoscenza**, Anassagora, diversamente da Empedocle, ritiene che essa avvenga non già per contatto fra cose simili ma **per contrasto rispetto alle cose dissimili**. Conosciamo il freddo in contrapposizione al caldo, ossia conosciamo ciò che è freddo perché sappiamo ciò che è caldo, altrettanto conosciamo il dolce in contrapposizione all'amaro, il giusto in contrapposizione all'ingiusto e così via. Inoltre, Anassagora considera fattori importanti della conoscenza l'esperienza, la memoria, il sapere ed anche **la tecnica**, dall'agricoltura all'urbanistica, ecc., in cui il sapere trova la propria concretizzazione. La conoscenza, cioè, non è solo contemplazione della verità ma ha anche un valore pratico. È caratteristica peculiare di Anassagora la **rivalutazione della prassi**. Egli scrive: "L'uomo è il più intelligente degli animali grazie al possesso delle mani".

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. Viaggiò molto, in Egitto, in Persia, in India ed Etiopia e si trattenne anche ad Atene, venendo a contatto con la cultura sofistico-socratica. Ebbe fama di sapiente completamente dedito alla speculazione (al ragionamento astratto). A Democrito sono attribuiti molti scritti, tra cui: La piccola cosmologia; Sulla natura; Sulle forme degli atomi. Morì intorno al 370 avanti Cristo.

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.**

Al riguardo, **Democrito distingue nettamente tra divisibilità matematica**, che effettivamente è proseguibile all'infinito, essendo il punto matematico privo di dimensioni, **e divisibilità fisica.** In fisica, in natura, non può infatti essere adottata la divisibilità matematica, perché **i corpi fisici non sono divisibili all'infinito.** 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.** All'interno del medesimo aggregato i singoli atomi sono sempre separati da uno spazio vuoto. Il moto degli atomi non ha mai avuto origine, esiste da sempre e si conserva indefinitamente.

Negli aggregati di atomi, che compongono le varie cose, bisogna **distinguere tra qualità primarie**, o oggettive, che sono di carattere geometrico-meccanico e quantitativo (volume, numero, struttura, posizione) **e qualità secondarie**, o

soggettive, che sono invece di tipo qualitativo e, appunto, soggettivo (suoni, colori, sapori). È compito della scienza ignorare e ridurre le qualità secondarie a quelle primarie.

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 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. Ciò non toglie, tuttavia, che gli atomisti si siano preoccupati di indagare anche gli elementi costitutivi dell'anima e dell'intelligenza, individuati in atomi "privilegiati", lisci, sferiformi, di natura ignea e quasi divina. In ogni caso, anche gli atomi dell'anima e dell'intelligenza sono di natura materiale, regolati da cause solo meccaniche, escludendo nell'anima e nel mondo interventi di carattere teleologico (finalistico) e divino. **L'atomismo è in sostanza una dottrina atea, che nega la presenza di progetti divini regolatori della realtà e del divenire.**

Coerentemente, **Democrito applica il modello materialistico anche all'uomo e al processo conoscitivo**. L'anima, come detto, è anch'essa corporea e materiale, seppur costituita da atomi particolari e mobilissimi, ed è diffusa in tutto il corpo. **Alla morte del corpo si disgrega anche l'anima. Non c'è dunque immortalità dell'anima**, ma solo dei singoli atomi che, essendo eterni, andranno poi a formare altri aggregati. **Le sensazioni** sono prodotte nell'anima da effluvi (emanazioni) degli atomi che compongono gli oggetti esterni, i quali, entrando in contatto con gli atomi dell'anima, impressionano (stimolano) gli atomi corrispondenti che stanno nell'anima stessa, sicché, analogamente ad Empedocle, il simile si conosce col simile. Tuttavia, poiché non si entra in contatto diretto con le cose ma solo con gli effluvi dei loro atomi, la sensazione non è in grado di superare l'apparenza sensibile giacché solamente l'intelletto sa elaborare i concetti e concepisce l'esistenza degli atomi. È perciò importante, per Democrito, **distinguere fra conoscenza sensoriale**, che è oscura, **e conoscenza intellegibile** (intellettiva), che è autentica. Non tutte le proprietà che noi attribuiamo agli oggetti esistono veramente nelle cose, perché le proprietà qualitative degli oggetti sono percepite in modo soggettivo e quindi diverso da persona a persona. **La distinzione tra proprietà oggettive e soggettive**, ripresa poi da Galilei e da Locke, è di grande importanza storica; infatti **anticipa l'orientamento della fisica moderna**, volto a ricercare esclusivamente gli aspetti quantitativi della natura in quanto essi solo sono misurabili. Mentre la conoscenza

sensibile ci dà solo l'opinione, la conoscenza intelligibile (concettuale) ci dà la verità, ci consente cioè di conoscere l'autentica struttura della realtà e di coglierne la comune sostanza, consistente negli atomi e nelle loro leggi meccaniche di movimento.

Democrito, benché materialista, ha elaborato anche un sistema di **massime di elevato valore etico-morale**, derivante dal carattere razionalistico che sta comunque alla base della teoria materialistica, volto ad elevare la ragione a giudice e guida anche morale dell'esistenza. Per Democrito il bene più alto è la felicità, che non risiede però nelle vanità mondane, nelle cose esteriori e nei piaceri del corpo, ma nell'interiorità dell'anima, cioè nel bene pensare, nel bene parlare e nel bene agire, ossia nella saggezza. La vita dell'uomo saggio consiste nel "eutimia" (tranquillità d'animo), che consente di giudicare, in base alla ragione, le cose essenziali della vita.

In Democrito si manifesta anche una **visione cosmopolita** ("ogni paese della terra è aperto all'uomo saggio: perché la patria dell'animo virtuoso è l'intero universo") nonché il riconoscimento dell'**utilità dello Stato e del buon governo**, quello democratico anziché oligarchico, rispetto alla vita primitiva senza leggi ed insicura.

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.**

La critica odierna, **invece**, pur confermando determinati aspetti negativi, ha **riabilitato l'importanza** storica e filosofica **del movimento sofistico**. In effetti, i sofisti hanno operato una vera e propria "**rivoluzione filosofica**", spostando l'interesse della filosofia dalla riflessione sulla natura e sul cosmo alla riflessione sull'uomo e sulla vita sociale. **I temi dominanti divennero** pertanto l'etica, la politica, la retorica, la lingua, le leggi, la religione e l'educazione, cioè i temi concernenti, in generale, la cultura dell'uomo, che diedero l'avvio ad una **nuova concezione umanistica nell'ambito della filosofia antica**.

Questo nuovo centro di interessi trova origine in un **duplice ordine di cause**. Da una parte, **la filosofia della natura si era via via esaurita**, avendo svolto tutte le riflessioni all'epoca possibili sul tema della ricerca naturalistica. Dall'altra parte, lo sviluppo della sofistica fu favorito da ampi mutamenti sociali, economici e culturali che caratterizzarono l'evoluzione della storia greca e consistenti, in particolare, nella crisi della aristocrazia per **l'avvento di istituzioni più democratiche**, nella accresciuta potenza della borghesia cittadina (artigiani e commercianti) contro l'aristocrazia nobiliare terriera, nell'allargarsi dei traffici e dei commerci che favorì il confronto con la cultura degli altri paesi.

La crisi dell'aristocrazia comportò anche la crisi dell'antica virtù ("aretè") e dei valori tradizionali, facendo crollare sia la convinzione che virtuosi si nascesse e non si diventasse, sia la concezione di un sapere riservato ai soli ceti nobiliari. L'avvento della democrazia, praticata attraverso la partecipazione alle assemblee nella polis, rese **particolarmente sentita l'esigenza di imparare l'arte dell'eloquenza** e della retorica e di servirsi dell'abilità discorsiva per esporre efficacemente e far prevalere la propria opinione. In tal modo venne altresì rivalutata l'importanza dell'educazione e della formazione culturale e civica. La conoscenza ed il confronto con i diversi usi, costumi e leggi degli altri popoli, con cui grazie ai commerci si venne sempre più a contatto, contribuì a sfatare il pregiudizio della assoluta superiorità della civiltà greca, che fino ad allora aveva indotto a considerare le altre popolazioni alla stregua di barbari. Si sviluppò di conseguenza una **mentalità più aperta e cosmopolita** ed una nuova consapevolezza del **relativismo culturale** (=non c'è una cultura superiore, ma varie culture, differenti e relative secondo lo sviluppo storico e sociale dei vari popoli).

È vero che i sofisti esigevano compensi per i loro insegnamenti, cosa ritenuta scandalosa a causa dell'aristocratica concezione di un sapere disinteressato. Ma è anche vero che tale atteggiamento era basato sulla considerazione di un sapere

riservato solo a pochi privilegiati, cioè agli aristocratici e a ricchi, che non avevano problemi economici e che traevano da altre fonti le loro risorse. Un compenso era invece necessario per consentire ai sofisti di vivere e viaggiare per diffondere i loro insegnamenti anche a favore di altri ceti sociali.

Per la libertà di spirito e di critica contro i miti, le credenze e i dogmi della tradizione nonché per la fiducia posta nella ragione umana e nella diffusione del sapere, la sofistica è stata definita come una sorta di "illuminismo greco", che concorse allo svecchiamento ed alla democratizzazione della cultura, pur non mancando tra i sofisti profittatori e mestieranti disonesti.

È bene **distinguere fra due categorie di sofisti**: da un lato, i sofisti della prima generazione, rappresentata da grandi e **celebri maestri** (Protagora, Gorgia, Ippia, Antifonte), che perseguirono anche nobili ideali; dall'altro lato, i sofisti della seconda generazione, chiamati "**eristi**" (dal greco "eristica", che è l'arte di impostare ragionamenti al solo scopo di far prevalere la propria opinione anche se falsa o in malafede), i quali condussero alla crisi e alla degenerazione della sofistica.

Protagora.

Nasce ad Abdera intorno al 490 avanti Cristo. Soggiorna più volte ad Atene, da cui è costretto ad allontanarsi perché accusato di empietà. È stato uomo di grande fascino intellettuale e di straordinaria eloquenza.

Opere: Le Antilogie (=contrapposizione di differenti ragionamenti sul medesimo argomento); Ragionamenti demolitori.

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**, in quanto 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**. **Tuttavia** egli non conclude affermando che allora non c'è alcun criterio in base al quale guidare i nostri comportamenti e le nostre scelte. Protagora cioè **non perviene ad uno scetticismo assoluto** circa la morale e il fondamento della conoscenza poiché, egli dice, anche se tutto è relativo esiste tuttavia qualcosa che è più utile, più conveniente e perciò più opportuno. Esiste quindi un criterio di scelta per determinare il valore di un'opinione o di un comportamento rispetto ad un altro ed è il **criterio della maggiore utilità**, non solo per il singolo individuo ma anche per la comunità. Protagora respinge dunque criteri di scelta ispirati soltanto dall'egoismo individuale, poiché essi devono avere **altresì un valore politico-sociale**, pur se non esplicita su quali basi sia possibile riconoscere ciò che è socialmente utile; a tal fine bisognerà attendere il pensiero di Socrate. Comunque compito del sofista, per Protagora, è quello di farsi **propagandista dell'utile**, di modificare cioè le opinioni, mediante l'arte della parola e del discorso, per indirizzarle verso ciò che è utile. Di conseguenza l'esercizio della retorica è finalizzato anche a scopi politico-educativi. Certo, in tale posizione vi è anche il rischio di ridurre il sofista a soggetto sfruttato come strumento di potere. Infatti chi nella città e nelle assemblee stabilisce ciò che è utile se non i gruppi più forti, la classe dominante? Protagora tuttavia non intendeva prestarsi a tale ruolo, concependo l'utile e le leggi in vista del benessere comune della polis. Solo più tardi alcuni sofisti della seconda generazione avanzeranno la teoria della legge del più forte, ponendosi al servizio, riccamente compensato, dei potenti.

Anche **in campo politico e morale** vale per Protagora la **concezione relativistica**: i valori politici e morali variano in relazione al giudizio degli uomini. Ma pure in questo campo, per Protagora, esiste un'opinione migliore, più conveniente ed opportuna, che è quella orientata verso gli interessi generali della collettività e che non tiene conto dei particolarismi individuali.

Altresì 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.

Opere: Sul non essere o sulla natura; L'encomio di Elena.

Gorgia è **assai più radicale di Protagora**. Quest'ultimo giunge a conclusioni relativistiche, Gorgia **giunge** invece 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**: non c'è l'essere perché se è infinito non è in nessun luogo (qui l'infinito coincide con l'indefinito); non c'è nemmeno il non essere perché se ci fosse conseguirebbe che una cosa può allo stesso tempo essere e non essere, il che è assurdo;

- **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**. È questo il senso di ciò che di Gorgia vuol dire nella famosa opera "**Encomio di Elena**", dove sostiene che ella fece ciò che fece solo per volere del caso o degli dei o del destino o perché sopraffatta dall'amore; in ogni caso Elena è considerata più una vittima anziché colpevole.

Al contrario di Protagora, che diceva che tutto è vero in base ai diversi punti di vista di ogni uomo, **Gorgia conclude dicendo che tutto è falso**, che su tutto domina la falsa apparenza e l'illusione. Per Gorgia **è inaffidabile anche la via dell'opinione, della conoscenza sensibile**. Egli cerca una terza via, consistente nell'analizzare ogni

volta la situazione in cui ci si trova per tentare di capire meglio, sia pur in termini relativi, ciò che si deve o non si deve fare. In tal senso **l'uomo può essere aiutato dal progresso delle tecniche**, dall'agricoltura, dall'urbanistica, ecc., ma **anche dalle tecniche della politica**, ossia le tecniche della convivenza sociale, mediante le quali trasformare a proprio vantaggio il mondo circostante. Sorge così **un nuovo modo di considerare la storia umana**. Anticamente la storia era vista come un regresso da una iniziale e mitica età dell'oro, quale ad esempio narrata da Esiodo. Gorgia concepisce invece la storia come progresso, cioè come faticoso, lento, ma costante sviluppo della società mediante la tecnica e le leggi.

Altrettanto nuova è la posizione di Gorgia nei confronti della retorica. Se non esiste una verità assoluta e tutto è falso non resta allora che la potenza del linguaggio, la forza della parola, che permette il dominio degli stati d'animo. La parola può essere portatrice di persuasione, di credenza e di suggestione. Da ciò, **la celebrazione della retorica**, che è l'arte della parola, l'arte del persuadere. Le tesi di Gorgia sulla retorica hanno stimolato la riflessione filosofica sul problema del linguaggio, cioè sul problema se l'origine e la natura del linguaggio siano convenzionali o naturali, ossia se vi sia connessione diretta oppure no fra la parola e la cosa indicata; è derivato pertanto un vivo interesse per lo studio dell'etimologia delle parole.

Gorgia fu il primo filosofo che cercò di teorizzare il **valore anche estetico della parola e l'essenza della poesia**. L'arte, per Gorgia, è come la retorica, perché sa suscitare sentimenti ed emozioni ma, a differenza della retorica, l'arte non mira ad interessi pratici (persuadere e far prevalere la propria opinione), bensì alla finzione poetica, ad evocare suggestive illusioni. Sia Platone che Aristotele si richiameranno a questi pensieri, il primo per negare la validità dell'arte, il secondo per scoprire la potenza catartica (purificatrice) del sentimento poetico.

Mentre i due maggiori sofisti, Protagora e Gorgia, hanno saputo elaborare concezioni significative su un'ampia varietà di temi filosofico-culturali, gli altri sofisti si sono interessati per lo più a temi settoriali, in particolare quelli della religione, della natura delle leggi e della politica.

Sulla religione.

Già abbiamo visto che Protagora ha sostenuto una posizione agnostica, affermando l'impossibilità umana di dimostrare sia l'esistenza che l'inesistenza di Dio.

Per **Prodicò di Cleo** (nato intorno al 470-460 a.C.) gli dei sono la personificazione dell'utile e del vantaggioso: "Gli antichi consideravano dei, in virtù dell'utilità che ne derivava, il sole, la luna, i fiumi, le fonti e in generale tutte le cose che giovano alla nostra vita".

Per **Crizia** (460-403 a.C.), uno dei Trenta tiranni, gli dei sono un'invenzione dei governanti per sottomettere e ottenere più obbedienza da parte dei sudditi attraverso i precetti religiosi ed il timore degli dei (concezione della religione come "instrumentum regni").

Sulla natura delle leggi e la politica.

Anticamente le leggi e le norme sociali erano concepite come direttamente derivate dagli dei (concezione sacrale e religiosa delle leggi). I sofisti proclamano invece l'origine esclusivamente umana delle leggi. Da ciò la domanda: **se le leggi sono solamente opere umana, che cosa obbliga a rispettarle?**

Abbiamo già visto che per Protagora e Gorgia l'uomo diventa tale solo entrando in società ed inventando le tecniche. Ma la società non può esistere senza leggi e senza quella tecnica della convivenza sociale che è la politica. Quindi le leggi devono essere rispettate perché altrimenti non ci sarebbe la società e quindi l'uomo.

Importante divenne anche il dibattito della corrispondenza od antitesi fra **legge naturale e legge umana**, cioè la legge positiva posta dagli uomini, intendendosi invece per legge naturale un insieme di norme immutabili, valide in ogni paese e in ogni tempo, derivanti dalla stessa natura ed istinto sociale dell'uomo. La legge umana, o positiva, è quella scritta, emanata dai diversi popoli, mutevole e varia secondo gli usi e costumi di ciascun popolo.

Per **Ippia** di Elide (nato intorno al 443 a.C.) vi è contrapposizione e non corrispondenza fra legge naturale e legge positiva ed **è da preferire senz'altro la legge naturale**, perché la natura unisce gli uomini al di là dello spazio e del tempo, mentre le differenti leggi umane dividono e tiranneggiano gli uomini e le popolazioni. **Emerge l'ideale cosmopolita ed egualitario** che ha caratterizzato la prima sofistica.

Antifonte di Atene (seconda metà del quinto secolo avanti Cristo) radicalizza la teoria di Ippia, dissacrando le leggi positive. Egli ritiene **vera solo la legge di natura**, mentre quella umana è opinabile oppure decisamente falsa. Accentuando l'ideale cosmopolita ed egualitario, afferma l'uguaglianza di natura fra tutti gli uomini, a prescindere se nobili o plebei, civili o barbari. Non giunge tuttavia dire in che cosa consista l'uguaglianza tra gli uomini e quale ne sia il fondamento. Anche in tal senso bisognerà attendere Socrate per avere una soluzione del problema.

Trasimaco di Calcedonia (nato nel 460 a.C.) ha invece una visione pessimistica delle leggi e della giustizia. Sono un'illusione perché in natura vale **la legge del più forte**. Perciò è addirittura giusto, per lui, che le leggi siano soltanto strumenti di cui si servono i governanti e gli uomini di potere per tutelare i propri interessi e dominare i deboli.

Anche per **Crizia**, già citato, le leggi sono soltanto dei paraventi, una maschera, per giustificare e sostenere chi detiene il potere.

Pure **Callicle** (V secolo a.C., di cui si sa ben poco) esprime il medesimo concetto mediante un diverso punto di vista: la legge di natura si identifica col diritto del più forte, mentre le leggi umane, le leggi civili, sono state inventate dai più deboli per difendersi dai potenti.

La crisi della sofistica: l'eristica.

La crisi della sofistica coincide con la crisi della polis, e di Atene in particolare, nonché con l'estremizzazione dei principi originariamente innovativi introdotti dai

sofisti della prima generazione. La sofistica si ridusse sempre di più ad "**eristica**", cioè ad arte artificiosa di ragionamenti costruiti al solo scopo di prevalere sull'avversario, chiamati "**sofismi**". La sofistica, divenuta eristica, decadde ponendosi al servizio degli uomini politici, non quelli più giusti ma quelli più "furbi" ed opportunisti. Anziché aiutare la democrazia aiutò la demagogia, cioè l'arte di incantare le folle a proprio esclusivo vantaggio e potere personale.

SOCRATE (470-399 a.C.).

Visse ad Atene. Il padre, Sofronisco, era scultore e la madre levatrice. Si tenne lontano dalla vita politica. La sua vocazione fu la filosofia, ispirata da un "dèmone" dentro di lui. A tal fine trascurò ogni attività pratica e trascorse la vita in semplicità con la moglie Santippe e i figli.

Il problema delle fonti.

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. **Considera il dialogo il mezzo più idoneo** per filosofare, poiché più vivo ed immediato, mentre lo scritto, rileva Socrate, può comunicare una dottrina ma non stimolare l'indagine e la curiosità intellettuale.

Ciò ha tuttavia causato grosse difficoltà nella ricostruzione del pensiero socratico, dovendo ricorrere, di conseguenza, a testimonianze indirette.

Aristofane, di idee conservatrici e tradizionalistiche, mette in caricatura Socrate, accusandolo di essere un chiacchierone perdigiorno ed utopista, nonché empio a causa delle sue idee innovative. I sofisti e l'ultrademocratico Policrate hanno invece accusato Socrate di essere antidemocratico. Senofonte ci presenta un Socrate in dimensioni ridotte, come un moralista e predicatore talvolta addirittura banale. **E' Platone, in ogni caso, che ci porta la maggior quantità di testimonianze**, anche se è portato ad idealizzare la figura di Socrate e vi attribuisce inoltre pensieri che non sono di Socrate ma suoi. Aristotele parla occasionalmente di Socrate e lo mette in evidenza soprattutto come anticipatore della formulazione dell'idea di "concetto" e di "virtù" concepita come scienza (conoscenza).

I rapporti con la sofistica e con Platone.

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:**

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.

Socrate in un primo periodo della sua vita ha seguito con interesse il pensiero dei filosofi naturalisti, ritenendo anch'egli importante "conoscere le cause di ciascuna cosa e perché ogni cosa si genera e perisce ed è". Ma in seguito ne rimane deluso perché si rende conto che i naturalisti, nel cercare di risolvere il problema del "principio" e della "natura", si sono contraddetti al punto di sostenere tutto e il contrario di tutto (l'essere è uno; l'essere è molti; niente si muove; tutto si muove; nulla si genera né si distrugge; tutto si genera e si distrugge). Conclude quindi che questi problemi, riguardanti la causa prima e il fine ultimo delle cose, sono insolubili per l'uomo: "unicamente sapiente è il Dio". Di conseguenza, come i sofisti, si occupa dei problemi dell'uomo, ma in maniera più approfondita, nell'obiettivo di giungere quanto meno a verità comuni, senza la pretesa di cogliere l'assoluto. I naturalisti hanno cercato di rispondere al problema: "che cosa è la natura e la realtà ultima delle cose?". Socrate cerca invece di rispondere al problema: "**qual è la natura e l'essenza dell'uomo?**". Compito della filosofia, per Socrate, è quindi di 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 (supera) 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. Non si tratta tuttavia di una

professione di scetticismo, perché sui problemi dell'uomo, sui problemi etico-esistenziali, Socrate, mentre critica coloro che presumono di possedere sicure conoscenze (politici, sacerdoti, retori), non esclude tuttavia la possibilità di giungere a conoscere qualcosa. **Solo chi sa di non sapere cerca di sapere**, mentre chi si crede in possesso della verità non sente il bisogno di cercarla e di approfondirla.

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. Si serve a tale scopo dell'**ironia**. Facendo ironicamente finta di non sapere, Socrate chiede al suo interlocutore di spiegargli le cose. All'inizio comincia ad adularlo e lodarlo, ma poi lo incalza con domande martellanti, inducendo l'interlocutore a dubitare delle sue opinioni e giungendo a mostrarne l'inconsistenza attraverso la tecnica della confutazione. In tal modo Socrate raggiunge il suo scopo, che è quello di condurre l'interrogato a scoprire da solo dove sta la verità. Socrate non propone e non impone mai la propria verità, il suo punto di vista. Egli non vuole insegnare la verità, ma aiutare gli interrogati a trovare loro stessi la risposta giusta ai problemi all'interno della loro coscienza. **La verità non va imposta dall'esterno, ma deve essere conquista personale**. Da me, dice Socrate, gli altri non imparano nulla ma solo da se stessi, riflettendo all'interno del loro animo. Il mio solo merito sta nell'aiutarli nella loro personale ricerca del vero.

Socrate come scopritore del "concetto", della "definizione", e del metodo induttivo.

Nei suoi dialoghi **Socrate continuava a domandare ai suoi interlocutori "che cosa è questo?", "che cosa è quello?"** (ad esempio, cos'è la santità, l'empietà, la bellezza, la giustizia, ecc.), **per aiutarli a giungere** a nozioni generali, ossia ai **"concetti"**. Per tale motivo Aristotele ed altri studiosi attribuirono a Socrate il merito di aver scoperto i principi logici del "concetto" e della **"definizione"**. È stata pure attribuita Socrate la scoperta dell'**induzione**, del metodo induttivo (=risalire, attraverso l'osservazione e il ragionamento, dai casi particolari alle nozioni generali, ai concetti). In verità Socrate, se ha aperto la via alla formulazione di questi principi, tuttavia non è giunto ad approfondirli e ad elaborare una teoria logica e sistematica al riguardo. Il suo scopo era soltanto quello di far emergere la verità che è in ognuno. Quando ad esempio Socrate domandava che cos'è la virtù, di solito l'interlocutore rispondeva facendo un elenco di casi virtuosi. Ma Socrate non si accontentava di questa elencazione, voleva invece trarre dall'interlocutore una definizione generale di virtù, **però Socrate non ha mai inteso formulare una scienza logica del concetto, della definizione e dell'induzione. Contro il relativismo sofistico intendeva più semplicemente pervenire a verità condivise** tra gli uomini, **anche se provvisorie**, poiché, come abbiamo visto, non credeva nella possibilità della mente umana di pervenire a verità assolute ed eterne, cioè metafisiche, come invece pensarono Platone e Aristotele. Ciò che più conta è che Socrate si rende conto che, mentre i casi particolari (di giustizia, di coraggio, ecc.) vengono conosciuti mediante la percezione sensibile, il carattere universale (generale) che li accomuna, che li contraddistingue tutti, può essere colto solo con la mente, cioè con la ragione, l'intelletto. Perciò, **si può dire piuttosto che Socrate ha scoperto la necessità di salire dalla conoscenza sensibile alla conoscenza razionale** o, meglio, che la scienza, il sapere autentico, non è una conoscenza sensibile ma razionale. Socrate distingue quindi con precisione questi due diversi tipi di conoscenza.

La morale di Socrate.

Per Socrate la morale consiste nella **virtù**, intesa come ricerca e come scienza (come sapienza). In greco virtù si dice "areté" e significa il modo migliore, ottimale, di essere qualcosa. Riferita all'uomo, la virtù è allora la maniera migliore di essere uomo, cioè il modo migliore di comportarsi nella vita.

Tradizionalmente la virtù era considerata come un dono degli dei concesso agli uomini di nobile nascita. Invece già i sofisti avevano proclamato che la virtù non è un dono divino riservato solo a pochi e che virtuosi non si nasce ma si diventa; tutti possono diventarlo attraverso l'educazione e l'impegno. La virtù quindi si impara, si può imparare. In tal senso per Socrate **la virtù è sempre una forma di sapere, è una scienza**, una sapienza, ossia un prodotto della mente e consiste nel sottoporre la vita e la condotta al controllo della ragione. In particolare, **la virtù è sapere ciò che è bene**

e ciò che è male. Non già conoscere cos'è il bene e il male in assoluto, perché l'uomo, per Socrate, non può cogliere verità assolute, ma sapere di volta in volta, secondo le diverse circostanze, che cosa è bene fare o non fare.

In quanto scienza la virtù può essere insegnata; deve essere conosciuta da ogni uomo. Non basta infatti che ciascuno sappia il proprio mestiere, poiché bisogna che ciascuno impari bene anche **il mestiere di vivere**, cioè sapere cosa è bene e cosa è male fare. Se è così, allora **la virtù è unica**, perché le virtù particolari (giustizia, coraggio, prudenza, ecc.) sono tutte ricomprese nel più generale concetto di virtù intesa come conoscenza di ciò che è bene.

Dal concetto socratico di virtù come conoscenza, sapienza, deriva una **rivoluzione del tradizionale sistema di valori**: i valori veri non sono quelli legati alle cose esteriori, come la ricchezza, il potere, la fama, e nemmeno quelli legati al corpo, come la bellezza, la salute fisica, la forza, ma solamente i valori dell'anima, perché in essa, nella nostra interiorità, sta la conoscenza. Ciò non significa, come farà Nietzsche, considerare Socrate come un noioso moralista, che disprezza gli istinti, i piaceri e la gioia di vivere. Per Socrate la morale non consiste nella mortificazione, ma nel capire invece che cosa può per davvero rendere la vita più felice. Solo il virtuoso è felice, mentre il non virtuoso si abbandona ad istinti (quali la violenza e l'intemperanza) che alla lunga lo rendono infelice. Socrate non vuole negare gli istinti, ma semplicemente sottoporli al controllo della ragione perché siano coltivati in maniera equilibrata, senza eccessi. L'anima è felice quando è ordinata, equilibrata, ossia virtuosa. Invece l'ingiusto e il malvagio sono infelici perché l'ingiustizia e la malvagità provocano disordine nell'anima.

La virtù è la salute dell'anima e la sua malattia è invece il vizio, l'ingiustizia. Perciò, conclude Socrate, **è meglio subire l'ingiustizia che commetterla** (così infatti farà Socrate, accettando serenamente la sua ingiusta condanna a morte). **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.

Le critiche alla morale socratica.

La morale di Socrate, secondo cui la virtù è scienza ed il vizio è ignoranza, ha ricevuto di volta in volta nei secoli, da parte dei critici, l'accusa di razionalismo morale, ossia di eccessiva fiducia nella ragione. In particolare, la morale di Socrate è stata accusata di formalismo (una morale più di forma che di sostanza), di intellettualismo e di relativismo.

L'accusa di formalismo è stata imputata a Socrate perché egli, limitandosi a dire che la virtù coincide con la scienza (con la conoscenza), non ha specificato quale sia il comportamento effettivo che ogni uomo deve seguire. Ma, come si è visto, Socrate non intendeva stabilire una volta per tutte quale sia il bene in concreto quanto piuttosto offrire all'uomo un criterio generale per ben comportarsi: agisci come vorresti che anche gli altri agissero nei tuoi confronti.

L'accusa di intellettualismo è stata pronunciata poiché Socrate, quale fattore della virtù e del bene, non ha considerato anche l'importanza della volontà sul controllo delle passioni ma soltanto quella dell'intelletto. A difesa di Socrate si può rispondere dicendo che egli intendeva dire che chi è veramente persuaso che una cosa sia bene la fa, altrimenti, se non la fa, è perché la sua convinzione è superficiale.

L'accusa di relativismo proviene dal fatto che Socrate non dà una definizione in assoluto di bene e di male. Ma in verità egli non voleva definirli in termini assoluti, sempre validi per tutti e in ogni tempo. Riteneva piuttosto che l'idea di ciò che è bene potesse scaturire di volta in volta, anche in modo mutevole secondo le circostanze, mediante l'esercizio della ragione. Tiene comunque ferma la convinzione che il bene da ciascuno considerato, secondo la particolare situazione personale e storica, è in generale da intendersi morale qualora rispetti la propria e l'altrui dignità umana.

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 demone (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 mondo appare ordinato e non dominato dal caos e ciò che non è semplice opera del caso, ma rivela ordine e armonia, è tale in vista di un fine, di uno scopo. Significa allora che vi è una Intelligenza nel mondo: tale Intelligenza è Dio. **Agli dei della religione popolare Socrate presta invece un ossequio solo formale**, poiché ciò rientra negli obblighi del buon cittadino. Contro coloro che obiettano che l'Intelligenza divina operante nel mondo non si vede, Socrate risponde che nemmeno la nostra anima, cioè la nostra intelligenza, si vede, eppure nessuno nega che ci sia.

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.

Il modo di fare di Socrate, di interrogare le persone e bombardarle di domande per far capire loro, attraverso l'ironia, l'inconsistenza delle loro opinioni e la loro presunzione, **provocava anche reazioni irritate**. Inoltre dava fastidio il suo successo presso i giovani. Vi è anche da dire che in Atene vigeva all'epoca una democrazia conservatrice, contraria all'atteggiamento anticonformista di Socrate in fatto di idee e di religione.

Per tutti questi motivi Socrate **fu accusato**, da coloro che lo odiavano, **di empietà**, cioè di non riconoscere gli dei tradizionali, ma di introdurre di nuovi, **nonché di corrompere i giovani**. Fu processato e **condannato a morte**, costringendolo a bere la cicuta, un potente veleno. Quantunque 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".

Conclusioni.

Il pensiero di Socrate ha recato una quantità straordinaria di riflessioni e di novità sulla natura e sull'essenza dell'uomo, lasciando tuttavia **anche problemi aperti** sviluppati successivamente.

In primo luogo **sull'anima**: Socrate si è limitato a determinare le funzioni dell'anima (è ciò per cui noi siamo buoni o cattivi), ma ha lasciato insoluti grandi interrogativi:

se l'anima si serve del corpo e lo controlla, essa allora è distinta dal corpo o no? Quale è il suo essere e la sua differenza rispetto al corpo?

Analogamente **rispetto a Dio**: Socrate dice che egli è l'Intelligenza che governa il mondo e le coscienze. Ma cos'è questa divina Intelligenza? In che cosa si distingue dagli elementi fisici?

La maieutica socratica, inoltre, non è in grado di condurre al vero tutte le anime, le coscienze, ma, dice Socrate, solo quelle "gravide", che sono cioè già predisposte. Allora chi o che cosa rende l'anima gravida e predisposta al vero?

Con questi problemi, cui non giunge a dare risposta, **Socrate apre peraltro la via alla metafisica**. Sarà la filosofia metafisica di Platone e poi di Aristotele, e quindi di tutta la storia della filosofia occidentale, che si confronterà con queste che sono le questioni più alte e profonde che il pensiero umano si è posto. Anche perciò del messaggio di Socrate è debitore l'intero Occidente.

PLATONE (Atene 428-347 a.C.)

Nasce da famiglia aristocratica. È stato discepolo di Socrate. Ha viaggiato molto: a Megara in Egitto, in Italia meridionale, dove conosce le comunità pitagoriche, e a Siracusa, più volte, in qualità di consigliere del tiranno Dionisio. Ad Atene fonda la sua scuola, chiamata "**l'Accademia**" perché sorta nel ginnasio fondato da Accademo, ed organizzata sul modello delle comunità pitagoriche.

Platone vive in un periodo critico della storia greca, in corrispondenza col tramonto dell'età di Pericle. 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 motivazione e finalità principale che ha spinto Platone a fare filosofia è stato proprio **l'interesse politico**, perché per governare bene il governante deve essere sapiente, cioè, come si vedrà, essere un filosofo. Accanto alla finalità politica, Platone pone **anche quella pedagogico-educativa**, per il rinnovamento dell'uomo e dei cittadini e per l'idonea formazione dei governanti.

Ma Platone è filosofo poliedrico, che abbraccia anche tutti gli altri temi della filosofia, quelli metafisici, gnoseologici, etici, religiosi, logici, scientifico-matematici, componendo quindi un ampio ed eterogeneo quadro di tematiche.

Opere e sviluppo del pensiero platonico.

Di Platone ci sono rimasti tutti gli scritti, quasi tutti autentici: l'Apologia di Socrate, 34 dialoghi e 13 lettere. Dai suoi allievi abbiamo appreso che Platone ha elaborato anche importanti dottrine non scritte, riservate agli allievi dell'Accademia. Secondo la successione degli scritti, sono stati classificati **tre periodi dell'attività filosofica di Platone**, cui corrispondono altrettante fasi di sviluppo del suo pensiero:

-Primo periodo: **scritti giovanili o socratici** (Apologia, Critone, Eutidemo, Ippia, Gorgia, Protagora, Cratilo). La tematica è prevalentemente etica ed etico-politica, ad approfondimento delle posizioni cui era pervenuto Socrate.

-Secondo periodo: **scritti della maturità** (Menone, Fedone, Convivio, Repubblica, Fedro). Contro il relativismo sofistico, Platone elabora la teoria delle idee e della conoscenza nonché il modello ideale di comunità politica (di Città o Stato).

-Terzo periodo: **scritti della vecchiaia** (Parmenide, Teeteto, Sofista, Politico, Filebo, Timeo, Crizia, Leggi, le Lettere). Platone opera una revisione della propria teoria delle idee ed elabora una nuova concezione dell'essere e del non essere, sviluppando e correggendo il pensiero di Parmenide.

Platone **non volle produrre opere di carattere sistematico, ma riprodurre invece lo spirito del dialogo socratico**: l'interrogare senza posa, insinuando il dubbio per arrivare maieuticamente alla verità. Nei dialoghi platonici i protagonisti sono Socrate (dietro cui sta Platone stesso), che discute con uno o più interlocutori, nonché il lettore medesimo, che viene espressamente coinvolto nel dibattito ed al quale viene lasciato spesso il compito di trarre da se stesso le conclusioni e la soluzione dei problemi discussi.

Nei suoi dialoghi Platone fa sovente ricorso all'**uso dei miti**, mentre la filosofia sorge proprio come liberazione del pensiero dal mito e dalla fantasia. Come spiegare questo ritorno al mito? È un atto di sfiducia nella ragione o vi sono altre motivazioni?

Platone **si avvale del mito per due fondamentali motivi**:

1. il mito è uno strumento per comunicare in maniera più accessibile ed immediata le dottrine esposte;
2. il mito è il mezzo (come nelle dottrine orfiche) per cogliere intuitivamente concezioni e verità profonde, che stanno oltre i limiti cui l'indagine razionale può giungere e che vengono quindi accolte per fede, ma in forma di fede ragionata, non dimostrabile razionalmente tuttavia comprensibile con l'intuizione.

Gli scritti (i dialoghi) Socratici.

Questi **dialoghi** sono **dedicati all'illustrazione e alla difesa dell'insegnamento di Socrate nonché alla polemica contro i sofisti** e sono rivolti essenzialmente alla **ricerca della risposta alla domanda: "quale è l'essenza della virtù"?**

Platone illustra i capisaldi dell'insegnamento socratico, che sono fondamentalmente tre:

1. La virtù è una sola e si identifica con la scienza (con la sapienza);
2. solo come scienza la virtù è insegnabile;
3. nella virtù come scienza sta la felicità dell'uomo.

In questi dialoghi di solito manca la soluzione, appositamente, per stimolare il lettore a ricercarla per proprio conto. L'intento di Platone è di approfondire la natura della virtù come scienza nonché la natura del bene, oggetto di tale scienza. **Il metodo seguito è quello dialettico**: si ammette in via di ipotesi, per assurdo, l'ipotesi contraria a quella che si vuol dimostrare e si fa constatare che essa conduce a conclusioni contraddittorie, rimanendo così confutata (smentita).

La virtù, ribadisce Platone, **è una sola, è la scienza** (sapienza), **nello specifico è la scienza del bene**, perché se esistessero virtù indipendenti l'una dall'altra (per esempio la santità, il coraggio, la giustizia) dovrebbe essere possibile la sussistenza di ognuna di esse per proprio conto. Ma invece, se isolate dalla scienza, nulla si può dire intorno alla loro natura non essendo scientificamente indagabili. Inoltre, se le virtù fossero

molteplici, ognuna tenderebbe a un diverso valore, a un diverso ideale: o il bello o l'utile o il santo. Ma il bello, l'utile, il santo non possono essere definiti per proprio conto e indipendentemente. Vi è un unico valore che comprende ed assomma in sé tutti gli altri: è il bene.

I dialoghi Socratici più importanti sono il Protagora, l'Eutidemo, il Gorgia e il Cratilo. Il Protagora parla di come possa essere insegnata la virtù e quindi del valore dell'educazione, in polemica con i sofisti per i quali la virtù è relativa e soggettiva.

Nell'Eutidemo e nel Gorgia vengono criticate e condannate l'eristica e la retorica, che sono tecniche che hanno il solo obiettivo di persuadere e di sopraffare l'avversario a prescindere dalla verità o falsità degli argomenti sostenuti. Il retore pretende inoltre di essere competente in tutte le cose, ma ogni competenza è invece sempre particolare (la medicina, l'architettura, ecc.). Quindi la retorica è solo apparenza di sapere, è immoralità ed inganno. La retorica e le competenze tecniche ci permettono di raggiungere solo fini particolari e strumentali, ma sono incapaci di indicare il fine ultimo cui questi fini particolari possono servire. Solo la filosofia potrà darcelo, riflettendo sul bene.

Nel Cratilo si parla dell'origine e della natura del linguaggio, contro il parlare a vuoto dei sofisti. Vi sono tre teorie del linguaggio:

1. il linguaggio è pura convenzione, del tutto arbitrario;
2. il linguaggio è prodotto e deriva (etimologicamente) dalle cose;
3. il linguaggio è una produzione dell'uomo, ma non una produzione arbitraria perché è volto ad imitare il più possibile le cose ed esprimerne l'essenza, la sostanza, ossia "ciò che l'oggetto è". Quest'ultima è la tesi di Socrate-Platone.

La dottrina delle idee.

Come abbiamo visto, 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.

Cosa sia poi quel "bene" la cui conoscenza è indispensabile per governare viene illustrato da Platone con la "dottrina delle idee", la più celebre fra sue le dottrine.

I filosofi, spiega Platone, sono coloro che possiedono la vera scienza, la vera conoscenza. Ritenendo possibile acquisire una conoscenza vera, certa e universale (valida per tutti in ogni tempo e luogo), **Platone respinge con forza il relativismo conoscitivo dei sofisti. 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 sovrasensibile 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. **Qualunque cosa sensibile esistente ha una causa superiore che non è di carattere fisico, sensibile, ma metafisico** (metafisica, alla lettera, significa che sta oltre, dopo, la fisica, oltre gli elementi fisici sensibili), **cioè sovrasensibile, e con la quale si spiegano stabilmente, in modo certo, le stesse cose fisiche**. Le cose fisiche, sensibili, poiché divengono e cambiano continuamente, non possono garantire una conoscenza certa; invece **le cause metafisiche, sovrasensibili, delle cose sensibili sono immutabili e perciò garantiscono una conoscenza certa ed universale.**

Queste cause superiori, metafisiche e sovrasensibili, delle cose sensibili sono chiamate da Platone **le idee** delle varie cose sensibili. Mentre le cose sensibili cambiano e si trasformano (le cose belle diventano brutte col passare del tempo), le idee invece non cambiano, sono immutabili (l'idea del bello, della bellezza, non cambia mai, nemmeno col passare del tempo). Perciò, **se conosciamo le cose attraverso le corrispondenti idee, le nostre conoscenze sono allora stabili e certe.**

Come prima accennato, si potrebbe dire che le idee sono ciò che noi chiamiamo concetti. Ma per Platone **le idee sono qualcosa di più dei 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. Però queste caratteristiche comuni e distintive (le idee) vanno oltre le apparenze sensibili delle cose, sono profonde ed invisibili ai sensi; invece sono intelleggibili (comprensibili) solo con la ragione ed inoltre sono stabili, immutabili e universali: i singoli alberi concreti o le singole cose belle non solo sono diversi gli uni dagli altri, ma ognuno di essi cambia col tempo, mentre l'idea di albero o l'idea di bellezza non cambia mai ed è valida per tutti. **Le idee dunque hanno un valore assoluto e non relativo: sono immutabili e universali.** Infatti, ad uno può sembrare bene e buona una certa cosa e ad un altro invece un'altra cosa, ma l'idea del bene è valida e uguale per tutti.

Platone scopre dunque che **esistono due specie di realtà**, due piani dell'essere, **due mondi**:

1. c'è **un mondo sensibile**, che è quello dei fenomeni, delle cose sensibili, visibili, che si conoscono con i sensi;
2. c'è **un mondo sovrasensibile**, che è quello delle idee, che sono invisibili ai sensi perché esse sono enti metafisici, vanno cioè al di là della conoscenza fisica e sensibile, e sono conoscibili solo con la ragione, col ragionamento (vedo le cose belle ma non vedo il bello; però posso conoscere l'idea del bello con la ragione, con l'intelletto).

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.**

Di conseguenza, per Platone, e per i filosofi metafisici dopo Platone stesso, **la natura e il cosmo** (l'universo fisico) **non costituiscono più la totalità di tutte le cose**, ma

solo delle cose sensibili, ossia dei "fenomeni", che appaiono e sono visibili. **Appartiene invece alla totalità anche e soprattutto la metafisica, il mondo sovrasensibile** puramente intellegibile, non visibile ma conoscibile solo con l'intelletto.

Proseguendo nello sviluppo della dottrina del idee, Platone si pone poi la domanda: **se le idee appartengono al mondo sovrasensibile, in che modo esse entrano in rapporto con le cose sensibili**, consentendo una loro conoscenza certa e non mutevole? Platone risponde che **il rapporto** tra idee e cose sensibili **è di due tipi**:

1. **le idee sono il modello delle cose** sensibili ad esse corrispondenti e **le cose sensibili sono copie** o imitazioni imperfette **delle idee**. Ad esempio, nel mondo sensibile esiste una pluralità di cose più o meno belle o più o meno giuste, ecc, ma nel mondo sovrasensibile esiste una sola ed unica idea di bellezza o di giustizia, che sono il modello perfetto (o forma) delle cose belle o giuste del mondo sensibile;
2. **le idee sono la causa della conoscenza delle cose** sensibili poiché conosciamo le cose in base alle corrispondenti idee. Ad esempio diciamo che due cose sono uguali in base all'idea di uguaglianza oppure diciamo che due azioni sono giuste in base all'idea di giustizia, ecc.

Essendo le cose sensibili copie o imitazioni delle idee, significa che **le cose partecipano delle idee anche se in modo imperfetto e incompleto**. **Partecipare** qui vuol dire essere in parte simile e in parte diverso. Ad esempio, gli uomini concreti partecipano dell'idea di uomo poiché sono imitazione di tale idea, ma si tratta di un'imitazione imperfetta ed incompleta perché gli uomini concreti, in quanto imitazione, non sono l'originale ed inoltre mutano continuamente (nascono, crescono e muoiono), mentre l'idea di uomo non cambia mai, è stabile, immutabile e completa.

La dottrina delle idee di Platone costituisce una **sintesi fra quella di Eraclito e quella di Parmenide**. Il mondo sensibile è caratterizzato dal continuo divenire, ossia dal continuo mutamento e trasformazione delle cose, come diceva Eraclito. Invece il mondo sovrasensibile è costituito da idee che sono immutabili ed eterne come l'essere di Parmenide. Però, a differenza di Parmenide, per il quale l'essere è unico, unitario e distinto dal mondo sensibile giudicato solo apparenza ed illusione, per Platone invece l'essere non è unico ma molteplice, poiché è formato da una pluralità di idee ed inoltre non è separato dal mondo sensibile, ma esiste un preciso rapporto tra mondo sovrasensibile (l'essere) e mondo sensibile, perché le idee del mondo sovrasensibile sono il modello e la causa della conoscenza delle cose del mondo sensibile. Il mondo sensibile per Platone non è pertanto solo illusione, ma grazie alle idee è invece conoscibile ed anch'esso possiede una sua realtà seppur imperfetta giacché la perfezione appartiene solo al mondo delle idee.

Ma, si domanda ancora Platone, se le idee non sono semplici concetti costruiti dalla nostra mente e presenti solo in essa, bensì sono enti reali che esistono indipendentemente e al di fuori della nostra mente e delle cose sensibili, allora **dove stanno le idee**? Platone risponde che le idee esistono e stanno in ciò che lui chiama **"Iperuranio"**, ossia in un luogo superiore e celeste, simile all'empireo greco o al paradiso cristiano anche se, in verità, Platone non spiega più di tanto cosa sia e dove

sia l'Iperuranio. L'Iperuranio, cioè il mondo delle idee, va probabilmente interpretato non come un empireo o un paradiso, bensì come un luogo al di fuori dello spazio e del tempo fisico, sensibile, e al di fuori dell'intelletto umano, così come gli enti matematici, il triangolo, il quadrato, il numero, ecc., stanno anch'essi in un loro luogo al di fuori dello spazio e del tempo e al di fuori della mente, perché esistono anche se non sono pensati.

Avendo concepito le idee sia come immutabili, eterne e universali, sia come separate ed indipendenti dalla mente e dal pensiero umano, **Platone supera** in tal modo **non solo il relativismo conoscitivo sofistico, ma anche l'umanismo di Socrate**, per il quale la conoscenza, la verità, sta nella coscienza, nell'anima umana ("conosci te stesso"). Platone scopre invece che il fondamento della verità e la causa della conoscenza non stanno dentro l'uomo ma nel mondo delle idee, che è una realtà metafisica, sovrasensibile ed extraumana. La conoscenza acquista un valore oggettivo ed universale, cioè assoluto, e non è più relativa all'uomo e alle coscienze individuali.

Nota critica.

Anche Platone, come Pitagora, attribuisce una fondamentale importanza alla conoscenza matematica, considerate il primo gradino della conoscenza razionale, dopo il quale sta subito la filosofia in quanto conoscenza del mondo delle idee. Ma rispetto al " tutto è numero" di Pitagora si notano due cose: da un lato la matematica rimane al centro della spiegazione del mondo e del pensiero; dall'altro l'aritmetica viene però sostituita dalla geometria. Il motivo è ovvio: la scoperta dei numeri irrazionali (radice quadrata di due) aveva mostrato che i numeri non potevano essere la misura di tutte le cose, ma restava la possibilità che lo potessero essere i segmenti o, più in generale, le figure. In maniera ragionevole Platone definisce le figure geometriche come "visioni astratte", estrapolate da modelli concreti. Il termine usato da Platone, come indicato, è "eidos", cioè "idea", derivante dal verbo greco "idein", che significa vedere. Da qui il nome di teoria delle idee, o di teoria delle forme, visto che è appunto la forma ciò che si vede nelle figure geometriche quando le si guarda con gli occhi del corpo. E poiché le forme o idee geometriche, in quanto astratte, possiedono una perfezione che non è di questo mondo, si può dire, metaforicamente, che esse esistono indipendentemente dalle loro imperfette raffigurazioni concrete e che costituiscono in qualche modo un mondo parallelo a quello sensoriale, quello chiamato da Platone Iperuranio. Ma la ragionevole idealizzazione della geometria è stata, meno ragionevolmente, estesa ad altri campi, ai concetti. La teoria delle forme diviene allora una "teoria dei concetti", ottenuti per astrazione dagli oggetti. Il platonismo arriva cioè a considerare, pericolosamente, il mondo dei concetti non solo più perfetto ma addirittura più reale di quello degli oggetti, dimenticando che il mondo degli oggetti fisici esiste indipendentemente da noi, ma quello dei concetti metafisici no. Insomma, Platone attua quell'operazione chiamata "reificazione dei concetti" (reificazione dal latino "res"=cosa), che significa supporre come cose concrete enti che sono invece astratti.

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) in tutte le cose, 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.

Per Platone **essere filosofi significa allora**, soprattutto, **conoscere l'idea del Bene**, che è l'idea suprema. **Questo è il motivo per cui i governanti devono essere filosofi**,

perché solo sapendo che cos'è il Bene essi potranno governare con saggezza e con giustizia, distinguendo ciò che è buono e giusto da ciò che non lo è, e guidare quindi gli uomini alla virtù e alla felicità.

Così come vi è una gerarchia nel mondo delle idee, c'è anche una **corrispondente gerarchia nei gradi della conoscenza**. Alla distinzione tra mondo sensibile delle cose e mondo sovrasensibile delle idee e corrisponde, secondo Platone, la distinzione fra **due tipi fondamentali di conoscenza** (dualismo gnoseologico; dualismo=contrapposizione): **l'opinione** da una parte, che riguarda la realtà delle cose sensibili, e **la scienza** dall'altra, che riguarda la realtà delle idee sovrasensibili. L'opinione, che è conoscenza delle cose, è una conoscenza imperfetta perché le cose sensibili mutano e cambiano continuamente e perciò non possono essere conosciute in modo stabile. La scienza, che è conoscenza delle idee, è invece una conoscenza perfetta, stabile e duratura, perché stabili, durature perfette sono le idee che essa indaga. A loro volta, l'opinione e la scienza si dividono ciascuna in due ulteriori gradi di conoscenza. Perciò **quattro sono i gradi della conoscenza nel complesso**:

A. l'opinione, o conoscenza sensibile, che riguarda le cose sensibili e mutevoli, la quale si suddivide in:

- 1) **immaginazione** o congettura, che riguarda i sogni, le fantasie, l'arte;
- 2) le **credenze**, che riguardano le cose sensibili;

B. la scienza o conoscenza sovrasensibile, che riguarda le idee immutabili e che si suddivide in:

- 3) ragione **matematica**, che riguarda le idee matematiche;
- 4) **filosofia**, o intelligenza filosofica, che riguarda le idee e in particolare le idee estetiche ed etiche, ad esempio la bellezza, la giustizia, il bene.

Sia la matematica che la filosofia hanno per oggetto il mondo sovrasensibile delle idee. Però Platone, pur esaltando la matematica, al punto di dire: "Non entri nell'Accademia chi non è matematico", considera la filosofia di grado superiore poiché la matematica rimane in parte ancora attaccata al mondo sensibile, specialmente per quanto riguarda le figure geometriche che assomigliano alla forma delle cose, ed inoltre si basa su postulati che non sono dimostrabili.

Tuttavia la matematica è importante perché ci abitua a conoscere le idee, in quanto gli enti matematici sono già idee anche se di grado inferiore, e ci aiuta così ad oltrepassare la conoscenza sensibile. Perciò **la conoscenza matematica è per Platone preliminare alla conoscenza filosofica**, ossia alla conoscenza delle idee vere e proprie.

Nei suoi ultimi dialoghi, e specialmente nelle sue dottrine non scritte, Platone elabora una concezione matematica del mondo che, per certi aspetti, anticipa la concezione della moderna fisica-matematica di Galilei. Infatti, dice Platone, tutti i corpi esistenti nell'universo hanno forme matematiche: tutte le cose hanno una forma paragonabile alle varie figure geometriche solide, che sono scomponibili in superfici piane, le quali a loro volta sono scomponibili in triangoli e poi in linee, quindi in punti ed infine in numeri in corrispondenza dei vari punti, di modo che i rapporti matematici tra le varie

cose possono essere misurati e calcolati (più grande, più piccolo, più lungo, più corto, il doppio, la metà, più denso, meno denso, ecc.).

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. Peraltro non ha i caratteri del Dio delle religioni monoteistiche.

Con la costruzione del mondo il Demiurgo ha dato inizio anche al **tempo**, che Platone definisce "immagine mobile dell'eternità", perché con il suo succedersi ordinato di giorni e notti, di mesi e anni, il tempo rispecchia l'ordine eterno del mondo delle idee. Il tempo delle cose sensibili non è eterno, avendo avuto un inizio, ma anch'esso, come il mondo, è destinato a perdurare per sempre.

Il problema della conoscenza (in che modo avviene la conoscenza?).

Abbiamo visto che le idee sono sia il modello sia la causa della conoscenza delle cose: **si conoscono le cose mediante la conoscenza delle idee corrispondenti**. Solo così la conoscenza sarà stabile e universale, ossia sarà scienza. Se le cose venissero conosciute attraverso i sensi non vi sarebbe scienza ma soltanto opinione, poiché le cose cambiano continuamente e i nostri sensi colgono le cose nei loro continui mutamenti, quindi mai in modo stabile ma in maniera diversa nel tempo e da individuo a individuo.

Però se le idee appartengono al mondo sovrasensibile e sono separate dalle cose e indipendenti dalla nostra mente in quale modo l'uomo può conoscere le idee? Platone risponde elaborando al riguardo una teoria della conoscenza assolutamente nuova, con la quale confuta (=smentisce) il relativismo conoscitivo dei sofisti. **La filosofia della conoscenza di Platone, o gnoseologia** (termine che significa, appunto, filosofia della conoscenza) ci offre **la prima e più completa teoria della conoscenza della storia della filosofia**.

Platone afferma che **la conoscenza è essenzialmente "reminiscenza"** (reminiscenza=ricordo): conoscere significa ricordare. Poiché, secondo Platone, le cose si conoscono mediante la conoscenza delle idee corrispondenti e poiché **le idee** sono forme immateriali, contenute nel nostro pensiero o anima, esse **non possono essere conosciute che dall'anima stessa, ma non nella vita terrena**, dove l'anima è unita ad un corpo, perché nessuna cosa che incontriamo in questa vita e che conosciamo con i sensi è universale, immutabile e perfetta come sono le idee. Dunque bisogna concludere che l'anima abbia conosciuto le idee prima di unirsi al corpo, prima della nascita del corpo.

La nostra anima appunto, dice Platone, **prima di calarsi nel corpo umano è vissuta nel mondo delle idee** in cui ha potuto conoscere direttamente tutte le idee medesime. Una volta discesa nel nostro corpo, l'anima conserva un ricordo oscuro e sfuocato delle idee conosciute nel mondo sovrasensibile. Quando, unita al corpo, l'anima fa esperienza delle cose attraverso i sensi, essa è stimolata dalle cose stesse a ricordare in modo vivo e chiaro le corrispondenti idee viste nell'Iperuranio. Ecco perché Platone afferma che conoscere è ricordare.

Questa teoria di Platone, come quelle successive di tipo simile, è stata chiamata **"innatismo"**, in quanto ritiene che la conoscenza vera non derivi dai sensi, dalle cose esterne di cui si fa esperienza, bensì dalle idee, che sono innate e presenti in noi, nella nostra anima (innato= presente fin dalla nascita).

L'immortalità dell'anima. Il mito di Er, sul destino delle anime, e il mito del cavallo alato, sulla caduta delle anime nei corpi.

Per Socrate era sufficiente comprendere che l'essenza dell'uomo, ciò che lo contraddistingue, è la sua anima. Non era quindi necessario per lui stabilire se l'anima sia o no immortale. **Per Platone invece il problema dell'immortalità dell'anima diventa fondamentale**, perché **altrimenti**, se l'anima non fosse immortale e non fosse vissuto nel mondo delle idee prima di incarnarsi in un corpo umano, **la sua teoria della conoscenza come reminiscenza crollerebbe**.

Platone fornisce **tre prove dell'immortalità dell'anima**:

1. la prova per somiglianza: se l'anima è capace di ricordare e conoscere le idee che sono eterne, allora deve essere anch'essa eterna e, a maggior ragione, immortale;
2. la prova dei contrari: così come in natura ogni cosa sorge dal suo contrario (il freddo dal caldo, il sonno dalla veglia, ecc.), altrettanto la vita sorge dalla morte nel senso che l'anima rivive dopo la morte del corpo;
3. la prova della vitalità dell'anima: l'anima in quanto è soffio vitale che dà la vita, è perciò principio di vita e partecipa all'idea della vita; dunque non può essere contemporaneamente anche il suo opposto, che è la morte; quindi l'anima non può morire.

Abbiamo visto che il rapporto fra le idee e le cose non è dualistico, cioè contrapposto, giacché le idee sono la vera causa della conoscenza delle cose. Invece secondo Platone **è dualistico**, ossia contrapposto, **il rapporto tra anima e corpo**: la prima è sovrasensibile mentre il secondo è sensibile. Perciò **il corpo** non è inteso, come per Socrate, in senso positivo, quale involucro al servizio dell'anima. Platone ha una concezione negativa del corpo, che definisce **tomba e carcere dell'anima**; il corpo è cioè il luogo dell'espiazione dell'anima a causa delle colpe dalla stessa commesse. Il corpo è per Platone la radice dei mali, delle insane passioni, delle inimicizie, dell'ignoranza e della follia. Pertanto la morte non deve essere temuta perché consente all'anima di liberarsi dalla prigionia del corpo e dai mali del mondo e di ritornare nel mondo delle idee. Il destino e la virtù dell'anima si realizzano mediante la sua fuga dal corpo e la sua fuga dal mondo.

Socrate indicava nella cura dell'anima, ossia nell'ascoltare la propria coscienza, il supremo compito morale dell'uomo. Anche Platone conferma questo comandamento socratico ma precisa che cura dell'anima significa **purificazione dell'anima**, poiché l'incarnazione dell'anima in un corpo ed il suo allontanamento dal mondo delle idee dipendono dalle colpe da essa medesima commesse, che devono pertanto essere purificate nella vita terrena. Tale purificazione avviene, secondo Platone, elevandosi ai gradi più alti della conoscenza, fino a giungere alla conoscenza delle idee e dell'idea suprema del Bene, la quale coincide col Vero. **La conoscenza dunque non ha solo valore razionale ma anche morale**, non è solo comprensione della verità ma è anche impegno di purificazione volto a salire all'idea del Bene, cioè alla virtù. In questa ascesa progressiva consiste quello che è stato definito il "**misticismo platonico**".

Il mito di Er.

Ma quale è il destino delle anime dopo la morte del corpo cui erano unite? Platone ce lo descrive attraverso **il mito di Er**, un eroe morto in battaglia e resuscitato dopo dodici giorni, il quale ha potuto così raccontare la sorte dell'anima dopo la morte del corpo. Attraverso il racconto di Er, Platone spiega che le anime che hanno vissuto, quando erano unite ad un corpo, una vita troppo legata ai piaceri e alle passioni terrene non riescono a separarsi interamente dal corpo dopo la morte e vagano come fantasmi attorno ai sepolcri fino a che, attratte dal desiderio del corporeo, si uniscono nuovamente ad altri corpi di uomini squallidi od anche di animali repellenti. Dunque, per punizione della loro colpa, non tornano nel mondo delle idee e si riuniscono a corpi indegni. Anche le anime che sono vissute secondo una virtù non filosofica ma semplicemente comune non tornano nel mondo delle idee ma si riuniscono ad altri corpi, però di uomini retti o di animali mansueti. Solo le anime che sono vissute secondo virtù filosofica ritornano nel mondo delle idee. Tuttavia, prosegue Platone nella Repubblica, poiché le anime sono in numero limitato rispetto al numero dei corpi sulla terra, esse non possono rimanere per sempre nel mondo delle idee, ma dopo un periodo massimo di mille anni sono destinate a reincarnarsi in un altro corpo. Trascorso il loro periodo di permanenza nel mondo delle idee, le anime si radunano in una pianura per decidere in quale tipo di corpo tornare a reincarnarsi. A tale proposito Platone opera una rivoluzione della credenza tradizionale, secondo cui sarebbero gli dei o il destino a stabilire a quali corpi le anime vadano ad unirsi. Invece **sono le anime stesse**, dice Platone, **che decidono** liberamente, secondo le loro inclinazioni, **in quale corpo incarnarsi** e quale tipo di vita terrena vivere, se secondo virtù o secondo il vizio. **Il significato di questa innovazione è chiaro**: la responsabilità del tipo di vita prescelta e la colpa dei vizi è sempre individuale e non può essere attribuita ad un destino crudele o agli dei; non ci sono scusanti. Platone anticipa in tal modo il concetto di "libero arbitrio".

Platone sa benissimo che questa sua spiegazione, fornita attraverso il mito, non è dimostrabile però, egli afferma, è buona cosa crederlo.

Il mito del carro alato.

Perché le anime non possono rimanere eternamente nel mondo delle idee e sono invece periodicamente costrette a cadere sulla terra ed incarnarsi in un corpo umano? Oltre alla spiegazione, troppo semplice, data nel mito di Er concernente il numero limitato delle anime rispetto a quello dei corpi sulla terra, Platone ci dà una spiegazione più profonda col **mito del carro alato**. **Le anime cadono in un corpo sulla terra per loro colpa**. L'anima infatti, dice Platone, è come un carro tirato da due cavalli alati, guidati da un auriga. Dei due cavalli uno è buono, simboleggia l'anima irascibile (cioè coraggiosa, volitiva) e spinge verso l'alto, verso il luogo che Platone chiama la "Pianura della verità", da cui si può contemplare il mondo sovrasensibile delle idee e la suprema idea del Bene. Il secondo cavallo è cattivo, simboleggia l'anima concupiscibile (passionale) e spinge verso il basso, verso la terra,

cioè verso il mondo sensibile. L'auriga simboleggia la ragione. Se l'auriga riesce a domare il cavallo cattivo, cioè se la ragione riesce a controllare le passioni, allora il carro alato, cioè l'anima, riesce a raggiungere la Pianura della verità e rimane nel mondo delle idee. Se invece l'auriga non riesce a domare il cavallo cattivo, ossia se la ragione non riesce a controllare le passioni, allora il carro alato (l'anima) non raggiunge la Pianura della verità ma, per sua colpa, si scontra con gli altri carri alati; le ali dei cavalli si spezzano e il carro (l'anima) cade sulla terra.

Con questo mito Platone vuole significare il valore e la forza della ragione, che può essere in grado di controllare i vizi e le passioni e quindi purificare l'anima, rendendola meritevole del mondo delle idee. Ancora una volta torna il concetto secondo cui il vero (la conoscenza, la ragione) e il bene (la virtù) coincidono.

La dottrina dell'amore e della bellezza come via per elevarsi al Bene. La condanna dell'arte.

Platone non collega la bellezza all'arte. Anzi egli, nella Repubblica, **condanna l'arte** e non la considera degna di entrare nel percorso educativo del filosofo **per due motivi**.

Il primo motivo è di tipo metafisico-gnoseologico; l'arte, dice Platone, non è vera conoscenza perché si limita a riprodurre l'immagine delle cose naturali che sono a loro volta imitazione delle idee. L'arte è dunque l'imitazione di una imitazione; è una realtà inferiore e lontana dalla conoscenza ed anziché spingere le anime verso le idee le tiene legate alle cose sensibili riprodotte.

Il secondo motivo è di tipo pedagogico-politico: l'arte in generale, ed in particolare la commedia, corrompe gli uomini perché rimangono negativamente influenzati e suggestionati dalle passioni che essa rappresenta. Pertanto l'arte è diseducativa e non può rientrare nelle discipline da insegnare nella formazione dei filosofi.

La bellezza è invece collegata da Platone all'amore, in greco "eros". La conoscenza, dice Platone, non è una qualità esclusivamente intellettuale perché implica anche la volontà e non solo l'intelletto (per conoscere bisogna prima voler conoscere). E la volontà è guidata dalla forza dell'amore, dell'eros, a salire lungo i diversi gradi della bellezza fino all'idea del Bello in sé. E poiché per gli antichi greci **il Bello coincide col Vero e col Bene**, allora l'eros è la forza che conduce alla conoscenza e alla virtù. In tal senso, **il Vero e il Bene si raggiungono sia per via gnoseologica** (conoscitiva) **sia per via estetica** (intesa come disciplina che tratta della bellezza), salendo nei vari gradi della bellezza.

Alla **teoria dell'amore** Platone dedica **due dialoghi**:

- 1) il "Fedro", che considera cos'è l'amore, inteso come aspirazione dell'anima verso la bellezza e come sua progressiva elevazione al mondo delle idee al quale appartiene l'idea del Bello: amore è sete e desiderio di bellezza e di bene. In tal senso l'amore è filosofia, cioè amore della sapienza;
- 2) il "Simposio", che considera soprattutto l'oggetto dell'amore, cioè la bellezza ed illustra i vari gradi della bellezza stessa.

L'amore dunque è desiderio di qualcosa che non si ha e di cui si sente il bisogno: è desiderio di bellezza, di bene e di conoscenza (valore non solo estetico ma anche morale e conoscitivo dell'amore).

In particolare, Platone distingue **cinque gradi di bellezza** lungo i quali l'uomo può risalire, attraverso un lungo ed impegnativo cammino:

1. la bellezza del corpo, che sta al grado più basso, e che attrae l'uomo;
2. la bellezza dell'anima (cioè avere un bel carattere, essere buoni e gentili), che sta al di sopra della bellezza del corpo, la quale però prima o poi svanisce;
3. la bellezza delle istituzioni sociali, delle leggi e della giustizia, che consentono agli uomini di convivere pacificamente insieme;
4. la bellezza della scienza, cioè della conoscenza, che eleva gli uomini al sapere;
5. l'idea del Bello, della bellezza in sé, che è eterna, è superiore al divenire delle cose ed alla morte, è perfetta, è la fonte di ogni altra bellezza ed è l'oggetto della filosofia.

Fra tutte le altre idee, **l'idea del Bello** è quella più splendente, amabile e desiderabile. Questo desiderio della bellezza in sé, di salire verso l'idea del Bello e del Bene (etica ascetica) è appunto ciò che è stato definito **l'eros o amore platonico** e sbaglia chi lo ritiene come semplice piacere della bellezza sensibile, perché al suo grado più alto l'amore platonico è amore della virtù e della conoscenza, coincidendo il Bello col Bene e col Vero.

La filosofia politica.

Platone stesso, nella Lettera VII, dichiara che **la motivazione principale che lo ha spinto a filosofare è stata la politica**, ossia la ricerca di un modello di comunità, di società, in cui l'uomo possa vivere in pace e in giustizia con gli altri uomini. **Connesso all'interesse politico** è in Platone **quello pedagogico-educativo**, volto a formare buoni cittadini e buoni governanti.

La stessa finalità della dottrina delle idee è di tipo politico. Con essa Platone ha voluto offrire agli uomini uno strumento per uscire dal caos delle opinioni e del relativismo conoscitivo sofistico, considerato causa di disordine e violenza poiché, nell'intento sofistico di far prevalere la propria opinione, si finiva col giustificare la legge del più forte. Per Platone solo la conoscenza delle idee è conoscenza certa e stabile **in base alla quale diviene allora possibile fondare una scienza politica universale** (valida per tutti), capace di garantire pace e giustizia alla società (alla polis). Tutto ciò implica pertanto la **convinzione che i governanti debbano essere filosofi**, giacché solo se i governanti sono filosofi, in grado cioè di conoscere le idee e soprattutto la suprema idea del bene, e quindi del giusto, essi possono governare con saggezza. Per Platone dunque **filosofia e politica coincidono**.

La dottrina politica di Platone è esposta in numerosi suoi dialoghi: anzitutto nella "Repubblica", scritto nella maturità, e poi nel "Politico" e nelle "Leggi", scritti nella vecchiaia.

Platone nella "Repubblica", il suo capolavoro, oltre che esporre in parte la dottrina delle idee, espone in particolare il proprio **modello di società**, di **Stato ideale**. Scopo fondamentale dello Stato è quello di realizzare il bene, che sostanzialmente consiste nella **giustizia**. La giustizia è una virtù essenzialmente sociale: nessuna società umana può sussistere senza giustizia, afferma Platone, respingendo quindi la teoria sofista dello Stato basato sulla legge del più forte.

Uno Stato, dice Platone, nasce perché ciascuno di noi non è autosufficiente ma ha bisogno dei servizi e della collaborazione di molti altri uomini; in primo luogo sono necessari i servizi di coloro che provvedono ai bisogni materiali (il cibo, i vestiti, le abitazioni); in secondo luogo sono necessari i servizi di coloro che hanno il compito di custodire e difendere lo Stato; in terzo luogo è necessaria l'opera di coloro che, in pochi, sappiano ben governare.

Lo Stato quindi deve essere costituito da tre classi o categorie sociali.

1) **La classe dei contadini, degli artigiani e dei mercanti**, composto da uomini in cui prevale l'**anima** (il carattere) **concupiscibile**, cioè quella in cui dominano gli istinti materiali e le passioni e che è la più diffusa. Perciò la prima classe è anche la più numerosa. Questa classe è buona quando in essa predomina la virtù della **temperanza**, che è sia la capacità di controllare i piaceri e i desideri sia la disponibilità a sottomettersi alle classi superiori. Solo questa classe sociale può possedere ricchezze e beni materiali, che non devono essere né troppi né troppo pochi.

2) **La classe dei guerrieri o custodi**, nei quali prevale l'**anima irascibile** (= coraggiosa, volitiva). La virtù di questa classe deve essere il **coraggio o forza**. Compito dei guerrieri è di difendere lo Stato dai nemici interni ed esterni nonché di evitare che i cittadini della prima classe sociale diventino troppo ricchi, perché ciò genera ozio, lusso ed incontinenza, oppure che diventino troppo poveri, perché ciò fa sorgere i vizi opposti. Spetta pure ai custodi di vigilare affinché ogni cittadino svolga correttamente i propri doveri sociali.

3) **La classe dei governanti**, che è costituita da uomini nei quali prevale l'**anima razionale** e la loro virtù è la **sapienza**. I governanti **devono essere filosofi**, ossia devono conoscere il mondo delle idee e soprattutto la suprema idea del Bene per poter ben governare lo Stato.

Dunque lo Stato perfetto è quello in cui predomina la temperanza nella prima classe sociale, la forza o coraggio nella seconda e la sapienza o saggezza nella terza. Ma **la virtù centrale**, che ricomprende tutte e tre queste virtù, è la **giustizia**, fare ciò che è giusto: l'accordo fra le tre virtù si realizza quando ciascun cittadino fa ciò che è giusto, ossia quando svolge bene il proprio compito ed ha ciò che gli spetta. Ognuno deve dedicarsi al compito per cui è più adatto e che più corrisponde al personale carattere o tipo di anima.

L'appartenenza degli individui ad una o l'altra classe sociale dipende dalle loro inclinazioni, dal loro carattere, ossia dal loro tipo di anima: o concupiscibile o irascibile o razionale. **La divisione degli individui in classi sociali non deriva** quindi, per Platone, **da un fattore ereditario ma psicologico**, a seconda del tipo d'animo di ciascuno. Lo Stato platonico dunque non è un sistema di classi chiuse,

come caste, per cui nessuno può passare ad una classe sociale superiore poiché costretto a rimanere per sempre nella classe sociale di nascita. Però è anche vero, riconosce Platone, che solitamente i figli somigliano ai padri e quindi, di regola, rimangono nella classe di provenienza, nella quale sono nati.

Dopo aver definito **cos'è la giustizia** nello Stato, che si ha quando ogni cittadino ed ogni classe sociale svolge bene il proprio compito, Platone indica quali sono, secondo lui, **le condizioni che garantiscono il miglior funzionamento dello Stato** e la realizzazione della giustizia. A tal fine Platone propone **l'eliminazione della proprietà privata, l'abolizione della famiglia e la comunione dei beni** (=mettere a disposizione di tutti ciò che è necessario per vivere) **per le due classi superiori** (i guerrieri e governanti), affinché non siano distratte nello svolgimento dei loro compiti da interessi economici e familiari individuali. Solo la classe inferiore può possedere proprietà privata e ricchezze, però suo compito è quello di mantenere le due classi superiori. È questo il cosiddetto "**comunismo platonico**".

Per le classi dei guerrieri e dei governanti l'intento di Platone è di creare come un'unica grande famiglia in cui tutti vivano in comune, ritenendo in tal modo di eliminare gli egoismi individuali. Non devono esserci coppie fisse di uomo e donna (abolizione del matrimonio) entro le quali educare i figli, ma tutti gli uomini e le donne devono vivere insieme, svolgere identiche mansioni (parità delle donne) e tutti i figli non appena diventano fanciulli devono essere sottratti ai genitori ed essere allevati ed educati in comune da parte dello Stato. Le nozze tra uomini e donne devono essere provvisorie e la scelta dell'uomo e della donna da unire provvisoriamente in matrimonio deve spettare ai governanti ed essere compiuta al fine di ottenere la prole migliore possibile. Platone aveva in mente, in proposito, il modello di Sparta, ove gli Spartiati (i guerrieri) vivevano in comune.

Il comunismo platonico dunque, oltre che all'eliminazione degli egoismi individuali, è finalizzato anche all'**educazione dei giovani**. Uno Stato perfetto deve avere un'educazione perfetta, tranne che per la prima classe sociale, che non ha bisogno di una speciale educazione perché i mestieri si imparano più facilmente con la pratica. Per le classi dei custodi e dei governanti Platone propone inizialmente un'educazione ginnico-musicale allo scopo di irrobustire il carattere e l'animo. Successivamente Platone prevede lo studio delle cosiddette discipline propedeutiche (=preparatorie) alla filosofia, cioè l'aritmetica, la geometria, l'astronomia. Fra i trenta e i trentacinque anni i migliori sono avviati allo studio della filosofia o dialettica. Fra i trentacinque e i cinquanta anni coloro che sono stati in grado di seguire con profitto gli studi di filosofia sono inviati a compiere il tirocinio pratico nelle cariche militari e civili. Solo dopo i cinquanta anni gli "ottimi", che abbiano superato tutte le prove, potranno diventare governanti dello Stato.

Platone è consapevole che il suo è uno **Stato ideale che non esiste in alcun luogo della terra**. Tuttavia è persuaso che rappresenti **un modello** in base al quale confrontare e migliorare gli Stati reali. **Negli scritti della vecchiaia** (specie nel "Politico" e nelle "Leggi") **Platone torna ad occuparsi della filosofia politica in maniera più realistica** e meno idealistica, tenendo conto cioè delle concrete situazioni ed effettive possibilità storico-sociali, abbandonando la rigida distinzione

in tre classi sociali ed il comunismo dei beni e delle famiglie. Il governante non deve essere necessariamente un filosofo completo ma deve conoscere "la scienza del governare", che consiste soprattutto nell'arte della misura: in ogni cosa bisogna evitare gli eccessi e i difetti per trovare il giusto mezzo. Inoltre, se nello Stato ideale non c'è bisogno di **leggi**, poiché il governante-filosofo, che conosce il bene e il giusto, è sempre in grado di adattare le sue decisioni alle varie situazioni, nello Stato reale invece, a causa dell'imperfezione umana, la legge è necessaria e deve essere sovrana; ad essa si devono sottomettere anche i governanti. La funzione della legge non deve essere solo punitiva ma anche educativa, deve cioè convincere cittadini che è buona e necessaria.

L'educazione civica ha come base la religione. Platone considera infatti la religione un incentivo, uno stimolo, al rispetto delle leggi e della virtù. L'ateismo è giudicato un male sociale. Peraltro quella che Platone propone è una **religione di Stato**, assai diversa dalla religione tradizionale. La divinità è vista negli astri e nell'ordine cosmico (da ciò l'importanza attribuita all'astronomia) piuttosto che negli dei della tradizione. Solo in un universo ordinato e retto da leggi divine lo Stato degli uomini può essere concepito come riflesso e imitazione di tale ordine.

Poiché nello Stato reale le leggi sono necessarie, allora occorre elaborare una costituzione (=una forma di Stato) scritta. Platone individua **tre principali tipi di costituzione** realizzate nella storia:

1. la monarchia o governo di uno solo, il re, che deve possedere il senso dell'onore;
2. l'aristocrazia o governo di pochi, intesi come i migliori per sapienza e per saggezza e non come nobili per nascita;
3. la democrazia o governo dei molti, fondata sulla libertà e sul rispetto delle leggi.

Nel corso della storia tuttavia queste costituzioni sono spesso degenerare o sono destinate a degenerare a causa degli egoismi umani. **Tre sono le forme degeneri di costituzione**, ossia di Stato, in contrapposizione a quelle positive:

1. la timocrazia (dal greco "timè"=onore), quando il re, il monarca, concepisce l'onore non più come coraggio e saggezza ma come desiderio di potere e di fama personale;
2. l'oligarchia, quando gli aristocratici non si fanno più guidare dalla sapienza e saggezza, ma ricercano la ricchezza e il potere personale;
3. la demagogia, quando la libertà che c'è nella democrazia non è più basata sul rispetto di leggi giuste ma ognuno vuol prevalere sugli altri, senza rispettare i diritti e le libertà altrui.

Quando con la demagogia non c'è più nessun minimo rispetto della libertà degli altri, ma prevale solo la legge del più forte, sorge allora la tirannide, la peggior forma di Stato, che è il potere dispotico preso con la forza da uno solo: il tiranno.

Personalmente, Platone preferisce l'aristocrazia, perché la monarchia può degenerare più facilmente in timocrazia o in tirannide, dal momento che il re ha troppo potere, mentre più facilmente la democrazia può degenerare in demagogia oppure anch'essa in tirannide se c'è troppa libertà. Platone si ispira ancora, quindi, al concetto del

giusto mezzo, diffidando sia del regime monarchico sia di quello democratico. Egli non ritiene che la politica possa essere esercitata da tutti, secondo il moderno principio di democrazia, ma soltanto dai migliori esponenti della città. La concezione politica di Platone coincide quindi con quella di **uno statalismo aristocratico élitario** (dal francese "élite"=pochi privilegiati, i migliori).

Non sono mancate al riguardo successive **critiche alla dottrina politica di Platone**, sia da destra che da sinistra, **nonché strumentalizzazioni** del pensiero platonico. Si è parlato di utopia, condannata da alcuni ed esaltata da altri. In riferimento al comunismo platonico vi è chi ha visto in esso l'anticipazione degli ideali del socialismo e chi vi ha visto una concezione antiliberal, totalitaria, della società. Altri ancora, in riferimento alla visione aristocratica della politica, hanno criticato come antidemocratica la concezione platonica di una società divisa in rigide classi sociali e di un potere destinato a pochi privilegiati. Non sono mancati neppure coloro che hanno scorto nel modello platonico l'anticipazione di ideologie vicine al nazifascismo, per un ravvisato eccesso di statalismo e di gerarchia nella struttura sociale, nonché per il culto dei capi e della purezza della razza derivanti da un'educazione riservata ai soli guerrieri e governanti.

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.

Qual è il **significato del mito**? Rappresenta innanzitutto la rivelazione dei quattro gradi ontologici della realtà, cioè il mondo sensibile, diviso in immaginazioni o congetture (le ombre delle statuette) e in credenze, ossia le cose sensibili (le statuette), ed inoltre il mondo sovrasensibile, il mondo delle idee (la realtà esterna alla caverna illuminata dalla luce del sole) ed infine la suprema idea del Bene (il Sole). In secondo luogo, il mito della caverna simboleggia l'aspetto mistico e religioso, inteso come ascesa verso la conoscenza e la virtù, cioè il risalire dal mondo sensibile a quello sovrasensibile, ascesa rappresentata dallo schiavo che si è liberato dalle catene della realtà fisica fino a contemplare il Sole, ossia il Bene e il Divino. In terzo luogo, il mito rappresenta altresì la concezione politica di Platone, espressa dal ritorno dello schiavo liberato nella caverna per far conoscere i suoi compagni quale sia la vera realtà. Questo ritorno è indubbiamente il ritorno del filosofo-politico il quale, se seguisse il suo solo desiderio, resterebbe a contemplare il Sole, cioè il Bene, il Vero e il Divino. Ma invece, per il suo senso del dovere, torna nella caverna per cercare di far capire anche agli altri la verità autentica. Il vero politico, secondo Platone, non ama il potere, ma lo usa come servizio reso alla comunità per attuare il bene. E proprio questo è, al di là delle varie critiche intervenute, il significato più genuino che Platone ha inteso attribuire alla sua concezione politica. Dunque lo schiavo liberato ritorna nella caverna anche se sarà deriso e rischierà la vita; ossia il filosofo-politico non se ne sta in disparte ma pone la sua sapienza al servizio della comunità, anche a costo di veder ripagato il suo impegno col disprezzo e, al limite, con la sua stessa vita. Per Platone, infatti, la conoscenza e la filosofia non sono solo contemplazione ma anche impegno civile e sociale.

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

Nei dialoghi della vecchiaia (il "Parmenide", il "Sofista") **Platone approfondisce la sua dottrina del idee rispetto alla teoria dell'essere di Parmenide. Nel dialogo "Parmenide" Platone fa pronunciare allo stesso Parmenide una serie di obiezioni alla propria dottrina del idee**, che Platone prende in considerazione **per confutarle** e quindi per rafforzare la dottrina medesima.

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.

È vero ad esempio che albero non significa essere, e in questo senso albero è non-essere. Ma albero non significa nemmeno niente; non è il contrario di essere ma è un essere diverso che, in quanto tale, esiste anch'esso. 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. Se il non essere relativo, cioè il non essere una certa cosa ma l'essere una cosa diversa, esiste, vuol dire allora che possono esistere molti esseri diversi. In questo modo **esiste sia la molteplicità delle idee sia la molteplicità delle cose sensibili.**

Infatti, ogni idea e ogni cosa per essere quello che è deve essere diversa da tutte le altre, ossia deve "non essere" tutte le altre. Perciò, in senso relativo, inteso come diverso, anche il non essere esiste.

Avendo dimostrato e confermato che le idee sono molteplici e che sono in relazione fra loro, come descritto trattando della struttura del mondo delle idee e dei quattro gradi delle idee medesime, Platone individua e definisce quindi gli attributi (proprietà) fondamentali delle idee, che egli chiama "generi sommi" o "idee generalissime" e che sono cinque: l'essere, l'identico, il diverso, la quiete e il movimento.

Infatti, ogni idea innanzitutto esiste e quindi è essere. Ogni idea poi è identica a se stessa. Ma se è identica a se stessa allora è diversa dalle altre. Inoltre ogni idea può starsene da sola, ossia essere in quiete, oppure può entrare in relazione con le altre, ossia essere in movimento, muoversi verso le altre idee includendole od escludendone. Potendo anche essere in movimento, le idee allora non soltanto sono molteplici ma sono altresì in divenire, ossia divengono nel senso che, entrando in relazione con altre idee, ne partecipano agendo su di esse o subendo un'azione da esse. In tal modo, **contro Parmenide che concepiva l'essere non solo come unico ma anche immobile, Platone afferma invece sia la molteplicità sia il divenire, la mobilità, delle idee e, quindi, la molteplicità e il divenire dell'essere poiché anche le idee sono "essere", anzi di grado superiore all'essere delle cose.** Essendo poi le idee in relazione con le cose sensibili, dal momento che sono il modello e la causa della loro conoscenza, consegue che alla molteplicità e al divenire delle idee corrisponde **pure la molteplicità e il divenire delle cose sensibili** medesime.

La dialettica.

Abbiamo visto che per Platone le idee costituiscono nel loro insieme una struttura gerarchica (vi sono idee inferiori e idee superiori) formata da quattro gradi di idee, così come, per Platone, quattro sono anche i gradi della conoscenza.

Per Platone inoltre vi è un netto dualismo (contrapposizione) sia ontologico (che riguarda l'essere, la realtà) tra mondo sovrasensibile e mondo sensibile, ossia tra anima e corpo, sia un dualismo gnoseologico (che riguarda la conoscenza) tra opinione e scienza, ossia tra conoscenza sensibile e conoscenza razionale.

Gli uomini comuni si fermano alla conoscenza sensibile, cioè ai primi due gradi dell'opinione; i matematici arrivano al primo grado della scienza, o conoscenza razionale, e solo i filosofi giungono al secondo grado della scienza, ossia alla conoscenza delle idee-valori.

La dialettica è la stessa filosofia o, meglio, il metodo applicato nel fare filosofia. Platone definisce di due tipi di dialettica:

1. **la dialettica come confutazione**, quando si dimostra falsa qualcosa;
2. **la dialettica come unificazione e divisione delle idee**, che mostra le relazioni esistenti fra le idee; **questo secondo tipo di dialettica è dichiarato il più importante.**

La dialettica come confutazione.

Nel "Menone" Platone precisa che la dialettica si serve di ipotesi su ciò che si vuol sapere e ne deduce le conseguenze per giudicare in base ad esse quale è l'ipotesi vera e quale è l'ipotesi falsa. In particolare, dice Platone nel "Fedone", **la dialettica consiste nel formulare un'ipotesi circa ciò che si vuol sapere**, ad esempio l'ipotesi circa la causa di una determinata realtà, **e nell'esaminare quali conseguenze ne derivano: se esse sono in contraddizione fra di loro, l'ipotesi può essere considerata falsa; se invece le conseguenze non sono in contraddizione ma in accordo, allora l'ipotesi può essere confermata.** Però, aggiunge Platone nel "Parmenide", **non basta formulare una sola ipotesi, bisogna invece risalire ad ipotesi più generali finché non si giunga ad un principio, ad una causa, la cui verità possa essere accertata e verificata con sicurezza, e soprattutto bisogna assumere anche l'ipotesi opposta alla prima e dedurre ugualmente le conseguenze.** Infatti, **solo la confutazione dell'ipotesi opposta ci può assicurare che quella non confutata è vera.**

La dialettica come confutazione mostra, secondo Platone, la differenza esistente fra matematica e filosofia e la superiorità della filosofia. La matematica infatti parte da ipotesi, nello specifico da postulati, e ricava le conseguenze che necessariamente derivano, cioè i teoremi. Ma la verità dei postulati non è dimostrata dalla matematica, perciò, conclude Platone, essa non è vera scienza. La filosofia invece parte anch'essa da ipotesi, ma non le considera vere già in partenza come fa la

matematica in riferimento ai suoi postulati, poiché anche le ipotesi filosofiche di partenza devono essere verificate e dimostrate.

La dialettica come unificazione e divisione delle idee.

Il filosofo è per Platone **colui che conosce il mondo delle idee ed inoltre** colui che, mediante l'intelletto (il ragionamento), è in grado di cogliere (comprendere) **le relazioni esistenti tra le idee, le quali sono di implicazione, cioè di unificazione**, quando un'idea implica un'altra idea, **nonché di esclusione, cioè di divisione**, quando un'idea ne esclude un'altra, **potendo risalire in questo modo da idea a idea fino a cogliere l'idea del Bene, che è l'idea somma e assoluta perché non dipende da nessuna altra idea.**

Il procedimento o **il metodo col quale si colgono le relazioni fra le idee** passando da un'idea all'altra è **appunto la dialettica come unificazione e divisione delle idee**, che si può quindi definire come **la scienza che stabilisce le relazioni fra le idee per ognuna delle quali, in tal modo, si può dare la relativa definizione.**

Le idee possono implicarsi una con l'altra od escludersi una dall'altra. L'implicazione, ossia l'unificazione di un'idea ad un'altra, e l'esclusione, ossia la divisione (qui= separazione) di un'idea da un'altra, sono appunto i due modi in cui procede la dialettica come unificazione e divisione:

1. **procede per unificazione delle idee** quando parte da idee particolari e risale gradualmente, per implicazione (unendo un'idea ad un'altra e così via), alle idee più generali fino a giungere all'idea somma del Bene;
2. **procede per divisione del idee** quando parte dall'idea somma del Bene, o comunque da idee generali, e scende gradualmente, per esclusione (dividendo e separando un'idea da un'altra e così via), fino a idee particolari.

In questa maniera la dialettica come unificazione e divisione **riesce ad individuare**, entro la complessiva struttura del mondo delle idee, **il posto che ogni idea occupa in relazione alle altre**, cosicché, **definendo il posto che ogni idea occupa, tale dialettica è in grado di dare anche una più precisa definizione per ogni determinate idea.**

Esempio: definizione del posto occupato dall'idea di filosofia rispetto alle altre idee e quindi definizione della stessa filosofia:

- la filosofia implica attività ed esclude l'inerzia (l'inattività);
- l'attività implicata è quella intellettuale ed esclude perciò quella manuale;
- l'attività intellettuale implicata è quella che si occupa della conoscenza delle idee ed esclude perciò quella delle cose sensibili.

Risulta ricavata in tal modo la definizione di filosofia: la filosofia è attività intellettuale che si occupa della conoscenza delle idee ed esclude quella delle cose sensibili.

ARISTOTELE (384-383; 322-321 a.C.)

Nasce a Stagira, al confine macedone. A 18 anni si reca ad Atene, entra nell'Accademia e diventa allievo di Platone, rimanendovi per vent'anni, fino a che Platone resta in vita. Poi si reca in Asia minore, ad Asso e a Mitilene. Nel 343-342 Filippo il Macedone lo chiama a corte e gli affida l'educazione del figlio Alessandro, il futuro Alessandro il Grande. Se in qualità di precettore Aristotele ha potuto condividere l'idea di unificare le città greche sotto il regno macedone, egli non capisce in ogni caso l'idea di Alessandro di ellenizzare i "barbari" (condurli a condividere i costumi greci, dell'Ellade) e di parificarli con i Greci. Nel 335-334 ritorna ad Atene e prende in affitto alcuni edifici vicino ad un tempio dedicato ad Apollo Licio, da cui il nome di "**Liceo**" dato alla scuola che Aristotele fonda in quel luogo. Poiché Aristotele impartiva i suoi insegnamenti passeggiando nel giardino della scuola, essa è stata chiamata anche Peripato (dal greco "peripatòs" che significa passeggiata) e "**Peripatetici**" sono stati nominati i suoi seguaci. Nel 323 a.C., morto Alessandro, sorge in Atene una forte reazione antimacedone in cui è coinvolto anche Aristotele, incolpato di essere stato maestro di Alessandro Magno. Aristotele fugge a Calcide, nell'Eubea, patria di sua madre, dove muore nel 322-321 a.C. dopo pochi mesi di esilio.

Il tempo in cui Aristotele si trova a vivere è già profondamente diverso da quello del suo maestro Platone. La Grecia perde la sua indipendenza ed è sottomessa alla Macedonia. Il cittadino greco, non più diretto protagonista della vita pubblica, perde quella passione politica che aveva caratterizzato il platonismo e si rivolge ad altri interessi, soprattutto conoscitivi ed etici. Questo mutato clima storico-culturale si riflette nella filosofia di Aristotele.

Gli scritti di Aristotele.

Gli scritti di Aristotele si dividono in due grandi gruppi: 1) gli **scritti "essoterici"** (esterni), composti per lo più in forma di dialogo e destinati al grosso pubblico, esterno alla scuola, nei quali Aristotele fa uso di miti e di altri elementi di attrattiva e di cui sono rimasti solo pochi frammenti; gli **scritti "esoterici"** (interni, riservati), destinati ai discepoli e quindi riservati, segreti. Ci sono pervenuti quasi tutti, ma solo quasi trecento anni dopo, nella metà del primo secolo avanti Cristo quando furono pubblicati da Andronico di Rodi.

Gli scritti esoterici appaiono **impostati in maniera sistematica** e compiuta, a differenza di Platone, pur se il pensiero di Aristotele ha subito mutamenti, passando da una iniziale adesione alla filosofia di Platone ad un successivo distacco, nonché da interessi prevalentemente filosofici ad interessi scientifici particolari.

Gli scritti esoterici trattano di **vari argomenti**. Innanzitutto gli **scritti di logica** (noti complessivamente col nome di "**Organon**", che in greco significa strumento metodologico di ricerca) e precisamente: Categorie, Sull'interpretazione, Analitici primi, Analitici secondi, Topici, Elenchi (= confutazioni) sofistici.

Segue poi **l'opera più famosa, la Metafisica**, in 14 libri, scritta tuttavia in periodi diversi.

Quindi **gli scritti di filosofia naturale**, di cui i principali sono **la Fisica**, in otto libri, e il trattato **Sull'anima**, in tre libri.

Infine **gli scritti di etica, politica, poetica e retorica**: **l'Etica nicomachea**, edita dal figlio Nicomaco; **la Politica**, in otto libri; **la Retorica**, in tre libri, e **la Poetica**, di cui ci è giunta solo la parte riguardante l'origine e la natura della tragedia.

Numerose sono **anche le opere di scienza naturale**, specialmente di studio degli animali.

Dalla varietà degli argomenti trattati emerge il **carattere sistematico-enciclopedico della filosofia di Aristotele**.

I rapporti fra Platone e Aristotele. La ripartizione enciclopedica delle scienze.

Dapprima discepolo di Platone, Aristotele si distacca progressivamente dal pensiero platonico, pur conservando sempre il massimo rispetto e grande riconoscenza per il proprio maestro. **Le differenze fra Platone e Aristotele**, oltre che riguardare specifiche teorie, rispecchiano nell'impostazione di fondo la diversa concezione degli scopi e della struttura del sapere, quale derivata dal passaggio dall'età classica a quella ellenistica.

-Platone è convinto della finalità politica della conoscenza e concepisce il filosofo come governante della città. Aristotele concepisce la filosofia come conoscenza disinteressata della realtà e vede il filosofo soprattutto come sapiente o scienziato, dedito esclusivamente alla ricerca e all'insegnamento. **In Platone prevale l'intento politico-educativo, in Aristotele quello conoscitivo e scientifico.**

-**Platone vede il mondo secondo un'ottica verticale e gerarchica**, composto dalla superiore realtà delle idee e dalla realtà inferiore delle cose sensibili, distinguendo in modo corrispondente fra conoscenze superiori e conoscenze inferiori. **Aristotele guarda il mondo secondo un'ottica tendenzialmente orizzontale** e unitaria, considerando **tutti i diversi tipi di realtà** su di un piano di **pari dignità ontologica** e tutti i tipi di scienze e di conoscenze su di un piano di pari dignità **gnoseologica** per cui, secondo Aristotele, la realtà, pur essendo unitaria, si divide in vari settori, ognuno dei quali è oggetto di scienze distinte, basate ciascuna su principi e metodi propri.

-**Aristotele** lascia cadere gli influssi mistico-religiosi presenti nella filosofia di Platone, derivanti dalla religione orfica e misterica, e **privilegia un'impostazione** del discorso filosofico **più rigorosa, meno idealistica e più scientifico-razionale**. Mentre Platone nutriva maggior interesse per le scienze matematiche, Aristotele invece ha maggior interesse per le scienze empiriche, fisiche e naturali.

-**Infine, mentre** l'ironia e la maieutica ereditate da Socrate hanno indirizzato **Platone** ad **un tipo di filosofare mai compiuto** ed inteso invece come ricerca senza fine, lo spirito scientifico di **Aristotele** lo conduce ad **una sistemazione organica** delle conoscenze acquisite e a **una distinzione dei diversi temi e problemi** secondo la

differente natura ed anche secondo una conseguente differenziazione dei rispettivi metodi.

Nasce così il **sistema aristotelico enciclopedico del sapere con le sue parti**: logica, metafisica, fisica, psicologia, politica, etica, estetica, retorica, poetica.

Il quadro delle scienze.

Aristotele **distingue le scienze in: pratiche, poietiche e teoretiche**:

1. **le scienze pratiche** indagano le azioni umane per ricavarne norme di condotta morale: sono l'etica e la politica, che studiano il comportamento individuale e quello collettivo;
2. **le scienze poietiche** o produttive (dal verbo greco "poiéin" che significa fare, produrre), che studiano la produzione artistica e letteraria e sono la poetica, la retorica, l'estetica; ma vengono considerate anche quelle relative alla produzione di oggetti e alle tecniche;
3. **le scienze teoretiche**, che non riguardano né l'azione né la produzione ma solo la pura contemplazione, ossia il puro conoscere come tale; hanno come scopo la conoscenza disinteressata (non strumentale e non indirizzata a fini particolari) della realtà; esse hanno per oggetto il necessario (ossia ciò che non può essere diverso da così come è), mentre le scienze pratiche e poietiche hanno come oggetto il possibile (ossia ciò che può essere diverso da così come è); le scienze teoretiche sono: la fisica, la matematica, la metafisica.

La fisica studia la sostanza che ha la capacità di movimento, ossia la sostanza sensibile, quella dei corpi materiali. La concezione aristotelica della fisica è profondamente diversa da quella odierna, che trae la sua origine da Galileo. Infatti per Aristotele la fisica è scienza qualitativa e di ricerca di essenze e forme (quindi è soprattutto descrizione dei fenomeni), mentre per Galileo essa è invece scienza quantitativa (quindi è soprattutto misurazione dei fenomeni). Paragonata alla nostra, quella di Aristotele è più una metafisica che una fisica.

La matematica: a differenza di Platone e dei Pitagorici, Aristotele ritiene che la matematica non riguardi le cose sensibili e nemmeno enti autonomi. Per Aristotele la matematica si occupa solo di alcune (non tutte) proprietà delle cose sensibili, come le lunghezze e i piani ed inoltre gli oggetti di cui tratta non sono enti che sussistono di per sé, come per Platone (il quale afferma che i numeri esistono indipendentemente dalla nostra mente, cioè anche se non sono pensati), ma sono solo astrazioni del pensiero.

La metafisica è la scienza fondamentale, la forma di conoscenza prima, ossia "**filosofia prima**" perché, a differenza delle scienze particolari, anziché indagare separatamente i diversi settori della realtà essa si interroga sulla realtà in generale, per cui essa è "prima" delle altre scienze nel senso che viene prima di esse in quanto studia l'oggetto comune a tutte quante, cioè l'essere (la realtà in generale) e i principi (le caratteristiche) dell'essere. È la scienza più alta, scienza divina.

La logica o "analitica".

Nella sua classificazione, o quadro, delle scienze Aristotele non ricomprende la logica perché, a suo avviso, **essa non è una scienza ma piuttosto uno strumento** (in greco: "organon"), ossia il **metodo** del ragionamento, in quanto tale applicabile a tutte le scienze. Aristotele non usa il termine "logica", che è stato introdotto successivamente, e neppure il termine "organon", adoperato per la prima volta da Alessandro di Afrodisia. Impiega invece in termini di "**analitica**", che significa "fare l'analisi", ossia scomporre il ragionamento nei suoi elementi costitutivi. L'analitica indica cioè il metodo con cui, partendo da una data proposizione o dichiarazione, si procede a scomporla nelle parti in cui è costituita, per cui più facilmente si può verificare se le singole parti sono o no corrette, potendosi in tal modo concludere sulla correttezza e giustificazione o meno della proposizione complessiva.

In generale la logica è lo studio del pensiero e del linguaggio (in greco "logos") o, meglio, del pensiero come esso si esprime attraverso il linguaggio. **Scopo principale** è la distinzione tra proposizioni corrette o non corrette.

In particolare per Aristotele la logica è il metodo del ragionamento e la tecnica dimostrativa che definisce i requisiti, le caratteristiche, che deve possedere una proposizione o un ragionamento per essere corretto, non nel senso di vero ma di coerente, ossia non contraddittorio. La logica di Aristotele è stata perciò definita "logica formale", perché utilizzata e finalizzata ad analizzare la forma del ragionamento più che la verità o falsità del ragionamento stesso, ossia finalizzata a verificarne la coerenza, cioè l'ordine corretto delle varie parti del ragionamento svolto. Tuttavia Aristotele non ha voluto dare alla logica un'impostazione puramente formale, del tutto slegata dai contenuti, dagli aspetti di verità o falsità delle proposizioni o dei ragionamenti. Per Aristotele la logica non deve escludere un rapporto tra ragionamento e realtà, ossia fra la correttezza e l'ordine coerente del ragionamento e la sua corrispondenza alla realtà.

Nelle sue opere di logica Aristotele inizia partendo dalla concezione platonica di dialettica come procedimento di divisione e unificazione delle idee per stabilirne le relazioni, cioè per stabilire in quali casi le idee si implicano fra loro e in quali no, vale a dire in quali casi un predicato appartiene ad un soggetto o non gli appartiene. Aristotele distingue quattro modi in cui il predicato può essere formulato e quindi quattro tipi di predicato:

- 1. la definizione, quando il predicato è usato per definire il soggetto cui si riferisce. In questo caso vi è identità fra predicato e soggetto: per esempio nella definizione "l'uomo è (=) un animale razionale". La definizione si ottiene ricavando rispetto al genere cui il soggetto appartiene la differenza specifica, che è ciò che caratterizza e distingue il soggetto da ogni altro individuo, cosa o specie che rientrano nel medesimo genere. Nel nostro esempio, "animale" è il genere e "razionale" è la differenza specifica che distingue e definisce l'uomo rispetto a tutti gli altri animali.*
- 2. Il genere, che è un predicato nel quale il soggetto rientra interamente ma che è tuttavia più ampio del soggetto. Nel nostro esempio, infatti, l'uomo rientra nel*

genere degli animali ma non si identifica con questo perché non ogni animale è un uomo.

3. *La proprietà, che è un predicato il quale, pur non esprimendo l'essenza specifica, la definizione precisa del soggetto, può tuttavia appartenere soltanto ad esso. Per esempio, se il soggetto è "uomo", una sua proprietà è "colto" o "incolto".*
4. *L'accidente, che è un predicato che può o non può appartenere ad un certo soggetto; esprime ciò che accade e capita o no in modo accidentale (casuale) al soggetto. Per esempio se il soggetto è "uomo", un suo accidente è "alto" o "basso".*

La logica di Aristotele, composta da sei trattati, svolge argomenti che vanno da quelli più semplici a quelli più complessi: indaga e analizza dapprima i concetti e le categorie, poi le proposizioni e quindi il ragionamento.

I concetti e le categorie.

La logica di Platone, che egli chiamava dialettica, era scienza delle idee (cioè di realtà universali e separate dal mondo sensibile) nonché delle relazioni fra le idee medesime. Aristotele respinge la teoria di Platone concernente l'esistenza di un mondo delle idee (quali modelli delle cose e cause di conoscenza delle cose stesse) separato e distinto dal mondo sensibile. Una volta **eliminato da parte di Aristotele il mondo sovrasensibile delle idee, la logica rimane scienza di concetti non più separati dalle cose sensibili** ma che esprimono gli aspetti universali, ossia le caratteristiche generali, universali e comuni, di realtà (cose) sensibili appartenenti ad una medesima specie, genere o categoria. In effetti Aristotele non usa il termine "concetti", introdotto successivamente, ma quello di "**universali**".

I concetti sono il primo elemento della logica: sono le parole, i termini del linguaggio, intendendosi per termini del linguaggio gli elementi della proposizione. Sono i singoli nomi delle cose, sia individuali che collettive, e che in grammatica costituiscono la prima parte del discorso (il nome).

Aristotele rileva che **i concetti**, ossia i termini o parole o nomi, **sono distribuiti secondo una scala** che va dai concetti più estesi, generali ed universali, a quelli meno estesi e più particolari. I concetti più generali sono **i concetti di genere** delle cose (ossia il genere a cui un gruppo di cose appartiene). Meno ampi e più circoscritti sono **i concetti di specie**. Ad esempio il quadrato appartiene al genere dei poligoni ed alla specie dei quadrilateri. Al gradino più basso della scala dei concetti vi sono i concetti elementari, quelli più specifici e particolarissimi che sotto di loro non hanno nessun altro concetto, nessuna ulteriore e possibile specificazione. **I concetti elementari** sono quelli che indicano le singole cose concrete, i singoli individui. Col **termine "individuo"** Aristotele non indica solo le singole persone (ad esempio Socrate, Mario, Giorgio) ma anche le singole e specifiche cose concrete (ad esempio questa matita qui, questo albero qui). **Individuo significa infatti ciò che è "indivisibile"**, ossia che non è ulteriormente divisibile in più specifici casi particolari, in altre possibili sottocategorie. Ad esempio "Socrate" o "questo albero qui" non possono

essere suddivisi in casi più particolari od ulteriori sottocategorie. Aristotele chiama i concetti elementari o individui col nome di "**sostanze prime**", perché sono le sostanze di base, le realtà che esistono di per sé, al di sotto delle quali non ve ne sono altre di più particolari e specifiche. Le specie e i generi in cui rientrano le sostanze prime sono invece chiamati da Aristotele "**sostanze seconde**".

Oltre alle sostanze prime e seconde, Aristotele osserva che le proposizioni sono composte da altri termini, che vi sono cioè altri tipi di termini: le proprietà e gli accidenti. **Le proprietà** sono predicati, ossia caratteristiche che, pur non esprimendo l'essenza specifica (ciò che precisamente è), o sostanza specifica, del soggetto cui si riferiscono, non possono tuttavia che appartenere soltanto ad esso. Per esempio, se il soggetto è "uomo" una sua proprietà è "colto" o "incolto". **Gli accidenti** sono invece predicati che possono o non possono appartenere (riferirsi) ad un certo soggetto. Essi esprimono ciò che accade, ciò che capita o non capita in modo accidentale (casuale) al soggetto. Per esempio, se il soggetto è "uomo", un suo accidente è "alto" o "basso". Ebbene, Aristotele nota che tutti i concetti, ossia tutti i termini o parole, siano essi sostanze prime o seconde, proprietà o accidenti, sono riconducibili (rientrano in) a **dieci** generi supremi, quindi più in alto dei generi nella scala dei concetti, che egli chiama "**generi sommi**" o "**categorie**". Sono sommi perché al di sopra di essi non vi è alcun altro genere superiore nel quale essi possano a loro volta rientrare. Al gradino più basso, come visto, vi sono invece gli individui, o sostanze prime, sotto i quali non vi è niente altro. **Le dieci categorie**, o generi sommi, **sono** quelle che vedremo anche nella metafisica: **sostanza, qualità, quantità, relazione, luogo, tempo, stato, ecc.** Dal punto di vista logico le categorie **sono i modi più generali con cui noi pensiamo le cose e parliamo delle cose.**

Ma anche dal punto di vista logico rimane tuttavia in Aristotele un'impostazione metafisica perché reifica (trasforma i concetti astratti in cose concrete) i termini del discorso, parlando ad esempio della sostanza non come soggetto di un predicato ma come l'essenza di un ente. Aristotele approfondisce poi la differenza tra la sostanza e gli accidenti, dicendo che ogni sostanza è sostrato, che cioè sta sotto (dal latino "sub-stare", da cui il termine "substantia") ad ogni altro termine e che, inoltre, la sostanza prima è separata, cioè esiste separatamente dalle altre sostanze (ad esempio Socrate esiste indipendentemente dall'esistenza di Platone), mentre gli accidenti sono sempre uniti a qualche sostanza. E poi, ancora, la sostanza in sé non ha contrario (non esiste il contrario di Socrate o di uomo, mentre esiste il contrario dell'accidente "bianco" come di ogni altro accidente). La sostanza, altresì, non consente gradazioni (non si può essere più o meno uomo, mentre si può essere più o meno bianco), ma può accogliere in sé, tuttavia successivamente, i contrari, cioè essere caratterizzata in seguito anche dai contrari: ad esempio, un uomo può essere prima bianco e poi nero, cioè molto abbronzato, mentre l'accidente "bianco" non può mai essere "nero". Infine, la sostanza prima è "un questo", ossia solo un certo e preciso individuo o ente, mentre gli accidenti sono soltanto "un quale", indicano cioè quale carattere o proprietà appartiene casualmente ad una data sostanza prima.

Tutti i concetti o termini (generi sommi, generi, specie, sostanze prime o individui) **hanno due caratteristiche: l'estensione e la comprensione.**

L'estensione dei concetti è la loro ampiezza, la loro universalità, ossia la capacità di contenere in sé altri concetti che costituiscono casi particolari dei concetti più estesi (ad esempio, la specie "uomo" è un caso particolare che rientra nel genere "animale", il quale è quindi più esteso, più ampio).

La comprensione dei concetti è il loro grado di specificità, di particolarità, ossia quanto si distingue da altri concetti: più un concetto è specifico e distinto dagli altri tanto più esso è comprensibile nei suoi dettagli, nelle sue particolarità.

Così, percorrendo la scala dei concetti dall'alto verso il basso si passa progressivamente dai generi sommi, che hanno il massimo grado di estensione e il minimo grado di comprensione, alle sostanze prime o individui, che hanno il massimo grado di comprensione ed il minimo grado di estensione. Al contrario, percorrendo la scala dei concetti dal basso verso l'alto si passa progressivamente dal grado di maggiore di comprensione e minor estensione a gradi di minor comprensione e di maggior estensione. **Quanto maggiore è l'estensione di un concetto tanto minore è la sua comprensione e viceversa:** così, il genere ha maggior estensione di una sua specie ma una minore comprensione; la specie ha minore estensione del genere però ha maggior comprensione.

Scala dei concetti

generi sommi o categorie (sostanza, qualità, quantità, eccetera)
 generi (ad esempio animale)
 specie (ad esempio uomo)
 sostanze prime o individui (ad esempio Socrate, questo albero qui)

La definizione dei concetti o termini.

Per Aristotele **la definizione di un concetto**, di una parola, non consiste nello spiegare il significato di quel concetto, di quella parola, ma si ricava collegando al soggetto un predicato che, appunto, lo definisca, che ci dica che cosa è; ad esempio: "l'uomo è un animale razionale". Nella definizione vi è identità fra soggetto e predicato: "uomo" (soggetto) è identico a "animale razionale" (predicato).

Intendendo in tal modo la definizione, allora **le categorie**, in quanto generi sommi entro cui rientrano tutti gli altri termini del linguaggio, **non sono definibili** perché non possono essere collegate a nessun altro predicato o termine al di sopra di esse. **Altrettanto indefinibili**, all'estremo inferiore della scala dei concetti, **sono gli individui o sostanze prime** perché sono entità uniche, di base, a cui non può essere collegato nessun altro predicato al di sotto di essi. Sono invece definibili i concetti o termini che occupano una posizione intermedia nella scala dei concetti, ossia i generi e le specie.

Pertanto, la definizione si ottiene stabilendo il genere prossimo (quello più vicino) in cui rientra il soggetto, il termine, che si vuol definire e quindi individuando la differenza specifica che distingue il soggetto da ogni altra specie che rientra nel genere prossimo stabilito. In sintesi, **la definizione si ottiene per genere prossimo e differenza specifica**. Secondo l'esempio di cui sopra, se voglio definire cos'è

"l'uomo" devo stabilire quale è il genere prossimo in cui rientra, che non è quello di "vivente", perché lo sono anche le piante, ma è quello di "animale" e poi devo individuare la differenza specifica che contraddistingue il soggetto che vogliamo definire, cioè l'uomo, da ogni altra specie che rientra nel genere "animale". Nel nostro esempio, la differenza specifica è "razionale" perché nessun altro animale è razionale. Dunque l'uomo è definito come animale razionale.

Le proposizioni o giudizi.

Le proposizioni sono costituite dall'**unione di un concetto**, o nome o termine o parola, **con almeno un predicato**, verbale o nominale: ad esempio, "Mario corre" oppure "Mario è simpatico".

I nomi e i predicati presi ciascuno da solo **non sono né veri né falsi** (ad esempio, quel Mario lì -sostanza prima- ci può essere o non essere e può correre o non correre). **Sono le proposizioni invece che possono essere vere o false**: sono vere quando corrispondono alla realtà verificabile dei fatti di cui si fa esperienza, effettivamente percepiti; sono false quando non vi corrispondono. Poiché le proposizioni affermano o negano qualcosa circa la realtà dei fatti, esse allora "giudicano" questi fatti stessi, se cioè sono veri o falsi, positivi o negativi, ecc. Perciò **le proposizioni sono chiamate anche "giudizi"**.

Dunque dei concetti (i nomi e i predicati) presi isolatamente non si può dire né che siano veri né che siano falsi, poiché vera o falsa è solo una combinazione fra di essi. Ciò vuol dire che **il vero e il falso nascono solo con la proposizione** o giudizio, del quale la proposizione è l'espressione logica. Una proposizione è vera o falsa quando ciò che essa afferma o nega corrisponde o non corrisponde alla realtà (realismo logico e non logica simbolica).

Aristotele riconosce che **ci sono pure proposizioni che non sono né vere né false**, come le preghiere, le domande, i comandi, le esclamazioni, o quelle di carattere retorico o poetico. **Tuttavia** per Aristotele tali proposizioni **non rientrano nella logica** ed egli non se ne occupa.

In effetti, la logica di Aristotele si occupa **esclusivamente** delle **proposizioni dichiarative** (o apofantiche), che affermano o negano qualcosa di verificabile come vero o falso in corrispondenza con la realtà.

In particolare, Aristotele distingue tra:

- 1. proposizioni di qualità, che si distinguono a loro volta in proposizioni affermative o negative;*
- 2. proposizione di quantità, che si distinguono a loro volta in universali, particolari o singolari.*

Aristotele analizza quindi il rapporto sussistente fra le proposizioni universali affermative o negative e le proposizioni particolari affermative o negative, costruendo il cosiddetto **"quadrato degli opposti" o "quadrato logico"** (per la visualizzazione del quale si rimanda ad un qualsiasi manuale di storia della filosofia), ed esaminando i rapporti di verità e falsità esistenti tra le diverse forme di relativa comparazione-opposizione.

Dopo aver distinto i giudizi per qualità e per quantità, Aristotele li distingue anche per modalità, ossia secondo il modo in cui il predicato è collegato al soggetto, distinguendo ulteriormente, in tal senso, tra giudizi di asserzione o di affermazione (Socrate è un uomo); giudizi di necessità (è necessario che $2+2$ sia uguale a quattro); giudizi di possibilità (è possibile che il tempo diventi brutto); di contingenza o casualità (è contingente, casuale, che il tempo sia bello); di impossibilità (è impossibile che il cerchio sia quadrato). Lo sviluppo dello studio dei giudizi modali ha condotto alla contemporanea "logica modale".

Il ragionamento o discorso e il sillogismo.

La proposizione che afferma o nega qualcosa non è ancora un ragionamento o un discorso. **Il ragionamento, chiamato anche discorso, si ha quando si combinano tra di esse più proposizioni che contengano ognuna un termine presente anche nelle altre.**

Il tipo perfetto di ragionamento è per Aristotele il **sillogismo**, ossia il **ragionamento formato da tre proposizioni**, o giudizi, di cui la prima è chiamata **premessa maggiore** (più estesa), la seconda è chiamata **premessa minore** e la terza è detta **conclusione**, che deriva necessariamente dalle premesse assunte. Nel sillogismo le due premesse devono inoltre avere in comune un termine, detto **termine medio**, il quale occupi in ciascuna di esse una posizione diversa, che sia cioè soggetto nella prima e predicato nella seconda. Oltre al termine medio, la premessa maggiore contiene un altro termine, chiamato **termine o estremo maggiore**, e la premessa minore contiene pure un altro termine, chiamato **termine o estremo minore**. **La conclusione**, che deriva necessariamente dalle premesse, **è formata dagli altri due termini, quello minore e quello maggiore.**

Esempio:

premessa maggiore: ogni uomo è mortale

premessa minore: Socrate è un uomo

conclusione: Socrate è mortale.

Nell'esempio di cui sopra, "uomo" è termine medio; "mortale" è termine maggiore; "Socrate" è termine minore.

Poiché la conclusione è sempre particolare, il sillogismo va da una proposizione universale ad una proposizione particolare: **il sillogismo è basato cioè sulla deduzione** (=passare dal generale al particolare).

Il sillogismo, in quanto tale, **è valido in base alla sola correttezza formale** dei passaggi e dei collegamenti fra premesse e conclusione, ma prescinde di per sé dalla verità o falsità delle premesse assunte e quindi dalla verità della derivante conclusione; prescinde cioè dalla corrispondenza delle premesse e della conclusione con la realtà. Insomma, il sillogismo non serve per acquisire nuove conoscenze perché, essendo basato sulla deduzione, la conclusione è già implicita nelle premesse, ma è importante perché ci insegna a ragionare correttamente.

Peraltro, Aristotele distingue **tre tipi principali di sillogismo**:

1. il sillogismo scientifico o dimostrativo;
2. il sillogismo dialettico;
3. il sillogismo eristico o sofistico.

Il sillogismo scientifico o dimostrativo.

Il sillogismo scientifico o dimostrativo **si ha quando le premesse da cui si parte sono vere, cioè corrispondono alla realtà**. In questo caso è sicuramente vera anche la conclusione, senza bisogno di confrontarla con la realtà: è sufficiente confrontare solo le premesse. Il sillogismo scientifico **consente** quindi **di dimostrare e garantire la verità della conclusione**, ossia che la conclusione è necessariamente così e non può essere diversa. In tal senso anche Aristotele condivide la concezione platonica della scienza come conoscenza certa e immutabile, in quanto le conoscenze scientifiche derivano da una successione necessaria di cause ed effetti.

Le premesse del sillogismo scientifico, ossia le premesse della dimostrazione, quando sono anche "prime", cioè non dedotte, non ricavate a loro volta da altre ed ulteriori premesse, sono chiamate da Aristotele **i principi della scienza**, i quali costituiscono proposizioni universali (valide per tutti) vere.

Si può giungere ai principi della scienza, ossia a proposizioni universali vere, in due modi: 1) mediante induzione; 2) mediante intuizione.

L'induzione è un ragionamento e un procedimento attraverso cui dai casi particolari si risale all'universale, ossia ai concetti generali. Ma l'induzione è soprattutto un processo di astrazione mentale, che dipende cioè dalla nostra mente o intelletto, e non è un vero e proprio ragionamento in quanto non dà garanzie che le cose saranno sempre così come le abbiamo indotte, ossia supposte, perché non si può osservare e fare esperienza di tutti i casi possibili, passati, presenti e futuri, e quindi essere certi che l'induzione operata sarà sempre vera anche in futuro o in altre circostanze.

L'intuizione è invece un processo attraverso cui l'intelletto coglie, comprende immediatamente come evidenti, i principi primi, le proposizioni e verità universali.

I principi primi, cioè i principi delle varie scienze, non sono dimostrabili perché, essendo per l'appunto primi, essi non derivano da ulteriori cause di cui si possa giungere a dimostrazione. Essi **vengono colti** e conosciuti soprattutto **mediante l'intuizione** e vengono riconosciuti come veri **per la loro evidenza** intuitiva. L'intuizione parte dalla percezione sensibile delle cose particolari, ad esempio di un singolo uomo (Socrate, Platone o Mario). Ma poiché nelle realtà particolari sono presenti aspetti universali, comuni a tutte le cose della medesima specie o genere (per esempio in ogni singolo uomo è presente l'essenza dell'uomo che è la sua razionalità), quando la percezione si ripete molte volte, ossia quando se ne fa frequentemente esperienza, allora l'intelletto riesce a cogliere, con riguardo alle varie specie e generi in cui rientrano le cose particolari, i loro aspetti universali, ossia i loro principi.

Mentre per Platone la scienza, come conoscenza dell'universale, è una reminiscenza semplicemente occasionata dall'esperienza, per Aristotele invece la scienza deriva proprio dalla percezione sensibile, ossia dall'esperienza.

Ogni scienza procede mediante dimostrazioni, partendo da premesse dimostrate vere. Però non può risalire indietro all'infinito, nel senso che ogni scienza parte da principi primi (postulati) che non sono a loro volta dimostrabili ma intuibili.

In merito ai principi primi della scienza, Aristotele distingue tra:

1. **principi propri**, che sono quelli di base, i postulati di ogni singola scienza (ad esempio i postulati della matematica);
2. **principi comuni** ad un gruppo di scienze affini (ad esempio quelli comuni a tutte le scienze quantitative, che intendono spiegare i fenomeni mediante misurazione, misurandoli, e per le quali vale dunque il comune principio secondo cui se si sottraggono quantità uguali a quantità uguali si ottengono quantità uguali). I principi comuni sono evidenti a tutti e non solo agli specialisti delle singole scienze e per questo sono **detti assiomi** che (dal greco "àxios"=degni) significano proposizioni degne di essere accettate a causa della loro evidenza.

Per Aristotele dimostrare qualcosa significa individuare, spiegare le cause di quella cosa. Ma abbiamo visto che i principi della scienza, o delle varie scienze, non sono dimostrabili bensì solo intuibili poiché trattasi di principi "primi". Tuttavia, prosegue Aristotele, sono da considerare veri per la loro evidenza intuitiva e, seppur non dimostrabili, sono la condizione, la base di partenza, di ogni successiva dimostrazione mediante l'utilizzo, appunto, di sillogismi scientifici o dimostrativi, i quali partendo dai principi primi ci garantiscono della verità delle loro conclusioni. Tra gli assiomi, ossia tra i principi primi comuni a più scienze, ve ne sono tre comuni a tutte quante le scienze e conoscenze, in quanto tali evidenti a tutti e non solo agli scienziati. Essi sono i tre fondamentali principi della logica:

1. il principio di identità ($A=A$);
2. il principio di non contraddizione (A non può essere contemporaneamente anche B);
3. il principio del terzo escluso (o è A o è B ; è esclusa una terza possibilità; ad esempio, piove o non piove; è grande o non è grande, ecc.).

Il sillogismo dialettico.

Come si è visto, il sillogismo scientifico o dimostrativo si ha solo partendo da premesse basate su principi primi (i principi della scienza) o da premesse vere, cioè corrispondenti alla realtà per averne fatta effettiva esperienza. Ma quando non si dispone di principi primi o di premesse vere da cui partire bensì semplicemente probabili, ossia fondate non sulla scienza ma sull'opinione, si ha allora **il sillogismo dialettico**. Esso è un tipo di sillogismo che non conduce a conclusioni sicuramente vere, ma è comunque utile per discutere in modo corretto e non contraddittorio. Il sillogismo dialettico è, in tal senso, quello usato nei ragionamenti politici, nella retorica (arte del bel discorso), nella letteratura e nella poesia.

Questo sillogismo è **chiamato dialettico da "dialettica"**, che Aristotele definisce come tecnica del discorso corretto (corretto non significa necessariamente vero bensì non contraddittorio in sé). Mentre Platone considerava la dialettica come scienza

delle idee, o meglio delle relazioni tra le idee, e quindi come la scienza più alta, **per Aristotele invece la dialettica non è scienza** (non è sillogismo scientifico) ma è una forma di ragionamento, una forma di sillogismo, più debole perché parte da premesse non verificate come vere ma solo probabili. **Tuttavia** il sillogismo dialettico ha per Aristotele un **utile valore pratico**. In mancanza di principi o premesse vere, il sillogismo dialettico assume come premesse opinioni di particolare valore poiché condivise da tutti o da coloro che sono i più autorevoli.

Dalla distinzione tra sillogismo dimostrativo e sillogismo dialettico deriva una distinzione della logica, o meglio dell'analitica di Aristotele, in analitica apodittica (dimostrativa), o scienza del ragionamento dimostrativo e vero, e in analitica dialettica, o scienza del ragionamento (sillogismo) discorsivo e probabile.

Il sillogismo eristico o sofistico.

Infine, quando il sillogismo non parte da premesse vere e neppure da premesse probabili e autorevoli ma solo da opinioni apparenti, si ha **il sillogismo eristico o sofistico**. Eristica, come si è visto, significa in greco l'arte o la tecnica di impostare i ragionamenti al solo scopo di far prevalere la propria opinione anche se falsa o in malafede. Infatti il sillogismo eristico è solo formalmente corretto, ma è una tecnica disonesta di ragionamento perché tende unicamente al successo nella discussione con qualsiasi mezzo, anche con l'inganno.

Conclusioni sulla logica aristotelica.

La scoperta della moderna logica simbolica ha notevolmente modificato e rinnovato la logica aristotelica. Altrettanto, è difficile sostenere che il sillogismo sia l'unica forma propria di qualsiasi ragionamento logico. Oggi, per esempio, ha avuto molti sviluppi la logica modale, mentre quella di Aristotele rimane essenzialmente logica enunciativa, cioè dichiarativa. Ma è indubbio che la logica occidentale nasce con la logica aristotelica, che resta l'origine di tutti gli sviluppi successivi della logica nel suo complesso.

La metafisica.

Aristotele è giunto ad occuparsi della "filosofia prima" o "metafisica" dopo essersi occupato della filosofia fisica. Nella sua ricerca sulla natura ha ripreso il concetto platonico di filosofia come scienza dei principi o delle cause prime. Ma **nella ricerca delle cause prime della natura Aristotele è pervenuto a risultati che vanno oltre l'ambito della stessa natura**, nel senso che tali cause, come i motori immobili dei cieli e l'intelletto attivo, quali vedremo nel trattato della fisica di Aristotele, si sono rivelate del tutto **immateriali e dunque non fanno parte della natura fisica**. Ciò induce Aristotele a riconoscere che **l'oggetto della filosofia non può consistere solo nell'individuazione delle cause prime naturali, bensì in una realtà più ampia ed**

onnicomprendiva, **non solo materiale ma altresì immateriale**, che egli, si vedrà, indica come "l'essere in quanto essere". La filosofia dunque, come ricerca delle cause prime, cioè delle cause del tutto, della realtà nel suo complesso, non è più soltanto scienza o sapere sulla natura fisica, ma **va oltre la fisica e diventa "metafisica"** (che letteralmente significa, appunto, "dopo la fisica") o meglio, secondo la definizione di Aristotele, diventa anzitutto **"filosofia prima"**. L'essere in quanto essere non è altro che la totalità dell'essere, ossia tutto ciò che esiste sia di materiale che di immateriale. Il termine metafisica non è stato impiegato da Aristotele, che usa invece, come abbiamo visto, l'espressione "filosofia prima". La nascita della parola metafisica è casuale e risale ad Andronico di Rodi che, mettendo in ordine e classificando le opere di Aristotele, collocò i libri di filosofia prima dopo quelli di fisica (in greco "metà physikà"=dopo la fisica). Da allora in poi fu preferito questo nuovo termine, che definisce idoneamente **quella parte della filosofia che indaga le strutture profonde, le cause prime e i fini ultimi della realtà che stanno dopo la fisica, cioè al di fuori e al di sopra delle cose sensibili**, e che, pertanto, non si possono cogliere con i sensi, poiché invisibili, ma soltanto col ragionamento. In alternativa, al termine di metafisica si usa anche quello di **"ontologia"**, benché esso si riferisca ad un aspetto parziale della metafisica, ossia alle proprietà dell'essere, vale a dire ai modi di essere della realtà e delle cose in generale.

Aristotele dà **quattro definizioni di metafisica**:

1. indaga le cause e i principi primi o supremi;
2. studia l'essere in quanto essere, cioè la realtà in generale, sia materiale che immateriale;
3. indaga la sostanza;
4. indaga Dio, la sostanza e le sostanze immobili sovrasensibili.

Sono quattro definizioni distinte ma fra di esse complementari; si integrano nel senso che ognuna rimanda alle altre: la metafisica è scienza delle cause o principi primi ed è anche scienza dell'essere. Come scienza dell'essere intende pervenire, appunto, alle cause prime dell'essere, cioè della realtà in generale. E tutti i significati dell'essere ruotano a loro volta intorno al significato centrale della sostanza. E Dio, infine, è il principio o la sostanza somma.

A cosa serve la metafisica? Essa, dice Aristotele, è la scienza più alta perché è conoscenza disinteressata. Non è legata alle necessità materiali e non è diretta a scopi pratici. Le scienze particolari non valgono in sé e per sé, ma solo nella misura in cui raggiungono i loro scopi specifici, pratici. Invece la metafisica è scienza che vale in sé e per sé. Non corrisponde a bisogni materiali ma spirituali, ossia all'esigenza del conoscere per il bisogno che l'uomo sente di chiarire i perché più profondi del mondo, delle cose, del pensiero, dello spirito. Perciò, scrive Aristotele: "Tutte le altre scienze saranno più necessarie agli uomini, ma superiore a questa nessuna".

La metafisica come scienza delle cause e dei principi primi o supremi.

La scienza si distingue dalla pura constatazione empirica (per esempio di un'eclisse solare) perché di una cosa, di un fenomeno, si propone di conoscere il perché, cioè la

causa o il principio di quella cosa o di quel fenomeno. Tuttavia, se è sufficiente la conoscenza delle cause o principi di un fenomeno per avere scienza, per avere scienza metafisica bisogna invece aver conoscenza delle cause e dei principi primi e supremi. Il che significa che **si ha metafisica quando si determinano le cause e principi non solo di una cosa o di un gruppo di cose o fenomeni, come le scienze particolari, ma invece di tutte quante le cose, quando cioè si determinano i principi e i fondamenti comuni di tutta quanta la realtà in generale**, della totalità senza distinzioni, **ossia i principi e i fondamenti comuni di tutto l'essere**. La metafisica è allora la scienza del perché ultimo di tutte le cose. È perciò scienza superiore a tutte le altre: è scienza divina perché è scienza di Dio e che solo Dio possiede interamente e perfettamente.

La metafisica come scienza dell'essere (ontologia).

Che **cos'è l'essere per Aristotele?** In polemica con Parmenide, Aristotele afferma che con il termine essere noi non indichiamo una sola realtà: **l'essere non ha un'unica forma e un unico significato, ma una molteplicità di aspetti e di significati. L'essere si presenta in molti modi**. Anche Platone, introducendo il concetto di non-essere relativo inteso come "diverso", aveva ammesso la pluralità degli esseri, ma si era fermato a riconoscere come veri esseri solo le idee, ossia gli esseri intellegibili (che si possono cogliere con l'intelletto e non con i sensi). Aristotele invece fa rientrare nel concetto di essere anche le cose sensibili e divenienti, che divengono trasformandosi continuamente e che, quindi, non sono immutabili come le idee o i concetti.

Fra i diversi aspetti e significati dell'essere, Aristotele ne individua **quattro fondamentali**, che raccoglie in un'apposita tavola:

1. l'essere come categorie o essere per sè (categorie= modi generali di essere);
2. l'essere come atto e potenza;
3. l'essere come accidente (l'opinione);
4. l'essere come vero, come verità (la logica).

L'essere come vero e l'essere come accidente cadono al di fuori dell'indagine metafisica giacché l'essere come vero è studiato dalla logica; a sua volta **l'essere come accidente**, essendo l'essere fortuito o casuale, **non è oggetto di scienza** perché la scienza si occupa solo di ciò che è necessario, cioè di ciò che non può essere diversamente da come è. La metafisica si occupa invece dei due restanti significati dell'essere, cioè l'essere come categorie e l'essere come potenza e atto.

L'essere come categorie.

Abbiamo visto che Aristotele, nella logica, definisce le categorie come i modi con cui noi pensiamo e parliamo delle cose. Ma **in metafisica le categorie sono anche i modi secondo i quali le cose sono costituite e sussistono effettivamente** (valore sia logico che ontologico delle categorie). Il termine categorie deriva dal verbo greco "categorein" che significa giudicare, attribuire significati. In particolare, per categorie

Aristotele intende **le caratteristiche fondamentali e strutturali dell'essere**, quelle comuni a tutte le cose, a tutta la realtà, ossia le caratteristiche più generali che ogni essere ha e non può fare a meno di avere.

Aristotele elenca **10 categorie** (sono quelle che abbiamo già visto nella logica): **sostanza** (un uomo, un cavallo, eccetera); **quantità** (ad esempio lungo 10 metri); **qualità** (ad esempio bianco); **relazione** (ad esempio figlio di...); **luogo** (ad esempio nella piazza); **tempo** (ad esempio l'anno scorso); **stato** (ad esempio siede, cammina); **possesso** (ad esempio con le scarpe); **attività** (ad esempio taglia, brucia); **passività** (ad esempio è tagliato, è bruciato).

La sostanza.

Di tutte le categorie, la più importante è la sostanza. Solo questi infatti ha una **sussistenza autonoma**, mentre **tutte le altre presuppongono una sostanza e si fondano su di essa** (la qualità e la quantità sono sempre di una sostanza -un cigno bianco e grande -; le relazioni sono sempre fra sostanze -un cigno femmina con i cuccioli- e così via). In questo senso la sostanza è definita anche come "**sostrato**" (=la base che sta al di sotto) di ogni altra categoria o modo di essere.

Dichiarando Aristotele che vi sono diversi tipi di essere (cioè di realtà), e in particolare quattro tipi fondamentali, potrebbe sorgere il pericolo che l'essere risulti pertanto privo di una qualsiasi unità, per cui non sarebbe più possibile una scienza complessiva di esso, cioè la stessa "filosofia prima". Tale pericolo è però evitato, secondo Aristotele, dal fatto che comunque una certa unità dell'essere esiste ed è precisamente costituita, appunto, dalla dipendenza di tutte le altre categorie dalla sostanza.

La sostanza è quindi la categoria fondamentale, **ma in pratica un essere non esiste solo come sostanza pura** poiché **possiede anche altre proprietà corrispondenti ad una o più delle altre categorie**: un cigno non esiste se non con un colore determinato, con determinate dimensioni, da solo o in compagnia, in un certo luogo e in un certo tempo, ecc. Quindi la sostanza "cigno" si precisa e si definisce ulteriormente in base alle altre categorie, che però presuppongono e rimandano tutte al fatto che, in sostanza, si tratta di un cigno. **Senza la sostanza**, senza il riferimento a una sostanza, **le altre categorie non hanno in sé esistenza autonoma e indipendente**. Un essere, una cosa, si definisce essenzialmente specificandone la sostanza.

*Questa teoria implica **due importanti conseguenze**:*

- 1) l'essere si presenta in diversi modi perché diverse e molteplici sono le categorie dell'essere; quindi l'essere non è univoco ma non è neppure equivoco (cioè senza riferimenti) in quanto i diversi modi e significati dell'essere (di ogni singola cosa) hanno tutti un comune riferimento alla propria specifica sostanza;*
- 2) se l'essere si identifica con le categorie, cioè si conosce attraverso le categorie, e le categorie si basano tutte sulla sostanza, allora la domanda iniziale "che cos'è l'essere?" coincide con la domanda "che cos'è la sostanza?".*

In altri termini, **l'essere si definisce sì come categorie ma soprattutto come sostanza**. Quindi, se la metafisica è scienza dell'essere, vuol dire che essa è

scienza della sostanza. E la sostanza, a sua volta, è basata sul principio di non contraddizione: una certa sostanza non può essere contemporaneamente anche un'altra sostanza diversa.

Aristotele perviene anche attraverso un altro procedimento a stabilire che l'oggetto più specifico della metafisica è la sostanza. Egli afferma che la metafisica deve costituirsi in analogia alle altre scienze. Ogni scienza stabilisce i propri principi primi, assiomi o postulati, che riguardano l'oggetto specifico di ciascuna. Allo stesso modo la filosofia deve ridurre tutti i molteplici significati della parola "essere" ad un significato unico e fondamentale, poiché deve considerare l'essere non come quantità, qualità, movimento, ecc., ma proprio e solo in quanto essere. A tal fine ha bisogno di un principio o assioma fondamentale che è il principio di non contraddizione (è impossibile che una cosa, un essere, sia contemporaneamente e nello stesso luogo uguale a se stesso e diverso da se stesso, oppure uguale e diverso da un altro essere). Tale principio mostra cioè che ogni essere ha una sua propria natura determinata che è impossibile negare e che, in questo senso, è necessaria non potendo essere diversa da così come è. La natura necessaria di un qualsiasi essere è appunto la (sua) sostanza: la sostanza è l'essere dell'essere, ossia il suo significato fondamentale.

Sostanza è, per Aristotele, **ogni singolo ente** (cosa, individuo) **che ha una sussistenza autonoma, che cioè non è proprietà o attributo di un altro ente.** Sostanza è, per esempio, "questo uomo concreto qui", "questo cavallo qui", "questa mela qui", ecc. Aristotele infatti chiama la sostanza anche come "il questo qui".

Più in particolare, per sostanza Aristotele intende una cosa, un ente, che:

1. è sostrato, base, di tutti gli altri modi di essere (le categorie);
2. che è sussistente di per sé, indipendentemente da altre cose;
3. che è determinato, che cioè non è una qualità generale o universale come le specie o i generi; perciò è chiamata "sostanza prima" (ad esempio "Socrate"), distinta dalle "sostanze seconde" relative alla specie (uomo) e al genere (animale);
4. che è intrinsecamente unitario e non un aggregato di parti.

Ogni sostanza concreta è unione, chiamata da Aristotele, in greco, "**sinolo**", **di due elementi: la forma e la materia.** Per **forma** Aristotele non intende l'aspetto esteriore di una cosa, ma la sua intima natura, la sua **essenza**. L'essenza di una cosa è ciò che la fa essere ciò che è e che la distingue da ciò che non è, ossia da ogni altra cosa o ente. Per esempio la forma o essenza dell'uomo è l'anima razionale, la ragione, mentre la materia dell'uomo è il corpo. **La forma è l'elemento attivo** che, appunto, dà una forma specifica alla materia, mentre **la materia è l'elemento passivo**, che viene determinato, modellato e strutturato dalla forma. Di conseguenza ciò che caratterizza una sostanza è allora proprio la sua forma anziché la sua materia. Perciò Aristotele chiama la sostanza non solo sinolo, ossia unione di forme materia, ma anche, più brevemente e semplicemente, soltanto forma. Insomma, l'essere come categorie è soprattutto sostanza e la sostanza è soprattutto forma, per cui **vale l'equivalenza: essere= sostanza= forma**, nel senso che tali termini, nella metafisica di Aristotele, possono essere usati come sinonimi. In effetti, se da un punto di vista empirico

sembra che il sinolo (unione di materia e forma) sia ciò che costituisce la sostanza, da un punto di vista speculativo (logico, conoscitivo) la sostanza per eccellenza è la forma, poiché è la forma che struttura e qualifica una sostanza. D'altro canto Aristotele riconosce che vi sono anche sostanze che non sono sinolo, che non sono cioè unione di materia e forma, ma soltanto forma, prive cioè dell'elemento materiale. Infatti, come vedremo, Aristotele afferma l'esistenza anche di sostanze soprasensibili nonché di Dio, che è sostanza sovrasensibile massima. Il sinolo infatti riguarda esclusivamente le sostanze di cose concrete, sensibili.

Rispetto all'accidente, la sostanza è ente determinato e stabile in quanto essenza necessaria di una cosa; pertanto è direttamente contrapposta all'accidente stesso, il quale indica non già l'essenza di una cosa ma ciò che quella cosa può o non può avere. Ad esempio Socrate come sostanza permane necessariamente un uomo, mentre può accidentalmente essere, nei vari momenti, allegro o triste, pallido o abbronzato, ecc. La sostanza dunque è un modo di essere necessariamente in sé e per sé, mentre l'accidente è un modo di essere fortuito, casuale, della sostanza cui l'accidente si riferisce.

La dottrina delle quattro cause. La critica del idee platoniche.

Connessa alla teoria della sostanza è la dottrina, o teoria, delle quattro cause. Già si è visto che una delle definizioni di metafisica è per Aristotele quella di indagine sulle cause e principi primi. Aristotele afferma che la conoscenza e la scienza nascono dalla meraviglia di fronte all'essere (di fronte alla realtà del mondo) e consistono nel rendersi conto della causa delle cose. Ricercare e conoscere la causa di una cosa significa chiedersi il perché di quella cosa. Ma sono diversi i tipi di perché che possiamo formulare, per cui sono allora diversi anche i tipi di causa.

Aristotele elenca quattro tipi di cause:

1. **la causa materiale**, che è la materia di cui una cosa è fatta e che rimane nella cosa (ad esempio il marmo è causa materiale della statua);
2. **la causa formale**, che è la forma, il modello, cioè l'essenza necessaria di una cosa (ad esempio la statua del dio Apollo, la cui causa formale è di rappresentare e celebrare tale dio; oppure l'anima razionale dell'uomo, che è l'essenza, o forma, che lo distingue dalle altre specie o generi);
3. **la causa efficiente**, che è ciò che origina o produce qualcosa ed è ciò che dà inizio al mutamento delle cose (ad esempio l'artista che scolpisce la statua, o il padre che è causa efficiente del figlio, o la volontà che è causa efficiente delle azioni dell'uomo);
4. **la causa finale**, che è lo scopo, il fine a cui le cose o le azioni tendono (ad esempio il fine di celebrare con una statua il dio Apollo, o il diventare adulto che è il fine del bambino).

Aristotele non ha scoperto queste cause, ma ne ha dato una definizione organica.

La dottrina delle quattro cause costituisce il più importante distacco di Aristotele dalla teoria delle idee di Platone. Per Platone infatti la causa vera sta

solo nella forma, cioè **nelle idee**, che sono le vere cause del mondo e delle cose. **Ma, dice Aristotele, se le idee sono fuori dalle cose e separate da esse, come possono allora essere causa delle stesse?** Per Aristotele **il principio o la causa delle cose non può che risiedere nelle cose stesse**, ossia **nella loro forma interiore**, intrinseca, **nella loro sostanza**. Ad esempio "l'umanità" non è un'idea esistente nell'Iperuranio, ma indica semplicemente la specie biologica umana, immanente negli uomini e non separata da essi. Le idee di Platone, dice Aristotele, sono altrettante realtà che si aggiungono alle realtà sensibili e quindi **le idee sono inutili doppioni**, che complicano anziché semplificare la spiegazione. **Inoltre le idee, essendo immutabili, immobili**, non sono in grado di spiegare il movimento e il divenire delle cose sensibili, **non possono essere causa efficiente del divenire**, ossia delle trasformazioni e mutamenti che si producono nelle cose.

In sintesi, **le prime due cause**, quella materiale e quella formale, sono il sinolo, ossia la materia e la forma che costituiscono le cose sensibili, ed esse **sono sufficienti e a spiegare le cose staticamente**. **Ma se noi vogliamo studiare le cose dinamicamente**, cioè nel loro svolgimento, nel loro divenire e mutamento, le prime due cause non bastano. Se considero staticamente un individuo, appare chiaro che egli è la sua materia e la sua forma e ciò basta a spiegarlo. Ma se mi chiedo "chi lo ha generato?" e "perché è nato?", **allora bisogna fare ricorso alla causa efficiente e alla causa finale**.

La potenza e l'atto e la dottrina del divenire.

Che il divenire esista, che cioè la realtà sia in continuo cambiamento e trasformazione, è per Aristotele un fatto incontestabile. Rimane invece il problema del modo in cui il divenire debba essere pensato. Come sappiamo, per Parmenide il divenire era logicamente impensabile poiché implicherebbe un passaggio dall'essere al non essere, comportando quindi l'esistenza del nulla. Anche Aristotele afferma che l'essere non può mai diventare nulla e che dal nulla non può derivare alcun essere, tuttavia egli ritiene che il divenire non implichi un passaggio dal non essere all'essere e viceversa, ma semplicemente il passaggio da un certo modo di essere ad un altro modo di essere. Per Aristotele **il divenire è uno dei quattro modi o significati fondamentali dell'essere**, cioè l'essere inteso come **potenza e atto**, per cui **il divenire non è un passaggio dal nulla all'essere ma dall'essere in potenza all'essere in atto**. Ogni qualvolta si ha un divenire (cioè il mutamento di forma, di una cosa), osserva Aristotele, si nota che una cosa che non aveva un certo carattere, una certa forma, poi l'acquista (ad esempio un uomo che prima era privo di cultura poi l'acquista e diventa colto). Ebbene, **il divenire può essere spiegato solo ricorrendo alla causa efficiente**, che produce il divenire stesso, **nonché alla causa finale**, che costituisce il fine, lo scopo, del divenire medesimo.

Dunque **il divenire**, ossia il passaggio dalla potenza all'atto, **implica tre elementi**:

1. la cosa che muta, e questa è il sostrato, la sostanza materiale (ad esempio il legno);

2. la mancanza in essa di un certo carattere, di una certa forma; tale mancanza è chiamata da Aristotele "privazione"; ad esempio il legno, che non è ancora tavolo, che è privo di tale forma, ma che alla fine del processo di trasformazione verrà ad acquisirla;

3. infine, il carattere, ossia la nuova forma che è stata acquisita.

Il divenire, vale a dire il passaggio dalla potenza all'atto, **non riguarda solo le sostanze ma tutte le categorie**. C'è infatti un essere in potenza e un essere in atto non solo secondo la sostanza, ma anche secondo la qualità (uomo può essere colto in potenza, mentre sta studiando, e lo è in atto, quando ha imparato) nonché secondo la quantità (il bambino è alto in potenza e in seguito lo sarà anche in atto), ecc. Poiché valgono per tutte le categorie, come pure per gli accidenti, potenza e atto riguardano dunque tutto l'essere.

In particolare, **per potenza si intende** la possibilità o capacità della materia di assumere una determinata forma: può anche essere chiamata potenzialità.

Per atto si intende l'attuazione, la realizzazione, di quella capacità.

Ad esempio il seme è il fiore in potenza ed il fiore è il seme in atto.

La potenza è dunque materia, mentre l'atto è forma, ossia è la forma che la materia può acquisire secondo le sue potenzialità.

Il **punto di partenza** di un processo in divenire, di un divenire, è quindi la materia (o sostrato) come privazione di una certa forma, mentre il **punto di arrivo** è l'attuazione, l'acquisizione, di tale forma. In tal senso l'atto è chiamato da Aristotele "**entelechia**", che in greco significa perfezione o finalità realizzata allorché, per l'appunto, si ha l'attuazione della forma con il passaggio dalla potenza all'atto.

In particolare, tra potenza e atto c'è sempre perfetta compatibilità: non qualsiasi cosa può diventare qualsiasi altra cosa (un uomo non diventerà mai un albero); ne deriva che la potenza, la potenzialità, è più una necessità piuttosto che una possibilità: è un divenire, una trasformazione, intrinsecamente necessitato, che non può non accadere (il bambino diverrà necessariamente adulto), mentre la semplice possibilità può realizzarsi o meno.

-L'atto precede sempre la potenza: infatti noi vediamo sempre le cose in atto e non in potenza; ad essa si risale dalle cose in atto studiandone e scoprendone le cause (ad esempio nel seme non vediamo mai che esso è potenzialmente un fiore).

Rispetto alla potenza, l'atto possiede dunque una priorità cronologica ma anche ontologica (=dal punto di vista reale) e gnoseologica (conoscitiva). L'atto infatti sussiste temporalmente prima della potenza (noi vediamo sempre il fiore quando è in atto, mentre non lo vediamo quando è potenza nel seme); l'atto è ontologicamente superiore alla potenza poiché costituisce lo scopo e il fine della potenza; la conoscenza della potenza presuppone una preliminare conoscenza dell'atto di cui essa medesima è potenza.

La materia prima.

Abbiamo visto che forma e materia, o atto e potenza, sono i principi che spiegano il divenire. Il divenire, che è movimento e mutamento delle cose, presuppone in quanto tale la causa efficiente, che dà inizio al movimento, nonché la causa finale, che è il fine del divenire stesso. Se tutti i movimenti e mutamenti

che avvengono in natura vanno da una materia ad una forma, **d'altro canto ciò che è forma, ossia punto di arrivo di un divenire, diventa sovente materia, ossia punto di partenza di un divenire ulteriore. Perciò una medesima cosa può essere considerata materia (=potenza) o forma (=atto) secondo il punto di vista da cui si guarda il relativo movimento-mutamento** (ad esempio il pulcino è potenza rispetto alla gallina ma è atto rispetto all'uovo). **Si produce cioè una catena** di innumerevoli movimenti-mutamenti che vanno da una potenza ad un atto, da una materia ad una forma. **Ma questa catena non può continuare all'infinito e presuppone** quindi, secondo Aristotele, due termini estremi: **un punto di partenza primo e un punto di arrivo ultimo. Da un lato**, presuppone una materia pura ovvero, come dice Aristotele, **una materia prima che sia pura potenza, cioè senza alcuna minima forma**, assolutamente priva di determinazioni, mentre, **dall'altro lato**, il divenire dell'universo presuppone, all'estremo opposto della catena dei movimenti-mutamenti degli esseri, **una forma pura o atto puro, cioè una perfezione completamente realizzata e tale perciò che non abbisogna più di alcun altro movimento o fine** a cui tendere. Questa forma pura, come vedremo, costituisce per Aristotele la sostanza immobile divina, ossia la sostanza più alta dell'universo, oggetto della teologia.

La materia prima di cui parla Aristotele **non deve essere intesa come ciò che noi comunemente chiamiamo materia**, per esempio l'acqua, il fuoco, il bronzo, il marmo, ecc., che non sono pura materia perché già hanno in sè, in atto, una qualche forma, una qualche determinazione, tant'è che noi li distinguiamo uno dall'altro. La materia prima è **piuttosto qualcosa di assolutamente informe**, che non è né acqua, né fuoco, né bronzo, né marmo, ecc., ma che può diventare questo o quello. (Corrisponde alla materia-madre di cui aveva già parlato Platone nel Timeo.) Essa è **un concetto-limite, una nozione astratta**, che noi ammettiamo come base o sostrato di ogni divenire ma **che di per sé non possiamo osservare e conoscere** perché ciò che esiste al mondo è sempre materia più o meno formata, avente comunque, cioè, una qualche forma.

La sostanza soprasensibile. Il motore immobile: Dio.

Definita la sostanza come categoria principale dell'essere, rimane da chiarire quali sostanze esistono. Aristotele indica **tre tipi di sostanze**, gerarchicamente ordinate:

1. **sostanze sensibili e corruttibili** (destinate a corrompersi, cioè a perire): sono tutti gli esseri del mondo terrestre, costituiti di materia e forma; lo studio di queste sostanze è compito della fisica;
2. **sostanze sensibili ma incorruttibili**: sono i cieli, i pianeti e le stelle, costituiti di materia incorruttibile, che Aristotele, come vedremo nella fisica, chiama etere o quinta essenza (quinta essenza, ovvero quinto elemento ulteriore rispetto ai quattro elementi costituiti dall'acqua, terra, aria, fuoco); tali sostanze sono studiate dall'astronomia;
3. **sostanze soprasensibili, immobili ed eterne**: è Dio che, come vedremo, Aristotele definirà Motore immobile, nonché, entro certi limiti, lo sono anche le sostanze motrici delle diverse sfere celesti; sono costituite solo di pura

forma, assolutamente prive di materia; lo studio di queste sostanze è proprio della metafisica.

Nella metafisica e nella fisica Aristotele ci dà una **prova dell'esistenza di Dio** ricavandola dalla teoria generale del movimento. Tutto ciò che è in moto, spiega Aristotele, è necessariamente mosso da qualcos'altro. Questo poi, se è anch'esso in moto, sarà mosso da qualcos'altro ancora e così via. Tuttavia non è possibile risalire all'infinito, perché altrimenti il movimento iniziale rimarrebbe non spiegabile. Alla fine della serie dei movimenti ci deve quindi essere una causa, un principio assolutamente primo e immobile, causa iniziale di ogni movimento possibile, cioè un **motore immobile** quale **causa prima di tutti i movimenti**. Per Aristotele tale motore immobile è **Dio**.

Conseguentemente, Aristotele definisce **gli attributi di Dio**:

1. in primo luogo è **eterno**, perché solo così può causare un movimento eterno quale è, vedremo nella fisica, il movimento dei cieli; se il movimento dell'universo è eterno, eterna deve esserne anche la causa;
2. è **immobile**, perché solo l'immobile è causa "assoluta" (cioè non condizionata a sua volta) del mobile, di ciò che si muove;
3. è **atto puro**, cioè assolutamente privo di potenzialità, privo cioè di potenza e quindi immateriale (non costituito da materia dato che la potenza è materia); è privo di potenza perché potenza significa possibilità di movimento, mentre Dio è invece immobile, non soggetto al divenire in quanto già pienamente perfetto.

Si pone a questo punto una domanda fondamentale: **in quale modo Dio**, il Primo motore, **il Motore immobile**, **può essere causa del movimento** dell'universo e di ogni cosa **restando assolutamente immobile**? Aristotele risponde che esso **non produce il movimento come causa efficiente**, cioè imprimendo una spinta alle cose, **bensì come causa finale**, ossia come oggetto d'amore che attrae e fa muovere verso di sé tutte le altre sostanze e gli altri esseri, così come la persona, o l'oggetto amato, pur rimanendo impassibile ed immobile, attrae verso di sé l'amante. In altri termini, Dio è Forma e Perfezione assoluta che, restando immobile, attira a sé come una calamita tutto l'universo comunicandogli e causandone il movimento. Non soltanto la materia prima, completamente priva di forme e quindi "affamata" di esse, tende verso la forma e perfezione assoluta che è Dio, ma anche tutti gli altri esseri del mondo, che sono sinolo di materia e forma, tendono verso la forma perfettissima di Dio in un processo inesauribile poiché in essi la materia non può mai essere eliminata.

Essendo causa finale, e non causa efficiente, **Dio non ha quindi creato il mondo, che invece è eterno**.

Non c'è stato un momento in cui prima c'era il caos e non il cosmo, il mondo, perché se così fosse sarebbe contraddetto il principio della priorità dell'atto sulla potenza: dapprima cioè vi sarebbe stato il caos, che è potenza, e solo dopo il mondo, che è atto, il che è assurdo poiché, come abbiamo visto, l'atto precede sempre la potenza. E ciò è ancora più assurdo in quanto Dio, essendo eterno, da sempre ha attratto e attrae verso di sé il mondo che tende a Dio come proprio oggetto d'amore. Da sempre quindi il mondo ha dovuto essere quale è. L'universo non è nient'altro che uno sforzo della materia verso Dio, un desiderio incessante di prendere una forma

sempre più perfetta. Perciò nell'universo di Aristotele non è Dio che ordina e dà forma al mondo, ma piuttosto è il mondo che, aspirando all'ordine e alla perfezione di Dio, si auto-ordina assumendo le varie forme delle cose.

Come entità perfettissima e totalmente compiuta **a Dio non manca nulla** e non ha bisogno di nulla poiché in Lui non vi è alcun scopo irrealizzato. La vita di Dio è la più eccellente, è la vita del **puro pensiero**, quella della pura intelligenza, alla quale l'uomo si solleva solo per brevi periodi, mentre Dio ne gode continuamente. **Come puro pensiero** l'attività di **Dio** è assolutamente contemplativa ed oggetto dell'attività contemplativa di Dio è Dio stesso; **è assoluta auto contemplazione di sé**. **Essendo perfetto** Dio non può che pensare la perfezione stessa, ossia se medesimo: **Dio non può che pensare se stesso**. Perciò è definito da Aristotele "**Pensiero di Pensiero**".

Come assoluta auto contemplazione di sé Dio non pensa e non contempla il mondo, anche se certamente conosce il mondo e ne conosce i principi universali. Altrettanto, Dio è per Aristotele soltanto oggetto d'amore, ma egli non ama il mondo o, al più, ama solo se stesso. **Il Dio di Aristotele** pertanto **non è Provvidenza**, non si prende cura degli uomini, ma sono gli uomini e tutte le cose che tendono verso Dio in quanto perfezione massima. Il fatto che Dio non ami nulla al di fuori di sé si spiega con la concezione platonica e aristotelica dell'amore, inteso come tendenza a cercare ciò di cui si è privi. In tal senso qui l'amore si rivela sempre come una mancanza d'essere, una mancanza di qualche cosa, per cui Dio, non mancando di niente, non può amare. In effetti è estraneo alla mentalità greca il concetto di amore inteso come solidarietà, come trasporto verso gli altri e come dono gratuito di sé.

Contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, la sostanza soprasensibile di Dio come primo motore immobile non è tuttavia concepita da Aristotele come unica. Aristotele infatti ritiene che Dio non basti da solo a muovere tutte le sfere celesti delle quali il cielo è costituito. Dio muove direttamente il primo mobile, ossia il cielo delle stelle fisse; ma fra questo e la Terra, secondo l'antica concezione astronomica tolemaica, vi sono molte altre sfere concentriche, quelle dei pianeti e dei satelliti: Aristotele ne conta 56, degradanti e rinchiuse l'una nell'altra. Che muove queste sfere? Aristotele, come vedremo nella fisica, non ritiene che esse siano mosse meccanicamente per moto derivante dal Primo motore immobile (Dio), ma che siano invece mosse da altre subordinate sostanze soprasensibili, immobili ed eterne, che suscitano il movimento in modo analogo al Primo motore.

Per Aristotele, così come per Platone e per i Greci in genere, il Divino non è Persona, ma è sostanza soprasensibile diffusa e distribuita in molti enti ed entità: divino è il Primo motore immobile ma anche le altre sostanze soprasensibile motrici delle sfere celesti al di sotto della sfera delle stelle fisse; divina è anche l'anima intellettiva degli uomini; divino è tutto ciò che è eterno ed incorruttibile. Quindi, nonostante l'innegabile primato posseduto da Dio Primo motore immobile, anche il pensiero di Aristotele, secondo la mentalità greca, è di tendenziale politeismo. Vicini alla concezione delle grandi religioni monoteistiche sono invece la superiorità e l'indipendenza assoluta di Dio Primo motore immobile rispetto all'universo, potendosi intravedere in tal senso una forma di trascendenza. Ma **dal Dio delle religioni monoteistiche quello di Aristotele rimane** tuttavia **diverso per il fatto che non è**

creatore dell'universo ma soltanto causa del suo movimento. L'universo infatti, secondo Aristotele, non è stato creato ma è sempre esistito; è anch'esso eterno in quanto eterne sono le sostanze celesti che si muovono eternamente di moto circolare, così come sono eterni non già gli individui, le singole cose, ma i generi e le specie delle sostanze terrestri, la cui eternità è assicurata dal ciclo ininterrotto della riproduzione.

La fisica.

Nelle sue opere di fisica Aristotele prende dapprima in esame **il fenomeno che più di ogni altro caratterizza la natura, vale a dire il continuo mutamento-movimento delle cose sensibili**, ossia **il loro continuo divenire**, trasformarsi e mutare.

Aristotele definisce il mutamento-movimento come acquisizione in atto (= attuazione) di una forma (=caratteristica essenziale) che si possiede solo in potenza (= come possibilità di sviluppo).

Oggetto della fisica aristotelica sono, appunto, le sostanze sensibili in movimento. **La fisica di Aristotele è quindi anzitutto teoria del movimento delle sostanze sensibili.**

Per altri versi, la fisica di Aristotele è anche scienza delle forme, delle essenze, cioè delle finalità del movimento delle cose sensibili per cui, paragonata alla fisica moderna, quella di Aristotele è soprattutto una **fisica qualitativa piuttosto che quantitativa**: è più che altro descrittiva, **quasi una metafisica**. In effetti, nei libri di fisica sono abbondanti le considerazioni di carattere metafisico poiché, ritenendo Aristotele che il soprasensibile sia causa e ragione del sensibile, **il metodo di studio applicato nella fisica è affine a quello applicato nella metafisica.**

Abbiamo visto che potenza e atto riguardano le varie categorie e non solo la prima delle categorie, cioè la sostanza. Anche **il movimento, che è passaggio dalla potenza all'atto**, riguarda le diverse categorie. **Le sostanze fisiche sono infatti distinte secondo la natura del loro movimento, in particolare con riferimento alle categorie della sostanza, della qualità, della quantità e del luogo.**

Aristotele considera **quattro tipi fondamentali di movimento**:

1. **il movimento** (o mutamento) **sostanziale**, cioè secondo la sostanza, il quale consiste nella generazione e corruzione delle cose;
2. **il movimento qualitativo**, che è mutamento o alterazione;
3. **il movimento quantitativo**, che è aumento o diminuzione;
4. **il movimento locale**, secondo la categoria del luogo, che è la traslazione da un luogo ad un altro, cioè il movimento propriamente detto, giacché a quest'ultimo, secondo Aristotele, si riducono tutti gli altri movimenti.

Infatti la generazione e la corruzione, così come l'alterazione, suppongono il riunirsi in un determinato luogo o il separarsi di determinati elementi; altrettanto, l'aumento e la diminuzione sono dovuti all'afflusso o all'allontanamento di una certa materia. Pertanto, **il movimento locale, cioè il cambiamento di luogo, è quello fondamentale** che consente di distinguere e di classificare le varie sostanze fisiche.

Aristotele distingue quindi **tre specie di movimento locale**:

1. il movimento circolare intorno al centro del mondo;
2. il movimento verso l'alto dal centro del mondo;
3. il movimento verso il basso, verso il centro del mondo.

Le due ultime specie di movimento sono reciprocamente opposte, provocando, spostandosi verso l'alto o verso il basso, la nascita, il mutamento e la morte delle sostanze sensibili. Il movimento circolare invece non ha contrari, sicché le sostanze che si muovono secondo tale di movimento, cioè i corpi celesti, sono di conseguenza immutabili, ingenerabili e incorruttibili. In particolare, i corpi celesti sono, per Aristotele, composti di una speciale materia sottilissima chiamata "**etere**" o "**quinta essenza**", in quanto si tratta di un'essenza o elemento che si aggiunge agli altri quattro fondamentali elementi, ossia all'acqua, alla terra, all'aria e al fuoco. L'etere possiede solo la potenza di passare da un punto all'altro secondo un movimento circolare, ma non anche verso l'alto e verso il basso, per cui esso non è né pesante né leggero.

I movimenti verso il basso e verso l'alto, invece, **sono propri dei quattro elementi fondamentali** (acqua, aria, terra e fuoco) **che compongono le cose terrestri o sublunari**. Per spiegare il movimento di questi elementi Aristotele elabora la "**teoria dei luoghi naturali**": ognuno di questi elementi ha nell'universo un suo luogo naturale; se una parte di essi viene allontanata dal suo luogo naturale a causa di un moto violento (ad esempio i fenomeni atmosferici), essi tendono a ritornarvi con un moto naturale. I luoghi naturali dei quattro elementi sono determinati dal rispettivo peso, che è causa del loro moto naturale. Al centro del mondo c'è l'elemento più pesante, cioè la terra, che si dirige quindi verso il basso; il fuoco si dirige verso l'alto; l'acqua, a sua volta, si dirige verso l'alto rispetto alla terra ma verso il basso rispetto al fuoco; infine, l'aria si dirige verso il basso rispetto al fuoco e verso l'alto rispetto alla terra e all'acqua. Al di sopra del mondo terrestre c'è la prima sfera eterea o celeste, quella della Luna.

L'universo: lo spazio, il tempo e l'infinito.

Dopo aver spiegato i principi, le cause e i tipi del movimento, Aristotele descrive quindi **la struttura dell'universo**, diviso in **mondo celeste**, costituito dall'etere e dai corpi celesti al di sopra della Terra, tutti caratterizzati da un moto circolare, perfetto ed eterno, e in **mondo terrestre o sublunare**, costituito dai quattro elementi naturali e caratterizzato dal moto rettilineo, che è di due specie, naturale o violento. **Non solo il mondo celeste ma anche quello terrestre è per Aristotele perfetto, unico, finito ed eterno**. La perfezione anche del mondo terrestre è sostenuta mediante il ricorso ad argomenti di derivazione orfica e pitagorica. Secondo il concetto pitagorico che considera il numero tre come perfetto, anche l'universo, dice Aristotele, il quale possiede tutte e tre le dimensioni possibili (altezza, lunghezza e profondità) è **perfetto** perché non manca di nulla. E se è perfetto, allora esso è anche **finito**, nel senso originario di compiuto, contrapposto al concetto di infinito originariamente inteso dalla filosofia greca come incompiuto, ossia mancante di qualcosa che può sempre essere aggiunto. Aristotele (così come gli antichi Greci) non pensa che

l'infinito possa essere l'immateriale, perciò il finito è concepito come perfetto e l'infinito come imperfetto. L'universo è **unico** poiché la sfera delle stelle fisse ne segna i limiti, al di là dei quali per Aristotele non c'è spazio. **Il vuoto, lo spazio vuoto, non esiste:** nel mondo celeste lo spazio è riempito dall'etere e dai corpi celesti; nel mondo terrestre lo spazio è riempito dai quattro elementi naturali e dalle cose sensibili.

Del resto, dice Aristotele, è impensabile un luogo in cui non ci sia nulla, in cui ci sia solo il vuoto. Per Aristotele il luogo, per definizione, è sempre luogo di qualcosa: non concepisce un luogo come semplice contenitore all'interno del quale possa anche non esserci alcunché. Se ha senso chiederci dove si trova un oggetto, per Aristotele non ha senso chiederci dove si trova l'universo. L'universo non è contenuto in alcunché poiché esso è ciò che tutto contiene. Questa dottrina, in apparenza strana, presenta peraltro talune somiglianze col modello di universo proposto da Einstein.

Circa **il tempo**, esso è per Aristotele strettamente connesso col movimento e col divenire, poiché in un ipotetico universo di enti immutabili ed immobili la dimensione del tempo non esisterebbe. Tuttavia, precisa Aristotele, **il tempo non è il mutamento-movimento delle cose, bensì la misura del loro divenire**, del loro movimento- mutamento secondo "il prima e il poi". La durata fra il prima e il poi che noi percepiamo è il tempo. In quanto misura (unità di misura) il tempo è una costruzione mentale umana, ma per Aristotele esso non è un tempo soggettivo poiché è collegato col movimento-mutamento dei corpi che è indipendente dal soggetto; il tempo quindi conserva un suo carattere oggettivo. **Il tempo**, prosegue Aristotele, è **potenzialmente infinito, ma non lo è in atto**, in quanto esso non può esistere tutto insieme attualmente (in un unico e medesimo momento), ma si svolge e si accresce senza fine.

Anche l'infinito è per Aristotele solo potenziale, negando quindi che possa esistere un infinito in atto. Quando parla di infinito Aristotele intende soprattutto un corpo infinito che, in quanto tale, non può esistere, perché ogni corpo occupa un luogo che è pur sempre delimitato non esistendo il vuoto. L'infinito esiste solo in potenza. I corpi sono in potenza (potenzialmente) divisibili all'infinito, ma non lo sono in atto (in realtà) perché, pur potendo seguire a rimpicciolirsi o crescere, ogni corpo, nell'atto in cui si misura, ha una propria dimensione finita e non infinita: significa che una serie (ad esempio una serie di numeri) è infinita solo in potenza ma non in atto.

In conclusione, **come totalità perfetta l'universo è eterno** (ciò che è perfetto non si può corrompere): non ha avuto inizio né avrà fine. Conseguentemente Aristotele non ci ha dato una cosmogonia (una dottrina sull'origine del cosmo), come Platone nel Timeo, dal momento che secondo lui il mondo non nasce. A questa eternità del mondo **è congiunta l'eternità di tutti gli aspetti fondamentali e di tutte le forme sostanziali del mondo:** sono perciò **eterni i generi e le specie** inanimati e animati del mondo **ed anche la specie umana**, che può subire alterne vicende nella sua storia, ma è imperitura così come è ingenerata.

La fisica di Aristotele nella storia della scienza.

L'importanza storico-culturale della fisica aristotelica fu notevole giacché da essa è emersa un'immagine globale del mondo **destinata ad influenzare per secoli la scienza occidentale, ritardandone tuttavia lo sviluppo moderno, avendo** la fisica platonico-aristotelica **soppiantato quella di Democrito**, di per sé **più aderente alla fisica moderna**. Democrito, per esempio, crede nel movimento degli atomi nel vuoto, arrivando ad intuire il principio di inerzia, mentre Aristotele nega l'esistenza del vuoto. Democrito crede che il movimento sia una proprietà della materia, mentre Aristotele, con la sua teoria dei luoghi naturali, lo fa dipendere da qualcosa che esiste al di fuori della materia. Democrito, sulla scia dei filosofi naturalisti, ritiene che il cielo e la terra siano costituiti della stessa materia, proponendo così l'idea di un cosmo unitario e omogeneo, mentre Aristotele, rifacendosi a Platone, ai pitagorici e alla mentalità comune, ripartisce gerarchicamente l'universo fra mondo celeste e mondo sublunare, immaginandoli costituiti di sostanze diverse. Democrito crede in un universo "aperto", costituito da una molteplicità di mondi, mentre Aristotele crede ad un universo "chiuso", limitato a un solo mondo. Democrito cerca di ridurre le differenze qualitative dei fenomeni a differenze quantitative, ponendo così le basi per una matematizzazione della fisica, mentre **la fisica di Aristotele rimane di tipo qualitativo, allontanando di secoli un'applicazione della matematica alla fisica stessa**. Soprattutto, **Democrito si propone di spiegare il mondo mediante le sole cause naturali e meccaniche, mentre Aristotele fa ricorso alle cause finali**, secondo il principio che la natura non fa niente senza uno scopo e tende sempre all'"ottimo". Così come fu grande nella sistemazione e negli sviluppi della metafisica, la fisica aristotelica invece, per quanto ingegnosa di per sé, organica e completa, fu per lungo tempo di ostacolo al progresso della scienza moderna. L'esigenza della metafisica di spiegare i principi primi e i perché ultimi della realtà è un bisogno spirituale dell'uomo, **ma la scienza moderna si propone invece di limitarsi a spiegare non il perché ma il come, cioè il modo in cui i fenomeni avvengono e non per quale scopo**, fondando in questa delimitazione del campo di indagine i propri progressi. A differenza di quello odierna, la fisica di Aristotele è ricerca di essenze e di forme: è soprattutto descrizione e non misurazione dei fenomeni.

La psicologia e la gnoseologia (= filosofia della conoscenza).

L'anima e le sue funzioni.

La fisica aristotelica studia non solo l'universo fisico e la sua struttura ma anche gli esseri che sono nell'universo, distinguendo tra quelli inanimati, privi di anima, e gli esseri animati, dotati di anima, cui Aristotele dedica il celebre trattato "Sull'anima". **L'anima, per Aristotele, è studiata dalla psicologia, che considera una parte della fisica in quanto l'anima è definita "forma del corpo" e quindi incorporata nella materia fisica**. Gli esseri animati, ossia i corpi viventi, sono come il sostrato

materiale, e quindi potenziale (potenza=materia), di cui l'anima è forma, è atto: da ciò, appunto, la definizione di anima come forma ed entelechia del corpo (entelechia=fine, scopo). L'anima è cioè la prima attuazione, realizzazione, di un corpo che ha la vita in potenza (che potenzialmente può prendere vita per intervento, appunto, dell'anima).

La concezione dell'anima come forma del corpo implica il rifiuto dei due principali modelli di spiegazione dell'anima dei filosofi precedenti, ossia:

1. *il modello naturalistico-materialistico: l'anima è una sorta di materia "sottile" (gli atomisti);*
2. *il modello orfico-pitagorico: l'anima è sostanza a sé stante, autonoma e distinta dal corpo.*

Per Aristotele, infatti, l'anima non è materia ma forma, è attuazione di un corpo vivente, però, dall'altro lato, pur non riducendosi a corpo opera solo a contatto col corpo, incorporata in esso.

In corrispondenza con le tre funzioni vitali principali, Aristotele distingue **tre funzioni** fondamentali o **tre tipi di anima**:

1. **l'anima vegetativa**, che regola le attività biologiche in tutti gli esseri viventi, a cominciare dalle piante, consistenti principalmente nella funzione nutritiva e riproduttiva;
2. **l'anima sensitiva**, che consente e regola la sensibilità e il movimento ed è propria degli animali e degli uomini;
3. **l'anima intellettiva o razionale**, che è propria e caratterizza l'uomo.

Le funzioni superiori assorbono quelli inferiori e non viceversa. Per Aristotele ogni genere di essere animato possiede un solo tipo di anima, quello che gli corrisponde. Ad esempio l'uomo, che è l'essere sensibile superiore, non possiede l'anima vegetativa cui si aggiunge quella sensitiva e infine quella intellettiva, ma possiede solo l'anima intellettiva, quella superiore, che tuttavia svolge anche le funzioni dei tipi inferiori di anima, mentre non vale il contrario.

La conoscenza.

Per Aristotele **la conoscenza umana implica la cooperazione della sensibilità e dell'intelletto**. Contro Platone, Aristotele **rifiuta la teoria dell'innatismo**; pensa che l'**intelletto** sia una "**tabula rasa**", un foglio bianco, nel senso che in esso non c'è niente di innato e solo le sensazioni sono in grado di imprimervi dei segni. L'**intelletto non è altro che capacità di formare concetti**, è pura potenzialità che si traduce in atto costruendo i concetti **sulla base dei dati sensibili ricevuti** dall'esperienza. Pertanto la teoria della conoscenza di Aristotele è definita come "**empirismo**", per indicare che tutta la conoscenza parte dall'esperienza ma che tuttavia non si esaurisce nella sola esperienza. **L'esperienza da sola non è ancora conoscenza.**

Per Aristotele **tre sono i gradi della conoscenza: la sensibilità, l'immaginazione e l'intelletto.**

La sensibilità.

Costituisce il primo grado della conoscenza e la prima funzione dell'anima sensitiva. Le nostre facoltà sensitive non sono in atto ma in potenza, sono cioè soltanto **capacità di ricevere sensazioni**. A contatto con l'oggetto sensibile mediante l'esperienza, la facoltà sensitiva, da semplice capacità di sentire, diventa sentire in atto. Nella sensazione viene assimilata solo la forma e non anche la materia. I sensi sono capacità di ricevere le forme (le sostanze) sensibili **senza la materia**, così come la cera che riceve l'impronta dell'anello ma non la materia (ad esempio l'oro) di cui è composto.

Aristotele passa quindi in esame i cinque sensi, ognuno dei quali consente specifiche sensazioni (colori, suoni, sapori, ecc.). Quando un senso coglie la sostanza (la cosa) sensibile ad esso corrispondente, allora la relativa sensazione è infallibile. Ma, oltre ai cinque sensi specifici, Aristotele afferma che c'è un senso comune, il "**sesto senso**", che svolge una duplice funzione: a) costituisce la coscienza della sensazione, cioè il sentire di sentire, che non può appartenere a nessun senso particolare; b) percepisce gli stimoli, le caratteristiche sensibili comuni a più sensi, come il movimento, la quiete, la figura, la grandezza, il numero, l'unità.

L'immaginazione.

L'immaginazione è la facoltà di conservare, riprodurre o combinare le immagini di oggetti percepiti anche indipendentemente dal permanere della loro presenza ai nostri sensi. Sull'immaginazione si basa quindi **la memoria, la fantasia e il desiderio**. **Oltre a queste funzioni**, l'immaginazione è capace di riunire insieme le singole immagini di oggetti simili (ad esempio le diverse varietà di alberi visti), traendone **una rappresentazione schematica** (per esempio lo schema delle caratteristiche più frequenti riscontrate negli alberi percepiti), cioè un'immagine complessiva che costituisce una sorta di anticipazione del concetto, ma che non è ancora tale perché varia da persona a persona mentre il concetto ha valore universale (valido per tutti). **Perciò i concetti sono definiti anche come "gli universali"**.

L'intelletto.

L'intelletto elabora i dati sensibili ricevuti nonché le nostre immaginazioni **producendo i concetti** veri e propri, ossia gli universali, cioè le varie forme, le essenze, dei vari generi o specie di cose. L'intelletto è una funzione capace di cogliere nell'immagine offerta dai sensi un'essenza intellegibile (=comprensibile), immutabile e universale. **Mediante un processo di astrazione, esso riesce ad enucleare la forma o sostanza intellegibile delle cose** (che può essere colta non dai sensi ma solo dall'intelletto medesimo), ossia a costruire i concetti universali su cui si basa tutta la nostra conoscenza. Per esempio, la rappresentazione schematica di albero varia da persona a persona, secondo le specie di albero da ognuno viste. Ma l'intelletto avverte che in quella rappresentazione schematica è potenzialmente (in potenza) contenuto il concetto di albero, ossia ciò che vi è di essenziale in tutti gli alberi possibili, anche se non visti.

D'altra parte **anche l'intelletto**, così come i sensi, è soltanto capacità di intendere e formare l'intellegibile, ossia il concetto; anch'esso **è cioè soltanto potenziale**, in potenza; non possiede in sé i concetti belli e fatti; è tabula rasa.

Per formare e comprendere i concetti in atto (effettivamente) occorre in qualche modo subire l'azione dei concetti stessi. In proposito Aristotele distingue fra intelletto passivo o potenziale ed intelletto attivo o agente.

L'intelletto passivo è soltanto capacità (potenza) di formulare i concetti, che però non stanno ancora in esso, non sono ancora posseduti.

Per formare i concetti in atto, cioè per comprenderli effettivamente, è necessario l'intervento di una sorta di luce intellettuale, che Aristotele chiama **intelletto attivo o agente**. L'intelletto attivo agisce su quello passivo in modo analogo alla luce. Infatti, come la luce fa passare all'atto (rende visibili) i colori che nell'oscurità non sono visibili ma sono solo in potenza, così l'intelletto attivo fa passare in atto (li rende comprensibili) i concetti che nell'intelletto passivo risiedono solo in potenza.

Aristotele sente la necessità di distinguere fra intelletto passivo ed intelletto attivo perché altrimenti l'intelletto sarebbe solo quello individuale e i concetti da esso formulati non sarebbero universali ma individuali anch'essi, variabili da individuo a individuo.

L'intelletto attivo non è quindi individuale; è distinto e separato dal corpo e dall'anima individuale e si congiunge ad essi solo in modo provvisorio.

L'intelletto attivo è una facoltà che contiene in atto tutte le verità, tutti i concetti universali. Quindi è solo atto, solo forma, perché solo ciò che è già in atto può far passare all'atto altre cose. Essendo solo atto non è in potenza e quindi **è immateriale**, poiché la potenza è solo nella materia; esso è cioè indipendente dal corpo e perciò **è immortale ed eterno, ma ciò non comporta l'immortalità di alcun organismo individuale né quella dell'anima o intelletto passivo individuale, il quale sì non è separato dal corpo ma incarnato in esso.**

Cadono quindi le interpretazioni secondo cui l'intelletto attivo è Dio giacché opera solo congiuntamente all'intelletto passivo. **L'intelletto attivo**, precisa Aristotele, viene dal di fuori, ha i caratteri dell'eterno e del divino e rimane nell'animo dell'uomo per tutta la sua vita. Tuttavia non coincide col corpo, non ha niente di materiale e dunque è trascendente (=sta al di fuori e al di sopra) rispetto alle cose sensibili.

Significa che in noi c'è una dimensione soprasensibile e spirituale: il divino che è in noi. L'intelletto attivo non è Dio ma possiede i caratteri del divino.

Se Aristotele giunge a concepire la spiritualità che è in noi, **lascia però aperti ed irrisolti molti interrogativi**. Questo intelletto attivo è dell'uomo, rendendone immortale anche l'anima individuale passiva, o è di Dio, oppure è di entrambi? E se è separato dal corpo, solo provvisoriamente congiunto ma distinto da esso, in che modo viene dal di fuori? In che rapporti sta con la nostra coscienza e col nostro comportamento morale? Che senso ha il suo sopravvivere al corpo? Questi sono problemi che Aristotele non si è posto e non ha approfondito e che saranno a lungo dibattuti fino al Rinascimento.

Le scienze pratiche: l'etica e la politica.

Lo studio del comportamento e del fine dell'uomo come singolo è **l'etica o la morale**; lo studio del comportamento e del fine dell'uomo come membro di una società è **la politica**.

L'etica: felicità e ragione.

Tutte le azioni umane, dice Aristotele, tendono a determinati e molteplici fini, molti dei quali sono desiderati soltanto come mezzo in vista di fini superiori. Ma ci deve essere un fine supremo che è desiderato per se stesso e non come mezzo per un fine ulteriore. Questo fine ultimo, concepito come bene supremo, è per Aristotele **la felicità**.

Ma **in che cosa consiste** per l'uomo la felicità? Per la moltitudine è il piacere e il godimento, ma ciò rende simili agli schiavi e degni delle bestie. Per alcuni la felicità è l'onore, il successo, ma l'onore è qualcosa di estrinseco che in gran parte dipende da chi lo conferisce. Per altri la felicità sta nella ricchezza, ma questa è una vita "contro natura", perché la ricchezza è solo un mezzo per qualcos'altro e non può valere quindi come fine. Il bene supremo dell'uomo, e quindi la felicità, **consiste** invece, per Aristotele, **nel perfezionarsi in quanto uomo**, ossia consiste in quell'attività che differenzia e distingue l'uomo da tutti gli altri esseri: **l'attività della ragione**. "L'uomo che vuole vivere bene deve vivere sempre secondo ragione". Ognuno è felice quando fa bene il suo mestiere: il suonatore quando suona bene; l'artigiano quando costruisce oggetti perfetti; ecc. Ma **il compito comune proprio degli uomini è di vivere secondo ragione ed in ciò sta la virtù**. L'indagine sulla felicità diventa quindi un'indagine sulla virtù. **La virtù e la malvagità dipendono solo dagli uomini**, dal loro senso di responsabilità.

Certo, l'uomo non sceglie il fine della felicità poiché esso è già in lui per sua natura (nessuno sceglierebbe di non essere felice), ma la virtù dipende dalla scelta dei mezzi idonei in vista del fine supremo che è la felicità intesa come virtù. Questa è una libera scelta perché dipende esclusivamente dalla responsabilità umana. Aristotele chiama libero ciò che ha in sé il principio (la causa) dei suoi atti: ciò che è "principio di se stesso". Il discorso socratico-platonico (ragione=felicità=virtù) è qui recepito in pieno. "Ciascuno è soprattutto intelletto", afferma Aristotele, anche se egli, col suo robusto senso realistico, riconosce un'utilità anche ai beni materiali.

Poiché nell'uomo, oltre alla parte razionale dell'anima, vi è anche la parte dei desideri e delle passioni, la quale, pur essendo distinta dalla ragione, può essere però diretta dalla ragione, così ci sono per Aristotele **due virtù fondamentali**: 1) **le virtù etiche**, che consistono nel controllo dei desideri e delle passioni da parte della ragione, determinando in tal modo i buoni costumi; 2) **le virtù intellettive vere e proprie, o virtù razionali, chiamate in greco virtù dianoetiche**, che consistono nell'esercizio stesso e nel miglior uso della ragione.

Le virtù etiche come giusto mezzo.

Le virtù etiche **si acquisiscono** con la ripetizione di una serie di atti successivi, ossia **con l'abitudine** ad esercitarle. La virtù diventa così "abito" o modo di essere. Poiché sono molti gli impulsi e le passioni che la ragione deve dominare, pure **molte sono le virtù etiche, ma tutte hanno una comune caratteristica** essenziale. Gli impulsi, le passioni e i sentimenti tendono all'eccesso o al difetto (al troppo o troppo poco); la ragione, intervenendo, deve stabilire **la giusta misura**, che è **la via di mezzo** o "medietà" fra i due eccessi. Il coraggio, ad esempio, è una via di mezzo fra la

temerarietà e la viltà; la generosità è il giusto mezzo fra prodigalità e avarizia. La via di mezzo non è una sorta di mediocrità, ma un "culmine", un valore. È questo un atteggiamento che rispecchia totalmente la tradizionale saggezza greca.

La principale tra le virtù etiche è, per Aristotele, **la giustizia**, poiché è capacità di tenere un comportamento virtuoso non solo in rapporto a se stessi ma anche in rapporto agli altri. Con riferimento alla giustizia, intesa in senso generale come rispetto delle leggi, Aristotele distingue tra: 1) **giustizia distributiva**: tutti i beni devono essere distribuiti secondo i meriti di ciascuno; 2) **giustizia commutativa**, la quale commuta, trasforma le colpe in pene, ossia in punizioni per le violazioni delle leggi e dei contratti che regolano la convivenza sociale.

Sulla giustizia è fondato il diritto, distinto fra diritto privato e diritto pubblico. Quest'ultimo è ulteriormente distinto fra diritto positivo (le leggi scritte) e diritto naturale (i diritti insiti nella stessa natura umana: il diritto alla vita, alla libertà, ecc).

Le virtù razionali o dianoetiche: saggezza e sapienza. La sapienza come perfetta felicità.

Le virtù razionali o dianoetiche sono quelle della ragione vera e propria e consistono nell'**esercitare la ragione nel modo migliore possibile. Esse sono:**

1. l'arte o la tecnica: la capacità di produrre oggetti;
2. la saggezza: capacità di regolare la condotta pratica e morale secondo il criterio del giusto mezzo;
3. l'intelligenza: capacità di cogliere i principi primi (i postulati e gli assiomi) di tutte le scienze;
4. la scienza: capacità dimostrativa deducendo dai principi;
5. la sapienza: riguarda le cose più alte e universali, le verità e i principi primi che sono al di sopra della realtà sensibile; è il grado più alto della scienza e coincide con la metafisica, ossia con la "filosofia prima" intesa come conoscenza delle cause prime.

Le virtù dianoetiche fondamentali sono la saggezza e la sapienza. Poiché, come abbiamo visto, la felicità consiste nella virtù, la felicità più alta consisterà allora nella virtù più alta che è, appunto, la sapienza. Il sapiente basta a se stesso. La sua vita è fatta di serenità e di pace poiché egli non si affatica per un fine esterno, ma la sapienza è fine a se stessa. La vita teoretica (conoscitiva), quella della sapienza, è di ordine superiore alla vita umana naturale: l'uomo non vive secondo sapienza in quanto uomo, ma in quanto ha in sé qualcosa di divino.

Questa assimilazione della vita contemplativa alla vita divina mancava in Platone, poiché il concetto di Dio come mente suprema, pensiero di pensiero, compare solo in Aristotele. Platone inoltre non distingueva la sapienza dalla saggezza. Per Aristotele **la saggezza** ha valore pratico, ha per oggetto le faccende umane, che sono mutevoli e non possono essere incluse tra le cose più alte; **la sapienza** ha invece per oggetto i principi e le cause prime, i fini ultimi: consiste nella metafisica.

Merito dell'etica aristotelica è stato quello di aver cercato di superare l'intellettualismo socratico, riconoscendo che una cosa è conoscere il bene ed altra è farlo, volerlo fare. Infatti Aristotele ha posto l'attenzione sull'atto della scelta, legato

a quello della volontà. Tuttavia per Aristotele le scelte umane riguardano solo i mezzi e non i fini: volendo raggiungere determinati fini, noi possiamo stabilire quali sono i mezzi migliori. I fini non sono oggetto di scelta perché, secondo Aristotele, la volontà di per sé vuole sempre il bene o ciò che appare bene. Si tratta tuttavia di una concezione ottimistica non troppo dissimile da quella socratica, secondo cui chi conosce il bene non può non volerlo. Ciò che Aristotele non riesce ancora ad individuare è "il libero arbitrio", che è libertà-responsabilità di scelta degli stessi fini e non soltanto dei mezzi. Ma i concetti di volontà e di libero arbitrio sorgeranno solo col pensiero cristiano.

La dottrina dell'amicizia.

Nell'"Etica nicomachea" Aristotele compie un'interessante analisi circa le specie e le condizioni dell'amicizia. Individua **tre specie di amicizia**: quella fondata sull'utilità, quella fondata sul piacere e quella fondata sulla virtù. Secondo le prime due specie gli uomini si amano in vista dell'utile e del piacere ma non per se stessi, per cui tali amicizie sono accidentali e facili a rompersi. L'amicizia di utilità è tipica dei vecchi, quella del piacere è propria dei giovani. Al contrario, l'amicizia di virtù è stabile e ferma in quanto fondata sul bene: chi è buono ama l'amico per se stesso e non in vista di vantaggi. Ciò non toglie che tale amicizia sia anche utile e piacevole. Peraltro le amicizie di virtù sono rare perché rari sono i buoni.

Circa **le condizioni** in cui si realizza, l'amicizia sorge soltanto fra coloro che vivono in intimità. Non sopporta allontanamenti troppo lunghi e non può nascere in persone scontrose. L'amicizia è una forma di concordia che per funzionare presuppone una sostanziale uguaglianza fra gli individui, pur se talora, però più raramente, possono esistere amicizie anche fra diseguali.

Circa **il numero** di amici vale la teoria del giusto mezzo: tanti quanti sono sufficienti a vivere in intimità, poiché è impossibile essere intensamente amico di molti.

L'amicizia si distingue dalla benevolenza, che si nutre anche verso chi non si conosce, così come si distingue dall'amore, che implica anche fattori emotivi, estetici e sessuali.

La politica.

Per Aristotele l'origine della vita sociale è da ricercarsi nel fatto che l'individuo non basta se stesso, e non soltanto perché non può provvedere da solo ai suoi bisogni ma anche perché da solo, al di fuori di una comunità, l'individuo non può giungere alla virtù.

L'uomo per Aristotele è un "animale naturalmente politico": la vita al di fuori della società è solo quella degli esseri inferiori (le bestie) o superiori (gli dei). Per sua propria natura l'uomo è spinto ad aggregarsi in associazioni sempre più ampie: **la famiglia, il villaggio, la polis o Stato**. Lo Stato è la forma più compiuta di società umana, ma Aristotele non sottovaluta il ruolo dell'individuo e della famiglia. La famiglia e il villaggio soddisfano i bisogni primari dell'uomo: la sopravvivenza

individuale e la continuazione della specie. La famiglia è anche centro dell'attività economica (l'economia domestica delle società antiche).

Però solo lo Stato, con le sue leggi e col sistema educativo, può garantire la realizzazione delle virtù etiche e quindi la felicità. Compito dello Stato è infatti di emanare leggi e stabilire rapporti giusti tra gli uomini (giustizia distributiva e commutativa).

Poiché lo Stato deve provvedere non solo alla vita materiale ma anche alla vita spirituale, virtuosa e felice, proprio per tale motivo **gli schiavi** non possono partecipare alla vita politica in quanto, secondo Aristotele, essi sono tali per natura, essendo incapaci delle virtù più elevate. Gli schiavi sono coloro che non hanno di meglio che usare il loro corpo come strumento di lavoro e come mezzo per soddisfare i bisogni dei cittadini. Inoltre non dispongono del tempo libero necessario per partecipare alle assemblee e all'amministrazione pubblica. Infine, poiché lo schiavo era spesso un barbaro divenuto prigioniero di guerra, in quanto barbaro già è giudicato, per sua natura, inferiore. Aristotele, insomma, condivide il pregiudizio razziale della superiorità dei Greci.

Sulla scia di Platone, Aristotele distingue **tre forme di costituzione, cioè tre forme di Stato**:

1. la monarchia: governo di uno solo;
2. l'aristocrazia: governo dei migliori;
3. la politia (oggi democrazia): governo della moltitudine.

A questi tre tipi di governo corrispondono **altrettante degenerazioni** quando i governanti, anziché mirare al bene comune, mirano ai propri vantaggi:

1. la tirannide;
2. l'oligarchia: governo dei più abbienti;
3. la democrazia (oggi demagogia): governo degli opportunisti, che sanno illudere ed ingannare il popolo fingendo di esserne gli esponenti.

Aristotele manifesta la propria preferenza per la politia, l'attuale democrazia, in cui, secondo il principio del giusto mezzo, prevale la classe media: governanti e governati non devono essere né troppo ricchi né troppo poveri.

In ogni caso e diversamente da Platone, Aristotele, sempre molto realista, non propone uno Stato ideale ma segue con senso pratico una via di mezzo consistente nel **trovare per ogni città (o Stato) la costituzione ad essa più adatta**, tenendo conto del numero dei cittadini, che non deve essere né troppo elevato né troppo basso, del tipo e dell'estensione del territorio, della mentalità prevalente. È necessario poi che nello Stato tutte le funzioni siano ben distribuite e che si costituiscono le **tre classi** fondamentali già considerate da Platone (i lavoratori; i guerrieri o custodi; i governanti). Contro Platone, Aristotele esclude però la comunione delle donne, della proprietà e dei beni, perché in contrasto con la natura umana.

Le scienze poietiche: la retorica e la poetica.

La retorica.

Come per Platone, anche per Aristotele la retorica non ha il compito di insegnare la verità; essa è invece una tecnica che ha lo **scopo di persuadere gli interlocutori e il pubblico**. Pertanto, deve possedere una coerenza simile a quella della logica, in particolare a quella parte della logica che Aristotele chiama "dialettica", che si basa sull'opinione comune anziché su elementi scientificamente fondati. Inoltre, la retorica deve possedere anche forza di suggestione.

La poetica.

Anche per Aristotele, come per Platone, l'arte è imitazione della realtà. Tuttavia, contrariamente a Platone, **Aristotele riconosce all'arte un valore conoscitivo**: è rappresentazione dell'essenza delle cose ed aiuta a comprendere meglio l'uomo.

Oggetto dell'arte è di **rappresentare**, più che il vero, **il verosimile**, ossia non ciò che è accaduto, come fa la storia, ma ciò che può accadere e che potrebbe o dovrebbe essere. Quindi l'arte e la poesia hanno, come la scienza, un carattere di maggior universalità rispetto alla storia, che invece tratta solo di fatti particolari. I contenuti dell'arte hanno **un valore universale**, che non è logico ma **simbolico e fantastico**. "La poesia è più filosofica ed elevata della storia": sta a metà strada.

La poetica di Aristotele, nella parte che ci è giunta, riguarda quasi esclusivamente **la teoria della tragedia**: essa illustra personaggi tragici esemplari di valore universale, positivo o negativo. Aristotele sottolinea in particolare il **requisito dell'unità di azione** che la tragedia deve possedere: la rappresentazione di una tragedia deve svolgersi con continuità, dal principio alla fine senza salti in avanti o indietro, e tutti gli avvenimenti rappresentati devono essere collegati in modo tale che non sia possibile sopprimerli o mutarli senza sconvolgere l'ordine complessivo della narrazione tragica.

All'arte e alla poetica in generale ed alla tragedia in particolare Aristotele riconosce una importante funzione di purificazione delle passioni: la "**funzione catartica**" (da catarsi che in greco significa purificazione), riconoscendone **dunque anche un valore morale** oltre che conoscitivo. Il poeta e il drammaturgo suscitano nello spettatore pietà o terrore. Di fronte agli eventi pietosi o terribili rappresentati, lo spettatore si riconosce e si identifica con essi, riflette sui propri sentimenti e si purifica delle proprie passioni.

L'ELLENISMO O L'ETA' ELLENISTICA.

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.

Dopo la morte di Alessandro Magno il suo impero viene suddiviso in tre regni principali: quello della Macedonia, quello dell'Egitto e quello dell'Asia. In questi tre regni si diffonde la cultura greca o ellenistica (da ciò il nome di "ellenismo"), la quale si mescola con la cultura orientale, perdendo quindi la sua originaria specificità. L'ellenismo diventa così **cosmopolita**: la civiltà e la cultura greca rimangono quelle più diffuse, ma anche alle altre sono riconosciuti importanti elementi.

Nel primo periodo dell'età ellenistica la città di Alessandria d'Egitto, sotto la dinastia dei Tolomei, si eleva a centro culturale-scientifico di primo ordine. Celebre è stata la grande biblioteca creata intorno al 297 a.C. proprio ad Alessandria, che ha raccolto tutto il materiale bibliografico reperibile in Grecia e in Asia.

Nell'ellenismo la Grecia, assoggettata dai Macedoni, perde la sua indipendenza. Quindi l'interesse culturale-filosofico che prevale non riguarda più la politica e le virtù civili e neppure la metafisica perché cambia il concetto di sapienza. Con la caduta delle polis greche e della loro indipendenza **la filosofia non si interessa più dei problemi politici e sociali ma dei problemi individuali** e diventa quindi individualistica. Il suo **scopo** principale non è più di tipo teoretico (conoscitivo) ma **pratico e morale**, nel senso che la ricerca filosofica si rivolge soprattutto a soddisfare il bisogno di felicità dell'individuo. **I temi filosofici prevalenti** si chiedono cioè: Cos'è la felicità? È raggiungibile? Perché esiste il dolore? Qual è il vero piacere? Come fare per ottenerlo? Cos'è la virtù? Come giudicare la morte? Gli dei esistono davvero? **La filosofia diventa** in tal modo **una sorta di medicina** per curare i dubbi, le ansie, le preoccupazioni e le paure dei singoli individui.

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 e 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.

Simile per tematiche a queste scuole è anche **il cinismo**, fondato da Antistene dopo la morte di Socrate, che si propone di salvare gli uomini dalle convenzioni e falsità del vivere insieme.

Benché differenti e contrapposte per quanto concerne i modelli di vita proposti, comune è tuttavia il fine di queste scuole: garantire all'uomo **la tranquillità dello spirito**. Il fine dell'uomo è **la felicità** ed essa consiste **nell'assenza di turbamenti e nel controllo delle passioni**. Tutte queste scuole propongono **un ideale di saggezza indifferente alle vicissitudini della vita quotidiana** e dell'esistenza.

Questa comunanza di obiettivi ha favorito l'individuazione di un terreno di incontro su cui le diverse scuole potessero conciliarsi e fondersi. Questa tendenza fu rappresentata dall'**eclettismo** (dal greco ek-lego=scegliere), consistente nel scegliere tra le diverse concezioni filosofiche quelle migliori o ritenute più convincenti, anziché elaborare concezioni proprie ed originali.

L'eclettismo **si diffonde particolarmente nella cultura romana**. Dopo la conquista della Grecia, la cultura di Roma rimane nondimeno influenzata dalla filosofia greca ed ellenistica, seppur adattate alla mentalità romana poco incline alle teorie astratte e più attenta ai problemi pratici. Cosicché la civiltà romana si indirizzò a scegliere e ad unificare in una complessiva sintesi (eclettismo) gli elementi comuni delle diverse scuole. Come criterio di unificazione viene assunto quello del "consensus gentium", ossia del comune accordo degli uomini su certe verità fondamentali, ammesse come presenti nell'animo umano ed avvertite indipendentemente e prima di ogni ricerca. L'indirizzo eclettico appare dapprima nella scuola stoica e poi è accolto altresì dalla scuola peripatetica (quella fondata a suo tempo da Aristotele). Solo gli epicurei si mantengono estranei all'eclettismo, rimanendo fedeli alla dottrina del maestro.

Nell'ellenismo le numerosi parti in cui era suddivisa la filosofia greca classica sono ridotte essenzialmente a tre: 1) **la logica**, intesa come studio della conoscenza; 2) **la fisica**, intesa come descrizione complessiva della realtà; 3) **l'etica**, intesa come ricerca della felicità individuale. **Soltanto per quanto riguarda l'etica**, tuttavia, le filosofie ellenistiche sviluppano **concezioni originali**, mentre nella logica e nella fisica riprendono in genere le concezioni elaborate in precedenza, addirittura anche dai filosofi presocratici. Anzi, la logica e la fisica sono per lo più considerate in funzione dell'etica, senza attribuire ad esse, più di tanto, un valore autonomo.

Il cinismo o scuola cinica.

Il termine "**cinismo**" deriva da cane, come fu soprannominato Diogene, poiché conducevo una vita randagia, da cane, e ringhiava come un cane.

Fondatore del cinismo è stato Antistene, vissuto fra il quinto e sesto secolo a.C., già discepolo di Socrate. L'esponente principale di questa scuola è però **Diogene** di Sinope, contemporaneo di Alessandro Magno.

Già Antistene aveva portato agli estremi la morale di Socrate, che Diogene radicalizza ulteriormente. Celebre è la sua frase: "**cerco l'uomo**", la quale vuol significare, con provocatoria ironia, la volontà di cogliere la natura elementare

dell'uomo al di là di tutte le exteriorità e convenzioni sociali: solo vivendo in conformità alla sua natura genuina l'uomo può essere felice. Sono quindi **inutili le scienze e le filosofie**. Il cinismo si presenta come la più anticulturale della filosofia antica, proclamando che **i veri bisogni dell'uomo sono quelli elementari**, derivanti dalla sua animalità: vivere senza méta, senza bisogno di casa né di fissa dimora, senza il conforto delle comodità. Famosa è l'immagine di Diogene che sceglie come sua abitazione una botte. **Questo modo di vivere coincide per Diogene con la libertà**: più si eliminano i bisogni superflui più si è liberi. Ma i cinici hanno insistito sulla **libertà fino all'eccesso** e alla sfrontatezza. Da ciò il **significato negativo assunto dal termine "cinico"**.

I tratti peculiari della vita cinica sono:

1. esercizio e fatica, per irrobustire il corpo contro le intemperie della natura e dell'esistenza;
2. disprezzo del piacere, perché rammollisce il fisico e lo spirito e mette in pericolo la libertà, rendendo l'uomo schiavo delle cose e degli uomini;
3. contestazione della polis: il cinico si proclama cittadino del mondo (cosmopolita) e apolide (senza una propria patria), giacché la polis è espugnabile e non è il rifugio del saggio;
4. autarchia, ossia il bastare a se medesimi, nonché apatia ed indifferenza di fronte a tutto.

Noto è l'episodio di Diogene che, all'offerta di Alessandro Magno: "chiedimi quel che vuoi", risponde: "fatti da parte ché mi fai ombra", volendo con ciò significare l'inutilità della potenza poiché la felicità viene dal di dentro e non dal di fuori dall'uomo.

Il cinismo esprime molte tesi dell'età ellenistica (la vita basta a se stessa e ciò è la maniera più facile per vivere), influenzando taluni modelli letterari e specialmente la satira latina. Ma nell'espressione dei suoi temi **il cinismo pecca di estremismo, di anarchismo** (disprezzo dell'autorità) **e di povertà culturale**; perciò è scuola minore, destinata a languire nel volgere di un breve periodo di tempo e, per l'atteggiamento provocatorio e trasgressivo, è chiaramente contrapposta ai costumi castigati della mentalità romana del periodo repubblicano.

Lo scetticismo: Pirrone di Elide.

Scetticismo è parola che deriva dal greco e **significa dubitare**. Lo scetticismo 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, la quale è perciò criticata come filosofia dogmatica (che pretende di essere indiscutibile e indubitabile), come dogmatismo.

Lo scetticismo è stato fondato da Pirrone, nato a Elide (città greca) nel 365 e morto nel 275 a.C. Egli prese parte alla spedizione di Alessandro Magno in Oriente e si recò in India, dove rimase colpito dal modo in cui i sapienti indiani riuscivano a non farsi impressionare dalle disgrazie nonché dal modo in cui riuscivano a sopportare dolori,

rimanendo altresì indifferenti davanti alle ricchezze, alla fama e alla gloria come gli asceti.

Pertanto 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, da cui 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 e alla tranquillità dell'animo.

Come tutte le scuole ellenistiche, anche lo scetticismo ha come scopo principale quello di conoscere **quale deve essere il tipo di vita che permette di raggiungere la 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. Se i nostri desideri e le nostre passioni non hanno più valore, allora l'uomo riuscirà ad essere felice anche nel dolore se ad esso non diamo importanza. Il saggio, che sa comprendere come tutte le cose siano indifferenti, senza importanza, giunge alla felicità attraverso **"l'afasia"** (la rinuncia a parlare delle cose e a giudicarle) nonché attraverso **"l'atarassia"** (la mancanza di turbamenti e di ansie), cioè attraverso l'imperturbabilità dell'anima. 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.

Dopo Pirrone lo scetticismo continua per altri cinque secoli, sviluppando e approfondendo le idee di Pirrone stesso, in parte confermandole e in parte modificandole, ma non in modo sostanziale.

L'epicureismo.

Epicuro e la scuola epicurea.

Epicuro nasce a Samo nel 342 a.C. Da giovane si reca ad Atene per prestare servizio militare, ma ad Atene si interessa della filosofia ed anzi **fonda proprio in Atene una sua scuola filosofica**, in una casa alla periferia della città e dotata di giardino. Perciò la sua scuola è stata chiamata il "**Giardino**" e i suoi discepoli sono stati chiamati "i filosofi del giardino". Muore nel 271 a.C.

Alla scuola epicurea erano ammessi tutti coloro che volevano parteciparvi, anche se non avevano una specifica preparazione filosofica perché tutti, secondo Epicuro, ne hanno diritto se sono interessati alla conoscenza filosofica. **La scuola era organizzata come una comunità**: il maestro e gli allievi vivevano insieme. Tuttavia non esisteva la regola di mettere in comune le ricchezze individuali. I più ricchi però aiutavano quelli più poveri. Nella scuola **vigeva una rigorosa disciplina**: Epicuro ne era il maestro e il capo e gli allievi potevano approfondire i suoi insegnamenti ma non criticarli.

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.

La filosofia come tetrafarmaco (=quadruplici farmaco).

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.** Mediante la filosofia **l'uomo si libera dalle opinioni sbagliate** sul mondo e sulle cose **e si libera dalle sue paure**. Anche le scienze naturali, aidate dalla filosofia, hanno un valore strumentale: servono a comprendere i fenomeni naturali ed altresì a comprendere gli dei in modo da non avere più paura di essi.

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.

La teoria della conoscenza o logica.

Come in tutte le scuole ellenistiche, anche **Epicuro suddivide la filosofia in tre parti:**

1. **la logica**, o teoria della conoscenza, che studia le regole (che in greco si chiamano "canoni") in base alle quali stabilire come avviene la conoscenza e come si fa a distinguere tra conoscenze vere e conoscenze false;
2. **la fisica**, che studia come è fatto il mondo;
3. **l'etica**, o morale, che studia le regole del comportamento e della condotta umana nonché i mezzi, i modi, per raggiungere il fine dell'uomo, cioè la felicità.

Epicuro chiama la teoria della conoscenza, ossia la logica, "**canonica**" perché è diretta a stabilire le regole (canoni) per raggiungere la verità delle nostre conoscenze. Per Epicuro **sono vere solo le conoscenze** che risultino **immediatamente evidenti** e pertanto **tre sono i modi in cui la nostra conoscenza può giungere alla verità**: 1) le sensazioni; 2) le anticipazioni (o prolessi); 3) le affezioni (o emozioni, sentimenti). Tutto il resto è solo fantasia o semplice supposizione.

Mentre per Platone la conoscenza vera non può mai fondarsi sulle sensazioni (ma invece sul mondo delle idee) perché i sensi ci possono ingannare, per Epicuro invece **la sensazione** sta proprio alla base della conoscenza. Per Epicuro le sensazioni avvengono nello stesso modo già descritto da Democrito: dalla superficie delle cose con cui noi veniamo a contatto si staccano piccolissime particelle di materia (chiamate "effluvi") che colpiscono i nostri sensi, i quali trasmettono quindi alla nostra mente la sensazione, l'immagine delle cose percepite. In tal modo le sensazioni

sono sempre vere e corrispondono alle cose percepite poiché sono emanate e provengono direttamente dalle cose stesse.

Quando le medesime sensazioni si ripetono allora si conservano nella memoria e si producono così **le anticipazioni** (o prolessi), cioè i concetti. Ad esempio, quando si riceve la sensazione di molti alberi, allora si conserva e si fissa nella memoria l'immagine dell'albero, cioè il relativo concetto. Viene chiamata anticipazione perché, quando si è formato il concetto di qualcosa, in base ad esso si è in grado di riconoscere anticipatamente le cose future della medesima specie anche se al momento non sono presenti davanti i sensi. Poiché le sensazioni sono sempre vere ed evidenti, lo sono anche le anticipazioni, o concetti, in quanto derivano da sensazioni ripetute.

Infine, **le affezioni** sono costituite dalle emozioni e, in particolare, dai sentimenti di piacere e di dolore. Esse ci consentono di conoscere e di distinguere ciò che è bene e ciò che è male: bene è ciò che reca piacere, male è ciò che reca dolore. Pure le affezioni sono una specie di sensazioni, prodotte non da oggetti esterni ma dai nostri sentimenti interni di piacere e di dolore. Perciò anche le affezioni, essendo una specie di sensazioni, sono sempre vere ed evidenti.

Ma **allora dove nasce la possibilità dell'errore?** Non dai sensi, perché per Epicuro essi non sbagliano. Nasce invece dai ragionamenti che, quando riguardano cose ed argomenti che non derivano dai sensi, cioè dall'esperienza e dall'osservazione, possono essere sbagliati. Quando le opinioni e i ragionamenti non sono confermati dall'esperienza allora sono falsi.

La fisica.

Alla logica sensistica (basata sulle sensazioni) corrisponde in Epicuro **una fisica di tipo materialistico**: non esistono realtà e sostanze spirituali nel mondo, neppure l'anima e i sentimenti, concepiti come affezioni originate anch'esse dalle sensazioni.

Come per Democrito, anche per Epicuro gli elementi di base che costituiscono il mondo fisico, ossia i corpi e i fenomeni naturali, sono **gli atomi**, i quali non si possono percepire con i sensi (non si vedono e non si toccano) ma si giunge a comprendere la loro esistenza col ragionamento. In effetti, dicono Democrito ed Epicuro, i corpi materiali, le cose concrete, non si possono suddividere all'infinito, cioè rimpicciolire all'infinito, perché allora diverrebbero non più materia, diverrebbero un niente, ma questa è una contraddizione. Perciò vi deve essere per forza un punto oltre il quale la materia e i corpi materiali non possono più essere ulteriormente divisibili, rimpiccioliti. Gli elementi indivisibili della materia sono appunto gli atomi (atomi =indivisibili).

Epicuro non basa quindi la scienza e la filosofia solo sulle sensazioni e sull'esperienza ma anche sul ragionamento. In questo senso si dice che la filosofia epicurea non consiste in un empirismo radicale, cioè esclusivo, perché anche il ragionamento è importante.

Gli atomi si muovono nello spazio, ma allora, dice Epicuro, se è così bisogna concludere che esiste anche **il vuoto**, perché se tutto lo spazio fosse occupato dai corpi, dagli oggetti, gli atomi non potrebbero muoversi. Però, **mentre per Democrito il movimento degli atomi è vorticoso ed in tutte le direzioni, per Epicuro è invece verticale**, dall'alto verso il basso, ed è causato dal diverso peso posseduto da ogni atomo. Si può rilevare in proposito una certa somiglianza con la teoria aristotelica dei luoghi naturali dei quattro elementi terrestri. Muovendosi, gli atomi si incontrano e si uniscono, cioè si aggregano, e allora nascono le cose dell'universo (le stelle, i pianeti, le pietre, le piante, gli animali, gli uomini) oppure gli atomi si scontrano, si separano, cioè si disgregano, ed allora le cose periscono, muoiono. Ma **come fanno gli atomi ad incontrarsi ed aggregarsi o scontrarsi e disaggregarsi se il loro movimento è rettilineo e verticale?** Epicuro risponde che ad un certo punto, non si sa quando e non si sa dove, gli atomi deviano dalla loro traiettoria perpendicolare. La loro traiettoria diviene obliqua e così si possono incontrare ed aggregare o scontrare e disaggregare. Questa è la **teoria della deviazione detta anche declinazione degli atomi** (in latino "clinamen"). Mentre per Democrito l'aggregazione o disaggregazione degli atomi avviene in base a precise e necessarie leggi meccaniche, per Epicuro le deviazioni degli atomi dalla loro traiettoria perpendicolare avvengono assolutamente per caso. Di conseguenza, la nascita e il perire delle stelle, dei pianeti, delle cose e degli uomini è del tutto casuale. **Tutto è frutto del caso.** Con la teoria della deviazione casuale degli atomi Epicuro vuole appunto far intendere che ogni cosa, ogni realtà, non deriva da leggi necessarie, secondo predeterminati rapporti di causa ed effetto, ma che invece ogni realtà nasce solo per caso e non per necessità.

Se non c'è necessità allora c'è libertà. Ciò significa che il mondo non è regolato da leggi meccaniche rigorose e insuperabili, che non è regolato da un fato o da un destino necessario, che il mondo non è diretto verso un fine, verso uno scopo prestabilito a cui gli uomini sono sottomessi: nella concezione di Epicuro **non c'è finalismo predeterminato**. Gli uomini possono rompere e vincere le leggi del destino ed agire liberamente. Mentre per gli stoici, come vedremo, l'uomo è inevitabilmente sottoposto ad un destino necessario, **per Epicuro invece l'uomo è artefice del proprio destino**, può decidere liberamente del suo destino.

Essendo lo spazio vuoto ed infiniti gli atomi, infinite sono anche le loro possibili aggregazioni, capaci di dare origine, perciò, ad **infiniti mondi**, alcuni simili al nostro, altri diversi.

L'anima e gli dei.

Come tutte le cose, **anche l'anima è materiale**; è costituita da un aggregato di atomi materiali, con l'unica differenza che sono più sottili e leggeri, come quelli del vento rispetto agli atomi che costituiscono gli oggetti fisici. L'anima è come un soffio caldo che anima (fa muovere) il corpo ed è diffusa in tutte le sue parti. L'anima ha **due funzioni**:

1. quella, appunto, di animare il corpo, di dargli vita;
2. quella di consentire i pensieri e i sentimenti.

Essendo composta da un aggregato di atomi materiali, **l'anima non è immortale**: quando il corpo muore anche gli atomi dell'anima si disgregano ed anche l'anima muore.

La certezza che l'anima non sopravvive, e che non c'è nessuna vita ultraterrena dopo la morte ma solo il niente, è per Epicuro **l'argomento migliore per liberarci dalla paura della morte**. **Epicuro non è ateo**; crede nell'esistenza degli dei perché di essi tutti hanno una sensazione, la quale non può essere prodotta che dalle emanazioni (dall'effluvio) degli atomi che, come per tutte le sensazioni, si staccano dalla superficie della figura degli dei stessi. Perciò devono esistere, altrimenti noi non potremmo averne la sensazione o l'immagine. Anche gli dei sono composti da atomi, ma molto più sottili e tali che non si disgregano mai, perciò sono eterni. **Però**, come abbiamo visto, **gli dei non si occupano** e non si preoccupano **degli uomini** e delle vicende del mondo, poiché sono esseri superiori e beati e, in quanto tali, non possono abbassarsi a prendersi cura di esseri inferiori quali sono gli uomini. Non c'è dunque finalismo o provvidenza divina. Che gli dei non si curino del mondo e degli uomini è dimostrato anche dal fatto che nel mondo esiste il male, il quale altrimenti non vi sarebbe se gli dei si preoccupassero davvero di essi. Quindi gli uomini non devono aver paura degli dei e non devono aspettarsi nulla da essi: né la felicità del paradiso né la punizione dell'inferno, né favori o miracoli, né dispetti o disgrazie. Il motivo per cui gli uomini adorano gli dei non è il timore ma l'ammirazione della loro superiorità.

L'etica e la politica.

Mentre per Platone, ed anche per gli stoici come vedremo, la felicità dell'uomo deriva dalla virtù, **per Epicuro invece la felicità dell'uomo deriva dal piacere**, dalla possibilità di vivere sensazioni piacevoli. **Ma non tutti i piaceri** conducono alla felicità: bisogna saper scegliere quali piaceri ricercare e quali invece respingere. I piaceri smodati ed eccessivi (il troppo mangiare e bere, fare sempre festa e voler sempre divertirsi, il ricercare sempre le ricchezze, la gloria mondana, il potere) sono come un movimento violento, che al momento possono anche dare un gran godimento ma che poi portano con sé turbamenti ed ansia. **I veri piaceri** che conducono alla felicità **sono** invece **quelli semplici** (accontentarsi di poco) che tutti possono provare. Essi sono come un movimento (una passione) lento, che dà quiete e tranquillità. Il vero piacere consiste nella mancanza di dolore nel corpo (**aponia**) e nella mancanza di turbamenti e di ansie nell'anima (**atarassia**). Il vero piacere quindi non consiste nel fare qualcosa ma nella mancanza di dolore e di preoccupazioni. Pertanto **Epicuro non è un edonista**, come molti credono; cioè non vuole vivere solo per il piacere e provare tutti i piaceri. Il saggio è invece colui che si fa guidare dalla ragione e ricerca solo i piaceri semplici e naturali, respingendo tutti gli altri.

La ricerca dell'imperturbabilità dell'animo, cioè della atarassia, porta il saggio a **rifuggire dalla vita politica**, considerata da Epicuro come innaturale perché comporta continuamente dispiaceri ed ansie. **L'uomo saggio è colui che vive appartato**, che non cerca il successo politico e sociale, ma se ne sta per conto suo

insieme ai suoi veri amici. È saggio colui che vive in modo da bastare a se stesso (**autarchia**).

Questo disinteresse per la politica corrisponde allo stato d'animo degli uomini, soprattutto dei Greci, dell'età ellenistica, i quali vivono in società governate da monarchie assolute, in cui le polis greche hanno perso la loro libertà ed indipendenza. Perciò, contrariamente al pensiero di Platone e di Aristotele, **la legge, il diritto e lo Stato** non rappresentano più un ideale, ma **valgono soltanto perché sono utili** al fine di regolare la vita sociale e per impedire che prevalga la prepotenza. **L'individuo è più importante** della società e dello Stato (**individualismo**).

Ma l'individualismo e l'autarchia cui parla Epicuro **non** sono **misanthropia** (=avversione, fastidio nei confronti dell'umanità), perché Epicuro non ci invita a vivere esclusivamente in maniera solitaria, come degli eremiti. Per lui è invece **importante vivere con gli amici**. L'amicizia può inizialmente nascere anche allo scopo di ottenere qualche vantaggio, ma poi diventa un piacere in se stessa, un piacere disinteressato. I veri amici non pretendono e non chiedono nulla ma sono contenti soltanto di stare insieme e di vivere, di pensare e di sentire nella stessa maniera.

Nell'ambito della civiltà romana aderirà all'epicureismo il poeta latino Lucrezio.

Lo stoicismo o filosofia stoica.

I fondatori della scuola stoica: Zenone e Crisippo.

Fondatore della scuola stoica fu **Zenone** di Cizio (nell'isola di Cipro), fenicio di origine, nato nel 336 a.C., e poi giunto e vissuto ad Atene. Morì nel 364 a.C. Non essendo un cittadino ateniese, non aveva il diritto di acquistare un edificio per farne la sede della sua scuola filosofica. Perciò Zenone tenne le sue lezioni in un portico, che in greco si dice "stoà": **da ciò il nome di scuola stoica o stoicismo** e il nome di stoici dato ai suoi discepoli.

Zenone scrisse molte opere, però tutte andate perse. Successore di Zenone nella direzione della scuola stoica fu Cleante di Asso, ma più importante fu il suo discepolo **Crisippo** di Tarso (281-208 a.C.), che divenne a sua volta direttore della scuola. Anche le sue opere sono andate quasi tutte perdute. Quindi noi conosciamo la filosofia stoica solo in base a quanto ci viene riferito dai discepoli e dai filosofi stoici successivi, i quali però, nell'esporre il pensiero stoico, non precisavano con chiarezza a quale filosofo appartenessero i diversi argomenti trattati. Perciò è possibile descrivere la filosofia stoica solo in generale e non in riferimento ad ogni singolo filosofo.

Lo stoicismo durò per secoli, dal terzo secolo avanti Cristo al terzo secolo dopo Cristo, diffondendosi quindi anche nella civiltà romana: importanti stoici dell'età romana furono Seneca, precettore dell'imperatore Nerone, Epitteto e l'imperatore Marco Aurelio.

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.

La logica stoica.

Come per gli epicurei, anche per gli stoici **la logica** è lo studio delle condizioni e dei modi in base a cui distinguere i discorsi veri da quelli falsi e quindi del modo in cui avviene la conoscenza.

Anche gli stoici, come gli epicurei, ritengono che il **primo gradino della conoscenza** è quello che deriva dai sensi, dalle **sensazioni**. La mente, **l'intelletto**, è di per sé una "tabula rasa", un foglio bianco che ancora non conosce niente, **non possiede idee innate**; le idee della mente derivano invece dalle sensazioni. La sensazione è un'impressione provocata dagli oggetti sui nostri sensi. I nostri sensi rimangono impressi dagli oggetti con i quali vengono a contatto e trasmettono queste impressioni alla mente, all'intelletto, per cui la mente riceve l'immagine, la rappresentazione mentale dell'oggetto. Fino a questo momento la funzione conoscitiva della mente è solo passiva: essa si limita a ricevere le immagini, le rappresentazioni degli oggetti. Ma in una seconda fase, **nel secondo gradino della conoscenza, la mente diviene attiva**, perché essa valuta, giudica le impressioni e le immagini e dà il proprio assenso, cioè riconosce come vere solo quelle immagini e rappresentazioni che risultino evidenti e non contraddittorie, mentre non dà il proprio assenso, cioè riconosce come false le immagini confuse, non chiare, che non corrispondono a come stanno le cose, cioè alle sensazioni ricevute. Il criterio di verità è dunque l'evidenza delle sensazioni.

La rappresentazione, o immagine chiara ed evidente, derivante dalla sensazione e che riceve l'assenso della mente, è chiamata dagli stoici "rappresentazione catalettica" (= che comprende). **Le sensazioni sono sempre vere** perché sono una specie di impronta delle cose nell'anima, nella mente. **In tal modo gli stoici spiegano anche come sorge l'errore** (che non deriva dai sensi i quali non ci ingannano diversamente da come pensava Platone), che nasce quando la nostra mente dà il suo assenso ad immagini che non corrispondono alla realtà delle cose, degli oggetti. L'errore può stare dunque nella conoscenza attiva e mai nella conoscenza passiva.

L'accumularsi e il ripetersi di medesime immagini e rappresentazioni conduce poi alla formazione delle **anticipazioni** (nel senso definito anche dagli epicurei), **cioè dei concetti**. Di fronte a tante immagini ripetute di alberi, la mente costruisce il concetto di albero. I concetti sono conoscenze universali, sono cioè uguali e valide per tutti. Il mio concetto di albero è uguale al concetto di albero di tutti gli altri. Perciò i concetti sono **chiamati anche "universali"**. **Tuttavia** per gli stoici **i concetti non esistono nella realtà** (in termini filosofici si dice che non hanno valore ontologico: ontologia= la scienza dell'essere, dei principi primi delle cose che esistono). I concetti **sono solo nomi astratti** formati dalla mente e che esistono solo nella nostra mente. Nella realtà esistono solo le cose singole, concrete: non esiste l'albero ma solo i singoli alberi; non esiste la giustizia ma solo le singole azioni giuste, ecc. **Non sono quindi possibili le generalizzazioni**: non è lecito pretendere che le nostre conoscenze possano passare dalla conoscenza di alcuni casi particolari ad una conoscenza generale di tutti i casi simili, anche di quelli non ancora accaduti, perché il rischio di sbagliare è assai grande: se io vedo solo alcuni uomini bianchi, non posso affermare con sicurezza che tutti gli uomini siano bianchi.

La logica stoica, oltre che presentarsi come teoria della conoscenza, si occupa anche del linguaggio e delle sue parti ed in tal senso è più propriamente chiamata "dialettica", formata soprattutto dai concetti, dalle proposizioni e dai sillogismi.

I concetti sono suddivisi dagli stoici in quattro grandi categorie:

1. *il sostrato o sostanza, cioè le singole cose concrete in se stesse,*
2. *la qualità essenziale, cioè l'essenza di ogni cosa che la distingue da ogni altra;*
3. *le qualità accidentali o modo, ossia le particolari caratteristiche che ogni cosa ha ma non in modo essenziale perché può avere anche caratteristiche diverse;*
4. *le qualità di relazione, ossia i rapporti fra le cose (causa-effetto, ecc.).*

Le proposizioni, o giudizi, sono combinazioni di più concetti o termini e possono essere categoriche, o dichiarative, quando affermano o negano qualcosa, oppure ipotetiche, cioè condizionali.

I sillogismi sono combinazioni di più proposizioni e possono essere:

1. *ipotetici, quelli in cui le premesse sono ipotesi condizionali (ad esempio se è giorno c'è luce; ma è giorno, dunque c'è luce);*
2. *disgiuntivi, quelli in cui le premesse sono giudizi disgiuntivi, che esprimono cioè un'alternativa: o è giorno o è notte, ma è giorno, quindi non è notte.*

Come si può notare, i sillogismi stoici si distinguono da quelli aristotelici perché non sono costituiti da collegamenti solo formali fra i termini, che possono essere anche irreali, basati soltanto sul rapporto di coerenza e di non contraddizione fra di essi (ad esempio $A=A$; A è diverso da B ; o è A o è B , dove A e B possono essere cose reali oppure semplici simboli senza corrispondenza nella realtà), bensì sono costituiti da collegamenti fra proposizioni esprimenti ciascuna un fatto, un evento reale, un dato di esistenza.

La fisica.

La fisica stoica è:

1. **materialistica**: la realtà è costituita solo da materia animata (in movimento) e, analogamente al pensiero epicureo, non vi sono sostanze spirituali;
2. **monistica** (=il contrario di dualistica o pluralistica; monismo=esistenza di un solo ed unico tipo di realtà, dal greco monos che significa unico): esistono solo corpi materiali e non ci sono esseri spirituali, quindi vi è un solo tipo di realtà, perché l'essere è solo ciò che ha la capacità di agire o di partire, cioè di compiere o di subire un'azione, proprietà queste che appartengono soltanto ai corpi materiali; di conseguenza anche le virtù, i vizi, l'anima, il bene e il male sono corporei;
3. **panteistica** (Dio è in tutta la natura, distribuito entro di essa): tutti i corpi materiali, tutte le cose, derivano da una materia originaria indistinta, che esiste da sempre, costituita dal fuoco o, meglio, da un soffio infuocato detto "pneuma" (termine greco che significa, appunto, soffio, vento); le cose sono ricavate e plasmate da questa materia originaria non da una divinità trascendente ma dal Logos che, come abbiamo visto, è l'intelligenza che sta dentro il mondo (immanente).

Il logos è la ragione che c'è nel mondo, che forma e anima le cose del mondo ricavandole dalla materia originaria; anche il logos è corporeo, è forza materiale dato che, secondo gli stoici, esistono solo corpi costituiti da materia; tuttavia l'agire, l'operare del logos ha i caratteri del divino. **Perciò la divinità, appunto, non è trascendente** (distinta e al di sopra del mondo) **ma è immanente** (dentro il mondo) **ed è panteisticamente diffusa in tutte le cose del mondo**: Dio è in tutte le cose e tutte le cose sono in Dio.

Il logos divino dà forma e ordine a tutte le cose del mondo perché contiene in sé i semi di tutte le cose, dai quali tutte si generano. Per tale motivo il logos è chiamato anche "**la ragione seminale del mondo**". Quello del logos è un operare necessario e razionale: è la legge necessaria che dal di dentro anima del mondo.

Se il logos forma e dà ordine razionale al mondo, significa **allora che il mondo non è frutto del caso**, come sostengono di epicurei, **ma è invece il prodotto di un progetto razionale**, quello del logos stesso. Perciò tutte le cose del mondo sono perfette e derivano necessariamente da quel progetto razionale e tutte sono rivolte ad uno scopo, ad un fine preciso. Dunque, contrariamente agli epicurei, nel mondo non opera un meccanicismo casuale ma un **finalismo** necessario: tutte le cose sono dirette dal logos verso un fine di armonia e di ordine sempre più grande.

Se tutte le cose del mondo sono perfette, poiché derivano dal progetto razionale del logos, ciò vuol dire anche che **nel mondo non c'è veramente il male**. Le sofferenze, le ingiustizie e la morte non sono veri mali, sono solo mali apparenti e provvisori, destinati a trasformarsi in un bene superiore. Del resto, se non vi fosse il male non ci sarebbe nemmeno il bene, perché anche gli stoici, come Eraclito, affermano che una cosa non può esistere se non esiste anche il suo contrario.

Se nel mondo vi è finalismo, allora vuol dire che **c'è anche una provvidenza**. Ma tale provvidenza non è quella del Dio cristiano o comunque di un Dio trascendente che si prende cura del mondo e degli uomini. Essa non è niente altro che l'ordine e l'armonia universale che opera nel mondo. **È il destino, il fato**, che governa necessariamente tutte le cose e a cui non ci si può sottrarre.

Poiché il mondo è costituito solamente da corpi materiali, essi prima o poi sono pertanto destinati a perire e a ritornare nel fuoco originario. Il mondo tutto è destinato a morire, ma poi rinasce nuovamente ogni volta esattamente come prima, con le stesse cose, con gli stessi uomini e con le medesime vicende. È questa **la dottrina della palingenesi** (della continua e nuova nascita del mondo), ovvero la teoria dell'eterno ritorno, che nel 1800 sarà ripresa da Nietzsche.

L'etica.

L'etica è la parte più importante della filosofia stoica. Per gli stoici **l'uomo è l'essere più privilegiato** dell'universo e **la struttura dell'uomo corrisponde alla struttura dell'universo**: a livello di microcosmo (nel suo piccolo) l'uomo riproduce (è simile) la struttura del macrocosmo, cioè dell'intero universo. Infatti, così come l'universo è un grande corpo che dentro di sé tiene insieme in modo ordinato tutte le parti di cui è costituito, anche il corpo dell'uomo tiene insieme dentro di sé ordinatamente tutte le sue parti. Altrettanto, così come il logos, la ragione, la razionalità, dà forma e ordine a tutte le parti dell'universo animandole, anche **l'anima dell'uomo è una parte del logos universale** che anima il corpo umano. L'anima ha sede nel cuore ed è la guida, il centro direttivo (in greco si dice che è l'egemonico=la guida) del corpo e di tutte le sue parti. **Ma**, come abbiamo visto, l'anima **non è una sostanza spirituale; è come un soffio caldo diffuso in tutto il corpo**, che fa muovere il corpo e **ne è anche influenzata**: se il corpo è dolorante anche l'anima soffre e se il corpo sta bene anche l'anima prova gioia. Tale influenza è per gli stoici una prova ulteriore che anche l'anima è materiale come il corpo.

Come gli epicurei, anche per gli stoici il fine dell'uomo è raggiungere **la felicità**. Tuttavia mentre per gli epicurei la felicità si ottiene attraverso il piacere, sia pur quello semplice e naturale, **per gli stoici la felicità si raggiunge invece con la virtù**. Vivere secondo virtù significa vivere secondo ragione, secondo il logos, cioè vivere in armonia e in accordo con le leggi naturali stabilite dal logos che regola tutto l'universo. L'animale raggiunge l'accordo con la natura attraverso l'istinto. L'uomo vi giunge mediante l'uso della ragione.

Se la **virtù** è vivere secondo razionalità, allora il vizio è irrazionalità. Se la virtù è il vero bene perché incrementa la razionalità (il logos), il vero male allora è il **vizio** perché danneggia la razionalità. Di conseguenza, **tutto ciò che non è virtù o vizio è moralmente indifferente**: sono perciò indifferenti, cioè né bene né male, la vita, la morte, la ricchezza, la malattia, la povertà, ecc., insomma tutte quelle realtà che non derivano dalla nostra coscienza ma dall'esterno e che allora la nostra coscienza, la nostra anima o logos o ragione, non può controllare. Con ciò gli stoici vogliono

intendere che **il bene e il male derivano sempre dall'interno della nostra coscienza**, dalle nostre intenzioni, mai da fatti esterni, **per cui la felicità può essere raggiunta indipendentemente dagli eventi esterni, anche se nocivi**; anzi, si può essere felici persino in mezzo ai tormenti fisici. Tuttavia, tra le cose indifferenti, che non sono né bene né male, alcune sono da preferire (ad esempio l'intelligenza, la salute, il benessere) e sono allora chiamate "**valori**", mentre altre non sono da preferire (ad esempio l'ignoranza, la malattia, la povertà) e sono allora chiamate "**disvalori**" (=non valori).

L'agire secondo ragione, e non secondo gli istinti e le passioni, è moralmente perfetto e quindi è doveroso. **Il dovere** consiste appunto nel comportarsi razionalmente: sono doverose le azioni suggerite dalla ragione; sono azioni contrarie al dovere quelle che non sono conformi alla ragione, che sono condannate dalla ragione.

Il principale ostacolo alla virtù, ad una vita virtuosa, sono **le passioni**, considerate dagli stoici **errori della ragione** causati da ignoranza, da presunzione, superbia e stoltezza, e **tali da condurre all'infelicità**. Chi vive soltanto per il piacere subirà prima o poi turbamenti ed ansie, perché se si è attratti solo dai piaceri si viene distolti dalla virtù e dalla ragione. **Colui che è dominato dalle passioni è schiavo e dipende dagli eventi esterni che non può controllare** perché non dipendono da lui. Perciò **gli stoici sono molto duri nei confronti delle passioni: non è sufficiente moderarle e regolarle, come dicevano Platone e Aristotele, bisogna invece di eliminarle** totalmente, non farsi minimamente tentare da esse. Il saggio deve quindi raggiungere uno stato, una condizione (un modo di vivere) di completa "**apatia**" (=assenza di passioni). Questa è **la celebre teoria della apatia**: bisogna cioè diventare totalmente indifferenti e insensibili di fronte a tutte le passioni, quali il desiderio di beni futuri o la gioia per i beni presenti, ma anche diventare indifferenti rispetto alla paura di mali futuri o alla sofferenza per i mali presenti. **Non è male il dolore fisico**, non è male **la morte** di una persona cara, perché il saggio sa accettare la realtà anche quando è dolorosa. **Il saggio sa che ogni evento**, anche tragico, **è causato dal fato**, dal destino, che l'uomo non può vincere e cambiare poiché il fato deriva dal logos che governa l'intero universo, per cui **ciò che sembra male a noi non è un male per l'intero universo**, ma è un passaggio necessario in vista del futuro bene generale.

Non solo le passioni malvagie non devono influenzare **il saggio**, ma **anche i più nobili desideri** e intenzioni **non devono distoglierlo dalla completa apatia**, dalla completa impassibilità. Il saggio **non deve neppure provare pietà o compassione** di fronte alle disgrazie sue e degli altri. Il saggio **non può perdonare a nessuno una colpa** commessa. Egli deve limitarsi a correggere con la ragione gli errori suoi o degli altri. **Questo non significa che il saggio debba disinteressarsi** di quanto succede intorno a lui, **ma quando agisce**, quando interviene, **deve farlo senza nessuna emozione**, solamente in modo razionale e distaccato. **L'apatia stoica è estrema**; esclude non solo le passioni cattive ma anche quelle nobili, anche la compassione e la pietà. Mentre l'epicureo ama la vita, **lo stoico vive invece la vita con distacco** e con fredda razionalità.

Il cosmopolitismo stoico.

Poiché, come si è visto, l'anima dell'uomo deriva dal logos, dalla ragione universale che è dentro il mondo e che lo governa e gli dà ordine, allora **tutti gli uomini, avendo la loro anima una medesima origine, sono uguali** fra loro, anzi tutti fratelli. Quindi non vi è differenza fra Greci e barbari, fra liberi e schiavi, né tra le polis o fra gli Stati. Tutti gli uomini costituiscono un'unica e generale comunità-società: tutti sono ugualmente "**cittadini del mondo**". Tale è la concezione cosmopolita degli stoici. **Cosmopolitismo** alla lettera significa che il mondo (il cosmo) costituisce un'unica città (polis). **Per tutti gli uomini vale la medesima legge di natura e tutti devono essere amici tra loro (filantropia).**

LA FILOSOFIA A ROMA.

L'eclettismo e Cicerone.

La cultura e le filosofie ellenistiche, per la lunga durata nel corso dei secoli, si estendono e gradatamente si trasferiscono dai centri della Grecia e dell'Oriente (Atene, Alessandria, Pergamo, Rodi) alla civiltà romana e particolarmente a Roma. La cultura romana non elabora una propria ed originale filosofia ma assorbe piuttosto le filosofie greco-ellenistiche adattandole, come si è visto, in senso eclettico. La tendenza all'**eclettismo** (scegliere tra le diverse concezioni filosofiche quelle ritenute migliori e più persuasive) sorge fin dal secondo secolo avanti Cristo e si sviluppa specialmente in ambiente romano, in quanto più consona allo spirito pratico e alla valorizzazione del senso comune tipici degli antichi Romani.

Maggior esponente dell'indirizzo eclettico romano è **Marco Tullio Cicerone** (106-43 a.C.). Il pensiero filosofico dei Romani, in conformità con la loro indole pratica, mostra **interesse soprattutto per i problemi etici e politici nonché** una nuova sensibilità **per i problemi giuridici**, il che costituisce una specialità della civiltà romana.

Cicerone considera **criterio di verità il consenso** (accordo) **comune dei filosofi** e spiega tale consenso con la presenza in tutti gli uomini di idee innate, simili alle anticipazioni dello stoicismo.

In fisica **respinge la concezione meccanicistica degli epicurei ed il casualismo** (=il mondo e ogni evento è frutto del caso), ritenendo peraltro impossibile risolvere i problemi della fisica a causa della loro complessità ed esprimendo perciò su questo punto un atteggiamento scettico.

Nell'etica afferma **il valore della virtù** per se stessa, ma oscilla tra stoicismo ed aristotelismo.

Afferma l'esistenza di Dio, la libertà e l'immortalità dell'anima, ma non approfondisce questi temi metafisici.

Nel suo eclettismo Cicerone **non elabora sostanziali novità, tuttavia** è stato colui che **più di tutti**, ed in ciò sta il suo maggior merito, **ha contribuito alla diffusione** e divulgazione **della cultura e della filosofia greco-ellenistica** in ambiente romano.

I suoi più originali contributi stanno nell'intuizione politica secondo cui la costituzione romana ha realizzato l'ideale platonico della costituzione mista, mettendo insieme un elemento monarchico (i Consoli), un elemento aristocratico (il Senato) ed un elemento democratico (i Tribuni della plebe), il che, secondo Cicerone, rende la costituzione romana la più stabile e migliore.

Abbastanza **originale è anche il suo approfondimento della dottrina stoica della legge naturale**, secondo cui tale legge è stabilita dagli dei per tutti gli uomini, è conoscibile dalla ragione e deve costituire il punto di riferimento delle leggi positive.

Lucrezio e l'epicureismo.

Tito Lucrezio Caro (primo secolo a.C.) è stato colui che, con il suo poema "De rerum natura", ha maggiormente contribuito alla **diffusione dell'epicureismo nella cultura romana**.

Lucrezio esprime un amaro **pessimismo** nei confronti della società umana, tormentata da passioni irrazionali e da idee superstiziose. **Una via di salvezza sta nella filosofia epicurea**, che insegna l'arte di appartarsi dalla vita attiva e dalle passioni, rendendo così possibile l'eliminazione dei turbamenti e delle inquietudini degli uomini.

Lo stoicismo romano.

Principali esponenti e divulgatori dello stoicismo in ambiente romano sono stati **Seneca, Epitteto e Marco Aurelio**.

Lo stoicismo romano, pur improntato all'indirizzo eclettico generale, si caratterizza per la particolare **sensibilità verso i temi religiosi, dell'interiorità spirituale**, dell'introspezione e della coscienza. **Valorizza la concezione del saggio** come colui che è autosufficiente e ricava da se medesimo la verità, trovando in se stesso l'ispirazione per vivere una vita conforme alla natura e al senso del divino presente nel cosmo. **È stata la dottrina più vicina al cristianesimo** in virtù dei suoi concetti di divinità, di fratellanza e amore tra gli uomini e di sopravvivenza della vita dopo la morte. **Tuttavia non supera la concezione materialistica e panteistica** di fondo per indirizzarsi, invece, verso una concezione trascendente della divinità e spiritualistica della realtà.

Seneca.

Lucio Anneo Seneca nasce a Cordova verso l'inizio dell'era cristiana e muore nel 65 d.C. per ordine di Nerone, di cui era stato per lungo tempo consigliere.

Insiste sul **carattere pratico della filosofia**, la quale insegna a fare più che a dire. **Il saggio** è per lui l'"educatore" **del genere umano**. Perciò **trascura la logica mentre si occupa della fisica solo da un punto di vista morale e religioso**. Per Seneca, infatti, l'ignoranza dei fenomeni fisici è la causa fondamentale dei timori dell'uomo e **la fisica** può eliminarli. Inoltre la grandezza del mondo e della divinità ci insegna a riconoscere la nostra piccolezza. In un certo senso la fisica è superiore alla stessa etica, perché questa ha a che fare con l'uomo e quella, invece, con la divinità che si rivela nei cieli e nel mondo. Tuttavia né la fisica né la metafisica di Seneca contengono elementi davvero originali.

Circa **la concezione dell'anima** Seneca si ispira alla dottrina platonica, distinguendo una parte razionale e una parte irrazionale; quest'ultima è suddivisa in anima irascibile (le passioni) e anima concupiscibile, che insegue il piacere e i desideri. Anche per Seneca il corpo, come in Platone, è prigioniero dell'anima, la quale ritorna nell'eterno con la morte del corpo.

Seneca **si discosta dalla concezione estremamente rigida** che lo stoicismo ha **del saggio**, individuato come assolutamente contrapposto alla massa degli stolti. L'oscillazione tra il bene e il male, dice Seneca, è propria di tutti gli uomini ed anche il saggio è imperfetto e peccatore. Le imperfezioni e gli errori degli uomini vengono considerati da Seneca con maggiore indulgenza.

Condanna aspramente la schiavitù ed insiste sulla necessità dell'amore reciproco tra gli uomini: la vera nobiltà è data solamente dalla virtù e la virtù è a disposizione di tutti. Scrive Seneca: "Comportati con gli inferiori come vorresti che i tuoi superiori si comportassero con te... La natura ci produce tutti fratelli, generati dagli stessi elementi e destinati agli stessi fini".

Seneca scopre **la "coscienza"** come forza morale e spirituale fondamentale dell'uomo. La coscienza è la consapevolezza interiore ed ineliminabile del bene e del male: anche il malvagio non può sfuggire ai rimproveri della sua coscienza. Nell'interiorità della coscienza si trova la divinità.

Lo stoicismo tradizionale, secondo la mentalità intellettualistica greca, identifica la moralità con la conoscenza, che è propria del saggio. Seneca per la prima volta va oltre e parla espressamente di "volontà" come di una facoltà distinta dalla conoscenza (non basta conoscere il bene, bisogna anche volerlo), benché non approfondisca il concetto.

Epitteto.

Epitteto (50-60 a.C.; 138 d.C.) nasce schiavo e diviene liberto di Nerone. Vive a Roma fino al 92-93 d.C., quando l'editto di Domiziano bandisce da Roma numerosi filosofi. Si ritira a Nicopoli in Epiro, dove fonda una scuola. Non scrive nulla. Un suo discepolo pubblica il suo pensiero col titolo *le "Diattribe"*.

Epitteto ripartisce **le cose in due classi**:

1) **quelle che sono in nostro potere** (opinioni, desideri, impulsi, sentimenti, ossia atti spirituali);

2) **quelle che non sono in nostro potere** (il corpo, gli averi, la reputazione, ossia tutte quelle cose che non sono nostre attività spirituali).

L'uomo può giungere alla **virtù** mediante la ragione. **La virtù è libera, ma l'uomo può essere libero solo rendendosi indipendente dalle cose esterne** che non sono in suo potere. Egli può invece agire sulle cose che sono in suo potere e su di esse fondare la sua libertà, modificandole e dominandole. Il suo motto è: "Sopporta e astieniti". Il male e il bene abitano solo nelle cose che sono in nostro potere, perché esse dipendono dalla nostra volontà. In questo senso non c'è posto per gli "indifferenti" e per le "cose intermedie". La scelta è quindi netta e radicale. Non si può scegliere un po' di questo è un po' di quello. Chi sceglie il corpo, i piaceri, gli averi non solo va incontro a delusioni e contrarietà, ma perde addirittura la sua libertà e diventa schiavo di quelle cose. **La scelta morale di fondo dunque non dipende da un astratto criterio di verità, ma da una precisa decisione individuale.**

Una volta operata la scelta di fondo, le scelte particolari scaturiscono di conseguenza. La scelta di fondo può sembrare un atto della volontà, però quella di

Epitteto non è un'etica volontaristica ma rimane intellettualistica, ritenendo la morale guidata dalla conoscenza piuttosto che dalla volontà: resta il concetto socratico di virtù come scienza anziché di virtù come scelta della volontà.

È accentuata in Epitteto la dipendenza dell'uomo da Dio. Ma rispetto al cristianesimo resta la differenza etica fondamentale: per Epitteto l'uomo può giungere alla virtù solo attraverso l'uso della ragione, mentre per il cristianesimo la via del bene è indicata all'uomo da Dio stesso attraverso la rivelazione espressa nelle "Sacre scritture". Rimane, inoltre, la concezione monistico-materialistica dello stoicismo anziché l'apertura ad una metafisica spiritualistica e trascendente.

Marco Aurelio (121-180 d.C.).

Imperatore romano, scrive un'opera intitolata "**Ricordi**", in 12 libri, composta da una serie di massime e riflessioni.

Si distacca dalla filosofia stoica tradizionale per ciò che riguarda, in particolare, il concetto di anima, separandosi dal materialismo stoico.

Sostiene che l'uomo è composto di tre principi:

1. il corpo, che è carne;
2. l'anima materiale, che è soffio caldo, pneuma, ed è il principio motore del corpo;
3. l'intelligenza o l'intelletto (Nous), che è superiore all'anima stessa, al di fuori dell'anima; è un dèmone divino, un "brano di Zeus stesso".

Le percezioni appartengono al corpo, gli impulsi all'anima, i pensieri all'intelletto. **L'intelletto è il nostro rifugio sicuro dalle passioni**, secondo la concezione stoica della meditazione interiore, del ritirarsi in se stesso distaccato dalle vicende del mondo. Delle vicende esterne non c'è da preoccuparsi perché l'universo è regolato secondo un ordine divino ed è governato dalla provvidenza.

Sottolinea non solo la **parentela fra tutti gli uomini ma anche fra gli uomini e Dio**. L'uomo è parte del flusso incessante delle cose. **Ma quale sia il destino dell'anima in questo flusso non è detto chiaramente**, se essa cioè, alla fine del corpo, sia destinata a tramutarsi in altri esseri od essere riassorbita nel Tutto. Chiara è, per contro, l'affermazione del corpo come prigione e tomba dell'anima.

Insiste sulla **caducità delle cose**, sul loro inesorabile passare. Questo **sentimento della transitorietà delle cose è lontano non solo dal pensiero greco dell'età classica ma anche da quello del primo ellenismo**. Il mondo antico sta dissolvendosi e il cristianesimo sta conquistando gli animi, svuotando tutte le cose del loro antico significato. Ma Marco Aurelio è convinto di trovare ancora nella concezione stoica un senso nelle cose al di là della loro apparente nullità; un senso che egli basa sul concetto etico di dovere morale nonché sulla visione panteistica del Tutto (di ogni realtà), concepito come sommo principio da cui tutto l'universo trae origine e dal quale, dal di dentro (immanentismo), è animato.

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. Ma in realtà ricomprende anche le tendenze della filosofia greca ed alessandrina dell'ultimo periodo, cosicché vengono fusi col platonismo elementi pitagorici, aristotelici e stoici, in una sintesi ampia ed originale che influenzerà il corso del pensiero cristiano e medievale. È l'ultima grande manifestazione della filosofia greca.

Fondatore del neoplatonismo è Ammonio Sacca (175-242 d.C.), che insegna filosofia ad Alessandria. Ma l'esponente principale del neoplatonismo è **Plotino** (204-270 d.C.).

Plotino nasce al Licopoli in Egitto. Si reca da Alessandria e quindi a Roma dove apre la sua scuola. Muore in Campania.

Platone aveva fondato l'Accademia per formare uomini capaci di rinnovare lo Stato (la polis). Aristotele aveva fondato il Peripato per organizzare la ricerca del sapere. Le scuole ellenistiche (stoicismo, epicureismo, scetticismo) si proponevano di indurre negli uomini l'atarassia, ossia la serenità e la tranquillità dell'anima. **La scuola di Plotino vuole invece insegnare agli uomini** il modo di liberarsi dai legami della vita terrena per riunirsi al divino e poterlo contemplare attraverso l'estasi.

Lo scolaro di Plotino, Porfirio di Tiro, pubblicò gli scritti del maestro ordinandoli in sei "**Enneadi**", ossia libri di nove trattati ciascuno (dal greco en-né-a-de=libro diviso in nove parti).

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, affermando 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 (suscettibile 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". In altri termini 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.

Ovviamente, vi sono diversi livelli di unità: gli esseri minori hanno meno unità (ricomprendono unitariamente in se stessi un numero minore di parti), mentre gli esseri maggiori ne hanno di più, finché di grado in grado si giunge all'unità massima che tutto comprende, si giunge appunto all'Uno-Tutto, da cui tutto deriva: il mondo e la molteplicità delle cose.

Non potendosi definire l'Uno per ciò che esso è, si può tutt'al più paragonarlo all'idea platonica del Bene. Già Platone, infatti, aveva posto l'idea del Bene al vertice del mondo delle idee, tuttavia, secondo la mentalità greca per cui l'infinito è l'indeterminato mentre il finito è il compiuto, il perfetto, Platone aveva di conseguenza concepito l'idea del Bene (l'Uno secondo Plotino) come finita, come limitata dalla sua forma ed, in questo senso, perfetta. Plotino afferma invece che l'Uno, poiché principio di tutte le cose, è radicalmente diverso da esse. **In quanto principio del tutto** e centro permanente di generazione di ogni cosa, **l'Uno non può essere limitato, finito**, cioè delimitato secondo una qualche determinazione (specificità) come vale per le cose finite; **esso perciò non può essere che infinito**. Solo i filosofi naturalisti presocratici avevano parlato, prima di Plotino, di un principio infinito (l'apeiron di Anassimandro), ma tuttavia lo avevano concepito come realtà fisica, materiale. **Plotino concepisce per contro l'Uno come infinito e immateriale**, come **illimitata potenza ed energia produttrice**, giungendo in tal modo al concetto metafisico di infinito inteso come infinita ed illimitata potenza. Di conseguenza, poiché gli esseri (le varie cose nonché l'intelligenza, il pensiero) erano stati concepiti nella filosofia classica come finiti, **Plotino pone l'Uno al di sopra dell'essere (della realtà) e dell'intelligenza (del pensiero)**. In quanto infinito, l'Uno è privo di forma e di figura (da cui sarebbe altrimenti delimitato). E poiché dove non

c'è forma non c'è neppure essere o essenza, per tale motivo l'Uno è al di là dell'essere e della sostanza, è cioè **trascendente**. Proprio perché infinito, al di fuori di ogni delimitazione quantitativa e spazio-temporale, l'Uno, come si è visto, non può venire definito mediante attributi finiti. **Poiché l'essenza dell'Uno è quella di generare tutte le cose**, esso non è nessuna di quelle cose; non è pertanto "qualcosa": non è né qualità, né quantità, né spirito, né anima. È il principio originario, tutto chiuso in se stesso. È l'informe che esiste prima di ogni idea, di ogni pensiero, prima del moto e della quiete delle cose sensibili materiali. L'Uno è **l'assolutamente diverso da qualsiasi altra cosa, per cui è l'ineffabile** (=inesprimibile), al punto che, come si è detto, di esso si può dire solo ciò che 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 e del tutto elevato. 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'emanazione delle cose dall'Uno. Le tre ipostasi.

Perché dall'Uno derivano le altre cose e il mondo? Perché l'Uno, che è pienamente appagato di sè, non è rimasto in se stesso? L'Uno, dice Plotino, nella sua perfezione non ha certo bisogno del mondo. Ma **in quanto potenza ed energia illimitata egli è sovrabbondanza di essere che trabocca automaticamente da se stesso. Da questo traboccare derivano tutte le altre cose**, quelle sensibili e quelle intelleggibili (=le idee, i pensieri, che si colgono solo con l'intelletto e non si vedono né si toccano con i sensi). La derivazione del mondo dall'Uno (Dio) è come l'irradiarsi, il diffondersi della luce a partire dal Sole. **Discende dall'Uno un processo di emanazione** (in termini tecnici si dice di "processione") **involontario e necessario. In tal senso la generazione del mondo da parte dell'Uno, anche se in parte assimilabile al Dio cristiano o comunque al Dio-persona, rimane atto ben diverso da quello creativo, sempre libero e volontario, del Dio delle religioni monoteistiche.** L'Uno è sì libertà perché crea se stesso liberamente, ma il suo trasbordare è necessario ed involontario.

Il processo di emanazione dall'Uno procede in forma di cerchi successivi, attraverso una serie di gradi di essere (di realtà) sempre meno perfetti man mano che ci si allontana dal principio iniziale. Questa successione di gradi diversi ha però un carattere solamente logico e non cronologico. Infatti, come il calore procede dal fuoco ma non è posteriore ad esso, così i diversi gradi del processo di emanazione non sono posteriori all'Uno, al principio iniziale da cui sono emanati; l'emanazione cioè non si compie nel tempo ma è simultanea e coeterna all'Uno medesimo.

La potenza, la forza generatrice che emana dall'Uno è la prima forma di sostanza. Però, essendo l'Uno diverso da tutte le altre cose, tale potenza non può essere la sostanza costitutiva anche delle altre cose stesse. Ed infatti Plotino pensa ad altri due tipi di sostanza che svolgano una funzione di collegamento, di mediazione, tra l'Uno e la molteplicità degli enti nel mondo: 1) l'Intelletto o Spirito; 2) l'Anima del mondo o

Anima universale. **Il processo di emanazione del mondo dall'Uno avviene dunque attraverso la successione di tre tipi di sostanza incorporea, spirituale**, che Plotino chiama **ipostasi** (=le sostanze che popolano il mondo intellegibile, cioè il pensiero) e che sono l'Uno stesso, l'Intelletto, l'Anima universale. Viene conservata in tal modo, ad ulteriore differenza rispetto al Dio del monoteismo, una concezione politeistica della divinità.

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.

Tutte le anime derivano dalla prima e sono distinte da essa pur senza esserne separate. L'Anima del mondo è altresì analoga al Logos degli stoici, che penetra nella natura e la governa in modo provvidenziale: quindi **è anche Provvidenza**, sia pur in senso diverso da quello cristiano. Anche **l'anima umana** è parte dell'Anima universale e dell'Anima del mondo.

Come si può notare, **ogni ipostasi nasce da un atto di contemplazione dell'ipostasi precedente** e costituisce un grado di realtà inferiore rispetto a quello dell'ipostasi di provenienza. L'Uno è simboleggiato dalla luce, l'Intelletto dal Sole e l'Anima dalla Luna che trae la luce dal Sole.

Con l'Anima del mondo ha termine la serie delle ipostasi del mondo intelligibile (ha termine il mondo spirituale e del pensiero). Ad essa **segue il mondo sensibile**. Ma **perché la realtà non termina col mondo incorporeo ed esiste anche un mondo corporeo? Come è sorto il mondo sensibile, la materia? La materia è l'ultima, estrema tappa inferiore del processo di emanazione, nella quale la potenza e forza produttrice dell'Uno si indebolisce fino ad esaurirsi**. In tal modo la materia diventa privazione estrema della forza e potenza dell'Uno. **Perciò la materia è "male"**; è concepita negativamente come il venir meno del positivo. *Essa è l'oscurità che comincia là dove termine la luce. La materia è male in quanto è privazione di essere o, meglio, è privazione di spirito, di sostanza spirituale. Tuttavia non è un male e un non-essere assoluto, cioè non è l'opposto del bene e dell'essere, bensì ne è soltanto la mancanza. In quanto assenza e privazione, la materia non è una realtà sostanziale, non ha proprietà proprie. La materia, in cui si è esaurita la potenza dell'Uno e delle altre ipostasi, non ha più la forza di rivolgersi verso chi l'ha generata per contemplarla a sua volta*. Pertanto tocca all'Anima di sorreggerla, ordinarla, darne forma e tenerla agganciata all'Essere supremo, all'Uno, attraverso la serie delle ipostasi.

È una visione che presenta delle **analogie con l'attuale concetto fisico di materia** intesa come decadimento dell'energia: quando al termine del processo di emanazione l'energia dell'Uno si esaurisce, essa si solidifica e diventa materia.

Peraltro, come dall'Uno che è Bene possa ad un certo punto scaturire il male, anche se concepito non come male in sé ma come privazione della potenza dell'Uno, è questione che la metafisica teologica di Plotino non riesce convincentemente a spiegare. La metafisica di Plotino infatti è una concezione monistica della realtà, secondo cui, cioè, uno solo è il principio della realtà stessa ed è di natura spirituale, incorporea, mentre la materia (e il male che ne consegue) non è considerata principio e neppure è concepita come derivante dal principio supremo poiché, nella sua essenza, esso è Bene, è l'opposto del Male. Perciò tale concezione resta senza spiegazione causale, oscura nella sua origine.

Le anime singole sono parti o, meglio, immagini dell'Anima del mondo, le quali sono cadute e si sono incarnate nei corpi. L'Anima del mondo produce l'unità e la simpatia fra tutte le molteplici cose poiché tutte hanno un'unica e medesima anima. **In quanto plasmato dall'Anima universale, che è sostanza razionale, il mondo ha un ordine e una bellezza perfetti**: ogni cosa trova il suo posto e la sua funzione, anche quelle apparentemente imperfette, che appaiono come male, poiché subordinate invece ad un bene e fine superiore.

Per quanto riguarda **il tempo**, esso è solo nel mondo fisico e nasce dall'attività dell'Anima del mondo, la quale dà forma e vita alle cose secondo una successione temporale: le cose vengono animate e vengono a vivere in momenti successivi,

mentre nel mondo delle idee, dello spirito, tutto è eterno e simultaneo ed il tempo non esiste.

Va sottolineata l'originalità della teoria plotiniana dell'emanazione, ispirata ad un monismo razionalistico-spiritualista che si differenzia nettamente sia dalla concezione dualistica del mondo (da una parte Dio che dà ordine al mondo e dall'altra la materia informe, anch'essa eterna e che coesiste indipendentemente da Dio), sia dalla concezione creazionistica (Dio crea volontariamente dal nulla il mondo e la materia), sia dalla concezione panteistica (Dio è in tutte le cose, in tutta la natura). La metafisica di Plotino si presenta come la prima forma di metafisica trascendente della storia della filosofia: l'Uno (Dio) è l'unico principio della realtà (monismo), è incorporeo ed è al di sopra e distinto dal mondo, è cioè trascendente.

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.

Le anime cadono nei corpi per una duplice colpa:

1. la caduta delle anime è una necessità ineluttabile ed involontaria a causa del processo di emanazione; ma discendendo nel corpo l'anima è presa dal desiderio colpevole di attaccarsi al corpo in cui si incarna, distaccandosi dal mondo intellegibile, quello dello spirito;
2. la seconda colpa, che è quella più grave, consiste nel fatto che l'anima, una volta incarnata, si prende eccessiva cura del corpo e si mette al servizio delle cose esteriori, terrene, dimenticando la propria origine.

Collocate fra l'Uno e la materia (i corpi) le anime, se da un lato sono attratte dalle seduzioni del corpo, dall'altro non possono fare a meno di avvertire il richiamo dell'Essere, dell'Uno da cui sono nate. **Plotino** riprende la concezione platonica della purificazione delle anime mediante il ritorno al mondo delle idee, **sostenendo però che già su questa terra è possibile realizzare il distacco da ciò che è corporeo e ricongiungersi all'Uno.**

Anche i filosofi dell'età ellenistica insistevano sul fatto che la felicità può essere goduta su questa terra, perfino fra i tormenti fisici, guadagnando l'atarassia, cioè l'imperturbabilità dalle passioni. Plotino ribadisce questo concetto, ma rileva che essere felici anche su questa terra, sia pur fra i tormenti, è possibile solo perché c'è in noi una componente trascendente che può unirci al divino pur nella sofferenza del corpo. Mentre per i filosofi ellenisti la felicità può essere raggiunta, mediante l'atarassia, dentro il mondo terreno, per Plotino essa è invece possibile solo con un saldo aggancio alla trascendenza.

Il ritorno all'Uno è **possibile solo se l'uomo abbandona le cose esteriori** e terrene **per rivolgersi alla sua interiorità, alla sua coscienza.**

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.**

L'arte è contemplazione della bellezza in sé e quindi è un primo gradino per andare oltre e sollevarsi dalle cose sensibili. Nell'**amore** l'uomo risale gradualmente dalla contemplazione della bellezza corporea a quella incorporea, che è immagine del Bene. 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-stàsis, 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. L'estasi di Plotino è piuttosto il punto di arrivo di un pensiero squisitamente razionale. La religiosità di Plotino, a differenza di quella cristiana, non fa affidamento su aiuti dall'alto (la grazia, la provvidenza) e su "intermediari" tra l'uomo e Dio (come la Chiesa o i santi), ma confida sull'uomo stesso. La dottrina dell'estasi era stata diffusa, in ambiente ellenistico, da Filone Ebreo. Però, mentre Filone intendeva l'estasi come grazia, ossia come dono gratuito di Dio, Plotino si mantiene agganciato alla mentalità greca: Dio non fa dono di sé agli uomini (nella sua perfezione non ha bisogno di niente ed è indifferente), ma gli uomini possono salire a lui purché lo vogliano.

Con il neoplatonismo termina la filosofia antica pagana. La sua fine ha una data ufficiale, il 529 d.C., allorché l'imperatore Giustiniano, sostenitore ormai del cristianesimo, proibisce ai pagani ogni pubblico ufficio e quindi anche di tenere scuole e di insegnare.

CRISTIANESIMO E FILOSOFIA.

L'avvento del cristianesimo ha avuto un valore non solo esclusivamente religioso ma anche storico, politico, sociale, culturale ed altresì 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:**

Il monoteismo (credere nell'esistenza di un solo ed unico Dio), mentre la filosofia greca classica e quella ellenistica avevano una concezione politeistica (credere nell'esistenza di molti dei).

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.

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. Dio ha creato il mondo e la vita come dono gratuito. Il creato, pertanto, è sempre concepito in modo positivo ed è esclusa ogni visione pessimistica del mondo.

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).

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.

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. In ogni caso, la provvidenza della filosofia greco-ellenistica non si rivolge mai al singolo uomo, non è un prendersi cura dei singoli uomini. Per il cristianesimo invece la provvidenza è un prendersi cura volontario e diretto di Dio, rivolto non solo nei confronti del creato in generale ma anche, e in particolare, verso i singoli uomini.

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 concezione cristiana della storia invece non è circolare ma rettilinea. La storia procede come una retta che prosegue costantemente verso sviluppi e progressi sempre maggiori fino alla fine del mondo,

che avverrà col Giudizio universale e col trionfo del Regno di Dio (concezione ottimistica della storia; la storia come progresso).

Il rapporto tra fede e ragione. Abbiamo visto che per il cristianesimo la verità del mondo e della vita non è conseguita dalla ragione ma è direttamente rivelata da Dio. Il cristianesimo perciò è una religione che non richiede di essere compresa mediante la ragione ma chiede di aver fede nella verità rivelata. Da ciò deriva **il principale problema che caratterizzerà tutta la filosofia cristiana-medievale**: la fede è qualcosa di irrazionale o è invece compatibile con la ragione? La ragione può essere o no di aiuto per comprendere meglio i precetti della fede, oppure fede e ragione sono totalmente opposte? Quale è quindi il rapporto tra fede e ragione? Alcuni filosofi cristiani-medievali considereranno la ragione sempre distinta e subordinata alla fede, per cui, diranno, la ragione è ancella della fede, cioè deve essere sempre al servizio della fede. Ma per lo più i filosofi cristiani-medievali non considereranno fede e ragione come fra di esse contrapposte. Certo, essi dicono, la fede è superiore alla ragione per cui, se con il ragionamento si arriva a conclusioni che siano in contrasto con la fede, non è la fede in errore bensì sono sbagliati i ragionamenti. In ogni caso la fede non è irrazionale, anzi la ragione ci aiuta a capire meglio i precetti e le verità di fede. Non solo, ma i filosofi cristiani-medievali trovano che molti precetti e concezioni del cristianesimo sono stati anticipati proprio da alcuni importanti concetti e teorie della filosofia greca ed ellenistica. Lo studio della fede attraverso la ragione, per comprenderla meglio, fa nascere la filosofia cristiana medioevale, che durerà fino al 1300 (XIV secolo).

Il cristianesimo sorge storicamente durante l'età ellenistica. Inizialmente i cristiani sono stati perseguitati, ma in seguito, con gli imperatori romani Costantino e Teodosio, la religione cristiana viene accettata ed anzi nel 529 d.C., con l'imperatore Giustiniano, diventa la religione ufficiale.

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.

LA 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, individuando nel vescovo il successore degli apostoli e la figura principale delle diverse comunità (diocesi) cristiane;
3. la demarcazione tra dottrine ortodosse (dal greco "orthè doxa"=retta dottrina) e dottrine eretiche, operata attraverso numerose e vivaci controversie interne e loro conseguente soluzione mediante la ripetuta convocazione di sinodi e concili. Il più importante fu il Concilio di Nicea, che sancì il dogma della Trinità e proclamò eretico l'arianesimo (poiché considerava Gesù più un profeta anziché il figlio di Dio).

*Già le lettere di **San Paolo** costituiscono la prima chiara espressione dei capisaldi della nuova religione: la conoscibilità naturale di Dio attraverso le sue opere; la dottrina del peccato originale e del riscatto mediante la fede; il concetto della grazia; il contrasto tra la vita secondo la carne e la vita secondo lo spirito.*

Giustino.

Nasce in Palestina, vive nel secondo secolo, si trasferisce a Roma dove fonda una scuola. Muore martire intorno al 165.

Giustino è considerato il primo importante esponente ed anzi il fondatore della Patristica. Sostiene che il cristianesimo è la sola filosofia sicura ed utile e che esso è il risultato ultimo a cui la ragione deve giungere nella sua ricerca. Considera i filosofi prima di Cristo vissuti secondo ragione come precursori del cristianesimo. Tuttavia, aggiunge, costoro non conobbero l'intera verità: in loro c'erano solo semi di verità. Con tale concetto Giustino si collega alla dottrina stoica delle ragioni seminali, su cui fonda il suo giudizio di continuità tra filosofia greca e cristianesimo nell'obiettivo di identificare la verità cristiana con la verità filosofica.

La Gnosi.

Nel secondo secolo sorgono numerose sette e diverse e contrastanti interpretazioni della dottrina cristiana. Una delle più importanti è la Gnosi. Gnosi vuol dire, alla lettera, "conoscenza", ma con tale termine si indica una forma di conoscenza mistica riservata a pochi eletti a cui Dio si manifesta. Gli gnostici partono dalla fede nella rivelazione, ma la fede è considerata come una scelta provvisoria, preparatoria alla conoscenza intellettuale, anche se il raggiungimento della verità ultima è ritenuto acquisibile più per intuizione ed illuminazione diretta anziché per via logico-razionale.

Secondo la gnosi, tutta la realtà intellegibile (il mondo dello spirito e del pensiero) e tutto l'universo derivano da un principio divino attraverso una serie di entità astratte, eterne, chiamate eoni. Cristo sarebbe l'ultimo eone della serie e quindi Gesù non sarebbe il figlio diretto di Dio bensì un'entità divina, rivestita di un corpo solo apparente: pertanto Gesù non è nemmeno vero uomo.

Inoltre, per la gnosi coesistono dall'eternità due principi primi contrapposti: un Dio benigno e un Demiurgo malvagio, identificato nella materia e creatore del male nel mondo.

Per la gnosi può aspirare alla salvezza solo un'élite privilegiata di iniziati (i discepoli) e non la totalità degli uomini anche se di buona volontà. Contro la gnosi presero posizione i Padri della Chiesa.

Tertulliano.

Nasce a Cartagine intorno al 160. Esercita la professione di avvocato a Roma. Convertito al cristianesimo polemizza poi contro la Chiesa cattolica e fonda una setta propria: i "Tertullianisti".

È esponente della patristica occidentale. Mentre la patristica orientale e greca, come nel caso di Giustino, sostiene la continuità del cristianesimo con la filosofia, presentando la dottrina cristiana come il vero ed ultimo sviluppo della filosofia stessa grazie alla rivelazione di Cristo, la patristica occidentale e latina, come nel caso di Tertulliano, sottolinea l'originalità e quindi la distinzione della rivelazione cristiana nei confronti della sapienza pagana. 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.

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 (a tutta la

realtà in quanto da lui creata), 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. Da intelligenze angeliche quali erano diventano anime destinate a rivestire un corpo più o meno luminoso a seconda della gravità della colpa originaria: alcune divengono anime di corpi celesti, altre divengono anime di uomini ed altre ancora, le più perverse, divengono demoni, diavoli.

Le anime sono tuttavia destinate a ritornare alla loro condizione di intelligenze spirituali e a rientrare nel mondo intellegibile (sovrasensibile). Ma questo ritorno avviene attraverso una lunga espiazione e purificazione, aiutati e illuminati progressivamente da Cristo in cui si è incarnato il Logos, la ragione. L'uomo rinascerà in tanti altri mondi finché non avrà espiata la sua colpa. Il tempo dell'espiazione dipende dalla libera scelta dell'uomo, se virtuosa od ancora viziosa. Origene ha esaltato al massimo il libero arbitrio delle creature a tutti i livelli delle loro esistenze. Ma alla fine tutti gli esseri saranno purificati e ritorneranno a Dio. È questa la celebre dottrina della "apocatàstasi", ossia del ritorno di tutti gli esseri allo stato originario. Nello stadio finale sarà lo stesso libero arbitrio di ogni creatura che, vinta dall'amore di Dio, vorrà rimanere presso di lui senza più ricadute. Si ha in ciò una spiritualizzazione dei corpi che diventano immortali. In tal modo Origene interpreta il mistero della resurrezione della carne.

Gli avversari di Origene gli hanno soprattutto rimproverato il posto subordinato che egli assegna al Figlio (Gesù) rispetto al Padre. Infatti Origene, pur ammettendo che il Figlio di Dio, che è Logos, "Sapienza di Dio", è stato generato ab aeterno dal Padre e non creato come le altre cose, considera tuttavia una certa subordinazione del Figlio al Padre medesimo, di cui è ministro, del quale realizza cioè la volontà.

Gregorio di Nissa.

Vissuto nel quarto secolo, è stato il maggior luminare del Concilio di Nicea, che ha proclamato il dogma della Trinità contro l'eresia di Ario (arianesimo).

Secondo Gregorio, la Trinità di Dio deriva dalla stessa perfezione divina. Nell'uomo la ragione è limitata e mutevole, quindi non ha sostanza e forza propria. In Dio invece la ragione è immutabile ed eterna e sussiste come persona, ossia come Logos o Figlio di Dio. Persona è anche lo Spirito Santo, che è amore e fa da mediatore fra Dio e l'uomo. Il Figlio e lo Spirito Santo sono persone che procedono da Dio, che sono con Lui coeterni e sono della medesima sostanza.

SANT'AGOSTINO

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. Studia grammatica e diventa rétor, insegnando retorica prima a Tagaste e poi a Cartagine. Da giovane conduce una vita disordinata. In seguito cresce in lui il desiderio di conoscenza e si convince che in essa sta la vera felicità e non nelle ricchezze e negli onori. Compie letture di vario tipo: astronomia, musica, matematica, filosofia.

Negli anni giovanili **aderisce al "manicheismo"**. Il manicheismo è una religione, condannata dalla Chiesa come eretica, formulata dal principe persiano Mani (da cui il nome di manicheismo) nel terzo secolo dopo Cristo, secondo cui nel mondo sussistono due principi, due divinità, ossia il Bene e il Male, la luce e le tenebre, in eterna lotta fra di essi, per cui a periodi di bene seguono sempre periodi di male e viceversa. L'adesione al manicheismo dura ben nove anni.

Nel 383 Agostino si trasferisce a Roma per insegnare retorica. L'anno successivo si trasferisce a Milano. Studia in particolare le opere di Platone che suscitano in lui grande interesse. In effetti **la filosofia di Agostino risulta fortemente influenzata da quella platonica**, anche se adattata alla concezione cristiana.

A Milano conosce il vescovo Ambrogio e **si converte al cristianesimo, abbandonando il manicheismo**. Agostino infatti si persuade che il manicheismo non può essere giustificabile da un punto di vista filosofico perché esso metteva in dubbio il concetto della incorruttibilità di Dio, cioè della sua perfezione e della sua onnipotenza, dal momento che, secondo il manicheismo, non sempre vince il principio del bene (cioè Dio) ma periodicamente vince anche il principio del male.

Nel 387 ritorna a Tagaste dove nel 391 è ordinato sacerdote. Nel 395 viene eletto vescovo di Ippona. Muore a Ippona nel 430, mentre i vandali assediavano la città.

L'attività filosofica e teologica di Agostino è rivolta non solo a difendere e a chiarire i precetti della fede cristiana, ma anche a combattere le eresie e i nemici della Chiesa. In particolare combatte contro le eresie del "donatismo" e del "pelagianesimo", oltre a quella del manicheismo dopo averla abbandonata.

La lotta contro il donatismo.

Secondo il vescovo Donato (da cui il nome donatismo), i sacerdoti e i vescovi che durante il tempo della persecuzione di Diocleziano non erano rimasti fedeli, per paura, alla religione cristiana non potevano poi riprendere il loro compito e ministero. Agostino combatte contro questo punto di vista perché, egli dice, se uno ha ricevuto il sacramento del sacerdozio le funzioni che egli celebra e i sacramenti che dispensa rimangono sempre validi, anche se si è allontanato e separato dalla Chiesa, in quanto il sacerdote è solo lo strumento in terra di Dio e quindi la pratica sacerdotale conserva il suo valore anche se individualmente è divenuto indegno. Del resto, prosegue Agostino, la Chiesa è fatta da uomini che sono anch'essi creature deboli e imperfette come tutti.

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 (ed anche per le filosofie successive) **non basta conoscere il bene per farlo, ma bisogna anche volerlo fare**. Dunque la conoscenza non è sufficiente ma **ci vuole anche la volontà**.

Senonché, 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**).

Ragione e fede.

Per Agostino ragione e fede non sono in contrasto fra di esse perché derivano entrambe da Dio, il quale non può donare agli uomini, sue creature, due facoltà contrapposte. **Ragione e fede sono strettamente unite e si rafforzano a vicenda**. Sono fra di esse complementari (si completano vicendevolmente) nel senso che **dapprima è necessaria la fede** nella verità rivelata da Dio **ma poi**, per avere una fede più salda, è indispensabile comprenderne al meglio i precetti, il significato e il senso, attraverso **l'uso della ragione**. La fede è necessaria per credere in quei misteri della religione che la ragione non può dimostrare, ma per tutto il resto la ragione ci

aiuta a spiegare e capire meglio la verità religiosa, cioè il senso del mondo e il destino ultraterreno dell'uomo. Da ciò il celebre motto di Agostino "credo ut intelligam, intelligo ut credam" (credo per capire e capisco per credere).

L'uomo, l'anima e il corpo.

Ad Agostino non interessa conoscere il cosmo, l'essere del mondo, come invece si preoccupava di ricercare la filosofia greca, che era soprattutto ontologia (=filosofia dell'essere che intende indagare cosa è nel profondo la realtà). **Ad Agostino interessa soprattutto conoscere l'interiorità dell'uomo**, la sua coscienza, la sua anima e il rapporto che lega l'uomo (la creatura) a Dio (il creatore). Perciò **la filosofia di Agostino non è oggettiva**, non riguarda gli oggetti esterni, **ma è soggettiva**, riguarda il soggetto, cioè il problema dell'uomo, della sua coscienza o anima e della relazione esistente tra l'anima e Dio.

Come per tutti i Padri della Chiesa (gli esponenti della Patristica) anche per Agostino l'uomo è composto di anima e di corpo. E **non solo l'anima ma anche il corpo è una realtà positiva**, perché sia l'anima che il corpo derivano entrambi da Dio e da Lui sono stati creati. Agostino quindi non accetta la concezione negativa del corpo, considerato carcere e tomba dell'anima, quale aveva Platone.

L'anima è legata al corpo perché essa dà vita e sensibilità al corpo stesso: funzione vegetativa e sensitiva dell'anima. Ma **l'anima umana**, pur svolgendo tali funzioni corporee, **non è materiale, possiede invece un'essenza, una natura, spirituale**.

L'anima vegetativa è posseduta anche dalle piante e quella sensitiva è posseduta anche dagli animali. Ma Dio ha donato agli uomini anche l'**anima spirituale**, fatta a sua immagine e somiglianza. L'elemento spirituale è quello più elevato. L'anima umana è semplice, cioè non è composta da parti, non possiede né lunghezza né larghezza né solidità, tutte proprietà queste che sono invece caratteristiche dei corpi materiali. **È proprio grazie ad essa che l'uomo sa pensare e ha coscienza ed autocoscienza di sé**. Ed il pensiero, la coscienza e l'autocoscienza, non sono materia ma spirito.

Come spirito **l'anima umana è immortale. Infatti:**

1. l'anima per pensare e riflettere su se stessa (autocoscienza) non ha bisogno del corpo e quindi, anche se il corpo muore, la funzione spirituale dell'anima non è danneggiata ma si conserva;
2. l'anima è capace di conoscere la verità, sa intuire i principi primi e le leggi universali (ad esempio l'idea di Dio, l'idea del bene, l'idea di giustizia, ecc.) perché Dio li ha infusi ed impressi in essa. Ma poiché la verità è eterna e non cambia mai, allora anche l'anima, che sa intuire e vedere in se stessa questa verità e questi principi eterni, deve essere essa stessa immortale.

Circa il modo in cui le singole anime si generino, la soluzione di Agostino rimane peraltro incerta: se cioè Dio crei ciascuna anima direttamente, ovvero se le abbia create tutte in Adamo e da Adamo via via vengano trasmesse agli altri uomini tramite i genitori (traducianismo). Agostino sembra preferire questa seconda soluzione in quanto spiegherebbe meglio la trasmissione del peccato originale.

La condanna dello scetticismo e la teoria della conoscenza come illuminazione.

Se l'anima umana sa intuire e vedere entro se stessa principi e verità eterne, allora **lo scetticismo**, che dubita della possibilità di raggiungere verità certe e sicure, è una **concezione filosofica sbagliata**.

Infatti, dice Agostino, non è possibile dubitare e ingannarsi su tutto, perché **se dubito vuol dire allora che è certo ed indubitabile che io esisto almeno come essere che dubita**. Questa è una verità sicura e quindi non è vero che non esiste alcuna verità certa come pretende lo scetticismo. Dice Agostino: "si fallor, sum" (se dubito, allora è certo che esisto). Inoltre, per dubitare della verità bisogna avere già una qualche idea della verità, poiché non si può dubitare di una cosa se non si sa nemmeno un po' cosa possa essere. **Però** la verità che l'uomo può raggiungere non è creata dall'anima e dalla mente dell'uomo, perché la verità è eterna ed immutabile mentre l'uomo è invece imperfetto e limitato. **La mente dell'uomo ha la capacità di scoprire la verità ma non di crearla**. Essa infatti esiste indipendentemente dalla mente dell'uomo (come per Platone, anche per Agostino la bellezza, il bene, il triangolo, ecc. (cioè le idee) esistono anche se non sono pensati, anche se non si conoscono).

Ma **allora da dove ci arriva** questa verità eterna ed immutabile, mentre noi siamo invece essere finiti e mutevoli? Non certo da noi stessi, risponde Agostino, bensì da un essere supremo, eterno ed immutabile come la verità stessa, il quale **non può essere che Dio**. Questa è per Agostino la **dimostrazione** più convincente **dell'esistenza di Dio**. Un'altra prova dell'esistenza di Dio si ricava per Agostino dalla constatazione dell'armonia e dell'ordine dell'universo, i quali non possono che essere stati creati da una mente superiore divina, cioè da Dio.

Ma **in quale modo allora l'uomo scopre e conosce la verità** se non è stata creata da lui ma da Dio? Agostino risponde a questa domanda con la sua **teoria della conoscenza come illuminazione**.

Il primo gradino della conoscenza, dice Agostino, è la **sensazione**: i nostri sensi percepiscono gli oggetti e la nostra anima, cioè la nostra mente, si costruisce una rappresentazione, cioè un'immagine mentale, degli oggetti percepiti.

Il secondo gradino della conoscenza avviene sempre ad opera dell'anima, che **trasforma in concetti** (o idee) immutabili e perfetti **le sensazioni**, le quali sono invece mutevoli e imperfette perché sono legate agli oggetti percepiti, i quali pure sono mutevoli e imperfetti (i singoli alberi che vediamo sono tutti diversi l'uno dall'altro, mentre il concetto di albero è sempre uguale a se stesso, è immutabile).

I concetti sono dunque superiori alle cose percepite mutevoli e imperfette. Ma i concetti sono **anche superiori all'anima umana** perché essa, pur essendo a sua volta superiore agli oggetti percepiti, è comunque mutevole, può commettere errori. **Quindi non può essere la stessa anima a produrre i concetti**. Come fa allora l'anima a trasformare le sensazioni in concetti se non li produce?

In proposito Agostino non può accettare la teoria platonica della conoscenza come reminiscenza (ricordo), perché essa presuppone l'eternità dell'anima eternamente preesistente nel mondo delle idee prima dell'incarnazione in un corpo umano. Per

Agostino invece, e per il cristianesimo, l'anima è immortale ma non eterna perché è creata da Dio insieme al corpo.

Per Agostino le idee, **i concetti** stanno e **sono tutti contenuti nella mente di Dio**, essendo eterni ed immutabili come Dio stesso. I concetti sono i pensieri di Dio. Essi **giungono nell'anima derivando direttamente da Dio il quale**, simile a una luce intensa, **"illumina" la nostra mente**, permettendole di trasformare le sensazioni in concetti e, quindi, permettendole di apprendere e di conoscere. Da ciò la concezione della conoscenza umana come frutto dell'illuminazione divina.

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, come abbiamo visto, è altresì possibile dimostrarne l'esistenza attraverso la ragione. Però **dimostrare che Dio esiste non significa comprenderne anche la natura**, comprendere come egli è. Spesso abbiamo una concezione antropomorfa di Dio, cioè immaginiamo la forma di Dio simile a quella dell'uomo. **Ma Dio è talmente superiore all'uomo che** non può essere simile a lui e la mente umana è così limitata e inadeguata che non può illudersi di comprendere quale sia veramente la natura di Dio e dei suoi attributi, delle sue qualità. **Ci è più facile sapere ciò che Dio non è anziché ciò che egli è** (si tratta di quella concezione definita come "teologia negativa" che già abbiamo visto in Plotino).

Se la natura di Dio è spirituale, si potrà dire che **la sua natura non è composta ma semplice**, ossia che Dio non è composto anche da parte di materiali ma, altresì, che neppure è composto da altre ed ulteriori parti spirituali, perché esse allora, mescolandosi, potrebbero modificare la natura divina, mentre Dio è invece eternamente immutabili perché già perfettissimo e quindi non ha bisogno di alcun cambiamento.

Però Dio si è anche incarnato, si è fatto uomo ed è disceso sulla terra; inoltre, attraverso i profeti e la predicazione di Gesù, ci ha rivelato la verità **e ci ha svelato quindi qualcosa di sé**. È perciò possibile parlare di Dio ed attribuirgli le qualità di **Essere supremo** (Dio padre e creatore), di **Verità** (il Figlio di Dio) e di **Amore** infinito (lo Spirito Santo), qualità che sono espresse nel mistero della Trinità. **Ma questa conoscenza della natura di Dio sarà sempre parziale e incompleta**. Essa semmai può essere limitatamente intuita meditando nell'interiorità della nostra anima.

La trinità di Dio.

Parlando degli attributi di Dio si è detto che è possibile attribuirgli 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 coeterni con Lui.

Per spiegare in qualche modo il mistero della Trinità Agostino fa un paragone con l'anima umana, creata ad immagine e somiglianza di Dio. L'anima è anzitutto mente o memoria ed in ciò consiste il suo "essere"; poi essa è conoscenza di sé o autocoscienza ed in ciò consiste il suo conoscere, la sua "verità"; infine l'anima è amore di sé ed in ciò consiste la sua volontà di "amore". Altrettanto, Dio è anzitutto Essere, cioè il Padre; poi è Pensiero, cioè Verità, Verbo, ossia il Figlio di Dio che contiene in sé le idee eterne di tutte le cose; infine Dio è Amore, cioè Spirito Santo, Provvidenza che si prende cura del mondo e degli uomini. Così come l'essere dell'anima, la sua verità e la sua volontà di amore non sono suoi attributi ma sono tutt'uno con essa, allo stesso modo, in Dio, il Padre in quanto Essere, il Figlio in quanto Verità e lo Spirito Santo in quanto Amore sono persone distinte che tuttavia compongono un tutt'uno in Dio stesso.

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, che agisce liberamente e nella volontà del bene, ma non crea bensì plasma il mondo, utilizzando la materia a lui coeterna e ponendo come modello le idee del mondo soprasensibile, rispetto alle quali lo stesso Demiurgo è in posizione subordinata. 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, dal canto suo, 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.

Mentre per i filosofi antichi dal nulla non può derivare alcunché, ossia dal niente non può nascere l'essere, la realtà, per il cristianesimo e 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, ed in questo caso deriva dalla sostanza stessa del generante, come il figlio deriva dal padre, ed è composta della medesima sostanza;
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. Tali forme non costituiscono dunque, come in Platone, un mondo intellegibile in sé, ma sono i pensieri di Dio e in Dio;** costituiscono l'eterna ed immutabile ragione (razionalità) attraverso cui Dio ha creato il mondo. Separare il mondo intellegibile da Dio significherebbe ammettere, il che è assurdo, che Dio è privo di razionalità nella creazione del mondo. Se le singole forme o ragioni (ossia i modelli delle varie cose create) sono nella mente divina, significa che **anch'esse sono eterne ed immutabili.**

Nello spiegare la creazione **Agostino utilizza non solo la teoria delle idee ma anche la teoria stoica delle "ragioni seminali"**. Dio non crea la totalità delle cose possibili come già attuate, ma immette nel creato i "segni" o i "germi" di tutte le cose possibili, le quali poi, nel corso del tempo, si sviluppano via via in vario modo. Questa teoria è stata da qualcuno considerata un'anticipazione dell'evoluzionismo darwiniano, ma in realtà è l'esatta antitesi perché le ragioni seminali hanno un carattere di pre-determinazione della realtà che è invece del tutto estraneo alla teoria evoluzionistica, ove il caso e le circostanze ambientali giocano un ruolo molto forte.

Alcuni Padri della Chiesa, per esempio Origene, ritenevano che la creazione del mondo fosse eterna, non potendo essa implicare un mutamento nella volontà divina, nel senso che solo in un certo e successivo momento temporale giunge a decidere di creare il mondo. Il problema si presenta anche ad Agostino: **"Che cosa faceva Dio prima di creare il cielo la terra?"**. Ma, risponde Agostino, **questa è una domanda insensata perché prima della creazione non c'era nemmeno il tempo; esso è stato creato col mondo.** Il tempo è collegato al movimento, ma non vi è movimento prima del mondo bensì solo col mondo. In Dio vi è invece solo eternità, che è come un infinito presente atemporale dove non c'è né un prima né un poi. In Dio nulla è passato e nulla è futuro perché il suo essere è immutabile, è un eterno presente.

Ma allora che cos'è il tempo? Il tempo implica passato, presente e futuro. Ma il passato non è più, il futuro non è ancora e il presente trascorre continuamente, è un continuo cessare di essere. E tuttavia, se il tempo non ha realtà ontologica (concreta), **come mai noi, nonostante la sua fuggevolezza, riusciamo a misurarlo?** Parliamo infatti di un tempo breve o lungo, del passato e del futuro. **Come e dove effettuiamo la misura del tempo?** Agostino risponde: **nell'anima.** Il tempo è la misura del movimento, ma chi misura il movimento è l'anima, la coscienza. Infatti non si può

certo misurare il passato in sé che non è più o il futuro che non è ancora. Ma noi conserviamo la memoria del passato e serbiamo un'attesa per il futuro. Allora **il tempo, in realtà, esiste solo nello spirito, nell'anima dell'uomo**, perché solo in essa si mantiene la sensazione del tempo. In tal senso, dice Agostino, **il tempo è distensione dell'anima** (l'anima si distende nel passato, nel presente, nel futuro), è cioè **estensione dell'anima articolata in tre stati d'animo**: il passato è l'estensione dell'anima verso la **memoria delle cose passate**; il presente è privo di durata ed in un istante trapassa, ma perdura nell'anima l'**attenzione alle cose presenti**, per cui il presente è estensione dell'anima verso l'attenzione; pure il futuro è estensione dell'anima verso l'**attesa delle cose a venire**. Partito alla ricerca della realtà oggettiva del tempo, Agostino giunge invece a chiarire che esso esiste invece solo nella nostra coscienza soggettiva: fa quindi propria una **concezione soggettiva e non oggettiva del tempo**.

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.

Riluttante a far coesistere la credenza in un Dio buono con la realtà del male, Agostino, come si è visto, aveva in un primo tempo abbracciato il manicheismo che in seguito abbandona.

Nell'affrontare il problema del male Agostino non poteva certo riproporre la dottrina platonica (esposta nel Timeo), secondo cui il male dipende dalla materia primordiale di cui è costituito il mondo, giacché tale materia è anch'essa creatura di Dio. **Agostino si richiama piuttosto allo schema neoplatonico e plotiniano, secondo cui 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 (quello con la M maiuscola). Infatti **nel creato non ci sono cose che si possano definire come male. E' vero che tutte le cose del mondo sono corruttibili**, cioè si guastano e periscono. **Ma per corrompersi devono essere in qualche modo un bene poiché, altrimenti, se fossero un male (il male in assoluto) sarebbero già totalmente corrotte e non corruttibili.** Solo il positivo, e non anche il negativo, il niente, è suscettibile di corruzione. Quindi il male metafisico, il male assoluto, non esiste perché sarebbe un non essere assoluto, ossia un nulla, un niente. **Dio, dunque, non ha creato il Male metafisico, il Male in sé**, e le cose create sono comunque un bene.

Però Agostino riconosce che nel mondo, se non c'è il Male metafisico creato in quanto tale da Dio, esistono sia mali fisici sia mali morali, i quali tuttavia sono mali accidentali, ossia sono sempre un male di qualcosa, sono cioè l'accidente (ciò che può succedere) di una cosa, di una sostanza, che di per sé è bene.

I mali fisici sono di due tipi:

1. i mali di natura, ossia le catastrofi naturali;
2. i mali fisici individuali, ossia le malattie, le sofferenze e la morte.

I mali di natura possono sembrare tali se singolarmente considerati, ma non sono veramente dei mali se sono considerati nel quadro complessivo dell'ordine universale delle cose: non sono veri mali ma sono eventi naturali perché il mondo e gli uomini sono esseri finiti e limitati e non si può pretendere la perfezione in essi.

I mali di natura infatti:

1. derivano dalla struttura gerarchica dell'universo, che per la sua completezza richiede non solo gli esseri superiori ma anche quelli inferiori, ossia realtà di grado inferiore che, considerate superficialmente, possono sembrare difetti ma che invece sono elementi necessari nell'ordine naturale complessivo (ad esempio certi animali che ci sembrano nocivi in realtà non lo sono all'interno del complessivo ecosistema);
2. oppure, i mali di natura sono elementi necessari dell'armonia cosmica, così come le ombre sono necessarie per dare risalto alle luci.

A loro volta, **i mali fisici individuali** sono un effetto del peccato originale, che ha reso l'uomo creatura limitata, debole e corruttibile. Ma questi mali non impediscono la salvezza dell'uomo.

I mali morali consistono invece nel peccato, il quale è una cattiva volontà che rinuncia a Dio e si attacca alle cose inferiori. Nessuna cosa creata da Dio è un male, ma è un male attaccarsi ad essa come se fosse Dio. **Questo è per Agostino il vero male.** L'aver avuto da Dio una volontà libera (il libero arbitrio) è stato un gran bene, è ciò che rende l'uomo superiore ad ogni animale, ma l'uso cattivo di questo grande dono è un male perché si preferisce la cosa creata a Dio creatore. **Solo questi mali morali**, e non quelli fisici-naturali, **comportano un giusto castigo.**

In conclusione, il Male metafisico non esiste mentre i mali fisici sono parte di un ordine cosmico che, globalmente considerato, si rivela un bene. Esistono solo i mali morali che dipendono dalla responsabilità od irresponsabilità dell'uomo. È questa una concezione definibile di "**ottimismo teologico**".

La città celeste e la città terrena. Il nuovo senso della storia.

Nel 410 i Goti di Alarico compiono il saccheggio di Roma. Questo evento ridà forza alla vecchia tesi secondo cui il cristianesimo, con la sua dottrina dell'amore per tutti, anche verso i nemici, è stato concausa di debolezza e di dissolvimento dell'impero. Contro questa tesi Agostino scrive il suo capolavoro "**La città di Dio**".

La città di Dio esprime la vita ultraterrena, ma non in modo esclusivo perché corrisponde altresì ad un atteggiamento di vita assumibile già nell'esistenza terrena. Agostino afferma che la vita di ogni uomo si caratterizza in base alla **scelta fondamentale** che egli può compiere: scegliere di **vivere secondo la carne**, cioè attaccato alle cose di questo mondo ed agli egoismi terreni, **oppure** scegliere di **vivere secondo lo spirito**, cioè vivere per Dio e nell'amore verso di Lui.

Così è anche nella storia umana e in ogni società, a seconda che si scelga il potere, la gloria e la potenza terrena. oppure che si scelga la carità e la solidarietà fra gli

uomini. Nel primo caso si genera **la città terrena**, quando prevale l'amore di sé rispetto all'amore di Dio; nel secondo caso si genera **la città celeste**, quando la nostra vita è uniformata all'amore di Dio. **Queste due città, questi due modi di vivere la vita individuale e sociale, sono in questa terra continuamente intrecciati. Non vale quindi l'affermazione di chi attribuisce ad Agostino l'identificazione della città terrena con lo Stato e della città celeste con la Chiesa.**

In base alla teoria delle due città e **contro coloro che imputavano al cristianesimo la crisi dell'impero romano**, Agostino mostra che i mali fisici e morali hanno indebolito Roma già da quando il paganesimo era ancora trionfante ed il cristianesimo non era ancora sorto.

Sulla terra le due città sono sorte con Caino ed Abele e sono da loro simboleggiate. Altrettanto, Roma è sorta con il fratricidio di Romolo da parte di Remo. Le stesse virtù dei romani sono solo apparenti, poiché non è possibile la vera virtù senza Cristo e l'amore di Dio. **Su questa terra il cittadino della città terrena sembra essere il dominatore; il cittadino della città celeste, invece, è come un pellegrino. Ma il primo è destinato all'eterna dannazione, il secondo all'eterna salvezza.**

Guardando alla storia di Israele, Agostino distingue tre periodi nel corso della storia umana secondo il grado del processo spirituale:

1. *nel primo periodo gli uomini vivono senza leggi e non vi è ancora rinuncia ai beni materiali del mondo, che distolgono da Dio;*
2. *nel secondo periodo gli uomini vivono sotto la legge, combattono contro i vizi del mondo ma sono vinti, perché ancora non ispirati dalla rivelazione e dalla grazia divina: è il periodo in cui emerge il valore dei grandi filosofi pagani, come Socrate, Platone, Plotino, ma che non sono ancora illuminati da Dio;*
3. *il terzo periodo è quello dell'avvento della rivelazione e della grazia divina, in cui gli uomini possono combattere il mondo e vincerlo, facendo prevalere anche su questa terra il modello della città celeste.*

Si manifesta in Agostino il nuovo senso della storia tipico del cristianesimo in contrapposizione alla concezione ciclica della storia tipica della mentalità greca antica, secondo cui lo svolgimento della storia è sostanzialmente concepito come decorso circolare, destinato a ripetersi ciclicamente.

Presso i Greci non troviamo ancora una filosofia della storia. Per loro il mutamento storico si presenta come una deviazione accidentale dall'essenza e dalla forma permanente della realtà e dell'essere, cui è soprattutto rivolto il loro interesse.

Agostino e il cristianesimo perseguono invece una visione lineare e progressiva della storia: ogni avvenimento storico è in sé unico ed irripetibile e il corso della storia non ritorna ciclicamente indietro, ma ha un inizio, una direzione ed un fine, uno scopo finale: il Giudizio universale e la resurrezione.

La concezione lineare della storia sta alla base di tutte le successive filosofie della storia, secondo cui nella storia umana, nonostante la diversità degli avvenimenti, è comunque possibile individuare un senso, un ordine o un disegno complessivo, alternativamente concepito come immanente o trascendente: nella storia opera cioè una provvidenza, un progetto universale. Secondo alcuni esso è insito ed immanente nelle leggi interne stesse dello sviluppo storico, mosso dalla ragione, dallo spirito, o

dalla lotta di classe; secondo altri tale progetto è invece stabilito da un essere trascendente, cioè da Dio, che agisce nella storia attraverso la Provvidenza divina. La filosofia della storia, che ha avuto un forte sviluppo specie nell'Ottocento, è stata poi messa in discussione dalla filosofia del Novecento.

Secondo la visione cristiana e agostiniana, l'andamento lineare e progressivo della storia è affermato sostenendo che:

- 1. una sola volta Cristo è nato, ha patito ed è morto sulla croce;*
- 2. una sola volta a ciascuno di noi è dato di nascere, di vivere e di morire (non c'è metempsicosi);*
- 3. dopo il martirio di Cristo, che ha riscattato l'umanità dal peccato originale, si è aperto nel mondo un futuro di speranza e di salvezza (ottimismo teologico e storico: la storia è progresso).*

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 consolazione 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. Discute del problema della provvidenza e del fato e della loro conciliazione con la libertà umana, se cioè siano da considerare in contrasto oppure compatibili con la libertà dell'uomo.

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 FILOSOFIA 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.

Il crollo dell'impero romano e l'avvento dei regni romano-barbarici **comporta una generale decadenza** politica, economica, sociale e culturale della società latina. Le città si spopolano e le popolazioni latine preferiscono ritirarsi nelle campagne per allontanarsi e difendersi dai pericoli delle invasioni barbariche. Si passa da una civiltà urbana ad una civiltà rurale. Sono questi i secoli più bui dell'alto medioevo.

Anche gli studi e le arti vengono trascurati e spesso abbandonati. **Gli unici centri di cultura** rimanenti sono presso i monasteri e i conventi, dove sorgono **le scuole monacali**, e presso le cattedrali, dove sorgono **le scuole episcopali**.

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.

Solo con Carlo Magno e con la costituzione del Sacro Romano Impero, nell'800 d.C., si ha una certa rinascita della cultura e degli studi anche presso i castelli, i palazzi e le corti dei principali signori e sovrani del feudalesimo. Si parla in proposito di "**rinascita carolingia**". Accanto alle scuole monacali ed episcopali, sorgono così anche **le scuole palatine** (da "palazzo"), con sede nei palazzi e nei castelli, con il compito di istruire e preparare i funzionari dell'impero. Importante al riguardo è stata l'attività di Alcuino di York, cui Carlo Magno ha affidato l'organizzazione delle scuole palatine stesse.

Alcuino imposta gli studi e l'istruzione in tre gradi:

1. leggere, scrivere, nozioni elementari di latino volgare, comprensione sommaria della Bibbia e dei testi liturgici;
2. studio delle sette arti liberali, suddivise in trivio (grammatica, retorica, dialettica) e in quadrivio (aritmetica, geometria, astronomia, musica);
3. studio approfondito delle Sacre scritture.

Come si può notare, anche nelle scuole palatine erano curati gli studi religiosi oltre a quelli laici.

Due sono le fondamentali forme di insegnamento nelle scuole medievali:

1. La "lectio", che consiste nel commento di un testo;
2. la "disputatio", che consiste nel dibattere un argomento sulla base di tutti gli elementi pro e contro.

Una rinascita e un risveglio culturale maggiore si ha in Europa **intorno all'anno mille**, grazie anche all'avvento di un periodo di ripresa e di crescita economica e sociale: vi è un aumento della popolazione ed il sistema feudale comincia, sia pur lentamente, a decadere; le città cominciano a ripopolarsi e nascono i primi governi cittadini dal cui sviluppo sorgerà alla civiltà comunale.

A partire dal 13° secolo sorgono le prime Università degli Studi, a Parigi e a Bologna.

Nel corso dei sette secoli di durata, si suole **suddividere la Scolastica in quattro fasi:**

1. **La prima scolastica**, detta anche **pre-scolastica**, che va dall'ottavo al nono secolo: sorge dapprima in un ambiente di decadenza culturale ma poi, con la rinascita carolingia e l'instaurazione del Sacro Romano Impero, prende avvio la restaurazione delle scuole e quindi della cultura. È affermata l'identità di ragione e fede nei termini di un'assimilazione della prima alla seconda. Il principale esponente di questa prima fase è **Giovanni Scoto Eriugena**.
2. **La seconda fase**, detta anche **alta scolastica**, va dal 10° al 12° secolo. È l'età della riforma monastica, del rinnovamento politico della Chiesa con la lotta per le investiture, delle crociate e dell'incipiente civiltà comunale. Il problema del rapporto tra ragione e fede comincia ad essere approfondito sulla base della potenziale antitesi dei due ambiti. I maggiori esponenti sono **Anselmo d'Aosta**, **Pietro Abelardo**, nonché le cosiddette **Scuola di Chartres** e la **Scuola di San Vittore**. Appartiene a questo periodo la famosa **disputa sugli "universali"**.
3. La terza fase è quella della fioritura della scolastica, dell'**età aurea**, che si svolge nel 13° secolo. Sono elaborati i grandi sistemi scolastici. La ragione e la fede, pur distinte fra di esse, vengono concepite come armonicamente conducenti a medesimi risultati. Le figure di rilievo sono quelle di **Bonaventura da Bagnoregio**, **Alberto Magno**, **Tommaso d'Aquino**, **Giovanni Duns Scoto**.
4. La quarta fase, che copre il 14° secolo, è segnata dal **dissolvimento della scolastica** e dal divorzio tra ragione e fede, considerati ambiti eterogenei e non conciliabili. Si dubita che vi sia corrispondenza tra ragione e fede, distinguendo la fede da una parte, con una propria autonomia ed indipendenza, e la ragione dall'altra, con una sua propria e differente autonomia e indipendenza. Figura di rilievo è **Guglielmo di Ockham**.

Con **Roberto Grossatesta** e **Ruggero Bacone** viene altresì elaborata, intorno al 13° secolo, **una filosofia medievale della natura ad indirizzo sperimentale**, anticipatrice della filosofia della natura rinascimentale e della successiva rivoluzione scientifica.

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 sovranaturale 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. L'insieme dei due processi è concepito e denominato come dialettica.

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.** Poiché perfettissimo e assolutamente trascendente, Dio non è conoscibile (teologia negativa). Egli è al di sopra di ogni attributo (proprietà, caratterizzazione), per quanto grande, che possa essere concepito dalla mente umana, limitata e finita: Dio è superessenza, superverità, superpotenza, superbontà.
2. **Natura che è creata e che crea: è il Logos o Figlio di Dio;** è la sapienza di Dio, coeterno e coesenziale al Padre. Dio non sarebbe tale se non fosse dall'eternità generatore del proprio Logos o sapienza. Nel Logos sono contenute le idee, le essenze, i modelli di tutte le cose, chiamati anche predestinazioni o divine volontà, ad imitazione delle quali le cose saranno formate. Queste essenze sono eterne ed immutabili. A differenza delle idee platoniche non costituiscono soltanto un modello ma sono anche cause efficienti delle cose e degli individui. Chi trasforma questi modelli in cause efficienti è lo Spirito Santo, che è quindi causa della divisione, moltiplicazione e distribuzione nel mondo, secondo i diversi generi e specie di cose, delle essenze o idee unitariamente contenute nel Logos. Quella dello Spirito Santo non è propriamente la creazione materiale delle cose quanto invece la trasmissione ad esse della loro sostanza ed essenza, ossia del loro invisibile sostrato che va a costituirne la specificità.
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. L'aspetto sensibile, molteplice e caduco delle cose, cioè la materia, è espressione del peccato originale. Ma il senso ultimo del mondo è nell'uomo (nell'uomo è rappresentato in sintesi il cosmo intero), la cui sostanza è nell'anima di cui il corpo è lo strumento. Ad imitazione del Figlio di Dio, incarnatosi e risorto, l'uomo è chiamato, con tutte le cose e con la resurrezione anche dei corpi, a ritornare a Dio con la fine del mondo. Allora Dio sarà tutto in ogni cosa, nel senso che ogni cosa sarà presso Dio. Dopo il processo di divisione ad opera dello Spirito Santo, si compie qui il processo di risoluzione.

La dottrina di Scoto, 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

imprese 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.

Scoto proclama una stretta corrispondenza fra pensiero e realtà (i pensieri delle cose rispecchiano fedelmente le cose stesse) poiché entrambi derivano dalla medesima sapienza divina. Con ciò egli contribuisce in modo rilevante alla rivalutazione della ricerca logico-filosofica e sottolinea la necessità di appellarsi alla ragione per spiegare e chiarire controversi e tesi contrapposte della dottrina religiosa.

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. La dialettica è innanzitutto un'arte divina. Per questo gli uomini scoprono (ma non creano) la dialettica quale strumento di comprensione del reale e di ascesa a Dio. In tal modo Scoto supera la distinzione tra religione e filosofia: la vera filosofia non è altro che la religione e viceversa.

Molti dei motivi del pensiero di Scoto vengono ripresi dalla scolastica successiva e soprattutto dal Rinascimento: il concetto della deificazione dell'uomo, cioè del suo congiungersi con Dio nell'estasi, sarà ripreso dalla mistica medievale, mentre il concetto della superiorità dell'uomo su tutte le creature (l'uomo riassume in sé il cosmo) sarà ripreso dal Rinascimento, specie da Pico della Mirandola.

Infine, con riguardo alla filosofia della natura, Scoto nega che i cieli siano composti di una sostanza ingenerabile e incorruttibile, ossia l'etere, come voleva Aristotele. Tale negazione si troverà poi di nuovo solo in Nicolò Cusano nel 15° secolo.

Seconda fase della scolastica (10°-12° secolo).

Dialettici e antidialettici.

La dissoluzione dell'Impero carolingio dopo la morte di Carlo Magno arresta la ripresa intellettuale dell'Occidente. Il risveglio della cultura riprende quando Ottone il Grande ristabilisce l'unità dell'Impero.

Mentre la prima fase della scolastica ha un carattere soprattutto preparatorio, 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 ancella 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.

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). Certo, precisa Anselmo, qualora su di una questione dovesse sorgere un contrasto tra fede e ragione, bisognerebbe allora far prevalere la fede, ma Anselmo è persuaso che un tale contrasto non vi sia perché anche la ragione, come la fede, deriva dalla medesima illuminazione divina. **La stessa esistenza di Dio è infatti, per Anselmo, una pura verità di ragione**, che la ragione può cioè dimostrare da sola, con le sue sole forze, senza bisogno di rivelazione, la quale ci svela invece gli attributi e i precetti divini.

Nel Monologion, come detto, **dà dimostrazioni dell'esistenza di Dio a posteriori** (partendo cioè dalle cose, dal creato, che è posteriore a Dio), per risalire quindi a Dio **con l'argomento dei gradi**: vi sono molte cose buone nel mondo ma tutte hanno un grado maggiore o minore di bontà. Vi deve essere allora, sopra le cose, una bontà assoluta, cioè un bene assoluto da cui deriva la maggiore o minore bontà delle cose del mondo. Questo bene assoluto è Dio. Lo stesso ragionamento si può fare per ogni altro valore o perfezione esistenti nel mondo (per i diversi gradi di grandezza, di perfezione, di causa efficiente): tutti rimandano al Valore e alla Perfezione assoluta che è Dio.

La prova ontologica dell'esistenza di Dio.

Tuttavia, **rispetto alle prove a posteriori** dell'esistenza di Dio, **quella più famosa** fornita da Anselmo, espressa nel Proslogion, **è la cosiddetta prova a priori o prova ontologica**.

È a priori ed ontologica perché non parte dall'osservazione e dall'esperienza sensibile delle cose ma invece, in modo a priori, ossia prima dell'esperienza, parte dal concetto, dall'idea di Dio, cioè dall'analisi dell'essenza ontologica di Dio (ontologia= filosofia dell'essere, dell'essenza delle cose) per giungere a dimostrarne l'esistenza. E quale è il concetto, l'idea che noi abbiamo di Dio? È certamente quella di un Essere perfettissimo, che possiede tutte le perfezioni, che possiede tutto. Allora, **se l'idea di Dio è quella di un Essere che possiede ogni perfezione, al quale non manca nulla, Egli deve possedere per forza anche l'esistenza**, deve per forza esistere, altrimenti non potremmo pensare a Dio come Essere perfettissimo.

Questa prova ontologica e a priori dell'esistenza di Dio è in particolare rivolta nei confronti degli atei, che Anselmo chiama insipienti. Gli atei, dice Anselmo, affermano che Dio non c'è, però anche per gli atei la parola "Dio" significa Essere perfettissimo. Anche l'ateo ha questa idea di Dio pur non credendo che esista. Ma in questo modo, dice Anselmo, l'ateo si contraddice, perché non può avere l'idea di un essere perfettissimo, al quale non manca nulla, e contemporaneamente dichiarare che gli manca all'esistenza, che non esiste. Quindi l'ateo si sbaglia.

Tale prova ontologica dell'esistenza di Dio non ha trovato però d'accordo tutti i filosofi, sia contemporanea ad Anselmo sia successivi. Hanno accettato questa prova Alberto Magno e Bonaventura di Bagnoregio nel Medioevo ed in età moderna Cartesio, Spinoza, Leibniz ed Hegel. Ma già un filosofo-teologo contemporaneo di

Anselmo, il monaco Gaunilone, l'ha criticata affermando che, pur avendo l'idea di Dio come essere perfettissimo, non si può per questo concludere che egli debba allora, necessariamente, anche esistere, così come dall'idea di un'isola perfettissima o di un cavallo alato non deriva per forza anche l'esistenza di tale isola o di tale cavallo. In effetti, non si può passare direttamente ed automaticamente dal piano delle idee al piano della realtà, sostenendo che le idee che passano nella mente, anche le migliori e più logiche, esistono necessariamente anche nella realtà. Per dire con sicurezza che ad una mia idea corrisponde una realtà concreta devo prima verificarla sperimentalmente, ossia posso dire che un'idea esiste anche nella realtà solo se vedo e tocco concretamente una cosa corrispondente a tale idea, ma Dio non si vede e non si tocca (questo ad esempio sarà l'argomento usato da Kant nell'affermare che la prova ontologica di Anselmo non ha valore).

Con la sua critica il monaco Gaunilone non vuole negare l'esistenza di Dio, vuole semplicemente affermare che l'esistenza di Dio è questione di fede e non di dimostrazione e che sono comunque preferibili le prove a posteriori dell'esistenza di Dio (risalendo cioè dalle cose del mondo, ossia dagli effetti, alla loro causa prima che è Dio).

Anche lo stesso Tommaso d'Aquino, come vedremo, non accetta la prova ontologica a priori di Anselmo, ma fornisce invece prove a posteriori, simili a quelle fornite da Aristotele.

Il pensiero teologico.

Il pensiero teologico di Anselmo segue l'orientamento agostiniano, precisando peraltro che le proprietà attribuite a Dio assumono, riferite a Lui, un carattere diverso da quello che possiedono quando sono riferite alle cose. Anselmo dice che le proprietà di Dio sono predicati di Dio "quidditivamente" e non qualitativamente, cioè vanno direttamente considerate come aspetti della "quiddità" divina, vale a dire della sostanza divina. In tal senso non si dirà che Dio è giusto ma che è la giustizia, nel senso che la giustizia fa parte della sua essenza, della sua sostanza. E così per le altre proprietà.

Da Agostino invece Anselmo si allontana nell'affermare la libertà umana contro il concetto di predestinazione, misteriosamente ed esclusivamente determinata da Dio senza necessità alcuna del concorso dell'uomo mediante le buone opere. Anselmo ritiene che la libertà resti preservata all'uomo nonostante il peccato originale: essa è intesa come capacità di conservare il senso originario di giustizia che l'uomo ha ricevuto da Dio, così come chi non vede più un oggetto, perché ormai lontano, conserva comunque la capacità di vederlo. La vera libertà, per Anselmo, consiste nel "poter peccare o non peccare", nel qual caso Dio e gli angeli, non potendo peccare, non sarebbero liberi nei termini in cui è concepita la libertà umana. Secondo Anselmo la libertà è connotato essenziale della volontà, definita come rettitudine o capacità di fare il bene: la libertà è quindi capacità di agire rettamente, che si identifica con la volontà del bene. Si tratta di una rettitudine che deve essere amata e perseguitata per se stessa e non per altri fini. Certo, la volontà può traviare, può

perdere tale rettitudine diventando schiava dei vizi. Ma anche in questo caso la volontà conserva la sua libertà, cioè quell'istinto di rettitudine, di giustizia, in cui la libertà consiste e che, mediante l'aiuto e la grazia di Dio, consente di liberarsi dal peccato e riprendere la strada del bene. Col peccato si allontana dall'uomo l'istinto della giustizia e l'uomo non può riacquistarlo se non con la grazia divina, la quale soltanto restituisce all'uomo l'esercizio attivo della sua libertà. Ma questa libertà non può essere tolta l'uomo, rimane conservata in lui. Non la toglie neppure la prescienza divina. Dio prevede certamente tutte le azioni umane, buone o cattive. Ma per sua volontà lascia all'uomo libera scelta circa le proprie azioni. Quindi, nel predestinare gli eletti alla vita eterna e i malvagi alla dannazione, Dio non compia alcun atto ingiusto; non predestina nessuno contro la sua volontà, salvando solo coloro di cui prevede il retto volere. Il peccare o non peccare rimane un atto umano di libera volontà giacché tale libertà è prevista da Dio stesso. Dio non predestina alla salvezza facendo violenza alla volontà dell'uomo poiché, in tal caso, Dio verrebbe meno alla ragione per cui ha creato l'uomo libero e quindi responsabile delle sue azioni, responsabilità in cui consiste, in ultima analisi, la sua superiorità rispetto alle altre creature. La salvezza rimane in potere del predestinato, dell'uomo; pertanto la predestinazione non toglie o diminuisce la libertà umana. Ciò non significa sostenere che l'uomo sia autosufficiente e che non abbia bisogno, quindi, dell'aiuto di Dio e della grazia divina per raggiungere la salvezza. La grazia rimane un dono. Ma l'accoglimento di tale dono dipende da una libera adesione.

Anselmo tratta anche dell'essenza di Dio, cioè della sua natura, affermando che Dio è la somma essenza, cioè il puro essere esistente di per sé e creatore di tutte le cose dal nulla. Dio, pensando se stesso ed esprimendo tale pensiero in parola, genera il Verbo (il Figlio), nel quale risiedono le idee eterne, i modelli perfetti delle cose. Dall'amore intercorrente tra Dio e il suo Verbo, cioè tra il Padre e il Figlio, procede poi lo Spirito Santo, custode della Chiesa e consolatore degli uomini. In tal modo Anselmo ritiene di aver dimostrato razionalmente il mistero della Trinità. Altrettanto, per quanto concerne il mistero dell'incarnazione Anselmo afferma che Dio si è fatto uomo perché solo un uomo poteva espiare la colpa (il peccato originale) commessa da un uomo (Adamo) e solo Dio poteva espiare una colpa commessa contro Dio.

Il problema degli universali.

Il problema si sviluppa a partire dal 12° secolo e segna un'ulteriore tappa di valorizzazione della ragione nell'ambito delle questioni teologiche.

Gli "universali" sono i concetti, così definiti poiché sono universalmente validi; conservano per tutti il medesimo significato e non variano da persona a persona (il concetto di cavallo, ad esempio, rimane costante per ciascun individuo).

Ciò premesso, è stata quindi sollevata la **questione se gli universali esistono anche nella realtà oppure se sono soltanto nomi astratti costruiti dalla nostra mente.**

Tre sono le domande poste al riguardo:

1. se gli universali sono "ante rem" (prima della cosa), cioè se sono essenze, sostanze soprasensibili che esistono di per se stesse, come le idee platoniche, indipendenti e separate dagli individui concreti e costituenti i modelli degli individui e delle cose stesse, dei quali modelli sono copia;
2. oppure se sono "in re" (nella cosa), se cioè, come afferma Aristotele, tali essenze risiedono solo dentro le cose e gli individui concreti, come loro forma (o sostanza o sostrato) non visibile, da cui però la nostra mente ricava i concetti con un'operazione di astrazione;
3. infine, se sono "post rem" (dopo la cosa), vale a dire se gli universali esistono solo nella nostra mente, che li concepisce esclusivamente come nomi collettivi astratti o idee generali.

Questa disputa sugli universali ha avuto una durata plurisecolare e fondamentalmente **due sono state le principali soluzioni** rinvenute: **quella realista e quella nominalista. A sua volta, ognuna di queste due soluzioni è stata contraddistinta secondo due tendenze, una estrema ed una moderata, per cui abbiamo nel complesso quattro tipi di soluzioni:**

1. il realismo estremo;
2. il realismo moderato;
3. il nominalismo estremo;
4. il nominalismo moderato.

La soluzione realista dice che gli universali (i concetti) esistono anche nella realtà, cioè al di fuori ed indipendentemente dalla nostra mente, ossia anche se non li pensiamo. **In particolare:**

secondo **il realismo estremo**, derivante da Platone, gli universali esistono "ante rem", in un loro mondo (come il mondo delle idee di Platone) separato e distinto dal mondo sensibile delle singole cose e dei singoli individui concreti; però, pur essendo separati, gli universali sono le idee o i modelli in base ai quali, a loro imitazione, Dio crea le cose del mondo e gli uomini, cose e uomini che costituiscono quindi una realtà di grado inferiore, mutevole e transitoria; maggior esponente del realismo estremo è stato Guglielmo di Champeaux (1070-1121); è stato pure accolto da Scoto Eriugena, da Anselmo d'Aosta e dai pensatori della scuola di Chartres;

secondo **il realismo moderato**, derivante da Aristotele, gli universali non esistono in un loro mondo separato dal mondo sensibile delle cose e dei singoli uomini, ma esistono "in re", dentro le singole cose e dentro i singoli uomini; costituiscono cioè

non già il loro aspetto esteriore, visibile, bensì la forma o essenza che caratterizza e distingue ogni genere ed ogni specie dagli altri generi e specie; ad esempio, l'essenza che caratterizza l'uomo non è il suo aspetto esteriore, variabile da individuo a individuo, ma la sua anima razionale, la sua razionalità; è tale forma od essenza che distingue infatti l'uomo, che pure appartiene al genere animale, da ogni altra specie di animali; tale essenza razionale è comune e identica in tutti gli uomini ed esiste realmente dentro e al di sotto dell'aspetto esteriore di ciascuno, che è puramente accidentale, casuale; il realismo moderato insomma, a differenza di quello estremo, riconosce pienamente, e non come grado inferiore, la realtà degli individui (delle singole cose e persone), che perciò, pur scorgendo in ciascun individuo la presenza di un'essenza (sostrato) universale, non sono copia di enti soprasensibili; la tesi del realismo moderato è stata accolta, tra gli altri, da Tommaso d'Aquino.

La soluzione nominalista afferma invece che gli universali non esistono in realtà, ma esistono solo nella nostra mente, sono un prodotto della nostra mente, sono pure rappresentazioni mentali. Ad esempio, nella realtà esistono solo i singoli e diversi alberi ma non esiste "l'albero", così come esistono solo i singoli e diversi uomini ma non esiste "l'uomo". **In particolare:**

secondo **il nominalismo estremo**, il cui maggior esponente è stato Roscellino (1050-1120), esistono soltanto le singole cose e individui concreti, mentre i cosiddetti universali sono solo "flatus vocis", ossia puri suoni, puri nomi astratti collettivi, senza alcuna corrispondenza con la realtà;

secondo **il nominalismo moderato**, che ha avuto in Ockham uno dei maggiori esponenti, gli universali non esistono nella realtà ma solo nella nostra mente come concetti creati da noi, tuttavia non sono puri nomi di comodo perché hanno comunque una loro validità logica e gnoseologica (conoscitiva), nel senso che sono utili per raccogliere in una medesima classe, o categoria, una serie di individui, di cose, aventi tra di essi caratteristiche affini.

Il problema degli universali ha avuto implicazioni non solo sulla logica e sulla filosofia, ossia sulle capacità della ragione e sulla validità dei suoi strumenti, **ma anche sulla teologia**.

Lo sviluppo di tale questione è stato un segno del nuovo spirito che ha cominciato a contraddistinguere la Scolastica a partire dagli ultimi decenni dell'11° secolo.

Prima di allora nessun pensatore metteva in dubbio i concetti di genere e di specie quali idee reali, presenti nella mente divina o in un mondo sovrasensibile, oppure quali forme od essenze eterne capaci di imprimere e caratterizzare le cose. Porre la questione, ossia concependo gli universali non più come strumenti dell'azione creativa di Dio o del Demiurgo, ovvero come sostanze eterne insite negli individui, ma pensandoli invece come semplici strumenti e condizioni della conoscenza umana, ha significato ammettere che la questione stessa possa essere risolta in modo differente rispetto sia alla metafisica tradizionale che alla Patristica e alla prima Scolastica. La soluzione dominante nel pensiero greco era quella di tipo realistico, cioè di corrispondenza fra pensiero e realtà: il pensiero rispecchia e riproduce l'essere. Solo l'indirizzo sofistico-scettico aveva dubitato di tale postulato. Anche la filosofia cristiana aveva continuato a pensare, per secoli, secondo una concezione

realista, idonea in quanto tale a favorire lo sviluppo della filosofia metafisica e della teologia. Ma con la soluzione nominalista si comincia a dubitare che i concetti siano davvero essenze metafisiche esistenti sopra o dentro le cose. Se infatti per il nominalismo i concetti non sono entità realmente sussistenti bensì semplici nomi astratti collettivi, aventi esclusivo valore logico-gnoseologico, consegue che la filosofia e la teologia si riducono di fatto a logica analitica (ad analisi logica). Mentre il realismo, grazie ai concetti di idea, di sostanza, di genere e di specie, si presta a giustificare filosoficamente un'interpretazione metafisica e/o teologica della realtà, il realismo viene invece a compromettere tale interpretazione. Questa portata antimetafisica ed antiteologica del nominalismo diverrà esplicita soprattutto nella tarda Scolastica, in particolare con Ockham, che riduce il pensiero astratto-metafisico a pura generalizzazione e classificazione dell'esperienza (i concetti altro non sono che generalizzazioni di casi particolari osservati) ed antepone alla ragione la conoscenza sensibile (empirismo). Mentre le correnti realistiche della Scolastica continueranno a difendere la tradizionale concezione metafisica e teologica del mondo, quelle nominalistiche finiranno per schierarsi contro la metafisica e la teologia, pervenendo a concezioni anticipatrici della cultura rinascimentale e moderna e concorrendo quindi all'esaurirsi della Scolastica medesima. Dal nominalismo, specialmente quello estremo, con la sua negazione di un fondamento ontologico (di consistenza reale) degli universali(negando cioè che una pluralità di singoli enti o individui, anche se affini e appartenenti alla medesima specie o genere, possano condividere la medesima sostanza) deriverà sul piano teologico l'impossibilità di comprendere la Trinità divina, ossia la presenza in Dio di tre persone distinte e tuttavia della medesima sostanza. Da qui il "triteismo" (=credere all'esistenza di tre Dei) di cui fu imputato Roscellino, accusato di eresia.

Insomma, **la soluzione realistica**, che ritiene gli universali realmente esistenti come essenze e sostanze sovrasensibili, **è compatibile con la filosofia metafisica e la teologia**, che studiano appunto le essenze e le sostanze come cause prime e fini ultimi di spiegazione della realtà: vale a dire l'essenza e il fine dell'uomo; l'essenza del mondo, cioè il fine, il senso e il destino del mondo; l'essenza di Dio; ecc. Invece **la soluzione nominalista**, che ritiene gli universali semplici nomi astratti prodotti dalla mente dell'uomo, **mal si concilia con la metafisica e la teologia**: essa dà invece maggiore importanza alla libertà umana ed alla conoscenza empirica e scientifica anziché alla conoscenza metafisica e teologica.

Nella disputa fra realisti e nominalisti non sono mancati nel Medioevo tentativi di conciliazione fra le due posizioni, in particolare, come vedremo, **da parte di Pietro Abelardo**, con la sua teoria del "concettualismo", da parte **di Tommaso d'Aquino** e anche da parte di **Duns Scoto**. **Tuttavia la contrapposizione di fondo rimane.**

Da una parte vi sono i realisti che, anche in presenza di una realtà composta da singoli individui concreti, sostengono l'esistenza o quantomeno la partecipazione delle singole individualità ad una qualche comune essenza, considerata indispensabile per comprendere ciò che vi è identico nel sostrato degli individui del medesimo genere e specie. Dall'altra parte vi sono i nominalisti, per i quali gli

universali hanno solo un significato logico-linguistico, senza riferimento alcuno ad essenze comuni e tanto meno universali, sostenendo che noi siamo in grado di affermare che una certa persona è un uomo o che un certo animale è un cane non perché vi è una natura, una sostanza comune a tutti gli uomini o a tutti i cani, ma perché il nostro linguaggio viene usato secondo funzioni diverse, per cui la parola "uomo" può essere usata sia per indicare un uomo particolare sia per designare determinati aspetti comuni a tutti gli uomini.

Pietro Abelardo (Nantes 1079 – Cluny 1142).

Francese di nascita, è stato maestro di logica e di teologia presso la scuola cattedrale di Parigi. È stato altresì protagonista della più celebre storia d'amore del Medioevo. Si innamora di una sua giovane allieva, Eloisa, che sposa segretamente. Lo zio di Eloisa reagisce in modo estremo al matrimonio, rendendo difficile il rapporto amoroso e costringendo ad interromperlo. Del resto, anche lo stesso Abelardo abbandona Eloisa per sopraggiunta vocazione religiosa ed ambedue si ritirano in convento. Questa storia è raccontata da Abelardo nell'autobiografia "Storia delle mie disgrazie".

Se Anselmo d'Aosta è la figura più rappresentativa del secolo XI, Abelardo è la figura più prestigiosa del secolo XII. Egli è un **convinto sostenitore dei diritti della ragione** e ritiene che **non si può credere se non a ciò che si comprende**. Rovesciando quello di Sant'Anselmo, fa suo il motto "intelligo ut credam". Alla tradizione e all'autorità bisogna credere soltanto finché non si è scoperta la causa e la motivazione razionale di ciò che si sta indagando. L'autorità diventa anzi inutile quando la ragione ha modo di accertare da sé la verità. Bisogna sempre discutere su ciò che si deve o non si deve credere, in caso contrario non rimarrebbe che prestar fede ugualmente sia a quelli che dicono il vero sia a quelli che dicono il falso. Per Abelardo dunque **la ragione non è semplice ancella (serva) della teologia**, ma vale per se stessa, anche se il fine ultimo rimane la miglior comprensione della verità di fede.

La ricerca filosofica di Abelardo è impostata su nuove basi, secondo **il metodo del "sic et non"** (così e non in altro modo). Egli infatti raccoglie le opinioni dei Padri della Chiesa, le ordina e le confronta in modo da distinguere quelle che rispetto allo stesso problema forniscono una risposta positiva o negativa. Scopo di Abelardo è dimostrare la **necessità di adoperare la ragione per risolvere il contrasto tra le opinioni** e trovare una soluzione. In seguito questo metodo diviene proprio di tutti gli scolastici. Viene definito più in generale **il metodo della "disputatio"**, che consiste nello stabilire una questione, nell'enunciare gli argomenti che sono favorevoli o contrari, nel scegliere una soluzione e confutare (smentire) la soluzione opposta. **Peraltro la ragione**, benché autonoma, **non può dare spiegazioni definitive** perché tra ragione e fede c'è sì continuità, ma solo in senso ascendente (è la ragione che sale verso la fede).

Il valore che Abelardo assegna alla ricerca e alla ragione lo induce ad attribuire la **massima considerazione verso gli stessi filosofi pagani**: anch'essi hanno cercato e trovato la verità. Perciò Abelardo è convinto che tra loro e l'insegnamento del cristianesimo ci sia un accordo fondamentale. In particolare, secondo Abelardo, i filosofi pagani hanno conosciuto la trinità: Platone riconobbe che l'intelligenza divina è nata da Dio ed è coeterna con lui e considerò l'Anima del mondo come una terza persona, che procede da Dio ed è la vita e la salvezza del mondo.

Abelardo prende posizione anche sul **problema degli universali**, tentando di conciliare le contrapposte tesi fra realisti e nominalisti attraverso la sua caratteristica **teoria del "concettualismo"**. Il concetto, l'universale, dice Abelardo, **non può essere una realtà** dal momento che una realtà, una sostanza, non può essere il predicato di un'altra sostanza (Socrate non può essere predicato, cioè attributo, di Platone, come il cavallo non può essere predicato del cane) e poiché, invece, l'universale è ciò che è predicabile di più enti (cose), ossia è un modo sintetico per classificare e denominare con un unico concetto enti affini, proprio per questo esso **non può essere sostanza singola e specifica**: infatti, come ha affermato Aristotele, ogni sostanza è diversa ed è soltanto individuale. Ma, prosegue Abelardo, l'universale **non può essere neppure un puro nome** (flatus vocis) come voleva Roscellino, perché anche il nome è una realtà particolare e non può essere il predicato di un'altra, non può essere riferito ad un'altra (il nome "albero" non può essere riferito al nome "fiume"). **Gli universali sono invece "sermones", cioè discorsi mentali, concetti, che** scaturiscono da un processo di astrazione ed **hanno la funzione di significare la caratteristica comune di una pluralità di oggetti affini**. Gli universali sono "sermones", discorsi, che implicano sempre il riferimento alla cosa significata. La Scolastica posteriore chiamerà "intenzionalità" questo riferimento del concetto alla cosa significata. Tale proprietà del concetto gli conferisce anche una sua propria oggettività, poiché un concetto non può riferirsi indifferentemente a qualsiasi gruppo di cose: il concetto di uomo indica gli uomini e non gli asini. Il concetto dunque, pur non denotando una realtà sostanziale, denota comunque le caratteristiche comuni che si trovano in tutti gli enti individuali designati con quel preciso concetto. In conclusione, non si può dire che i concetti siano veri o falsi, in quanto non hanno corrispondenti nella realtà, ma **possiedono** comunque **una loro validità logico-linguistica**: sono categorie che collegano il mondo del pensiero con quello dell'essere, delle cose concrete (nominalismo moderato): nel riferirsi intenzionalmente (espressamente) alle cose, i concetti acquistano una loro oggettività. **È vero che i concetti non sono reali, ma la loro intenzione**, chiamata in gergo filosofico "**intenzionalità**", cioè il loro scopo, **è di riferirsi a un genere o a una specie di cose concrete per riassumerne ed esprimerne le comuni caratteristiche**. Sono "post rem", cioè solo nella nostra mente ma si riferiscono a cose concrete.

La teoria del concettualismo induce Abelardo a **ritenere che nella Trinità le persone divine non sarebbero veramente tali bensì solo aspetti o modi di un'unica divinità**: da ciò il nome di "**modalismo**" assegnato a questa concezione: col nome di Padre ritiene che si indichi la potenza e l'onnipotenza della maestà divina; col nome di Figlio, o Verbo, che si indichi la sapienza e l'onniscienza di Dio;

col nome di Spirito Santo che si indichi la carità o benevolenza divina. Tali denominazioni rappresenterebbero cioè un'individuazione soltanto di tre qualità anziché di tre effettive persone distinte sia pur di una medesima sostanza. Tale posizione modalistica di Abelardo è stata aspramente combattuta dal mistico Bernardo di Chiaravalle perché non rispettosa della realtà delle tre persone divine. A causa di essa Abelardo subirà una condanna ecclesiastica.

L'azione di Dio nel mondo, secondo Abelardo, è necessaria, **ha il carattere della necessità**, perché essa è sempre quale deve essere in quanto Dio non può volere che il bene. Ammettere che Dio avrebbe potuto agire diversamente, o desiderarlo, significa negare all'azione di Dio ogni fondamento e ritenere la volontà divina un arbitrio cieco, un capriccio. Da tale concezione Abelardo ricava il suo **ottimismo metafisico**: tutto ciò che accade è bene ed è necessariamente così e non può essere diversamente perché accade per volontà di Dio che non può volere altro che il bene. Tutto rientra nell'ordine provvidenziale, anche il tradimento di Giuda, perché senza di esso non sarebbe stata possibile la crocifissione di Cristo, la sua morte e resurrezione e quindi la redenzione dell'umanità. Alla stessa maniera, anche **tutti i mali del mondo hanno la loro ragione** e una loro finalità positiva seppur rimangono nascoste all'uomo.

L'uomo porta in sé l'immagine della Trinità divina: la sostanza dell'anima umana è immagine della persona di Dio padre; la virtù e la sapienza che sono nell'anima sono immagine del Figlio; la capacità dell'anima di vivificare il corpo è immagine dello Spirito Santo.

La vera libertà dell'uomo non consiste nel seguire gli istinti e le passioni ma nella sua capacità di agire razionalmente e virtuosamente. In tale libertà consiste l'azione morale. **La condotta etica dipende dall'intenzione interiore** (l'intenzione di fare il bene). Dunque non il rigido ascetismo né la conformità passiva ed esteriore alla norma etica sono di per sé morali: **le azioni non sono buone o cattive in sé, indipendentemente dall'intenzione** di chi le compie. Abelardo concepisce la vita morale dell'uomo come una continua lotta della volontà razionale contro l'inclinazione naturale al vizio. Così come la buona intenzione è indispensabile perché un'azione sia virtuosa, altrettanto è sufficiente solo l'intenzione (cattiva) a determinare il peccato (peccato di intenzione).

Bernardo di Chiaravalle: la via mistica verso Dio (Francia 1091-1153).

Mentre la Scolastica cerca di avvicinare l'uomo a Dio mediante la ragione e la filosofia, la mistica cerca di portare l'uomo a Dio attraverso l'ascesi, lo slancio d'amore. Nel Medioevo la via mistica e la ricerca scolastica sono di solito ritenute complementari, ma talora la mistica accusa la ricerca scolastica di smarrirsi in sottigliezze e di sopravvalutare le deboli forze della ragione.

Il fondatore della mistica medievale è Bernardo di Chiaravalle. La filosofia scolastica gli appare inutile e vi contrappone la via mistica. Il primo grado del misticismo è l'intenzione dell'anima di giungere alla verità. Il secondo grado è la contemplazione, che è intuizione della verità. La contemplazione si sviluppa a sua

volta in gradi ulteriori: il primo è l'ammirazione della maestà divina; l'ultimo grado è l'estasi, in cui l'anima umana si perde e si confonde in Dio, per cui l'uomo dimentica completamente il corpo e la propria umanità terrena.

La scuola di Chartres (Francia).

È stato il principale centro culturale del XII secolo. Si caratterizza per una cultura più retorico-letteraria che logica e per un orientamento prevalentemente platonico. Si distingue anche per la lettura diretta dei classici, in particolare del Timeo di Platone che viene interpretato in termini creazionisti, ossia come anticipazione dell'atto della creazione del mondo da parte di Dio. Attribuisce notevole importanza alle "humanae litterae".

La scuola di San Vittore (Parigi).

Predomina un orientamento mistico. La scuola insiste soprattutto sulla preghiera e sulla contemplazione di Dio. Nella sua opera "Didascalion", Ugo di San Vittore colloca l'uomo fra il mondo sensibile e Dio: appartiene al primo per il corpo ed è orientato a Dio per lo spirito. Si ascende a Dio partendo dalla "cogitatio", che è un pensare dipendente dalle immagini sensibili, quindi mediante la "meditatio", che è quella dell'anima su se stessa, per giungere infine alla "contemplatio", che è la visione diretta di Dio culminante nell'unione mistica.

La terza fase della scolastica (13° secolo).

La situazione politico-culturale del Duecento.

Il 1200-1300 è il periodo aureo della scolastica.

Sul piano politico-sociale è il periodo del **consolidamento della civiltà comunale** e del forte sviluppo dei ceti borghesi.

Sul piano delle istituzioni ecclesiastiche è il periodo in cui **sorgono i due ordini religiosi più prestigiosi**: quello dei **domenicani** e quello dei **francescani**. A differenza dei precedenti ordini monastici (Abbazia di Cluny, Scuole di Chartres e di San Vittore) sparsi nelle campagne, i nuovi ordini scelgono le città come centro della loro attività.

Sul piano delle istituzioni scolastiche **sorgono le prime università**: dapprima quella di **Bologna**, interessata più al diritto che alla teologia ed indipendente dall'autorità religiosa; come seconda quella di **Parigi**, divenuta il più importante centro universitario di filosofia e teologia, presa a modello dalle università di Oxford, di Cambridge e dalle numerose altre che saranno erette un po' dappertutto in Europa.

Sotto il profilo più propriamente culturale-filosofico l'avvenimento di maggior rilievo, grazie all'opera dei commentatori arabi **Avicenna** e soprattutto **Averroè** con i quali si era entrati in contatto, è costituito dalla presa di **conoscenza del pensiero di Aristotele sia per quanto concerne la metafisica che la fisica**, mentre dapprima si conosceva solo la logica, pensiero trasmesso dai filosofi arabi a quelli occidentali. La novità di tali opere aristoteliche consiste nel fatto che **esse offrono una spiegazione razionale del mondo ed una visione dell'uomo indipendente dalle verità cristiane**: con la scoperta di Aristotele ci si accorge che la filosofia mira ad una propria autonomia rispetto alla teologia.

La prima reazione della filosofia scolastica nei confronti dell'aristotelismo è infatti **ostile**, specie per la tesi aristotelica dell'eternità del mondo (Aristotele concepisce Dio come causa finale e non efficiente), contraria alla credenza nella creazione, nonché per quella dell'unità dell'intelletto, che pareva escludere l'immortalità dell'anima. Si riaccende pertanto il dibattito sul rapporto tra ragione e fede, tra filosofia e teologia.

In ogni caso, le opere sconosciute di Aristotele e dei suoi commentatori arabi vengono tradotte in latino e **l'aristotelismo trova spazi** ed occasione per diffondersi.

Lo stesso aristotelismo si divide in due correnti:

1. la prima, rappresentata dai maestri laici dell'università di Parigi e dagli averroisti, distingue nettamente la filosofia e la scienza, nella loro autonomia, dalla teologia e sostiene che, essendo le due verità diverse ed inconciliabili, devono rimanere ognuna confinata nel proprio campo (dottrina della doppia verità: di ragione e di fede);
2. la seconda, rappresentata dai maestri domenicani quali Alberto Magno e soprattutto Tommaso d'Aquino, cerca di conciliare l'aristotelismo col

cristianesimo, proponendo così al pensiero scolastico la sostituzione dell'orientamento platonico-agostiniano con quello aristotelico.

La filosofia islamico-araba.

Lo svilupparsi di rapporti commerciali ma anche militari (le Crociate) dell'Occidente col mondo orientale, e soprattutto **con gli Arabi, consente la diffusione delle opere rimaste sconosciute della filosofia e della scienza greche, specialmente quelle di Aristotele, che gli Arabi avevano ereditato** ed assimilato nei secoli precedenti **attraverso i filosofi dell'Impero Romano d'Oriente**, allorché la cultura occidentale invece, col crollo dell'Impero Romano d'Occidente, era quasi completamente caduta in oblio.

Anche la filosofia araba, del resto, si presentava nel proprio ambito come una scolastica, cioè come tentativo di trovare una spiegazione razionale alla verità religiosa rivelata dal Corano.

Il periodo di maggior fioritura della **filosofia araba** si ha tra l'11° e 12° secolo. In essa possiamo distinguere **due tendenze** fondamentali: **quella neoplatonica**, rappresentata specialmente da **Avicenna**, il cui aristotelismo è in realtà più apparente che sostanziale, e **quella aristotelica**, che ha il maggior esponente in **Averroè**.

Avicenna (persiano: 980-1037)

Avicenna formula nel modo più chiaro il principio che caratterizza la filosofia araba nel suo insieme: **il principio della necessità dell'essere**, secondo cui tutto ciò che è, o accade, è o accade necessariamente e non potrebbe essere o accadere in modo diverso. **L'essere è la proprietà comune a tutte le cose**: qualsiasi cosa, prima di essere ciò che specificatamente è, deve innanzitutto essere, cioè esistere. L'essere inteso in generale è dunque un'essenza, una proprietà unica e indeterminata comune a tutti gli enti, che successivamente si determina negli enti singoli. Avicenna distingue ulteriormente tra **essere possibile ed essere necessario**: tutti gli enti che incontriamo nell'esperienza sono **enti possibili** (poiché avrebbero anche potuto non essere, non esistere), i quali pertanto **non hanno in sé la causa della propria esistenza**. Ma dato che esistono, devono allora aver ricevuto l'esistenza da un altro ente, il quale pure, a sua volta, può essere possibile o necessario; se quest'altro ente è pure esso possibile, deve aver ricevuto anch'esso l'esistenza da un altro, e così via finché non si giunge ad un **essere necessario che ha in sé la causa della propria esistenza: questi è Dio**. È una prova dell'esistenza di Dio che, come vedremo, sarà ripresa da Tommaso d'Aquino. La distinzione tra essere possibile ed essere necessario è fondamentale perché separa il mondo da Dio. L'essere necessario è soltanto uno (monoteismo) ed esso assume il grado di primo principio e di causa prima.

Ma **quale è il rapporto tra il mondo** (la natura) **e Dio? Si tratta di un rapporto** di necessaria ed automatica emanazione (Plotino) o di un rapporto di libera creazione? Avicenna risponde fondendo insieme Aristotele e il neoplatonismo. A suo avviso **il**

mondo è contingente (=che può o non può essere) e **necessario insieme**: è contingente in rapporto a se stesso ed è necessario rapporto a Dio, il quale non può che agire secondo la sua natura, che è quella di principio e causa prima, ossia di creatore. Perciò **la creazione non è un atto libero** ma si svolge necessariamente come creazione-emanazione da Dio: una volta che Dio ha creato i vari enti questi esistono necessariamente; è una necessità di fatto.

Concepito aristotelicamente come pensiero di pensiero, Dio pensando se stesso produce necessariamente la prima Intelligenza (il Figlio o il Verbo cristiani), la quale produce a sua volta la seconda Intelligenza e così via, avviando un processo discendente necessario e non libero. Ogni intelligenza crea necessariamente quella inferiore (i diversi cieli) fino alla decima. La decima intelligenza, a differenza delle altre, non genera una nuova realtà ma agisce sul mondo terrestre posto sotto il nono cielo della Luna. Agisce sia sul piano ontologico che su quello gnoseologico: sul piano ontologico struttura per emanazione il mondo in forma e materia corruttibile, a differenza di quella incorruttibile dei cieli; sul piano gnoseologico opera il passaggio dalla potenza all'atto dell'intelletto umano individuale possibile, o intelletto passivo, imprimendo in esso i principi primi e i concetti universali che apprendiamo mediante astrazione. Siamo quindi di fronte a una forma di innatismo.

In particolare, **rifacendosi ad Aristotele, Avicenna distingue fra:**

1. **intelletto attivo**, che è quello divino;
2. **intelletto passivo**, che è quello umano e che riceve dall'intelletto attivo, per emanazione-irradiazione, i principi in base a cui è posto in grado di ragionare e dedurre;
3. **intelletto acquisito**, o intelletto in atto, che è quello che ragiona e astrae i concetti dalle immagini sensibili individuali.

Questa dottrina interessò molto gli scolastici latini perché **pone in dubbio l'immortalità dell'anima**. Infatti **immortale è solo l'intelletto attivo**, l'unico che non ha bisogno del corpo per funzionare. L'anima dell'uomo, afferma Avicenna, ritorna dopo la morte all'intelletto attivo universale; esso soltanto quindi è immortale e non anche l'anima individuale vegetativa e sensitiva.

Averroè (Cordova 1126-Marocco 1198).

Tutto sommato, l'aristotelismo di Avicenna non destò grosse perplessità presso i filosofi cristiani (se non all'anima vegetativa e sensitiva, a quella intellettuale sembra comunque riconosciuta una qualche forma di immortalità). Non fu così per l'aristotelismo di Averroè, a causa della sua fiducia totale nella ragione che lo porta a **tre concezioni in contrasto con la dottrina cristiana**:

1. la necessità dell'essere (della realtà), da cui consegue la negazione della creazione del mondo come libero atto di Dio;
2. l'eternità del mondo;
3. la negazione dell'immortalità delle anime singole.

Queste tesi erano in contrasto anche con la religione islamica e perciò Averroè subì l'esilio.

Per Averroè **la filosofia non solo è indipendente dalla teologia e dalla religione ma è mezzo privilegiato per giungere alla verità**. In caso di contrasto tra filosofi e teologi, il testo religioso va interpretato in base alla ragione, poiché le verità religiose esposte nel Corano sono simboli imperfetti, e come tali da interpretare, in quanto formulate in un linguaggio adatto a persone semplici ed ignoranti. Le divergenze tra filosofia e teologia sono cioè, più che altro, differenze di interpretazione anziché effettiva diversità di principi essenziali: non vi è contrasto di fondo tra fede e ragione, però la ragione ha un ruolo di guida per la comprensione della rivelazione divina.

Tra i filosofi arabi, Averroè è stato **il principale commentatore delle opere di Aristotele**. Per lui la dottrina di Aristotele è la verità stessa. È inoltre convinto che la filosofia aristotelica sia in fondamentale accordo con la religione musulmana, che sa anzi esprimere meglio, in forma scientifica e dimostrativa.

Primo concetto fondamentale di Averroè è la necessità di tutto ciò che esiste: **la necessità dell'essere. Il mondo è necessario** perché necessariamente creato da Dio. Dio è perfetto per cui ciò che egli fa deve necessariamente rispecchiare questa sua perfezione: **se non avesse creato il mondo Dio sarebbe imperfetto**. Oltre che necessario, **il mondo è anche ordinato** in virtù della perfezione divina e **tale ordine dirige la stessa azione degli uomini, i quali pertanto non hanno né capacità né libertà d'iniziativa**. Il principio dell'ordine del mondo ha da sempre favorito e stimolato la ricerca scientifica, per la sottintesa fiducia di poter scoprire e comprendere scientificamente quest'ordine medesimo in tutti i fatti naturali.

Derivante dalla dottrina della necessità dell'essere e del mondo è **la dottrina dell'eternità del mondo**. Averroè ammette, come Avicenna, che **il mondo è stato creato**, poiché l'essere del mondo è un essere possibile che non verrebbe alla realtà senza l'azione creatrice di Dio. **Ma egli vede nella creazione non già un atto libero di Dio bensì una manifestazione necessaria** di Dio stesso, **per cui il mondo** non ha avuto inizio nel tempo, **ma è coeterno a Dio** derivando dalla stessa natura di Dio: tutti i motori immobili sono eterni, e a maggior ragione il primo motore che è Dio, e tutti muovono eternamente i rispettivi cieli; pertanto è eterno anche l'universo nel suo complesso. **In quanto perfetto, abbiamo visto, Dio non può non creare il mondo e Dio, in quanto eterno, ha creato il mondo fin dall'eternità**.

La terza dottrina peculiare di Averroè è quella dell'**unicità dell'intelletto: non esiste un intelletto passivo** (o potenziale) **individuale separato dall'intelletto attivo universale**, per la ragione che, se l'intelletto passivo può trasformarsi in intelletto attivo allorquando passa in atto formando i concetti, **deve avere allora la stessa natura** dell'intelletto attivo. **L'intelletto è quindi unico** per tutti gli uomini; è un intelletto universale, potenziale e attivo al tempo stesso, e **non è individuale: è separato dall'anima vegetativa e sensitiva umana**. L'anima umana è quindi **ridotta a materia** (con esclusive funzioni vegetative sensitive) e proprio per questo l'intelletto, in quanto capace di conoscenza universale, non può mescolarsi con l'anima umana individuale. Se **l'anima dell'uomo dunque** è solo quella vegetativa-

sensitiva legata al corpo, essa allora **non è immortale**. Invece l'intelletto passivo, diventando attivo nel passare in atto, non è parte dell'anima ma solo temporaneamente legato ad essa. Immortale è solo l'intelletto attivo universale, che può essere concepito come patrimonio dell'intera umanità. Con questa tesi Averroè intende anche salvare il sapere, che non perisce con l'individuo: l'intelletto universale può essere infatti inteso, altresì, come quello della specie umana, superiore al singolo individuo, nel quale si conservano tutte le conoscenze via via acquisite dagli uomini. **È ovvio come la tesi di Averroè che nega l'immortalità dell'anima abbia preoccupato non poco i filosofi scolastici.** Infatti, se l'individuo e la sua anima si dissolvono con la morte, permanendo soltanto l'intelletto universale, allora l'uomo non è conclusivamente responsabile della sua attività spirituale, essendo essa super individuale, ed allora la predicazione sulla vanità del mondo e sulla resurrezione perde vigore. Si ritrovano qui i germi di una concezione materialistica o quantomeno naturalistica della vita e dell'uomo.

Bonaventura da Bagnoregio (Bagnoregio 1221-Lione 1274).

Nasce a Bagnoregio, in provincia di Viterbo. Fattosi francescano, diviene docente all'università di Parigi. È contemporaneo di Tommaso d'Aquino.

Opera principale: L'itinerario della mente verso Dio (*Itinerarium mentis in Deum*). Come si è detto, la prima reazione della Scolastica cristiana nei confronti dell'aristotelismo è stata di ostilità, in particolare per le concezioni, derivanti da Aristotele, dell'eternità del mondo, che esclude la creazione, e dell'unicità dell'intelletto, che esclude l'immortalità dell'anima. La Scolastica si irrigidisce nella sua posizione tradizionale platonico-agostiniana, accettando tutt'al più solo alcuni delimitati principi dell'aristotelismo.

Maggior esponente dell'antiaristotelismo è stato Bonaventura da Bagnoregio.

Bonaventura sostiene che **la sapienza si costruisce esclusivamente sulla fede**. Non è possibile lasciare piena autonomia alla ragione perché altrimenti si verrebbero a creare due forme di sapienza tra loro contrapposte. La filosofia non ha quindi autonomia rispetto alla teologia. Conoscere la verità ha per solo scopo la salvezza, mentre la ragione serve piuttosto a rendere più evidenti i segni e la presenza di Dio nel mondo.

Contro Aristotele, Bonaventura ritiene che **non tutte le conoscenze derivino dai sensi**. Attraverso i sensi e la ragione si conoscono solo le cose sensibili inferiori, ma **per conoscere le cose interiori e superiori l'intelletto ha bisogno dell'illuminazione divina**. Difatti l'anima conosce se stessa e Dio senza l'aiuto dei sensi: ha già in sé la conoscenza di sé medesima (autocoscienza) e l'idea di Dio (innatismo). Dai sensi derivano solo le immagini mentali, le apparenze esteriori delle cose. Ma l'anima non potrebbe conoscerle se non le fosse dato da Dio un lume direttivo che la guida nell'organizzare e classificare tutte le conoscenze. In tal senso,

Bonaventura accetta la teoria agostiniana della conoscenza come illuminazione divina.

Così come **Dio** è la luce della conoscenza umana, egli è **pure la ragione dell'essere** (dell'esistere) **delle cose**. Infatti, nella mente divina vi sono le idee, ossia i modelli, gli esemplari delle cose. È questa **la teoria dell'esemplarismo**, che Bonaventura elabora per escludere la concezione di Dio come motore immobile impersonale e non come creatore del mondo e Provvidenza. **Le cose** non procedono da Dio per una inconsapevole e necessaria emanazione (in ciò corregge il neoplatonismo), ma **sono** da lui **liberamente create e volute**. **Così, il mondo è pieno di segni** ed immagini **di Dio**. Nel mondo vi è come una scala attraverso cui salire a Dio, decifrando i segni del divino nella natura creata.

Nella creazione del mondo Bonaventura adotta **la teoria delle "ragioni seminali"**, significando che Dio ha già immesso nella materia i germi, i semi di ciò che sorgerà, per cui l'azione della natura sviluppa ciò che Dio ha seminato. Dunque non è mai esistita una materia eterna totalmente informe, ma anch'essa è stata creata da Dio con già impresse le forme seminali. Con questa tesi Bonaventura intende combattere da un lato la dottrina aristotelica dell'eternità della materia e, dall'altro, la concezione di quanti negavano alla natura una qualsiasi attività propria, benché derivata da Dio. Dalla teoria dell'esemplarismo e delle ragioni seminali Bonaventura ricava quindi la propria **teoria della conoscenza, denominata tesi della cointuizione**. Il contatto con l'oggetto implica la percezione confusa dell'esemplare (del modello) divino. La conoscenza sensibile si riferisce agli oggetti materiali. La conoscenza intellettuale invece trascende i sensi e attinge ai concetti universali. Ma **come si formano i concetti?** Un aristotelico risponderebbe che essi derivano dal processo di astrazione, che estrae dalle cose singole e contingenti ciò che fra di esse vi è di comune e necessario. Però Bonaventura è insoddisfatto di tale risposta. Secondo lui, e diversamente da Aristotele, non vi è nelle cose un sostrato, una forma, che costituisce la loro essenza universale. **La spiegazione dei concetti non può essere che l'intervento di una luce divina che consente il collegamento delle cose finite con gli esemplari che sono nella mente di Dio**. Infatti, come è possibile conoscere le cose imperfette e contingenti se non si è forniti dell'idea del perfetto e del necessario? Senza l'idea dell'infinito, impressa nell'anima da Dio, non è possibile conoscere il finito. **Le cose possono generare una conoscenza immutabile (ossia i concetti) solo in rapporto agli esemplari divini**. Perciò la conoscenza implica la **compresenza in noi delle cose** (conoscenza sensibile) **e di Dio**, che ha creato l'anima umana a sua immagine e somiglianza, immettendo in essa l'idea stessa di Dio, del perfetto, dell'infinito e dell'immutabile: è questa, appunto, la **cointuizione** attraverso l'illuminazione divina.

Circa l'esistenza di Dio, Bonaventura accetta la prova ontologica di Anselmo. Ma poiché Bonaventura è persuaso che tutto parli di Dio (il mondo è pieno dei suoi segni), **più che mostrarne l'esistenza si preoccupa di affinare lo sguardo interiore dell'uomo perché sappia cogliere la presenza di Dio** fuori di sé, dentro di sé, sopra di sé, in un cammino ascendente che si conclude con una visione di beatitudine.

L'anima per Bonaventura è il motore del corpo. Essa **non è pura forma** (come volevano gli aristotelici) ma ha una sua materia e quindi **è sostanza nel senso pieno del termine** (è sinolo: unione di forma e materia) giacché è capace di sussistere di per sé, di agire e di patire: pertanto, come sostanza in sé, è separabile e sopravvive alla morte del corpo; è incorruttibile e **immortale** perché così creata da Dio.

Bonaventura riconosce all'uomo la libertà nel campo dell'azione e capacità di iniziativa nella conoscenza. Così come la conoscenza è guidata **dalla luce divina**, dalla medesima luce **è guidata la condotta dell'uomo**. Chiama questa luce "**sinderesi**", o scintilla della coscienza (conoscenza innata di ciò che è bene e male).

All'origine degli errori di Aristotele vi è per Bonaventura il rifiuto della teoria platonica delle idee, reinterpretate come idee attraverso cui Dio ha creato il mondo. **Negare le idee nella mente di Dio**, ossia gli esemplari in base a cui ha creato e crea le cose, **vuol dire che Dio è solo causa finale e non anche efficiente** delle cose. **Significa ammettere che tutto ciò che avviene o è casuale o dipende da un destino**, da un fato necessario e **predeterminato**. **Ma ciò significa allora negare la libertà e la responsabilità umane e, quindi, l'esistenza di premi o pene oltre questa vita.**

L'opera "**L'itinerario della mente verso Dio**" esprime soprattutto **il misticismo di Bonaventura**, ispirato a quello della Scuola di San Vittore e derivante dalla tradizione agostiniana.

Bonaventura distingue **tre facoltà della mente umana, tre tappe per salire a Dio**:

1. la sensibilità, rivolta le cose esterne;
2. lo spirito, rivolto a se stesso (l'introspezione interiore);
3. la mente, rivolta al di sopra di sé, verso le idee od esemplari universali che sono nella mente di Dio.

Attraverso queste tre facoltà l'uomo è capace di cogliere i segni di Dio che sono nel mondo, risalendo gradualmente a Lui.

Sei sono i gradi di ascesa verso Dio:

1. *la considerazione dell'ordine e della bellezza delle cose;*
2. *la considerazione delle cose quali sono nell'anima umana, cioè le sue facoltà spirituali, separate dai vincoli delle cose sensibili;*
3. *la contemplazione dell'anima come immagine di Dio (autocoscienza), in quanto le tre facoltà dell'anima, memoria, intelletto e volontà (amore), sono immagine della Trinità divina;*
4. *la contemplazione di Dio nell'anima illuminata e perfezionata dalla fede, dalla speranza e dalla carità;*
5. *la contemplazione di Dio direttamente nel suo primo attributo, che è l'essere primo, creatore dell'essere del mondo (della realtà);*
6. *la contemplazione di Dio nella sua massima potenza, che è il Bene.*

Ai gradi di ascesa verso Dio si può giungere con l'intelletto, attraverso la riflessione e la meditazione. **Ma perché l'anima si sollevi veramente a Dio bisogna abbandonare la ragione, che da sola è insufficiente, ed affidarsi alla grazia divina. Attraverso la grazia l'anima raggiunge l'estasi, definita da Bonaventura**

come uno stato di "ignoranza dotta", nella quale si comprende l'oscurità e la vanità dei poteri umani e si scorge il vero potere della luce divina.

Alberto Magno (1193- 1280).

Fattosi domenicano, diviene cattedratico della facoltà di teologia di Parigi ed è stato maestro di Tommaso d'Aquino.

A differenza dell'iniziale ostilità della filosofia scolastica nei confronti dell'aristotelismo, **Alberto Magno è convinto ammiratore della filosofia** e della scienza **di Aristotele**, che introduce nel pensiero cristiano orientando in tal senso gli interessi del suo illustre discepolo Tommaso d'Aquino.

Alberto Magno giudica la filosofia di Aristotele come l'opera più perfetta cui la ragione umana sia giunta. Egli, peraltro, **distingue nettamente la ricerca filosofica dalla teologia**. La filosofia deve servirsi esclusivamente della ragione e procedere per via di dimostrazioni. La teologia invece si serve di principi ammessi per fede. La filosofia parte dall'esperienza delle cose create; la fede va oltre la ragione e parte dalla rivelazione divina. Ad Aristotele bisogna dare maggiore importanza in filosofia e ad Agostino, invece, in teologia.

La conoscenza della realtà non è unica ma duplice, a seconda che si considerino **le cose del mondo, oggetto della filosofia e della scienza, o le cose della fede, oggetto della teologia e della morale**.

Notevole è stato anche l'interesse scientifico di Alberto Magno, che è stato tra i pochissimi scrittori medioevali ad avvicinarsi ad una effettiva osservazione della natura.

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.

A Napoli Tommaso decide di farsi frate domenicano. Si reca poi a studiare a Colonia, in Germania. Dal 1252 fino al 1259 è docente di teologia all'università di Parigi. Nel 1259 fino al 1269 si trasferisce in Italia e diventa consigliere teologico presso la Corte pontificia.

Nel 1269 **torna ad insegnare all'università di Parigi**, chiamato colà **per risolvere questioni teologiche che rischiavano di diventare eretiche a causa del modo in cui il teologo Sigieri di Brabante (1240-1284), influenzato da Averroè, insegnava la filosofia aristotelica.** Sigieri di Brabante infatti sosteneva tesi ed argomenti che contrastavano gravemente con la fede: **diceva che l'anima umana non è immortale; che non esiste il libero arbitrio; che la provvidenza divina non è rivolta a tutti ma solo ad alcuni eletti; che il mondo non è stato creato da Dio ma è eterno.** Sigieri di Brabante affermava che tutti questi argomenti discendevano da rigorosi ragionamenti filosofici, anche se, in base alla fede, era possibile credere il contrario.

Insomma, **Sigieri di Brabante** affermava che non esiste un'unica verità ma che esiste invece una doppia verità; è **la teoria** denominata appunto **della doppia verità**: da una parte ci sono le verità di ragione (a cui si arriva ragionando) e dall'altra vi sono le verità di fede (cioè quelle rivelate dalla Bibbia e da Gesù); queste due verità possono benissimo essere in contrasto tra di esse, e ciò contrariamente al prevalente orientamento della Scolastica che sosteneva l'accordo tra fede e ragione.

Tommaso combatte energicamente l'insegnamento di Sigieri di Brabante, al punto che tale insegnamento viene ufficialmente condannato dall'arcivescovo di Parigi nel 1270.

Nel 1272 Tommaso lascia Parigi e ritorna presso la Corte papale. Muore nel 1274.

Opere principali: De ente et essentia (L'ente e l'essenza); Summa contra gentiles (Summa contro i pagani); Summa theologiae (Summa teologica). Summa significa esposizione sistematica, completa e ordinata, di un argomento o di una dottrina.

Fede e ragione.

Ai tempi di Tommaso sul rapporto tra fede e ragione vi erano due punti di vista contrapposti:

1. per i seguaci della filosofia aristotelica esisteva un'unica forma di conoscenza, cioè la conoscenza razionale, senza il bisogno di conoscenze rivelate da Dio e accolte per fede;
2. per i francescani invece l'unica forma di conoscenza era quella della fede, della teologia, per cui anche le verità che la ragione potrebbe giungere a conoscere da sola non sono complete se non c'è la fede che illumina l'intelletto.

Tommaso non accetta nessuno di questi due punti di vista. Per lui vi è invece **accordo tra fede e ragione ed anzi la ragione e la filosofia sono di aiuto alla fede in tre modi:**

1. **la ragione è in grado di dimostrare i "preamboli" (=i preliminari) della fede**, ossia quelle verità che non sono oggetto di rivelazione divina ma che sono raggiungibile mediante il solo ragionamento, come la dimostrazione dell'immortalità dell'anima o dell'esistenza di Dio, perché non si può credere a ciò che Dio ha rivelato se non si sa che Dio c'è; queste verità che possono essere raggiunte con la sola ragione aiutano l'uomo ad avere fede;
2. **la ragione può aiutarci a chiarire ed esemplificare i dogmi e i misteri della fede** mediante similitudini e paragoni; certamente i misteri della fede non si possono dimostrare con la ragione, altrimenti non sarebbero più tali; essi vanno accettate per fede; ma la ragione, se non può dimostrare questi misteri, può dimostrare però che essi non sono irrazionali ed assurdi, che non sono cioè contrari alla ragione;
3. **la ragione può controbattere le obiezioni contro la fede**, dimostrando che sono false o che, almeno, non sono convincenti.

Inoltre, dice Tommaso come del resto altri filosofi scolastici, poiché sia la ragione che la rivelazione (la fede) derivano entrambe da Dio, allora non possono essere in contrasto fra di esse perché Dio non ci vuole ingannare. **Non ci può essere una doppia verità**, come sosteneva Sigieri di Brabante, cioè una verità di ragione in contrasto con la verità di fede. Se la ragione arrivasse ad affermazioni in contrasto con la fede, non vuol dire che c'è contrasto tra ragione e fede, ma semplicemente che quel certo particolare al ragionamento è sbagliato, per cui la ragione stessa è in grado di capire il suo errore e correggersi, giungendo all'accordo con la fede.

La teologia è scienza della fede.

Fino al XIII secolo la teologia non è mai stata considerata come una scienza, perché basata soprattutto sulla fede e sulla rivelazione divina e non sulla conoscenza razionale.

Tommaso invece afferma che **anche la teologia può essere considerata una vera scienza.**

Le altre scienze partono da principi primi i quali o sono assolutamente evidenti per la ragione, come i principi della logica o i postulati della matematica, oppure sono derivati da altre scienze, come i principi della fisica che sono derivati dall'aritmetica e dalla geometria. Quindi le altre scienze, partendo da questi principi primi,

procedono per conseguenti dimostrazioni delle loro teorie. Ma è così anche per la teologia. Essa, come la fisica, ricava i suoi principi primi da un'altra scienza, ossia dalla rivelazione che è la scienza di Dio, e poi, partendo da tali principi primi, anche la teologia procede attraverso ragionamenti e dimostrazioni, utilizzando i medesimi strumenti e metodi di tutte le altre scienze.

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.**

Tommaso **distingue tra:**

1. **ente logico**, che consiste in quella parte del linguaggio che è la proposizione, formata da soggetto e predicato, tenendo presente peraltro che non tutte le proposizioni corrispondono alla realtà (ad esempio, "quel cavallo è alato");
2. **ente reale**, che sono le cose reali, presenti nella realtà, classificabili secondo le dieci categorie enumerate da Aristotele (ogni cosa ha una sua propria sostanza, qualità, quantità, relazione, luogo, stato di moto o di quiete, ecc.).

Per ogni ente reale Tommaso distingue inoltre tra essenza dell'ente ed esistenza dell'ente.

L'essenza dell'ente, che Tommaso chiama anche "natura", indica "il che cosa è una cosa", la sua "quiddità", riguarda cioè la definizione dell'ente che si considera, che caratterizza quell'ente e lo distingue da ogni altro. Essa è costituita dalla pura forma per gli enti immateriali (Dio e gli angeli), mentre è costituita dalla forma e dalla materia per le cose corporee: ad esempio "una statua (forma) di marmo (materia)"; oppure "l'essenza, o forma dell'uomo (forma ed essenza sono sinonimi), è quella di animale razionale", ove si nota che, in tale esempio, è compresa non solo la forma, cioè la razionalità, ma anche la materia, cioè l'animalità umana.

L'esistenza dell'ente, o l'essere dell'ente, è invece l'effettiva esistenza di fatto di quell'ente, è il suo essere in atto.

L'essenza ha per oggetto i concetti, i pensieri, e non implica necessariamente l'esistenza del concetto pensato, come ad esempio il concetto o il pensiero di un cavallo alato.

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.

Tommaso, dicendo che l'essenza di Dio implica necessariamente anche la sua esistenza, **non accoglie con ciò la prova ontologica dell'esistenza di Dio** formulata

da Sant'Anselmo d'Aosta. **Per Tommaso la dimostrazione** dell'esistenza di Dio **può essere solo a posteriori**, partendo cioè dal mondo e dalle cose da lui create, in quanto tali posteriori a Dio, per poi risalire da esse, cioè dagli effetti, alla loro prima causa, cioè a Dio creatore. Tommaso non può accettare la prova ontologica, che è a priori, perché si basa solo sul concetto di Dio, ma in quanto concetto è un ente logico e non un ente reale e, come già da Tommaso sostenuto, non sempre gli enti logici esistono realmente. **Però, una volta che sia stata dimostrata a posteriori l'esistenza di Dio** come causa prima e creatore del mondo, **risulta del tutto evidente che la sua esistenza coincide con la sua essenza di creatore**, ossia di colui che dona l'essere (l'esistenza) a tutte le cose finite del mondo.

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**. Infatti, a differenza di Dio, l'essenza delle cose finite non implica necessariamente anche la loro esistenza, poiché l'essenza delle cose finite è la semplice possibilità di essere (di esistere), ossia è potenza e non atto.

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.

La distinzione fra essenza ed esistenza negli enti reali è **un fondamentale adeguamento della filosofia di Aristotele** operato da Tommaso **per accordarla con la concezione cristiana della creazione del mondo** da parte di Dio. Infatti per Aristotele le specie (l'uomo, il cavallo, la pecora) e i generi (i minerali, le piante, gli animali) sono eterni, così come eterna è la materia informe del mondo; quindi per Aristotele sono eterne anche le loro forme o essenze. In quanto elementi tutti eterni, Aristotele esclude dunque la creazione (si rammenta che la forma o essenza di una cosa è quella qualità che si comprende solo con l'intelletto e non si conosce attraverso i sensi ed è perciò chiamata l'"intellegibile" (il contrario di sensibile) che consente di distinguere quella certa cosa, quella specie o quel genere, da tutti gli altri).

In altri termini, **Aristotele si interessa solo delle categorie**, ossia dei vari modi dell'essere, cioè dei vari modi in cui le cose possono consistere (fatte di una certa sostanza, di una certa quantità, qualità, relazione di causa-effetto, ecc.), **ma non si interessa di come le varie cose giungano ad esistere poiché**, appunto, **considera eterni i loro generi e le loro specie, escludendo pertanto la creazione**. Tommaso invece, distinguendo tra essenza ed esistenza, riconosce che solo le essenze degli enti reali, cioè delle cose finite, sono eterne come afferma anche Aristotele, in quanto le essenze sono i concetti, le idee, i modelli eterni presenti nella mente di Dio in base a cui ha creato le cose. Però il passaggio dai concetti, ossia dalle essenze (che sono

soltanto possibilità di essere), all'esistenza effettiva delle cose non può che essere opera della libera e volontaria creazione di Dio.

Concependo la creazione del mondo come atto libero e volontario di Dio, Tommaso respinge con ciò la concezione secondo cui la creazione del mondo è atto necessario di Dio, nel senso che Dio non poteva fare meno di creare il mondo poiché in qualche modo costretto a farlo per realizzare in pieno la sua perfezione, derivandosi in tal senso che il mondo è allora coeterno a Dio. Respinge altresì la concezione secondo cui l'origine del mondo è conseguenza dell'emanazione divina, come sosteneva Plotino. Infatti, poiché l'emanazione è un processo meccanico, automatico ed involontario da parte di Dio, finisce anch'essa per coincidere col precedente concetto di creazione necessaria, nel senso che Dio non può fare a meno del mondo, perdendo altrimenti la propria onnipotenza o, meglio, la sua sovrabbondanza. Che il mondo sia stato liberamente creato da Dio non significa però che, come riteneva Bonaventura, esso abbia necessariamente avuto inizio nel tempo. Non è inconcepibile secondo Tommaso che la creazione sia stata compiuta fin dall'eternità, che sia coeterna a Dio. Infatti, se la creazione del mondo è opera non solo della libera volontà ma anche della bontà di Dio, pure essa eterna in Dio, può essere benissimo, allora, che il mondo sia coeterno a Dio stesso. Per Tommaso insomma la questione dell'eternità o meno del mondo non può essere risolta mediante dimostrazione razionale ma può trovare invece risposta nella Bibbia, la quale afferma che la creazione non esiste da sempre. Su tale punto la fede integra quindi la semplice ragione naturale umana, incapace di decidere per l'una o l'altra tesi.

Il principio della partecipazione e della analogia degli esseri.

Dire che gli esseri (le cose) finiti sono stati creati da Dio significa dire che Dio ha trasmesso e partecipato ad essi l'esistenza. **Gli essere finiti hanno cioè la loro esistenza per partecipazione** (=ricevere in parte qualcosa —ossia l'esistenza— che appartiene globalmente, nella sua interezza, ad un altro, cioè a Dio). Dio solo è l'Essere per essenza, l'Essere pieno. Anche le cose finite sono esseri, ma non sono esseri pieni, sono soltanto esseri per partecipazione, nel senso che possiedono solo una parte dell'essere, che Dio invece possiede totalmente.

Gli esseri creati da Dio, in quanto esistenti, sono simili a Dio poiché anch'essi possiedono l'esistenza come Dio. Ma Dio non è simile ad essi. Il rapporto fra Dio e le sue creature non è cioè un rapporto di uguaglianza bensì di analogia. Analogia significa essere in parte simili ed in parte diversi. Infatti le creature hanno l'esistenza similmente a Dio, ma la loro esistenza è di grado enormemente inferiore poiché è un'esistenza finita e non infinita.

Con il principio della partecipazione e della analogia degli esseri finiti Tommaso vuole affermare l'assoluta trascendenza di Dio (trascendente=che è distinto e al di sopra) rispetto al mondo e agli uomini, **contro ogni forma di panteismo**, concezione quest'ultima secondo cui Dio non è distinto e al di sopra del mondo e degli uomini ma è diffuso dentro il mondo per cui tutte le cose sono divine.

I tre trascendentali ed il primato metafisico (filosofico) dell'essere sull' essenza.

Il concetto di essenza, intesa come possibilità di essere, è importante nella filosofia di Tommaso ma lo è ancora di più quello di essere, per cui la filosofia di Tommaso è soprattutto una filosofia dell'essere piuttosto che una filosofia delle essenze o delle forme come invece in Aristotele. In questo senso si parla di primato dell'essere sull'essenza. L'essere è posseduto da Dio in forma originaria e piena, mentre è posseduto dalle creature solo in forma derivata o per partecipazione. Prima di avere l'essere, l'essenza è un puro nulla, una semplice possibilità.

La concezione del primato dell'essere sull'essenza è del tutto nuova rispetto alla filosofia metafisica e all'ontologia (=scienza dell'essere, della realtà) greca e aristotelica in particolare. Come abbiamo visto, la metafisica greca e aristotelica si interessava soprattutto delle essenze, ossia delle forme, delle categorie, cioè dei vari modi dell'essere, dei vari modi in cui le cose consistono (sostanza, qualità, quantità, relazione, ecc.). Tommaso si interessa invece, in primo luogo, non delle essenze ma dell'essere: Che cos'è l'essere? Come le cose vengono ad esistere? Perché c'è l'essere anziché il nulla? Domanda quest'ultima che si sono posti anche importanti filosofi successivi come Leibniz, Shelling, Heidegger, Wittgenstein.

Per Tommaso è lo stupore e la meraviglia davanti al mistero dell'essere, per cui noi veniamo all'esistenza dal nulla, che costituisce il problema principale, mentre la descrizione dei vari modi dell'essere attraverso le dieci categorie è problema secondario. Pertanto, rispetto alle categorie, Tommaso ritiene prioritario descrivere quelli che lui chiama i "trascendentali", che sono le proprietà, le caratteristiche che contraddistinguono l'essere in quanto tale (e non i suoi modi o categorie), i quali trascendono (=superano, vengono prima) le categorie stesse: da ciò, appunto, il nome di trascendentali.

Tre sono per Tommaso i trascendentali fondamentali: l'Uno; il Vero; il Bene (o il Buono).

L'Uno. Ogni ente è uno, cioè unico, unitario in sé, indiviso e distinto da ogni altro ente. (Ad esempio "questo cavallo qui", ossia questo essere esistente che è questo cavallo qui, che è uno solo, solo questo, distinto da ogni altro cavallo e da ogni altra cosa). L'uno, l'unitarietà è il primo carattere dell'essere, di ogni essere.

Il Vero. Poiché ogni ente (ogni cosa) è stato progettato e creato da Dio, allora ogni ente è anche vero, nel senso che risulta comprensibile e razionale, cioè in grado di essere compreso dalla ragione. Per Aristotele la metafisica non si occupa del vero e del falso perché, secondo lui, essi sono invece oggetto della logica. Infatti, dice Aristotele, il vero o il falso non stanno nelle cose o nella proposizione. Ogni cosa in sé può essere vera o falsa; solo nella proposizione, quando cioè si collega un predicato ad un soggetto, ad esempio "Giorgio è alto", si può ricavare la verità o falsità di quanto affermato verificando se corrisponde o no alla realtà. Ma "Giorgio" in sé e "alto" in sé non sono né veri e falsi. Tommaso ritiene invece che anche la metafisica si debba occupare della verità, del vero o del falso, perché il mondo e le singole creature derivano dal progetto divino. Certamente anche Tommaso concorda con Aristotele nel dire che del singolo ente in sé, al di fuori di

una proposizione, non si può dire se è vero o falso, però ogni ente deve essere in sé comunque comprensibile, in grado di essere compreso dalla ragione. In ciò sta il vero di ogni ente, che è il secondo trascendentale dell'essere. Ogni ente, inoltre, è più o meno vero secondo il grado di essere che possiede. La verità di ogni ente, prima che essere scientifica o logica come per Aristotele, deve anzitutto essere, per Tommaso, metafisica e teologica. In questo senso Dio è la somma verità perché è il sommo essere. Gli esseri finiti sono più o meno veri a seconda se partecipano di più o di meno all'essere divino, a Dio. Sono più veri gli enti che corrispondono al progetto e alla finalità di Dio che li ha creati. Sono meno veri, falsi e infedeli, quegli enti che, come certi uomini, non osservano e tradiscono il volere di Dio. Insomma per Tommaso la verità dell'ente non è quella logico-scientifica, ma consiste nel rispettare i fini divini.

Il Bene. Ogni ente è stato creato da Dio per amore, quindi ogni ente è bene e buono. Per il solo fatto di esistere ogni cosa è un bene perché già è un bene l'esistenza in sé donata da Dio. In quanto buono, ogni ente va amato e rispettato, secondo il comandamento divino che dice di amare il prossimo e tutte le creature di Dio (non solo gli uomini ma anche gli animali, le piante, la terra, l'ambiente: oggi si direbbe l'ecologia).

Il primo trascendentale, l'essere, prevale comunque sugli altri due: l'uno prevale rispetto al vero e al bene. Tant'è che la verità e la bontà di un ente dipendono dal grado di essere che esso possiede. Ciò non significa tuttavia che il vero il bene siano separabili dall'essere: sono anch'essi insiti nell'essere stesso. Per Tommaso non c'è nulla nell'essere che non sia anche vero e buono.

Da questa teoria dei trascendentali, secondo cui ogni ente è unico, con un suo proprio grado di perfezione, ed è inoltre sia vero che buono, deriva una delle più radicali forme di ottimismo metafisico della storia, da Tommaso espressa.

Le cinque prove o "vie" dell'esistenza di Dio.

Abbiamo visto che per Tommaso l'essenza divina, che implica anche l'esistenza, non ci è nota a priori perché la conoscenza umana comincia dai sensi. Perciò egli non accoglie la prova ontologica a priori dell'esistenza di Dio di Anselmo d'Aosta. Per Tommaso **la dimostrazione dell'esistenza di Dio non può essere che a posteriori**, partendo cioè dei sensi, dall'esperienza del mondo e delle cose del mondo, che sono appunto posteriori a Dio, e risalendo quindi a Dio stesso come loro causa, vale a dire partendo dagli effetti per conoscerne la causa. Solo dopo aver dimostrato a posteriori l'esistenza di Dio diventa allora possibile conoscere anche la sua essenza. Tommaso condivide come Anselmo d'Aosta il concetto di Dio come "colui del quale non si può pensare nulla di maggiore", però, dichiara Tommaso, non consegue necessariamente che un concetto presente nell'intelletto sussista anche nella realtà. Ecco perché la dimostrazione dell'esistenza di Dio deve essere a posteriori.

Tommaso fornisce cinque prove a posteriori dell'esistenza di Dio, chiamate cinque "vie", tutte tratte in modo vario dalla cosmologia (=filosofia sul cosmo, sull'universo) di Aristotele.

1. **La prova del movimento** (ex motu). Parte dalla constatazione empirica che tutto ciò che si muove è mosso da qualcosa d'altro. Ma nell'individuare la catena (la serie) delle cause del movimento delle cose non si può procedere all'infinito. Ci deve essere una causa prima del movimento che fa muovere le cose senza essere mossa a sua volta: ci deve essere cioè un primo motore immobile e questo è Dio. Infatti non è possibile che le cose sensibili siano al tempo stesso in atto e in potenza, che siano cioè sia l'effetto che, contemporaneamente, la causa del loro movimento.
2. **La prova causale** (ex causa). Nella serie delle cause efficienti dei vari fenomeni non si può risalire all'infinito. Nessuna cosa può essere effetto di se stessa, perché ciò che produce un effetto deve esistere prima di questo. Perciò deve esistere una causa prima di tutte le cose che non sia a sua volta effetto di un'altra causa e questa causa prima è Dio.
3. **La prova della contingenza** (ex possibili et necessario), cioè del rapporto tra ciò che è contingente (=possibile) e ciò che è necessario. Le cose possibili esistono perché sono l'effetto di una cosa necessaria che le fa necessariamente esistere. Ma anche qui non è possibile procedere all'infinito, bisogna per forza che ci sia una cosa necessaria in sé, quale causa dell'esistenza delle cose contingenti, senza che essa sia stata fatta esistere da un'altra cosa pure necessaria. Questa prima cosa necessaria, che spiega l'esistenza delle altre cose contingenti, è Dio.
4. **La prova dei gradi di perfezione** (ex gradu). Fra le cose ve ne sono di più o meno vere, buone e perfette. Vi deve essere allora un ente assolutamente perfetto rispetto al quale misurare e distinguere i diversi gradi di perfezione delle altre cose. Questo ente assolutamente perfetto è Dio.
5. **La prova del finalismo** (ex fine). Nel mondo vi sono cose che, pur essendo sprovviste di intelligenza, appaiono tuttavia dirette ad un fine, ad uno scopo, e ciò non potrebbe essere se non fossero guidate da un essere dotato di un'intelligenza suprema: questo essere è Dio.

Gli attributi (=le proprietà) di Dio e il rapporto di analogia fra le creature e Dio.

Le cinque prove a posteriori dell'esistenza di Dio di Tommaso **vogliono** dunque **farci conoscere che Dio, nel complesso, è:** motore immobile; causa prima; essere necessario; perfezione somma; intelligenza suprema e ordinatrice delle cose in senso finalistico. **Ci fanno conoscere insomma i principali attributi dell'essenza di Dio,** essenza che, altrimenti, non potrebbe essere conosciuta a priori.

Procedendo sempre a posteriori, la ragione umana può giungere a scoprire altri attributi di Dio attraverso due vie:

1. **per via negativa**, scoprendo ciò che Dio non è; in particolare affermando che Dio non possiede le imperfezioni delle creature: non è essere finito, non è ingiusto, non è crudele, non è ignorante, ecc.;

2. **per via positiva**, attribuendo a Dio in grado massimo le diverse qualità delle creature: Dio è sommamente giusto, sommamente buono, sommamente sapiente, infinito, eterno, ecc.

Poiché tali qualità sono attribuite a Dio in grado massimo, allora **fra gli attributi o qualità delle creature e quelli di Dio non c'è univocità**, ossia non sono attributi di ugual grado, e **dunque non c'è panteismo, ma neppure c'è equivocità**, cioè gli attributi di Dio non sono diversi in assoluto da quelli delle creature, semmai sono di grado massimo e **quindi non c'è sfiducia e scetticismo nei confronti delle creature (non si può dire che non valgono niente)**. **Fra gli attributi di Dio e quelli delle creature non c'è univocità né equivocità ma c'è analogia**, ossia sono in parte simili ed in parte dissimili.

Con la teoria dell'analogia fra le creature e Dio **Tommaso intende valorizzare anche il creato e le creature contro chi pensa che il mondo e la vita terrena non valgano niente**, ma che valga solo la vita ultraterrena.

La teoria della conoscenza.

Ricalca in buona parte quella di Aristotele, con una rilevante differenza.

Come per Aristotele, anche per Tommaso **il primo grado della conoscenza è costituito dalle sensazioni**. La conoscenza comincia dai sensi. I sensi sono una potenza ricettiva di tutte le forme sensibili, ossia sono capaci di ricevere sensazioni da tutti gli oggetti materiali con cui entrano in contatto.

Il secondo grado di conoscenza è quello dell'intelletto. Esso è una potenza ricettiva di tutte le forme intelleggibili, ossia è capace di ricevere i concetti e i pensieri, che di per sé sono immateriali. L'intelletto ricava dalle immagini sensibili delle cose le loro forme o essenze, ossia i concetti delle cose, mediante un processo di astrazione, astraendo e prescindendo dagli aspetti materiali delle cose stesse per coglierne, appunto, il concetto, di per sé immateriale (i concetti non si vedono e non si toccano).

A questo punto, anche Tommaso esprime la propria opinione **in merito alla disputa sugli "universali"**. Per Tommaso, come per Aristotele, **le forme delle cose, ossia i loro concetti o idee, non sono separate dalle cose** stesse come le idee di Platone, **ma sono unite alle cose, sono dentro le cose**; sono la sostanza o sostrato delle cose. E sono proprio i concetti, le forme delle cose, che consentono di distinguere i generi e le specie delle cose stesse nonché l'essenza di ogni cosa, consentendo di riconoscerla anche se il suo aspetto materiale, esteriore, cambia: le cose cambiano ma non la loro forma, il loro concetto. Ad esempio gli uomini cambiano (prima sono giovani e poi vecchi) ma il concetto, l'essenza o forma di uomo, che è di "animale razionale" non cambia. Dunque per Tommaso **l'universale**, ossia il concetto, non esiste fuori dalle cose singole (dai singoli individui) ma solo dentro di esse; è **"in re"** come forma o essenza delle cose: **realismo moderato**. **Nell'intelletto invece**, a seguito del processo di astrazione intellettuale, l'universale è **"post rem"** (dopo le cose, cioè dopo averne fatto esperienza). **Ma l'universale, e in ciò Tommaso si**

differenzia da Aristotele, è anche "ante rem" (prima delle cose). Preesiste nella mente divina come principio, modello o idea, delle cose create, mentre per Aristotele l'universale è forma eterna di per sé e, come tale, è sempre "in re" e mai anche "ante rem".

L'intelletto umano è in sé un intelletto finito, che non conosce in atto, in un colpo solo, tutti gli intellegibili, cioè tutti i concetti. Esso è un intelletto solo in potenza, che possiede solo la possibilità di conoscere gli intelligibili: **è soltanto un intelletto passivo**. Ma poiché, come anche per Aristotele, "nulla passa dalla potenza all'atto se non per opera di ciò che è già in atto", la possibilità di conoscere che è propria dell'intelletto passivo umano avviene grazie all'azione e all'intervento di un **intelletto attivo**, o agente, il quale, agendo come la luce che rende visibili i colori, fa passare all'atto gli intellegibili (i concetti), astraendoli dalle cose materiali. **Però, differenziandosi ulteriormente da Aristotele e soprattutto da Averroè, per Tommaso l'intelletto attivo non è separato ma unito all'intelletto passivo dell'anima umana**. Infatti, argomenta Tommaso, se l'intelletto attivo fosse separato dall'uomo, dalla sua anima, non sarebbe l'uomo ad intendere e a trasformare in concetti le sensazioni ricevute, bensì il preteso intelletto attivo. L'intelletto attivo dunque non è unico e generale, uno solo per tutti gli uomini e separato dalle singole anime umane, come affermava la filosofia aristotelica e averroistica. Tommaso respinge la tesi dell'unicità dell'intelletto attivo e sostiene che **vi sono tanti intelletti attivi quante sono le anime umane. In tal modo Tommaso salva la concezione cristiana dell'immortalità dell'anima individuale** poiché, altrimenti, se l'anima possedesse solo l'intelletto passivo, che è potenza, cioè materia, essa sarebbe solamente anima vegetativa e sensitiva e morirebbe con la morte del corpo.

L'intelletto attivo, unito a quello passivo e alla singola anima individuale, coglie per astrazione le forme, le essenze, che sono nelle singole cose. Perciò vi è corrispondenza tra l'intelletto e la cosa. La verità infatti, dice Tommaso, è l'adeguazione (la corrispondenza) reciproca dell'intelletto e della cosa (adaequatio intellectus et rei). L'intelletto passivo di per sé non contiene forme innate ma come intelletto attivo è capace di intenderle. L'intelletto è di per sé vuoto ma esso è, per sua natura ed intenzionalmente, sempre rivolto a qualche cosa di cui cogliere la forma per intendere la cosa stessa. Anche Tommaso, dunque, riprende la teoria della "intenzionalità dell'intelletto o coscienza".

Vi è peraltro una **radicale differenza fra l'intelletto divino e quello umano**. Dio comprende ogni cosa mediante un atto di intuizione diretta e globale; in un solo atto egli comprende e, volendo, crea contemporaneamente l'essenza di tutte le cose. Si comprende una cosa quando se ne comprende l'essenza, cioè la forma, il concetto. L'intelletto umano invece non raggiunge con un solo ed unico atto la comprensione perfetta e completa delle cose. Di una cosa esso intende dapprima qualche elemento, per esempio l'essenza, o forma o sostanza, di quella cosa, che è l'oggetto fondamentale e primo dell'intelletto, e poi passa a comprendere le proprietà secondarie e gli accidenti di tale cosa (grande o piccola, colorata o no, piacevole o sgradevole, ecc.). **A differenza della conoscenza divina che ha carattere immediatamente e globalmente intuitivo**, che cioè si compie tutta in un colpo solo,

la conoscenza umana ha invece carattere discorsivo, ossia si svolge per atti, per momenti graduali e successivi di divisione, vale a dire di analisi, scomponendo gli elementi che costituiscono una certa cosa, **e poi di composizione**, vale a dire di sintesi, riunificando gli elementi scomposti (e perciò conosciuti in modo migliore nelle loro singole parti) per giungere ad una conoscenza complessiva più idonea di quella cosa). La divisione e composizione, ossia **l'analisi e la sintesi** dei fenomeni, delle cose che si vogliono conoscere, **viene espressa mediante proposizioni affermative o negative. Questo procedere per gradi** (momenti) successivi **dell'intelletto è il ragionamento, per cui la conoscenza e la scienza che ne deriva è conoscenza e scienza discorsiva** (=che procede gradualmente per analisi e sintesi).

L'anima.

Abbiamo visto che per Aristotele:

1. l'anima è forma sostanziale del corpo, ossia dà movimento, anima il corpo;
2. l'anima individuale, costituita da quella vegetativa, da quella sensitiva e dall'intelletto passivo, non è immortale;
3. immortale è solo l'intelletto attivo, uno solo per tutti gli uomini, il quale è distinto e separato dal corpo, congiungendosi ad esso in modo provvisorio.

Ovviamente, questa è una concezione contrastante con quella cristiana dell'immortalità dell'anima individuale. Tant'è vero che Agostino ha invece concepito l'anima come sostanza spirituale, ossia immateriale, e perciò incorruttibile, non destinata a perire.

Anche Tommaso, adeguando l'aristotelismo alla dottrina cristiana, afferma che **l'anima non è soltanto forma del corpo ma possiede un suo essere proprio, una sua essenza, che non riceve né dal corpo né dalla sua unione con il corpo ma direttamente da Dio**. L'anima è quindi sostanza sussistente per se stessa; l'anima intellettiva, dichiarata da Tommaso unita e non separata dal corpo, **ha cioè natura (sostanza) autonoma ed incorporea e ciò per tre ragioni**:

1. per la sua capacità di conoscere tutti i corpi, il che non avverrebbe se essa fosse un corpo;
2. per la sua capacità di cogliere le realtà immateriali e i concetti universali;
3. per la sua capacità di configurarsi come autocoscienza.

Pertanto, in quanto forma pura o sostanza autonoma, **l'anima è immortale**. Infatti noi diciamo che qualcosa si corrompe quando la materia di cui è costituita perde la sua forma per acquistarne un'altra. Ma l'anima, poiché è forma pura ed immateriale, non può corrompersi e dunque sopravvive alla morte del corpo.

A questo punto la domanda è: **come può l'anima, dopo la sua separazione dal corpo, conservare quell'individualità che le viene appunto dal corpo?** Tommaso risponde che l'anima intellettiva è sì unita al corpo ma, poiché essa possiede pure una sua essenza immateriale ricevuta da Dio, tale essenza permane anche dopo la morte del corpo, conservando le proprie caratteristiche di individualità. Ciò consentirà ad

ogni anima, nel giorno della resurrezione dei corpi, di reincarnarsi nel corpo a cui era unita.

L'etica.

Nel campo dell'etica Tommaso **tratta del fine dell'uomo, del libero arbitrio, del male nel mondo e della virtù.**

Per Tommaso l'agire segue l'essere (agere sequitur esse) poiché **vi è correlazione fra la natura di un ente e il suo modo di agire** (quale il modo di essere, tale il modo di operare). Ora, **poiché l'essere dell'uomo è quello di creatura di Dio, egli non potrà fare a meno di tendere al Creatore**, causa prima e fine ultimo di tutte le cose. Infatti molti filosofi hanno affermato che **il fine cui tende l'uomo è la felicità, ma questa** non può consistere in qualche bene finito (ricchezze, fama, potere) né soltanto nel sapere, come per Aristotele; essa **consiste invece nella contemplazione di Dio**, che è il fine dell'uomo benché raggiungibile dopo la morte. In Tommaso abbiamo quindi un fondamento onto-teologico dell'etica, ossia un sistema morale per cui l'essere (la naturale tendenza umana) è la norma dell'agire e Dio, l'Essere per eccellenza, è il fine ultimo del nostro operare.

Abbiamo visto, anche in relazione alle prove dell'esistenza di Dio, che **ogni cosa e l'uomo stesso**, per Tommaso, **sono soggetti alla Provvidenza e al governo divino. Ma ciò per Tommaso non esclude la libertà dell'uomo, il libero arbitrio**, perché la libertà umana è voluta dalla stessa provvidenza divina e la predestinazione alla beatitudine eterna non priva l'uomo di tale libertà. E' vero che l'uomo non può giungere alla beatitudine con le sue sole forze naturali e quindi deve essere indirizzato da Dio tramite la grazia. Ma con ciò Dio non necessita, non obbliga l'uomo, perché fa parte della predestinazione che l'uomo liberamente si indirizzi o meno alla beatitudine. Nemmeno la prescienza divina impedisce l'esercizio del libero arbitrio. Ovviamente Dio vede e prevede tutte le azioni che saranno compiute dagli uomini, ma col vederle non toglie ad esse la libertà: Dio vede tutte le azioni future degli uomini lasciandole tuttavia alla libera scelta umana, sia essa rivolta verso il bene o verso il male. In quanto creatura privilegiata, fatta ad immagine e somiglianza di Dio, Dio intende preservare la dignità e la responsabilità dell'uomo donandogli il libero arbitrio, anche se esso può esprimersi contro il Creatore. Del resto, se non vi fosse libera scelta non vi sarebbe nemmeno merito alcuno nell'agire umano. Certo, se l'intelletto umano fosse in grado di pervenire alla visione beatifica di Dio, la volontà umana non potrebbe non volere il raggiungimento di tale fine. Ma ciò non è possibile quaggiù. Nella vita terrena l'intelletto conosce solo il bene e il male di cose e di azioni che non sono Dio e pertanto la volontà è libera di volerle o non volerle.

Proprio nel libero arbitrio Tommaso vede la radice, la causa del male nel mondo. Anche Tommaso condivide la dottrina platonico-agostiniana secondo cui il Male in sé, il Male metafisico, non esiste, essendo esso, piuttosto, mancanza del bene. Dio non può essere creatore anche del Male, inteso come forza maligna immessa nel mondo, poiché ciò sarebbe in contraddizione con l'attributo della bontà

divina. La presenza di spiriti demoniaci non è opera di Dio bensì di una libera scelta contraria a Dio operata dai démoni medesimi, pure ai quali Dio ha concesso il libero arbitrio. Invece tutte le cose che esistono, già per il solo fatto di esistere, sono un bene secondo il grado di essere di ogni cosa. **Ma poiché l'ordine del mondo richiede la sussistenza anche dei gradi inferiori dell'essere e del bene, derivano allora da esso due specie di mali: la pena e la colpa.**

La pena è il male fisico, che discende dalla natura delle cose del mondo, che sono finite e imperfette e quindi non possiedono quella perfezione somma che è solo di Dio. Del resto il creato non può essere costituito da una perfezione pari a quella divina perché, in tal caso, sarebbe un doppione di Dio, il che è assurdo, un controsenso.

La colpa è il male morale, è il peccato commesso dagli uomini, che consiste nel contravvenire l'ordine della ragione e della legge divina. Mentre la pena, dunque, è la condizione naturale delle cose, del mondo e degli uomini in quanto esseri finiti, **il vero male è la colpa**, che la Provvidenza cerca di eliminare o correggere con la pena. L'uomo non è privo della capacità di scorgere il bene e di tendere al bene, essendo l'idea del bene impressa nella sua anima. Così come nell'uomo c'è una disposizione naturale a cogliere i principi della conoscenza, vi è in lui anche una naturale disposizione a comprendere i principi pratici dell'azione morale. Tale disposizione che ci dirige al bene è la "sinderesi", già vista in Bonaventura da Bagnoregio, da intendersi come conoscenza innata di ciò che è bene e di ciò che è male. Ma comprendere non significa ancora agire. L'uomo, proprio perché è libero, pecca quando deliberatamente infrange quelle leggi universali che la ragione gli fa conoscere e che la legge di Dio gli rivela.

Su questa disposizione naturale dell'intelletto pratico (morale) sono fondate le virtù. Gli esseri naturali (gli animali) sono determinati dall'istinto ad agire in un unico modo; non hanno libertà di scelta. Gli esseri razionali invece, ossia gli uomini, non sono determinati in un unico senso: possono agire in più sensi secondo la loro libera scelta. **Quando la scelta che l'uomo assume è quella di vivere rettamente e di rifuggire dal male, egli pratica allora la virtù.**

Come Aristotele, Tommaso distingue tra virtù intellettuali e virtù morali. Le principali virtù morali, chiamate anche virtù cardinali, sono la giustizia, la temperanza, la prudenza, la fortezza. **Le virtù intellettuali e morali sono virtù umane: esse conducono alla felicità che l'uomo può conseguire in questa vita con le sue sole forze naturali. Ma per conseguire la beatitudine eterna** queste virtù non bastano; **sono necessarie le virtù teologiche**, direttamente infuse da Dio nell'uomo, e cioè la fede, la speranza e la carità.

Diritto e politica.

Tommaso pone a fondamento della sua concezione politica la **teoria del diritto naturale**, una delle maggiori eredità dello stoicismo ed assunta a base dello stesso diritto canonico.

Tommaso distingue **quattro tipi di leggi**:

1. **la legge eterna**, che è la ragione che governa tutto l'universo e che esiste nella mente divina; è il piano razionale di Dio, l'ordine dell'universo intero nel quale opera la Provvidenza divina;
2. **la legge naturale**, o legge di natura, che si trova negli uomini ed è un riflesso della legge eterna; la legge naturale deriva dalla razionalità della natura umana: quindi non va confusa con l'istinto naturale; **consiste in tre fondamentali inclinazioni naturalmente possedute dall'uomo** e suscitate in lui dalla sua stessa razionalità: 1) l'inclinazione verso il bene naturale, che l'uomo condivide con qualsiasi altra sostanza o ente, e che consiste nel desiderio e nel diritto alla propria conservazione; 2) l'inclinazione, tipica di ogni specie, ad atti determinati, come la riproduzione e l'educazione dei figli che la natura ha insegnato a tutti gli animali; 3) l'inclinazione, più propria della razionalità umana, a conoscere la verità, a vivere in società, ecc.;
3. **la legge umana**, ossia la legge giuridica, il diritto positivo, vale a dire la legge scritta e posta dall'uomo; suo scopo è di dissuadere i singoli dalle ingiustizie; però **tutte le leggi positive devono fondarsi sulla legge naturale**; la legge umana deriva dalla legge naturale in due modi: 1) per deduzione (*ius gentium*) e per specificazione di norme più particolari (*ius civile*); le leggi positive che non derivano dalla legge naturale non sono leggi giuste; **le leggi positive hanno il diritto di imporsi** come obbligatorie ma solo quando sia necessario "per evitare scandalo o disordine"; **in ogni caso bisogna sempre disobbedire alla legge positiva ingiusta se va contro la legge divina**; la ribellione è giustificata anche contro il tiranno;
4. **la legge divina**, che è quella rivelata da Dio ed è necessaria per indirizzare l'uomo al suo fine soprannaturale, alla salvezza ultraterrena.

Tra le **forme di governo** elencate da Aristotele Tommaso ritiene che la migliore sia **la monarchia**, poiché garantisce meglio l'ordine e l'unità dello Stato ed è più simile allo stesso governo divino del mondo. Ma lo Stato, se può indirizzare gli uomini alle virtù intellettuali e morali, non può invece indirizzarli alla contemplazione di Dio che è il loro fine ultimo. Pertanto **l'autorità civile e politica** deve essere **subordinata a quella religiosa**. In quale modo si debba esercitare questa subordinazione non è stato tuttavia da Tommaso pienamente definito.

Cosmologia ed ontologia greca ed ontologia e teologia tomistica.

Nel pensiero tomistico (di San Tommaso) Dio è fonte e creatore dell'essere, ossia di tutte le cose. Nel pensiero greco Dio è colui che dà forma e ordine al mondo, al cosmo, attraendolo verso di sé in virtù della sua perfezione. Il Dio dei filosofi greci non dà l'essere, ma è solo un certo modo di essere: non è l'essere totale bensì parziale perché anche la materia esiste sin dall'eternità ed è da lui indipendente.

Le prove cosmologiche dell'esistenza di Dio, che appaiono prese di peso da Aristotele, mutano di segno in Tommaso, nel senso che Dio, più che primo motore

immobile, è atto puro: per Tommaso tali prove conducono soprattutto al primo essere anziché al primo motore. Secondo Tommaso Dio, prima di essere motore, è creatore: le prove di Tommaso non sono quindi fisiche ma fisico-metafisiche.

La preoccupazione cosmo-ontologica di Tommaso è di spiegare come da Dio, essere supremo, possono derivare creature fuori di lui. A questa domanda Tommaso risponde, come abbiamo visto, con la dottrina dell'analogia e della partecipazione. Le creature sono esseri che derivano dall'essere divino per partecipazione: tale concetto implica amore, libertà e consapevolezza, mediante cui Dio trasmette e dona l'essere alle creature al di fuori di sé. Il Dio di Aristotele attira a sé le cose come causa finale, richiamate a lui dalla sua perfezione. Il Dio di Tommaso attira a sé le creature per amore, avendo le create per amore, completando così il ciclo dell'amore aperto con la creazione.

Dio non crea per la sua gloria, poiché questa è inalterabile e non può né crescere né diminuire. Dio crea invece gli altri esseri non per sé ma perché godano della sua gloria. In tal senso Dio è Provvidenza, non chiuso in se stesso, nei suoi pensieri, come per Aristotele.

Nel nuovo contesto cosmo-ontologico tomistico anche il problema del male assume altri significati. Per la filosofia antica il male è il non essere inteso come la materia che si ribella all'azione plasmatrice del Demiurgo platonico o delle Intelligenze aristoteliche dei cieli che danno ordine al mondo sublunare. Il principio del male sta nella materia, anch'essa eterna ma distinta dal principio eterno del bene. Tommaso invece, per il quale tutto viene da Dio, pone il problema del male fisico (pena) e del male morale (colpa) in un diverso quadro. La causa del male fisico sta nella natura necessariamente finita ed imperfetta del creato. La causa del male morale sta nella libertà della creatura razionale, cioè dell'uomo, che può non riconoscere la sua dipendenza da Dio. Il male morale non è un venir meno alla razionalità, non è identificabile con l'errore, come per i filosofi greci, ma è disobbedienza a Dio.

Anche il problema della materia assume in Tommaso un senso diverso. Viene dissolta la visione dualistica e pessimistica del mondo greco: la materia non è più fondo e residuo tenebroso. Platone ha ridotto il corpo, che è materia, a prigione e tomba dell'anima, mentre Aristotele non riconosce l'immortalità dell'anima-intelletto passivo individuale per via delle sue funzioni materiali, vegetative e sensitive, nonché per il carattere esclusivamente potenziale dell'intelletto dei singoli individui umani, tant'è che finisce col tornare a tesi platoniche, attribuendo immortalità e divinità ad un intelletto attivo generale ed astratto, immateriale, separato e al di sopra delle anime-intelletti passivi, similmente al mondo delle idee di Platone. Per Tommaso invece il corpo è sacro come lo è l'anima. Egli intende salvaguardare l'inscindibile unità corpo-anima individuale: è l'uomo individuale che pensa, non l'intelletto attivo-anima generale; è l'uomo che sente, che prova sentimenti, e non il corpo. Pur essendo spirituale, l'anima è forma del corpo in senso pieno: vi è stretta unione tra anima e corpo, anzi la sostanza dell'anima è fondata proprio sulla sua capacità di animare e di infondere razionalità al corpo in cui è incarnata. Da ciò il **primato della persona**, dell'individuo, **sulla specie**, che Tommaso sostiene. Non la specie

umana ma la persona occupa il primo posto; essa è destinata alla visione beatifica di Dio e non già la specie.

Secondo il pensiero greco Dio è concepito come perfezione e ordine dell'essere, della realtà, e non già come creatore dell'essere. Il finalismo divino è altresì concepito come del tutto immanente: il dio greco è dentro il mondo; è l'ordine, l'intelligenza ed il fine interni al mondo e non al di fuori e al di sopra di esso. Nel pensiero cristiano Dio è invece assolutamente trascendente; è Creatore, ossia è causa degli enti a cui partecipa l'esistenza, ed è Provvidenza.

Il periodo finale della terza fase della Scolastica: gli inizi della crisi

La dottrina tomista dell'accordo tra ragione e fede costituisce un'importante innovazione rispetto al più radicale aristotelismo arabo, soprattutto di Averroè, secondo cui la religione rivelata è solo una verità approssimativa, buona per chi non è filosofo, il quale deve invece ammettere solo ciò che è dimostrabile.

Tale aristotelismo estremo fu ripreso nel XIII secolo da vari maestri dell'Università di Parigi, tra cui in particolare, come abbiamo visto, Sigieri di Brabante con la sua dottrina della doppia verità.

Ma anche l'aristotelismo moderato di Tommaso, adattato alla concezione cristiana, non mancò di suscitare reazioni da parte di quei filosofi scolastici, particolarmente i francescani, che preferivano richiamarsi al tradizionale indirizzo agostiniano difendendo, contro Tommaso, la dottrina dell'illuminazione divina, secondo cui l'uomo non conosce la verità attraverso i procedimenti dimostrativi della ragione, ma attraverso una specie di illuminazione che il suo intelletto riceve direttamente da Dio. **Dall'altro lato, contro i neo-agostiniani, i domenicani, ossia i confratelli di Tommaso, continuavano invece a difenderne l'insegnamento.**

Gli sviluppi della logica medievale.

Nel medioevo la logica viene insegnata nelle facoltà delle arti quale preparazione all'ingresso nelle superiori facoltà di teologia, di diritto e di medicina; in particolare viene insegnata nelle discipline del "trivium", dopo la grammatica e la retorica, precedendo quindi le discipline del "quadrivium" (aritmetica, geometria, astronomia, musica). Peraltro la logica medievale si configura prevalentemente come sistemazione didattica della logica antica e ad essa viene per lo più attribuito un valore essenzialmente strumentale (in greco: "organon") ad altri fini, filosofici o teologici. Questo indirizzo tradizionale è stato chiamato la "via antiqua" della logica. Tuttavia, verso la metà del Duecento gli studi logici cominciano ad assumere una più specifica autonomia ed un valore non più meramente strumentale. Questo nuovo indirizzo è stato designato col nome di "via moderna" della logica. Tale innovazione si ha in particolare col sorgere della dottrina dei termini, cioè delle parole e del loro significato, allorché la logica viene considerata in rapporto stretto con la grammatica e vengono studiati i termini logico-grammaticali, cioè il significato e le proprietà delle parole, considerate come segni convenzionali delle cose. Si opera una distinzione fra termini che hanno significato di per sé, come i nomi o i verbi, chiamati termini categorematici, e termini che non hanno significato di per sé ma svolgono funzioni di collegamento tra altri termini, modificando o determinando i nomi o i verbi in certi modi precisi mediante negazioni, congiunzioni, qualificazioni, ecc. Questi vengono chiamati termini sincategorematici, quali ad esempio: ogni, nessuno, qualche, non, e, o, non, salvo, soltanto, ecc.

Il sistematore della nuova logica è stato **Pietro Ispano**, nato a Lisbona e vissuto nel XIII secolo, divenuto Papa Giovanni XXI. Egli sviluppa in particolare **la dottrina della supposizione**, cioè del rapporto tra la parola, il termine, e l'oggetto che viene significato. Tale dottrina afferma che la funzione del sostantivo soggetto di una proposizione (ad esempio "l'uomo è mortale") è semplicemente quella di rappresentare gli oggetti che esso appunto "suppone", ossia indica, e non si riferisce invece a forme universali di tipo aristotelico (il termine "uomo", cioè, non si riferisce alla forma o essenza dell'uomo ma ha invece per suoi "supposti", suoi riferimenti, i vari uomini concreti: Pietro, Paolo, Giovanni, ecc.). In altri termini, la logica della supposizione è nominalistica e non ammette forme o realtà universali ma soltanto cose o esseri individuali, quali sono conosciuti nell'esperienza. A tale logica si rifarà l'empirismo del secolo successivo a partire da Ockham.

Nella storia della logica medievale occupa un posto a parte **Raimondo Lullo**, nato a Palma di Maiorca intorno al 1235 e morto nel 1315. Contro la filosofia araba, specie di Averroè, egli ritiene che tutte le credenze della fede possano essere dimostrate con ragionamenti logici. Mentre la "via moderna" della logica tentava di liberarsi dai vincoli della metafisica e della teologia, **la logica di Lullo intende porsi al servizio della religione** come importante strumento di persuasione e conversione degli infedeli.

Originale è la sua concezione di una logica intesa come scienza universale, fondamento di tutte le scienze, esposta nella sua opera maggiore intitolata "Ars magna". Poiché ciascuna scienza ha principi propri e diversi, vi deve essere allora, afferma Lullo, una scienza generale dei principi primi e comuni di tutte le scienze particolari. Però questa scienza generale non può essere la metafisica, come voleva Aristotele che parlava di "filosofia prima", perché la metafisica ha per oggetto l'essere mentre la scienza generale che sta a fondamento delle scienze particolari, cioè la logica, deve considerare soltanto i termini di base, dalla cui combinazione e composizione possono risultare i principi di tutte le scienze. Sono in tal senso termini di significato generale quelli come bontà, grandezza, differenza, concordanza, Dio, uomo; oppure si tratta di regole cui corrispondono domande molto generali: che, perché, quale, quando, dove, ecc. Da tali termini o regole dovrebbero risultare, mediante composizione, tutte le verità naturali cui l'intelletto umano può giungere.

Viene introdotto in tal modo il concetto di logica intesa come "arte combinatoria", che procede mediante la scomposizione dei concetti composti in nozioni del tutto semplici, nonché mediante l'uso di lettere e simboli per indicare queste nozioni (linguaggio simbolico), nell'intento di scoprire le regole per operare tutte le combinazioni possibili dei termini. Il progetto di arte combinatoria avrà grande fortuna nei secoli successivi, soprattutto nel Rinascimento (ne fu entusiasta seguace Giordano Bruno). È questo uno sviluppo della logica ancora lontano dall'attuale logica simbolico-combinatoria, ma nell'arte combinatoria di Lullo si trovano significative anticipazioni, riprese da Leibniz, quali le idee di calcolo logico-combinatorio e di simbolismo espressivo, indispensabili per sviluppare il calcolo delle espressioni logiche.

La filosofia sperimentale della natura medievale.

Pur nel prevalente interesse per i temi filosofico-teologici, sono sopravvissute nel medioevo anche indagini di filosofia della natura, riservate dapprima ad alchimisti, maghi e simili. Ma **col XIII secolo**, grazie anche alla diffusione dell'aristotelismo e della fisica aristotelica, che individua nel mondo fisico un campo autonomo di indagini della ragione, **si assiste ad una sensibile fioritura delle ricerche naturalistiche**, che cessano di essere lavoro segreto, riservato agli iniziati, diventando una componente significativa dell'attività filosofica.

Già Alberto Magno, abbiamo visto, aveva insistito sull'importanza della ricerca sperimentale, affermando al riguardo: "unicamente l'esperienza dà certezza in questi argomenti, perché su fenomeni così particolari il sillogismo non ha valore".

La ricerca naturalistico-sperimentale viene coltivata in particolare dai francescani inglesi, tra cui Roberto Grossatesta che ne fu il principale iniziatore, e Ruggero Bacone, suo allievo, che ne fu il massimo rappresentante. Infatti, mentre nell'università di Parigi rimane preponderante l'attenzione per la filosofia e la teologia nonché per le arti del Trivio (grammatica, retorica, e dialettica o logica), ad Oxford invece l'interesse di più di un maestro si dirige soprattutto alle arti del Quadrivio (aritmetica, geometria, musica e astronomia) e proprio **ad Oxford** si hanno le prime manifestazioni più significative di una filosofia empirica della natura connessa ad iniziali forme di indagini sperimentali.

Ad Oxford **Roberto Grossatesta**, francescano, nato nel 1175, compie studi di specifica natura scientifica ed empirica sulle proprietà degli specchi e sulle lenti, benché all'interno di una "cosmologia della luce" (la prima realtà creata è la luce e le nove sfere celesti, mentre i quattro elementi terrestri si formano attraverso processi di diffusione, aggregazione e disgregazione della luce). Ma soprattutto egli esprime un principio che sarà a fondamento del pensiero di Galileo e della fisica moderna, vale a dire il principio dell'utilità dello studio delle linee, degli angoli e delle figure geometriche, poiché senza di esso non si può conoscere niente della filosofia naturale.

Ruggero Bacone (1214-1292) studia ad Oxford e poi a Parigi, dove diventa maestro di teologia. Le sue teorie sono state condannate dal Padre generale dell'ordine francescano e Bacone è stato costretto ad una severa clausura. Nella sua opera principale, intitolata "Opus maius", Bacone considera Aristotele il filosofo più grande tuttavia, egli precisa, ciò non significa che la ricerca della verità termini con Aristotele perché la scienza è continuo progresso. **Due** sono per Bacone **i modi della conoscenza: la ragione e l'esperienza. Ma solo l'esperienza dà certezze mentre la ragione non arriva mai ad eliminare il dubbio.** A sua volta **l'esperienza è di due specie**: quella esterna, che facciamo attraverso i sensi, e quella interna, che non è l'autocoscienza ma che proviene dall'illuminazione divina agostiniana. In tal modo Bacone concilia il suo sperimentalismo con la teoria dell'illuminazione. **Dall'esperienza esterna derivano le verità naturali, da quella interna le verità soprannaturali.** Però anche alcune verità naturali, che l'uomo possiede sin dall'origine (innatismo), non derivano dall'esperienza ma da una illuminazione

generale, la quale è tuttavia diversa dall'illuminazione straordinaria che Dio concede attraverso la grazia. L'esperienza interna, in particolare, si sviluppa soprattutto con un processo mistico, il cui grado più alto è la conoscenza estatica. Lo sperimentalismo di Bacone si conclude perciò nel misticismo.

Non c'è quindi da meravigliarsi se, pur nell'ambito della filosofia naturale, le ricerche di Bacone sono cariche di caratteri magici e religiosi propri degli alchimisti. Si può comunque riconoscere a Bacone il merito di **precursore della scienza moderna** per il valore attribuito alla ricerca sperimentale e alla matematica. In effetti Bacone è stato studioso di fisica, e particolarmente dell'ottica avendo compreso le leggi della riflessione e della rifrazione della luce. Studioso delle lenti, a lui si attribuisce l'invenzione degli occhiali. **Intuisce inoltre la possibilità di scoperte e di macchine che poi sono state effettivamente realizzate:** gli esplosivi, la circumnavigazione del globo, la propulsione meccanica, le imbarcazioni a motore, le macchine per volare, carri che si muovono senza cavalli, la leva meccanica, macchine sottomarine.

Con Alberto Magno, Roberto Grossatesta e Ruggero Bacone vediamo dunque nascere, e lentamente svilupparsi, un filone matematico e sperimentale all'interno della filosofia scolastica; si sviluppa cioè un mondo tecnologico che era al di fuori del sapere tradizionale ma che contribuisce a dare all'Europa la supremazia politico-economica sugli altri continenti e che sul piano filosofico, riunendo teoria e pratica, porterà alla scienza moderna e al dissolvimento, quindi, della concezione tradizionale del mondo.

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, nel senso che la sua funzione essenziale è di chiarire ed interpretare razionalmente la verità religiosa senza metterla mai in discussione; per **gli averroisti**, al contrario, la filosofia è fonte prevalente di verità rispetto alla teologia; per **i tomisti**, dal canto loro, filosofia e teologia devono intendersi in reciproco accordo. **Per Duns Scoto va invece riconosciuta una netta distinzione dei due ambiti. Infatti:**

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; approfondisce quanto Dio si è degnato di rivelare circa la Sua natura e il nostro destino; ha un carattere essenzialmente pratico (morale) poiché volta ad indurci ad agire più correttamente.

La filosofia non migliora se viene subordinata alla teologia, né quest'ultima diventa più rigorosa e persuasiva se utilizza gli strumenti della filosofia. Da Duns Scoto le polemiche tra ragione e fede sono ritenute derivare proprio dall'imprecisa e confusa considerazione dei rispettivi ambiti di ricerca. **Pur nei suoi limiti, la sola conoscenza e scienza possibile nell'uomo è quella della ragione. La fede non ha nulla a che fare con la scienza ma ha invece un valore squisitamente pratico-morale.** Il campo delle conoscenze scientifiche e filosofiche è contraddistinto dal carattere necessario e razionale delle dimostrazioni, mentre il campo della fede è quello della libertà (di adesione) e quindi dell'impossibilità di ogni dimostrazione

necessaria. Scopo della teologia non è infatti la conoscenza, bensì 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. **Tutto ciò che è razionalmente dimostrabile è oggetto della filosofia ed invece ciò che non lo è puro oggetto di fede.** Duns Scoto elenca al riguardo **numerosa proposizione di fede che sono indimostrabili** mediante la ragione a causa dei limiti della conoscenza umana. Non si può dimostrare: che Dio è vivo; che è sapiente; che è dotato di volontà; che è la prima causa efficiente; che è provvidenza; che è immutabile ed immobile; che è onnipotente. **È cioè impossibile dimostrare tutti gli attributi di Dio ed anche la stessa immortalità dell'anima** umana. L'anima è certamente una sostanza, un ente esistente, ma ciò non basta per proclamarne l'indistruttibilità poiché, se lo fosse, non potrebbe essere creata o distrutta neppure da Dio. **Tutte queste proposizioni, razionalmente indimostrabili, costituiscono verità di fede. Non hanno in sé valore speculativo (conoscitivo) bensì pratico,** ossia sono in grado di guidare la condotta morale **e sono oggetto di libera accettazione** da parte dell'uomo. **Implicano persuasione anziché dimostrazione.** Circa la scienza vale esclusivamente l'ideale aristotelico del **procedimento dimostrativo** quale unico strumento di conoscenza. Con ciò sono **estromessi** dall'ambito della ricerca filosofica **i principi** fondamentali **della religione**, che attengono ad un campo separato di verità. Così la Scolastica si avvia ad esaurire la propria essenziale ragione di essere e motivazione, essendo fondata sulla convinzione di un rapporto e non di una distinzione tra fede e ragione.

La concezione dell'univocità dell'ente.

È questa una parte piuttosto originale della filosofia di Duns Scoto. Con l'intento di evitare equivoci tra elementi filosofici e teologici, Duns Scoto sottopone ad analisi critica tutti i concetti complessi (composti di essenza, la forma o concetto in sé, ed esistenza, la reale sussistenza) al fine di ottenere concetti semplici. Un concetto è semplice quando non è identificabile o commisto con nessun altro, quando è cioè assolutamente univoco (indicante una sola realtà od ente), tale per cui è solo possibile affermarlo o negarlo e non l'uno e l'altro insieme: ossia non può essere in parte affermato ed in parte negato, come nel caso dei concetti analogici, che sono sempre composti (ad esempio una certa specie di animali può esistere ma pure no od estinguersi).

Fra tutti i concetti semplici ed univoci, il primo e fondamentale concetto è quello di ente, o sostanza comune o sostanza prima, privo di qualsiasi determinazione (tale cioè da non essere ancora un particolare modo di essere, un particolare ente) ma invece assolutamente generico ed astratto. È chiamato anche sostanza comune poiché

ciò che è comune in ogni ente, sia esso una cosa concreta o un concetto, è l'essere, cioè l'esistenza, ed è chiamato anche sostanza prima perché è la prima nozione (concetto) posseduta dall'intelletto. **L'ente concepito come sostanza comune o sostanza prima è il primo concetto intuitivamente colto dall'intelletto umano: è ancora del tutto indifferenziato e quindi, in questo senso, del tutto univoco**, dotato cioè di un unico indistinto significato. È questa **la dottrina dell'univocità dell'ente**, che Duns Scoto formula in contrapposizione alla dottrina della molteplicità dell'essere di Aristotele. Quando noi percepiamo un ente, in un primo momento non sappiamo ancora se esso sia sostanza o accidente, se sia divino o creato: dapprima esso è percepito come sostanza comune indeterminata, che ancora non è né individuale né universale. Solo successivamente, mediante un processo di individualizzazione o di astrazione e generalizzazione, giungiamo a cogliere la realtà individuale concreta propria dell'ente oppure ne concepiamo il concetto, cioè la sua universalità, il suo valore universale.

Duns Scoto parte dalla fondamentale distinzione tra conoscenza intuitiva e conoscenza astrattiva. La conoscenza intuitiva è quella dell'ente indifferenziato, della sostanza prima e comune. Sulla conoscenza intuitiva è fondata la metafisica, intesa come scienza del significato originario e primo (generico e indifferenziato) dell'essere. La conoscenza astrattiva invece astrae, cioè prescinde dall'esistenza reale dell'ente, dell'oggetto, poiché, mediante un procedimento di generalizzazione, mira a determinare il concetto, l'universale; ad esempio, mira a determinare il concetto universale di albero, valido per tutti, prescindendo dai singoli alberi concreti, ognuno diverso dall'altro.

In altri termini, **posto che nella realtà non esistono che cose individuali e che i concetti universali esistono solo nell'intelletto, Duns Scoto si preoccupa di trovare il fondamento comune sia del carattere individuale delle singole cose concrete sia del carattere universale dei concetti. Questo comune fondamento è appunto l'ente indifferenziato o sostanza comune e prima**, che viene per primo intuitivamente colta riguardo ad ogni ente, ad ogni essere. Esempio ulteriore: la sostanza (sostanza qui=realità che può essere sia concettuale sia concreta) "uomo" è la natura comune di tutti gli uomini. È questa la sostanza comune che da un lato sta a fondamento degli uomini singoli concreti, che sono molteplici, e che dall'altro lato sta a fondamento del concetto di "uomo", in quanto tale unico ed universale, col quale noi pensiamo gli uomini stessi.

Il principio di individuazione e l'"haecceitas".

Abbiamo visto che la sostanza prima o comune è quella dell'ente univoco, generico e indifferenziato, poiché può essere indifferentemente una cosa concreta individuale, oppure un concetto universale, sostanza che tuttavia è il fondamento di entrambi: infatti dalla sostanza comune l'intelletto astrattivo coglie successivamente l'universale (il concetto), mentre i sensi, sempre successivamente, colgono la realtà individuale esterna, cioè l'oggetto specifico.

È definito "**processo di individuazione**" quel processo mediante cui dalla sostanza prima o comune viene ricavata, attraverso i sensi, la cosa reale esterna, ossia quel processo che specifica la sostanza comune e la determina, cioè la individua, come singola cosa concreta. Questa individualizzazione della sostanza è chiamata da Duns Scoto "**haecceitas**", dal pronome latino "haec", che significa appunto "proprio questo", "proprio questa cosa qui". È l'haecceitas, e non la materia o la forma o la loro unione (sinolo), che per Duns Scoto consente l'individualizzazione dell'ente rispetto all'originaria sostanza comune ed indistinta che si coglie al primo momento. Infatti, dice Duns Scoto, né la materia, che è essenzialmente indeterminata, né la forma, che è indifferente rispetto alle individualità (che cioè prescinde da esse essendo per sua natura comune a tutti gli enti della medesima specie), e neppure, la loro unione, di conseguenza, possono essere causa delle caratteristiche e delle differenze individuali.

Due sono le principali conseguenze derivanti dal concetto di univocità dell'ente, ossia di indifferenza della sostanza comune o essere primo:

1. **il rifiuto del principio dell'analogia dell'essere tra Dio e le creature** affermato da Tommaso, poiché l'essere di Dio, come concetto semplice, è sostanzialmente identico all'essere degli uomini: se vi è identità non c'è dunque distinzione e quindi non ci può essere nemmeno analogia;
2. pertanto, **la distinzione tra l'essere di Dio e l'essere degli uomini non è formale, concettuale**, essendo il concetto di essere il medesimo per entrambi; **invece la differenza è "modale"**, consiste cioè nel modo di essere, che in Dio è infinito e nell'uomo è finito.

L'infinità è in effetti il solo attributo intrinseco di Dio che si può definire, mentre gli altri attributi, come si è visto, sono per Duns Scoto razionalmente indimostrabili rientrando nelle verità di fede. L'infinità divina è definibile e dimostrabile poiché Dio, in quanto ente primo, non può essere limitato da nulla, dunque è infinito. In tal modo Duns Scoto sostiene, contro Aristotele, che l'infinito in atto esiste e non è solo potenziale. Il che significa che Dio nella sua infinità trascende (supera, è al di sopra) tutte le sue creature.

Dal principio dell'haecceitas deriva in Duns Scoto l'esaltazione della persona umana e la valorizzazione della sua libertà ed individualità, e ciò in polemica con l'averroismo che, con la teoria dell'intelletto unico, negava il valore della persona individuale. L'uomo non è né un concetto astratto né un accidente in cui solo casualmente si sia incarnata la forma (l'anima). L'uomo è persona, è individuo concreto, è realtà singolare (specifica) nel tempo ed irripetibile nella storia (non si nasce una seconda volta). È realtà privilegiata perché destinato, grazie alla mediazione di Cristo, alla beatitudine e alla contemplazione di Dio.

La libertà umana e l'etica.

La valorizzazione della persona umana, concreta e libera, vuole contrapporsi, per Duns Scoto, alle dottrine filosofiche greche ed arabe che ritenevano necessario, ineluttabile, il carattere delle leggi di formazione dell'universo e di sviluppo dei

fenomeni naturali, così come ritenevano altresì immutabili le essenze sia della realtà che dell'uomo, per cui tutto avverrebbe secondo necessità. Da ciò il nome di "necessitarismo" attribuito a questa concezione greco-araba. Invece Dio, creando liberamente gli enti, li ha voluti caratterizzati nella loro singolarità ed individualità e non irrigiditi in necessarie essenze formali. **Il mondo e gli uomini hanno quindi il carattere della contingenza** (=che possono o non possono esistere). Questa contingenza per Duns Scoto non **riguarda** solo il mondo ma **anche le leggi morali**. L'accordo dei pensatori medievali era unanime circa la contingenza del mondo, non altrettanto per quanto riguarda le norme morali.

Per Duns Scoto l'idea di bene, sul piano morale, non è deducibile dall'idea dell'essere, cioè della realtà, se buona o no, ma solo dal Dio infinito. **Il bene è ciò che Dio prescrive e vuole; e può volere tutto o il contrario di tutto**. La sola legge cui anche Dio è vincolato è rappresentata dal principio di non contraddizione. **Di conseguenza la teoria del diritto naturale** (quelle norme morali che si ritengono insite nella natura umana: il diritto alla vita, alla libertà, alla proprietà, ecc.) **non ha valore assoluto** ed incontestabile. Afferma infatti Duns Scoto che parecchie cose proibite potrebbero diventare lecite se il legislatore (Dio) le comandasse o le permettesse: addirittura anche il furto, l'adulterio, l'omicidio. Esse infatti non implicano una insuperabile contrapposizione rispetto al fine ultimo della salvezza. **I precetti morali veramente necessari** e non contingenti **sono esclusivamente i primi due comandamenti** stabiliti da Dio e trasmessi a Mosé, cioè l'unicità di Dio e l'obbligo di adorare lui soltanto. **Tutti gli altri precetti non sono assoluti di per sé: la loro obbligatorietà deriva solo dalla volontà di Dio, che così li ha prescritti ma che avrebbe potuto prescrivere anche diversamente**.

Le norme morali derivano dunque unicamente dalla volontà divina e non dalla circostanza che esse sono morali in sé, perché se così fosse si avrebbe solamente un'etica razionale, la cui trasgressione sarebbe irrazionale, non però peccaminosa. **Pertanto il male è peccato e non errore** (ignoranza o mancanza di conoscenza del bene) **come ritenevano invece Socrate e i filosofi greci in genere**. Il necessitarismo pagano è ampiamente superato: "Come Dio poteva agire diversamente, così poteva stabilire altre leggi morali".

Se il male è nel peccato e non nell'errore, ciò significa allora che non è l'intelletto ma la volontà umana che determina la condotta morale. La volontà umana è libera: in quanto tale è l'unica vera espressione della superiorità dell'uomo sul mondo delle cose, governato dalla necessità (secondo rapporti necessari di causa-effetto) e non dalla libertà. Tale concezione della libera volontà umana è definita col termine di "volontarismo". **Duns Scoto però non cade nell'arbitrarismo, cioè non giustifica una volontà umana assolutamente arbitraria, sregolata**. **Di fronte alla domanda del come possa la volontà amare ciò che ignora, ossia Dio, dal momento che ciò che caratterizza la morale è la volontà stessa e non l'intelletto, ossia la conoscenza del bene e del male, Duns Scoto risponde che la luce dell'intelletto divino è necessaria però non è determinante**. Non è l'intelletto che sceglie il bene ma è la volontà che liberamente si indirizza verso questa o quella cosa. L'unica guida, l'unica legge della volontà umana, se vuole essere buona, non è l'intelletto ma

soltanto la volontà divina. **Fare il bene** per l'uomo **significa fare ciò che la volontà** (i comandamenti) **divina gli prescrive. Tutta la vita morale dell'uomo si riduce perciò all'obbedienza ai comandamenti di Dio.** È tale obbedienza che caratterizza l'azione umana veramente buona, così come, per contro, è l'odio verso Dio il solo atto veramente cattivo. Ogni altro atto è buono o cattivo secondo le circostanze: può esserlo in alcuni casi e non in altri.

Potente in Duns Scoto è l'esaltazione della morale religiosa, derivante dai precetti divini; debole è la considerazione della morale razionale, ispirata dalla sola ragione umana.

L'esistenza di Dio.

Abbiamo visto che la nozione prima di ente, di sostanza comune, è indifferenziata. Solo successivamente, mediante individualizzazione e astrazione, l'intelletto giunge a definire i diversi modi di essere e i diversi gradi di intensità di essere dei vari enti, passando dall'indifferenziato al concetto determinato, specifico. **I due estremi, dal basso e all'alto, dei modi di essere sono la finitezza e l'infinità.** Dell'esistenza degli enti finiti non è necessaria prova alcuna perché sono oggetto di diretta esperienza. **Dell'esistenza dell'ente infinito occorre invece una precisa dimostrazione, perché non costituisce un atto di immediata evidenza ed esperienza.** In quanto concetto, quello di "ente infinito" non è contraddittorio in se stesso, stante il carattere indifferenziato della nozione originaria di ente, di sostanza comune, il che implica l'infinità delle possibili determinazioni (specificazioni). Ma ben altra cosa è dimostrare l'esistenza dell'ente infinito. Al riguardo Duns Scoto non si accontenta delle cinque vie di Tommaso perché troppo aristoteliche. **Intende piuttosto elaborare una prova metafisica che si fondi sul concetto di essere** e non sul concetto di Dio come motore immobile, alla stregua di Aristotele e di Tommaso. Se la prova vuole essere di tipo metafisico, **sono perciò insufficienti per Duns Scoto le prove a posteriori**, fondate su dati empirici che partono dagli effetti, **come quelle di Tommaso**, perché i dati empirici sono certi ma non necessari essendo contingenti. **Duns Scoto non parte dalla constatazione dell'esistenza e contingenza delle cose create, bensì dal concetto concernente la loro possibilità di essere.** L'esistenza effettiva delle cose è infatti un dato contingente e non necessario mentre, **prima di esserci, è necessaria la possibilità che le cose possano essere, cioè esistere.** Duns Scoto si domanda allora **quale sia il fondamento di tale preliminare necessità concernente la possibilità di essere** prima che le cose esistano effettivamente. **Tale fondamento non può essere il nulla**, come quando si afferma che Dio crea dal nulla, perché il nulla non può in nessun modo essere fondamento o causa. Se le cose sono possibili, e lo sono, è allora **possibile un ente primo quale fondamento della possibilità di essere delle cose, capace di esistere da se stesso e di creare il mondo senza essere a sua volta creato, perché se non esistesse non sarebbe più un ente capace di esistere da sé e non vi sarebbe nemmeno più la possibilità dell'esistenza**

delle cose, quando invece la possibilità della loro esistenza, anzi la loro esistenza effettiva, è dimostrata dall'esperienza.

L'ente primo di cui in tal modo Duns Scoto mostra l'esistenza **non** è causa motrice, **motore immobile, ma** in quanto ente, cioè essere, è **causa efficiente** di tutte le cose, ossia il loro creatore e, in quanto essere primo o supremo, è anche causa formale, esemplare, cioè il modello di ogni ente creato, **ed è anche il fine ultimo** di tutti gli enti.

La contemplazione dell'infinità e perfezione di Dio è anche, in particolare, il fine ultimo dell'uomo ed è un fine che, a causa della distinzione e diversità tra filosofia e fede, non già i filosofi ma solo la fede è in grado di indicare, il che giustifica l'insostituibile valore pratico-morale della teologia quale disciplina distinta dalla filosofia.

SECOLO XIV: LA QUARTA FASE DELLA SCOLASTICA. LA SUA CRISI E DISSOLVIMENTO.

Il Trecento è un secolo di grandi mutamenti storici e politici, economici e sociali, culturali e filosofici.

Dal punto di vista storico-politico l'Impero e il Papato perdono di importanza: l'Impero, perché in Europa cominciano a sorgere le monarchie nazionali, che vogliono rendersi autonome e indipendenti oppure, dove non sorge l'unità nazionale come in Italia e in Germania, si formano Signorie e Principati che pure vogliono l'indipendenza dall'Impero; il Papato, perché si comincia a criticare il potere temporale della Chiesa e a pensare che il compito della Chiesa debba essere solo di tipo spirituale e che il governo politico spetti al solo potere civile, al Re e non al Papa.

Dal punto di vista economico-sociale il Trecento è il secolo del progressivo declino delle classi feudali nobiliari ed ecclesiastiche per il sorgere invece di una nuova classe sociale destinata ad espandersi, cioè la borghesia, composta da mercanti, da banchieri e da imprenditori artigianali. Dall'altro lato, nel Trecento si aggrava la miseria dei più poveri, con conseguente rivolte popolari (la rivolta dei Ciompi o quella dei contadini francesi).

Anche **dal punto di vista culturale** molte sono le novità: con Dante, Petrarca e Boccaccio si afferma una nuova cultura e una nuova letteratura, mentre in campo artistico sorge l'arte gotica, tutte espressioni queste di un nuovo modo di concepire la natura e la divinità.

In filosofia viene meno la fiducia e l'idea che tra fede e ragione vi sia accordo. Già Duns Scoto aveva dichiarato che fede e ragione sono tra di esse distinte ed autonome, per cui non vi è intreccio fra teologia e filosofia ma ognuna studia e si occupa di cose diverse. Il filosofo **Guglielmo d'Ockham**, vedremo, **non solo dirà che fede e ragione sono distinte ma che anzi sono separate**: la filosofia non deve più occuparsi di questioni metafisico-religiose, lasciandole alla sola teologia, bensì occuparsi della logica e del processo della conoscenza umana, cioè del modo in cui la conoscenza umana si svolge, avviene, nonché della sua validità ma anche dei suoi limiti.

Questo nuovo modo di pensare conduce al **tramonto** e alla **fine della Scolastica** e favorisce lo sviluppo di una cultura più laica che porterà nei secoli successivi all'avvento dell'Umanesimo e del Rinascimento.

La filosofia giuridico-politica del medioevo: Marsilio da Padova.

Nella prima metà del XIV secolo, oltre a quello metafisico-teologico, diventa più vivace anche il dibattito giuridico-politico, particolarmente in merito alla teoria del diritto naturale ed al problema dei rapporti tra potere ecclesiastico (Papato) e potere civile (Impero).

Come abbiamo visto, **le complessive concezioni giuridico-politiche della Scolastica sono fundamentalmente basate sulla teoria del diritto naturale**, dapprima enunciata dagli stoici, poi divulgata da Cicerone e posta quindi a fondamento anche del diritto canonico medievale.

Nella forma matura che ha assunto in Tommaso, il diritto naturale, o legge di natura, deriva direttamente dalla stessa legge divina e ad essa devono ispirarsi sia le leggi civili sia quelle religiose.

Bisognerà attendere Marsilio da Padova, verso la fine del periodo medievale, **perché si affacci un diverso punto di vista.**

Marsilio da Padova (1275-1342), docente e poi rettore dell'università di Parigi, partecipa alla lotta tra Ludovico il Bavaro e il Papato avignonese come consigliere di Ludovico. La sua opera principale è intitolata "Defensor pacis".

Formula una **nuova teoria dello Stato**, prendendo a riferimento non più l'Impero bensì lo Stato nazionale o il Comune o la Signoria. Tale Stato è per lui **una costruzione umana**, che assolve finalità umane senza vincoli di natura teologica. **Fede e ragione sono distinte, come la Chiesa e lo Stato.** E quest'ultimo non deve essere sottoposto a quella, anzi, **per quel che concerne la vita terrena, è la Chiesa che deve essere sottoposta allo Stato.** Certamente, vi è la legge religiosa, che ha per fine la gloria o la pena ultraterrena. Ma vi è anche la legge che definisce ciò che è giusto e utile sul piano puramente umano e sociale e che non deriva da una sovraordinata legge naturale di carattere divino.

La novità ed originalità di Marsilio sta in questa **concezione della legge intesa come legge assolutamente positiva**, cioè esclusivamente posta, scritta e stabilita, dagli uomini e che non ha né un fondamento divino né una base morale e neppure si basa sul diritto naturale, non derivando da inclinazioni naturali direttamente poste da Dio nell'animo umano. Quello di Marsilio è **un concetto ristretto di legge: la legge è propriamente tale quando assume la forma di un comando coattivo legato ad una punizione o ad una ricompensa da attribuire in questo mondo.**

Due sono le caratteristiche di questa concezione della legge:

1. ciò che è giusto o ingiusto per la comunità umana non è suggerito da un istinto naturale posto nell'uomo da Dio, ma è definito direttamente dalla ragione umana, la quale è dunque l'effettiva creatrice della scienza del diritto;
2. la forma di legge è attribuita non alle semplici valutazioni della ragione (che di per sé può produrre solo la scienza del diritto), bensì a quelle norme che diventano coattive perché collegate ad una sanzione (tale concetto tecnico-formale costituisce un antecedente del contemporaneo positivismo giuridico).

In quanto costruzioni umane, lo Stato e la legge trovano giustificazione unicamente dall'essere posti dalla volontà umana. **Il solo legislatore è il popolo**, o la parte prevalente e più importante di esso, che esprime la sua volontà nell'assemblea generale. Quindi sovrana è la legge e non il singolo monarca o governo che non è al di sopra di essa. **Alla legge così stabilita sono egualmente sottoposti anche i religiosi.** Pertanto, la pretesa del Papato di assumere anche la funzione legislativa e il potere temporale altro non è che un'usurpazione che produce conflitti. Pure per la

stessa definizione delle dottrine di fede l'autorità legittima non è quella del Papa, ma quella del Concilio dei vescovi e dei teologi.

Va rilevata la modernità delle tesi di Marsilio: secondo il principio che più tardi sarà ripreso da Hobbes, il compito dello Stato viene limitato alla difesa della pace tra i cittadini, cioè all'eliminazione dei conflitti e, conseguentemente, il potere della legge viene circoscritto agli atti esterni dei cittadini, cui va garantita la libertà di pensiero e di coscienza, non potendo la legge imporsi anche sulle coscienze degli uomini.

La sovranità popolare e lo Stato di diritto sono dunque i due innovativi pilastri dell'originale teoria giuridico-politica di Marsilio. Vi è in ciò il preannuncio, impressionante in uno scrittore del Trecento, di dottrine che matureranno ben più tardi, nel 17° e 18° secolo, con il cosiddetto "contrattualismo".

Guglielmo di Ockham (1290-1348).

Nasce nel villaggio di Ockham, a venti miglia da Londra. Entra nell'ordine francescano. Studia e insegna a Oxford. Nel 1324 si trasferisce ad Avignone, convocato da papa Giovanni XXII per rispondere all'accusa di eresia. Sono censurate 51 delle sue tesi. Nel 1328 fugge da Avignone, insieme col Padre generale dei francescani, entrambi sostenitori, contro il Papato, della tesi della povertà evangelica cui la Chiesa doveva tornare. Si rifugia presso l'imperatore Ludovico il Bavaro, che era in lotta contro il Papato avignonese. Muore a Monaco. È stato chiamato "dottore invincibile".

La sua opera principale ha per titolo "Commentario alle sentenze".

Guglielmo di Ockham è l'ultima grande figura della Scolastica e la prima dell'età moderna. **Il problema fondamentale dell'accordo tra filosofia e teologia, tra ragione e fede, viene** ulteriormente dichiarato impossibile e **svuotato di significato**. Con ciò **la Scolastica medievale chiude il suo ciclo storico e la ricerca filosofica diventa disponibile per** la considerazione di **altri problemi, primo fra tutti quello della natura e l'indagine scientifico-sperimentale** dei fenomeni naturali, cioè del mondo cui l'uomo appartiene e che può conoscere con le sole forze della ragione.

Empirismo gnoseologico e separazione tra ragione e fede.

Già Duns Scoto aveva definito l'impossibilità della spiegazione filosofico-razionale delle verità religiose in base all'ideale aristotelico della scienza che, in quanto tale, può avere valore solo se fondata su procedimenti dimostrativi. Nel medesimo senso **Ockham fonda la validità della scienza e della conoscenza solo sull'esperienza**. Il suo è **un empirismo radicale** (estremo): tutto ciò che oltrepassa i limiti dell'esperienza non può essere conosciuto né dimostrato. Perciò **le verità teologiche**, che riguardano ciò che è al di là dell'esperienza, cadono al di fuori della ricerca filosofica e **sono invece soltanto oggetto di fede**. **I tentativi della Scolastica di accordare ragione e fede**, con elementi agostiniani od aristotelici, **appaiono ad Ockham non solo inutili dal punto di vista gnoseologico** (conoscitivo) **ma dannosi alla stessa fede**, che deve essere invece liberata da tutti i vincoli terreni. Fede e ragione sono separate. Anzi, **voler spiegare la fede con la ragione è un atto di superbia**. Le verità di fede potrebbero essere dimostrate solo se si avesse una conoscenza intuitiva od empirica di Dio, ma tale conoscenza è impossibile all'uomo. La filosofia non è ancella della teologia e la teologia non è scienza, ma un complesso di credenze tenute insieme dalla forza della fede. La ragione non riesce a rendere la verità rivelata più chiara di quanto non possa fare la fede. **Il vero compito del teologo** non è di dimostrare con la ragione le verità accettate per fede ma dimostrare, dall'altezza di quelle verità, l'insufficienza della ragione a comprenderle. Quindi, non "intelligo ut credam" né "credo ut intelligam", ma "credo et intelligo": **la teologia cessa di essere scienza**; l'accettazione delle verità religiose è dovuta esclusivamente al dono della fede, vero fondamento della vita religiosa.

Indimostrabilità dell'esistenza e degli attributi di Dio.

Le stesse prove dell'esistenza di Dio non hanno per Ockham valore dimostrativo. Infatti, **l'esistenza di una qualsiasi realtà è rivelata all'uomo solo dall'esperienza.** Ma di Dio l'uomo non ha esperienza. **Anche l'essenza di una realtà è conoscibile solo se dapprima ne è conoscibile l'esistenza. Pertanto l'uomo non conosce né l'esistenza né l'essenza di Dio.** Non valgono quindi le prove a posteriori dell'esistenza di Dio né vale la prova ontologica a priori poiché la proposizione "Dio esiste" non è evidente in quanto l'esistenza, anche quella di Dio, non è necessariamente implicata dall'essenza, ancorché concepita come quella di essere perfettissimo.

In particolare, con riguardo alle prove a posteriori, Ockham critica anche la prova cosmologica, di derivazione aristotelica, formulata da Tommaso e da Duns Scoto, in quanto nega il valore dei due principi su cui la prova cosmologica si fonda:

- 1. non è vero in senso assoluto che tutto ciò che si muova sia mosso da altro; infatti l'anima e gli angeli si muovono da sé e così il peso che tende al basso;*
- 2. non è vero in senso assoluto che è impossibile risalire all'infinito nella serie dei movimenti; infatti nelle grandezze continue (ad esempio i numeri matematici) il movimento si trasmette necessariamente e incessantemente dall'una all'altra delle infinite parti che le compongono (ad un numero si può sempre aggiungerne un altro, così come ciascun numero o serie di numeri è sempre divisibile all'infinito).*

Quanto alla prova desunta dal principio causale (Dio come causa del creato), Ockham non ritiene dimostrabile che Dio sia causa efficiente, totale o parziale, dei fenomeni e che neppure le sole cause naturali bastino a spiegare fenomeni. Infatti Ockham nega che il rapporto di causalità sia dimostrabile perché noi abbiamo un'intuizione ed esperienza separate della causa e dell'effetto.

La conclusione è che tutte le prove fornite dell'esistenza di Dio possono avere tutt'al più un valore di plausibilità ma non dimostrativo. L'esistenza di Dio può essere solo creduta, non dimostrata.

A maggior ragione, allora, non si possono conoscere e dimostrare gli attributi di Dio.

Non si può dimostrare con certezza che vi sia un unico Dio, perché nessuna contraddizione deriverebbe dall'ammettere una pluralità di cause prime. Neppure si può dimostrare l'immutabilità di Dio, poiché sembra anzi negata dall'incarnazione di Dio in Cristo, ovvero in una natura inferiore. Non può essere dimostrata neppure l'onnipotenza e l'infinità di Dio, confutando rispetto a quest'ultima gli argomenti di Duns Scoto. Di Dio, dice Ockham, non si può avere che un concetto parziale, desunto per astrazione dalle cose naturali di cui soltanto possiamo avere esperienza. In merito poi al dogma della Trinità, Ockham afferma che esso supera ogni senso, ogni intelletto umano ed ogni capacità di comprensione, per cui può essere accettato solo per fede. Anche nel concetto di creazione Ockham rinviene contraddizioni. Poiché nell'eternità, come Agostino aveva insegnato, non c'è né un prima né un dopo, allora non è necessario ammettere che Dio esisteva prima della creazione e che esisterà

dopo. Può sembrare infatti contraddittorio concepire una durata di Dio al di là dei limiti temporali del mondo poiché, se Egli è eterno, il concetto di durata è estraneo alla sua natura divina.

Criticando le dimostrazioni tradizionali, Ockam non intende negare l'esistenza di Dio bensì sottolineare soltanto che la ragione umana deve abbandonare la smania di dimostrare e di esplicitare. Oltretutto, se si restringe l'ambito della ragione umana per quanto concerne Dio, diviene per contro più ampio l'ambito della fede.

La conoscenza umana, gli universali e il nominalismo.

Se la conoscenza umana è esclusivamente fondata sull'esperienza, ad essa è escluso dunque il mondo sovranaturale, ma ad essa si apre il mondo della natura, verso il quale si indirizza l'interesse prevalente di Ockam.

La teoria della conoscenza di Ockam si configura come una teoria dell'esperienza, che egli espone utilizzando la distinzione di Duns Scoto tra conoscenza intuitiva o sensibile e conoscenza astrattiva o intellettuale.

La conoscenza intuitiva è quella che immediatamente coglie gli oggetti, le cose, e ci consente di stabilire non solo quando una cosa c'è ma anche quando non c'è: si muove quindi nell'ambito della contingenza, ossia delle cose che ci sono ma che potrebbero anche non esserci. **La conoscenza intuitiva è la conoscenza di base; da essa deriva la conoscenza astrattiva, la quale prescinde dalla realtà o irrealtà degli oggetti ma che si può avere solamente su ciò di cui si è precedentemente avuta conoscenza intuitiva.** La conoscenza intuitiva può essere sia sensibile che intellettuale, poiché l'intelletto conosce altresì intuitivamente i propri moti dello spirito, come il piacere, il dolore, l'amore, l'odio. **La conoscenza intuitiva proviene dal rapporto immediato con la realtà** e quindi non ha bisogno di nessuna specie o genere o categoria che faccia da intermediario: **la realtà è sempre composta da enti individuali**, da singole cose, e **al di fuori dell'anima (dell'intelletto) non vi è nulla di universale.** L'universale, o concetto, è solo nell'intelletto ed è il prodotto della conoscenza astrattiva.

La conoscenza astrattiva procede mediante astrazione, cioè estraendo dalle diverse e singole cose concrete, appartenenti ad un medesimo genere o specie, le caratteristiche che esse hanno in comune, **formando così i concetti o gli "universali"**. Diversamente da quella intuitiva, la quale oltre che sensibile può anche essere intellettuale, la conoscenza astrattiva è invece solo intellettuale. **Gli universali o concetti non si riferiscono a realtà concrete** (non ci sono essenze, forme o sostrati), **essi sono soltanto nomi astratti (nominalismo) che hanno una funzione abbreviativa e pratica**, ossia quella di significare e indicare, con un solo nome, una classe, una molteplicità di cose simili fra loro (il concetto di "albero" indica la molteplicità di tutti i singoli alberi concreti). Poiché la realtà è costituita soltanto da singoli individui, da singole cose concrete, cade allora il problema legato al principio di individuazione, che tanto aveva tormentato i classici e che abbiamo visto in Duns

Scoto, perché non vi è nessun passaggio da una inesistente essenza universale al singolo individuo.

Ma se gli universali non sono reali, quale è allora il valore della scienza, la quale, secondo gli aristotelici e gli agostiniani, ha per oggetto non il singolare ma l'universale, ossia il concetto? Certamente dalla concezione di Ockham è escluso un sistema di leggi universali e ancor più una struttura gerarchica e sistematica dell'universo. Secondo Ockham tale tipo di sapere metafisico irrigidisce dannosamente il sapere stesso. Ma la caduta della metafisica non pregiudica per Ockham ogni forma di sapere: **è sufficiente un tipo di conoscenza probabile la quale, fondandosi su ripetute esperienze, ci consente di prevedere che ciò che è accaduto in passato ha un alto grado di probabilità di accadere anche nel futuro.** E' anticipata con ciò la moderna concezione del valore probabile e non assoluto della conoscenza e della verità.

La teoria della supposizione.

L'universale quindi esiste solo nell'intelletto; non è un'entità reale bensì solo un modo di funzionare dell'intelletto medesimo. Riprendendo la dottrina stoica, per Ockham l'universale è solo un segno, un nome, che indica e sta al posto di una classe di cose individuali fra loro simili. Poiché sta al posto di qualche cosa d'altro, la funzione dell'universale, cioè del concetto, è di supposizione.

Per Ockham la supposizione, come per tutta la logica nominalistica del 13° e 14° secolo, è il riferirsi dei concetti ad oggetti diversi dei concetti stessi. Gli oggetti cui la supposizione si riferisce sono sempre enti individuali; non esistono entità metafisiche ed universali come l'"umanità" o la "bianchezza", ecc. La supposizione si riferisce sempre ad oggetti che hanno un modo di esistenza determinato: o come realtà empiriche (cose o persone) o come concetti mentali (pensieri) o come segni scritti (termini, parole). Vi sono quindi tre tipi di supposizione:

- 1. la supposizione personale, quando il termine indica le cose significate;*
- 2. la supposizione semplice, quando il termine si riferisce ad un concetto della mente, cioè ad un termine che ha funzione universale ma non per quanto riguarda le cose significate: ad esempio, "l'uomo è una specie";*
- 3. la supposizione materiale, quando il termine impiegato indica la sua propria funzione terminologica: ad esempio, "l'uomo è un nome".*

Lo stesso termine può dunque avere un significato diverso a seconda della funzione con cui è impiegato. E la funzione dei termini (gli elementi della proposizione) è comunque sempre quella di indicare qualcosa di diverso da se stessi. Ockham separa quindi rigorosamente la logica dalla realtà, distingue fra termini e cose, rivendicando l'autonomia della logica come scienza. Ciò consente ad Ockham di occuparsi dei termini come puri simboli e correlarli fra loro ("ars combinatoria") a prescindere e senza preoccuparsi della realtà designata. In tal modo Ockham offre una teoria della dimostrazione logica e rigorosa in se stessa, intuendo gli sviluppi della moderna logica simbolica. Peraltro Ockham invita a non farsi prendere la

mano nel considerare le proposizioni logiche esclusivamente in se stesse, ma invita a valutarle in rapporto alla realtà indicata, imprimendo con ciò un forte incremento alla tradizione sperimentale, al fine di controllare sempre il nostro riferimento alla realtà.

In sostanza, gli universali (i concetti) non sono reali; sono solo nomi che stanno al posto (supposizione) di una classe di cose tra loro simili ed hanno consistenza e funzione solo linguistica ed abbreviativa. Non esistono neppure per astrazione derivante da un processo di generalizzazione di singole esperienze, perché i concetti così ricavati seguitano a non rivestire carattere reale ma solo linguistico e di economicità (brevità) di linguaggio. Neppure esistono come concetti o idee della mente, essendo solo strumenti, modi di funzionare dell'intelletto, per cogliere ciò che è comune a diversi enti. Gli universali (i concetti) sono soltanto un segno, un nome, che segue sempre l'esperienza e che viene stabilito arbitrariamente, cioè senza nessun legame reale con le cose che sta a significare. Il linguaggio allora è pura e semplice convenzione, è apposizione arbitraria di segni ad esperienze o a gruppi di esperienze individuali. I segni hanno perciò significato solo per chi ha compiuto quelle esperienze. Ad esempio, la parola "fuoco" significa qualcosa solo per chi ha sperimentato il fuoco, ma è assolutamente priva di significato per chi non ha mai visto il fuoco.

Però, precisa Ockham, la conoscenza, pur derivando solo dall'esperienza, non esclude la logica come analisi dei discorsi "universali", riguardanti cioè i concetti. Anzi, essa ha grande valore metodologico. La logica mette in rapporto fra loro i vari termini, i vari segni, e quindi non considera la realtà ma solo una struttura (una costruzione) convenzionale. Anche la scienza con le sue formulazioni universali, ossia con le sue leggi generali, è una forma di linguaggio e dunque ha per oggetto non le cose ma i contenuti mentali che "stanno al posto" delle cose. La conoscenza scientifica è quindi basata sui segni del linguaggio. Come tale non è conoscenza intuitiva, la quale si riferisce solo all'ente individuale, e pertanto la scienza ha un valore relativo, probabile e provvisorio, avendo bisogno di una continua conferma o smentita da parte dell'esperienza, che è unica fonte certa di conoscenza.

La critica alla metafisica tradizionale. Il "rasoio di Ockham" e il volontarismo ontologico.

Ockham opera una sostanziale **critica della metafisica tradizionale**. Basandosi sul **carattere individuale di ogni realtà**, nonché sull'empirismo e sul principio di **economia**, ossia su quel procedimento metodologico che i discepoli chiameranno il **"rasoio di Ockham"**, egli afferma che è **assolutamente dannoso ed inutile moltiplicare gli enti** (i generi di cose e i concetti) **se non è necessario, creando realtà intermedie in soprannumero rispetto a quelle da spiegare** (come quando, per volere intendere l'uomo, si ricorre all'idea platonica di umanità). In tal senso Ockham rifiuta gran parte dei concetti metafisici poiché considerati **inverificabili o inutili**.

Circa **il concetto di sostanza**, Ockham anticipa la critica che farà Locke nel XVII secolo: delle cose noi conosciamo solo le qualità (primarie e secondarie) o gli accidenti, secondo ciò che ci mostra l'esperienza sensibile. Ma dalle qualità non possiamo risalire alla conoscenza della sostanza, o sostrato, di per sé invisibile, sulla quale ritenere appoggiate tali qualità; essa rimane inconoscibile e può essere indicata solo negativamente come "ciò che non è qualità". Nessun motivo depone a favore dell'esistenza della sostanza e la sua ammissione viola il principio dell'economia della ragione.

Ancora più importante è **la critica del concetto di causa** (causa efficiente), che precorre Hume. Ockham insiste sulla diversità tra causa ed effetto, per cui dalla conoscenza dell'effetto non si può in nessun modo certo risalire alla conoscenza della causa. Neppure si può discendere dalla conoscenza della causa a quella dei possibili effetti se questi effetti non sono stati dapprima conosciuti attraverso l'esperienza: l'unico fondamento possibile di un legame tra causa ed effetto è l'esperienza, la quale però ci mostra soltanto il legame e non la dipendenza di uno dall'altro fra due fatti: due fatti sono legati l'uno all'altro quando, semplicemente, al verificarsi del primo anche il secondo tende a verificarsi. Ciò che è empiricamente conoscibile è solo la diversità tra causa ed effetto, pur nel costante susseguirsi di questo a quella. È comunque possibile enunciare le leggi che regolano il succedersi dei fenomeni ma senza la pretesa di un vincolo metafisico necessario tra causa ed effetto, non essendovi alcuna necessaria certezza che da una determinata causa seguirà sempre, incontestabilmente, quel determinato effetto.

Il distacco di Ockham dalla metafisica aristotelica risulta evidente anche dalla sua **critica al concetto di causa finale**, secondo cui il fine muove all'azione perché amato e desiderato. Ma questo, per Ockham, è solo un parlare metaforico perché il desiderio e l'amore non implicano un'effettiva azione. Non è possibile dimostrare, né mediante proposizioni logicamente evidenti né empiricamente, che un certo effetto sia stato prodotto da una causa finale, soprattutto con riguardo ai fenomeni naturali, i quali si svolgono invece in modo uniforme e costante e perciò escludono ogni elemento contingente e mutevole, come appunto sarebbe l'amore o il desiderio verso un fine. Non è neppure dimostrabile la causalità finalistica di Dio (il finalismo divino) nell'universo poiché le cose naturali, prive come sono di conoscenza, producono i loro effetti indipendentemente dalla conoscenza di Dio. Non ha senso dire che il fuoco brucia in vista di un fine dal momento che non è necessario postulare un fine perché si abbia tale effetto (principio di economia). Tale critica prelude a quella famosa di Spinoza, il quale affermerà: "è comune la convinzione che gli avvenimenti naturali si verificano in base a leggi costanti, che ne garantiscono l'uniformità ed escludono ogni arbitrio o contingenza".

Per quanto concerne la gnoseologia (la filosofia della conoscenza), **circa il dibattuto argomento se è necessario distinguere l'intelletto attivo da quello passivo** Ockham risponde che **questo è un problema ozioso, inutile**. Egli non solo nega come superflua tale distinzione ma afferma l'unità nell'intelletto dell'atto conoscitivo. Se il complesso delle conoscenze è unico (ossia è medesimo e unitario sia nell'individuo sia nella società), unico deve essere l'intelletto che le compie. La

conoscenza deriva dal contatto immediato con il mondo empirico ed ogni ricorso ad entità più complicate va respinto come inutile. Così è in riferimento alle "specie" e ai "generi" aristotelici, intesi come forme eterne delle cose e come immagini intermedie tra noi e gli oggetti singoli. I generi e le specie sono inutili per spiegare la percezione degli oggetti; il valore conoscitivo dei generi e delle specie è nullo perché, se l'oggetto non fosse immediatamente colto, il genere o la specie non potrebbero comunque farlo conoscere.

La critica alla metafisica tradizionale è condotta da Ockham anche in base ad un altro principio, quello del cosiddetto "**volontarismo teologico**", mediante cui Ockham esprime la convinzione che il mondo derivi dalla volontà misteriosa e sopra-razionale di Dio, il quale crea l'universo a suo arbitrio, senza sottostare, come invece preteso dalla metafisica, a nessuna regola logica che si imponga anche a Dio stesso, quale ad esempio il principio di non contraddizione. Tant'è vero, secondo Ockham che Dio avrebbe potuto creare il cosmo in modo totalmente diverso e con leggi completamente dissimili da quelli vigenti nel nostro mondo. Egli stesso avrebbe potuto decidere di incarnarsi in un asino o in una pietra senza il sorgere di contraddizioni.

Le conseguenze filosofiche di tale volontarismo teologico sono evidenti: poiché il mondo non è stato costruito secondo dei perché logici, necessari e immutabili, ai filosofi non resta che prendere atto della realtà così com'è senza pretendere di spiegarne le ragioni metafisiche. In tal modo si rivelano vani tutti i millenari sforzi della filosofia, quella greca prima e quella cristiana poi, di scoprire le cause ultime del mondo. L'unica cosa che rimane da fare è di abbandonare la pretesa di capire l'essenza o il fine dei fenomeni, sforzandosi invece di descrivere come essi avvengono.

Il rifiuto occamista della metafisica o, meglio, di una certa metafisica apre le porte alla fisica nel senso moderno del termine.

La critica alla fisica tradizionale e l'avvio di una nuova concezione del cosmo.

Al disinteresse per i problemi teologici corrisponde in Ockham l'**impegno nei problemi della filosofia della natura**. La natura è il campo proprio della conoscenza umana. La ricerca naturalistica cessa di avere, per Ockham, il carattere iniziatico (riservato a pochi) e magico che ancora conserva in Ruggero Bacone e diventa un ambito di indagine aperto a tutti gli uomini. Ockham **critica profondamente la filosofia fisica aristotelica** e prelude ad una nuova concezione del mondo che la filosofia del Rinascimento farà sua, anticipando altresì i fondamenti della scienza moderna.

Per la prima volta Ockham, salvo Democrito, **mette in dubbio la diversità di natura e di sostanza tra i corpi celesti e i corpi sublunari** (terrestri) stabilita dalla fisica aristotelica e mantenuta per tutto il medioevo: sia i corpi celesti sia i corpi terrestri sono per Ockham formati della stessa materia. Il principio di economia vieta di ammettere la diversità delle sostanze, giacché l'ammissione che la materia dei corpi

celesti (l'etere) è distinta da quella dei corpi terrestri non aggiunge spiegazioni più precise ed ulteriori. Neppure i seguaci di Ockham seguiranno il maestro su questo punto. Bisognerà giungere a Nicolò Cusano per trovarlo riaffermato.

Contro Aristotele, **Ockham ammette e difende la possibilità di più mondi.**

Aristotele argomentava che, se ci fosse un mondo diverso dal nostro, la terra di quest'ultimo si muoverebbe naturalmente (per la teoria dei luoghi naturali) verso il centro e si congiungerebbe con la nostra (data la concezione che pone la Terra al centro dell'universo). Lo stesso accadrebbe per tutti gli altri elementi (acqua, aria, fuoco), giungendo comunque, così, al formarsi di un mondo unico. Ockham controbatte negando che lo spazio abbia un unico centro. Un mondo diverso dal nostro avrebbe un altro centro e un alto e un basso diversi. Tale relatività delle determinazioni spaziali dell'universo sarà uno dei capisaldi della fisica del Rinascimento. Induce ad ammettere la pluralità dei mondi, secondo Ockham, anche l'onnipotenza divina: Dio può produrre infinita materia ed infiniti individui; nulla vieta che formi con essi un mondo diverso o più mondi diversi dal nostro.

La pluralità dei mondi implica altresì, per Ockham, la possibilità (non la necessità) dell'infinito reale contro la tesi secondo cui l'infinito è solo potenziale. Infatti nell'infinito, come si dirà nel Rinascimento, il centro può essere dappertutto. Così come Dio può sempre creare ulteriore materia, può anche infinitamente estendere la grandezza del mondo. All'obiezione di Ruggero Bacone che l'infinito non può essere reale poiché in esso la parte sarebbe identica al tutto, Ockham risponde che il principio per il quale il tutto è maggiore della parte vale solo per un tutto finito e non per un tutto infinito, come nel caso delle grandezze continue, quali la serie dei numeri, il tempo, la velocità, la massa, l'area, la lunghezza. Le grandezze continue, oltre che infinite, sono altresì infinitamente divisibili e non esistono in esse entità indivisibili.

Infine, Ockham ammette e difende la possibilità che il mondo sia stato prodotto ab aeterno. Non lo afferma esplicitamente ma si limita a mostrare che questa possibilità non è contraddittoria. All'obiezione che se il mondo fosse eterno si sarebbe già verificato un numero infinito di rivoluzioni celesti, il che è impossibile perché un numero reale non può essere infinito, Ockham risponde che ciascuna rivoluzione celeste aggiunta alle altre forma sempre un numero finito, sebbene il succedersi delle rivoluzioni celesti possa essere indefinito. **Ockham è consapevole che l'eternità del mondo implica la sua necessità**, giacché ciò che è eterno non può non essere, **rimanendo esclusa così la creazione** come libero atto volontario di Dio. Ma ciò nonostante ritiene che tale eternità sia probabile, data anche la difficoltà di concepire l'inizio del mondo nel tempo. Infatti, se Dio è eterno e l'eternità è un infinito presente, come può esserci stato un passato in cui Dio ha deciso di creare il mondo? Questa ipotesi, presentata da Ockham come probabile, diverrà certezza nel Rinascimento.

Psicologia (studio dell'anima) ed etica.

Nel campo della psicologia Ockham **critica il concetto di anima come forma o essenza immateriale ed incorruttibile e pertanto immortale.** Noi conosciamo,

mediante l'esperienza, i pensieri, i desideri, i nostri stati interiori, ma nulla sappiamo di una pretesa forma incorruttibile che sia il sostrato (una sorta di stampo) di essi. Né a cogliere questo sostrato vale il ragionamento, perché ogni dimostrazione in questo senso è dubbia. È evidente l'analogia con la critica che farà Hume allorquando affermerà l'impossibilità, sulla base dell'esperienza, di risalire dalla varietà degli stati psichici ad una supposta loro sostanza od essenza permanente. **È vero, riconosce Ockham, che per spiegare la conoscenza bisogna ammettere che l'intelletto, o anima, sia immateriale e quindi immortale**, tale cioè che non possa mutarsi e corrompersi, poiché altrimenti, se l'anima fosse materiale e mutevole, sarebbe mutevole anche la conoscenza. **Ma l'immortalità dell'anima individuale non può essere dimostrata** dalla ragione perché di essa non si ha esperienza. Tale immortalità **va semmai accettata per fede**.

Eliminata l'anima come forma o sostrato, **Ockham elimina pure l'intelletto attivo, unico e distinto dagli intelletti passivi individuali**, sul quale tanto aveva dibattuto l'aristotelismo arabo e latino. È inutile ammettere l'intelletto attivo perché nessuna funzione può essere riconosciuta a tale intelletto nel meccanismo e nel processo della conoscenza. Infatti il primo grado di conoscenza, vale a dire la conoscenza intuitiva, è direttamente causato dall'esperienza individuale, dai sensi, mentre la conoscenza astrattiva, secondo grado della conoscenza fatta di concetti o simboli, deriva a sua volta dalla conoscenza intuitiva.

Circa la volontà umana, essa è per Ockham una volontà libera, seppur non dimostrabile razionalmente, risultando tale, invece, in base all'esperienza. La vita morale dell'uomo consiste nel sottoporsi al comando divino, che è la sola norma morale possibile. Tuttavia, **anticipando la dottrina della predestinazione di Lutero**, Ockham afferma che Dio salva soltanto coloro che egli stesso sceglie e nulla vieta che egli scelga quelli che vivono unicamente secondo le indicazioni della ragione, anche senza credere in nulla che non sia dalla ragione stessa dimostrato, quindi anche senza credere a nulla per sola fede.

Il pensiero politico.

Ockham è, con Marsilio da Padova, il maggior avversario, nella sua epoca, **della supremazia politica del Papato**. Però, mentre Marsilio si basa su motivazioni giuridiche, Ockham, contro l'assolutismo papale, si basa sulla concezione del primato della libertà di coscienza religiosa e della ricerca filosofica. **Al Papato non appartiene il potere assoluto, non solo in materia politica ma anche in materia spirituale**. Il potere papale è stato istituito per il vantaggio dei sudditi, ma non perché sia tolta ad essi la libertà. Non solo il Papa ma anche il Concilio non hanno il potere di stabilire le verità che tutti i fedeli hanno l'obbligo di accettare. **L'infallibilità in materia religiosa appartiene soltanto alla Chiesa intesa come comunità e moltitudine di tutti i fedeli**. Per questo suo ideale Ockham combatte il Papato avignonese in quanto ricco, autoritario e dispotico. Il Papa, come anche il Concilio, può errare e cadere in eresia, ma non può cadere in eresia la Chiesa intesa come

comunità universale di tutti i fedeli la quale, secondo la parola di Cristo, durerà fino alla fine dei secoli.

Ockham mostra che è **infondata la tesi del Papato secondo cui l'autorità imperiale ha origine da Dio solo attraverso il Papa**, il quale soltanto possiede quindi l'autorità assoluta sia nelle cose spirituali che in quelle temporali. Infatti Ockham osserva che l'Impero non è stato istituito dal Papa, giacché esisteva prima ancora dell'avvento di Cristo. L'Impero fu fondato dei Romani e da essi fu trasferito a Carlo Magno ed in seguito fu trasmesso dai Franchi alla nazione tedesca. I Romani, dunque, e i popoli ai quali hanno trasferito il potere hanno il diritto di eleggere l'Imperatore, in particolare, nell'epoca di Ockham, i principi di Germania e non il Papato.

Circa il rapporto tra Impero e Papato Ockham sostiene non solo la teoria dell'indipendenza dei due poteri, ma **riconosce anche un certo potere dell'Impero sul Papato** soprattutto per ciò che riguarda l'elezione del Papa, cosa che, in qualche caso, può essere nello stesso interesse della Chiesa.

Come francescano persegue altresì **l'ideale di un ritorno della Chiesa alla povertà evangelica** ed alla sua missione esclusivamente spirituale e non temporale.

Caratteri dell'ultima Scolastica.

Dopo Ockham la Scolastica non ha più grandi personalità né grandi sistemi. Rimangono le varie scuole, il tomismo, lo scotismo e l'occamismo, che dibattono fra loro. Di fronte al tomismo e allo scotismo, che rappresentano la "via antiqua", l'occamismo rappresenta la via moderna, cioè la critica e l'abbandono della tradizione scolastica.

Nonostante divieti e condanne, il nuovo orientamento occamista si impone lentamente nelle grandi università. Con esso si afferma l'interesse per la ricerca naturalistica, riconosciuta come più adatta alle forze naturali dell'intelletto umano rispetto alla speculazione teologica, i cui problemi vengono dichiarati in gran parte insolubili.

Il misticismo tedesco Giovanni Eckhart.

La via mistica, di ispirazione neoplatonica, è stata sempre presente nella Scolastica, ma era per lo più considerata come continuazione anch'essa, a suo modo, della ricerca razionale. Però nell'ultimo periodo della scolastica, come si è visto, la possibilità di dimostrare o di comprendere attraverso la ragione le verità di fede era stata negata o messa fortemente in dubbio. Bisognava allora, se la fede non trovava più supporto nella ragione, ristabilire la possibilità di un rapporto diretto tra la creatura e il creatore, al di fuori del ricerca scolastica speculativa. In tal senso rifiorisce il misticismo come via autonoma, piuttosto che sussidiaria, rispetto alla filosofia. Esso si sviluppa soprattutto in Germania dove, grazie in particolare all'influenza che aveva lasciato in eredità Alberto Magno, erano meno incisivi gli indirizzi tomistico e scotistico.

Maggior esponente del misticismo tedesco è stato Giovanni Eckhart (1260-1327), appartenente all'ordine domenicano e maestro alle università di Strasburgo e di Colonia.

Eckhart vuole giustificare la fede trovando la via di un'unione diretta, mistica e spirituale, tra l'uomo e Dio. Attraverso la meditazione e l'introspezione, l'uomo può sentirsi unito e appartenente a Dio mediante un processo di elevazione spirituale mistica, che diventa possibile allorché l'uomo sia in grado di negare se stesso, cancellando tutti i richiami ai vincoli della sua natura terrena e finita per far emergere lo spirito divino che è in lui e ad esso abbandonarsi. Quando l'uomo giunge a questo stadio egli diventa uno con Dio e solo una linea sottile lo divide da Lui: l'uomo è Dio per grazia, Dio è Dio per natura.

D'altro canto Dio, come assoluto contrario di ogni cosa finita, non può essere determinato che negativamente. La teologia negativa caratterizza così il misticismo. Possiamo solo dire che a Dio non appartiene a nessuna delle qualità umane, nemmeno le più grandi, perché comunque inadeguate di fronte a Dio stesso. Dio è oltre e al di sopra di ogni attributo che, pur in massimo grado, la mente umana

sappia concepire: è una "quiete deserta", nella quale non c'è molteplicità né mutamento, ma solo l'unità; è un'essenza superessenziale ed un nulla superessente.

INDICE

Introduzione.	1
La nascita della filosofia.	2
I filosofi naturalisti. La scuola di Mileto: Talete, Anassimandro, Anassimene, Eraclito di Efeso.	8
Gli Eleati: Senofane, Parmenide, Zenone, Melisso.	16
I filosofi pluralisti: Empedocle, Anassagora, Democrito.	23
I sofisti: Protagora e Gorgia.	30
Socrate.	37
Platone.	45
Aristotele.	68
L'Ellenismo.	102
Il cinismo.	103
Lo scetticismo.	104
L'epicureismo.	106
Lo stoicismo.	111
La filosofia a Roma.	118
Il neoplatonismo e Plotino.	122
Cristianesimo e filosofia.	129
La filosofia patristica.	131
Sant'Agostino.	134
La filosofia scolastica.	145
Prima fase della scolastica. Scoto Eriugena.	147
Seconda fase della scolastica. Anselmo d'Aosta.	149
Il problema degli universali.	153
Pietro Abelardo.	156
Bernardo di Chiaravalle.	158
Terza fase della scolastica.	160
La filosofia islamico-araba. Avicenna e Averroè.	161
Bonaventura da Bagnoregio.	164
Alberto Magno.	167
Tommaso d'Aquino.	168
Periodo finale della terza fase della scolastica.	
Gli inizi della crisi.	184
Giovanni Duns Scoto.	188
Quarta fase della scolastica e suo dissolvimento.	195
Guglielmo di Ockham.	198