



# Prolegomeni alla Filosofia ed alla Consulenza Filosofica (prima parte)

*Stefano Iunca*

## **Che cos'è la consulenza filosofica**

Nel mezzo del cammin di nostra vita  
mi ritrovai per una selva oscura  
ché la diritta via era smarrita.  
Ahi quanto a dir qual era è cosa dura  
esta selva selvaggia e aspra e forte  
che nel pensier rinova la paura!  
Tant'è amara che poco è più morte;  
ma per trattar del ben ch'i' vi trovai,  
dirò de l'altre cose ch'i' v'ho scorte.  
Io non so ben ridir com'i' v'intrai,  
tant'era pien di sonno a quel punto  
che la verace via abbandonai.  
(Dante, *Divina Commedia*)

Per poter dire che cos'è la Consulenza Filosofica bisognerebbe prima spiegare che cos'è la Filosofia (in sé) e, quantomeno, esporre le principali dottrine filosofiche, sia Occidentali (Platonica; Aristotelica; Agostiniana; Tomista; Kantiana; Hegeliana; Heideggeriana) sia Orientali (Buddhismo; Zen; Confucianesimo; Taoismo; ecc.). Il compito sembra fin dall'inizio proibitivo, trattandosi, per di più, di questioni dibattute da millenni.

Etimologicamente il termine Filosofia significa in greco: “Amore per il Sapere”. Questo sentimento nasce dalla “meraviglia di fronte alla

vita” che, unita al concetto socratico del “sapere di non sapere”, ci porta a domandarci su(l) tutto e a ricercarne (continuamente) le risposte; ossia, secondo Platone, ci spinge a cercare di cogliere l’essenza (o forma, idea) di ciò su cui noi ci interroghiamo: in questo consiste il vero “Sapere”.

“Sapere che cos’è la Filosofia” significa allora “comprendere l’essenza del (vero) Sapere” (vedremo dopo se qui il Sapere vada inteso “in generale” oppure “in particolare”, quindi solamente in senso “filosofico”), vale a dire essere in grado di capire e di spiegare: “come (essa) è”, “quando/dove (essa) è” e “perché (essa) è”.

A tale riguardo Aristotele notava infatti che l’essenza (o definizione) di qualcosa può essere spesso compresa muovendo dal funzionamento di questo qualcosa: sicché per rispondere alla domanda “che cos’è la Filosofia?” conviene partire dalla domanda “come è/funziona la Filosofia?”; che, a mio avviso, ci conduce direttamente a un terzo interrogativo: “a che cos’è utile la Filosofia?”, ossia “a chi/che (cosa) serve?”.

Apparentemente più semplice sembrerebbe invece il compito di spiegare che cos’è la Consulenza (in sé). Etimologicamente il termine Consulenza deriva dal latino *consulere* che significa principalmente: “riflettere; provvedere; consigliare; consultare; interrogare; deliberare; decidere; esaminare” e secondariamente (se il verbo è intransitivo ed è seguito da un complemento dativo): “avere cura di, darsi pensiero, venire in aiuto, curare”.

Basandoci sulle suddette etimologie, a mio parere la Consulenza Filosofica potrebbe essere definita preliminarmente come l’arte di aiutare il consultante a riflettere, a schiarirsi la mente (le “idee”), passando dalla confusione alla chiarezza, dal dubbio alla certezza.

In questo, dunque, consisterebbe anche la risposta alla domanda: “a che cos’è utile la Filosofia?” e, parallelamente, alla domanda “che cos’è la Filosofia?”, perché la chiarezza e la certezza ricercate per mezzo della riflessione andranno infine ritrovate nell’essenza (o forma, idea) di ciò su cui noi ci interroghiamo, cioè nel vero “Sapere”.

Posto ciò ne consegue altresì che la risposta alla domanda “come è/funziona la Filosofia?” (nella consulenza) emergerebbe dalla definizione del compito e del metodo proprio del Consulente Filosofico, il cui

lavoro nei confronti del consultante, utilizzando gli strumenti messi a disposizione dalla (Storia della) Filosofia stessa, sarà allora quello di:

- Individuare le credenze ingiustificate che portano a falsi problemi, liberandolo dagli *idola (tribus; specus; fori; theatri)*, ossia dalla superstizione e dai pre-concetti.
- Vigilare sull'uso delle parole per evitare che il loro utilizzo scorretto/improprio dia luogo a espressioni ambigue/equivocche oppure prive di senso logico.
- Segnalare le eventuali argomentazioni o inferenze (deduttive/induttive/abduitive) formalmente scorrette e correggerne le fallacie logiche.
- Sovrintendere al processo di analisi e sintesi, di distinzione e ricomposizione (delle "idee").
- Suggestire le diverse soluzioni indicate dai Saggi della Tradizione (occidentale ed orientale) a uno specifico problema.

Detto altrimenti, richiamandoci al metodo socratico fondato sul dialogo (dialettica), il Consulente Filosofico deve condurre il consultante, attraverso la "confutazione"<sup>1</sup>, alla consapevolezza dell'ignoranza o della fallacia delle proprie idee e, successivamente, sollecitare il consultante, tramite la "maieutica"<sup>2</sup>, a ritrovare in se stesso e tirare fuori dalla propria anima quelle verità che egli non era consapevole di possedere (in potenza).

L'esercizio del dialogo socratico (domanda-risposta) permette al Filosofo di aiutare gli altri a "partorire" la verità determinandola in maniera il più possibile autonoma, proprio come fanno le levatrici (ostetriche) che aiutano le partorienti a dare alla luce i loro figli. Le anime così interrogate, tra dubbi e perplessità simili alle sofferenze del parto, danno vita *sponte* a pensieri; ed è la Filosofia a consentirci di distinguere se il pensiero partorito sia «un fantasma e una falsità, oppure qualcosa di vitale e di vero»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Dal latino *confutare* "far cadere, convincere d'errore"; ossia "contraddire, smentire, ribattere un'affermazione, una tesi, ecc., adducendo prove e argomenti diretti a dimostrarla erronea o falsa".

<sup>2</sup> Dal termine greco *μαιευτική (τέχνη)* "ostetricia", derivato di *μαῖα* "mamma, levatrice".

<sup>3</sup> PLATONE, *Teeteto*, 150 c.

Lo stesso Socrate si presenta e opera come un vero e proprio Consulente Filosofico affermando che «finché respirerò e ne avrò la possibilità, non smetterò di filosofare e di rivolgere raccomandazioni e consigli a chiunque di voi incontri, dicendo le mie solite cose»; vale a dire che quello che più conta nella vita è che (tu) «ti curi e ti dai pensiero dell'intelligenza e della verità dell'anima, affinché sia la migliore possibile» in quanto «la virtù non nasce dalle ricchezze, ma dalla virtù stessa nascono le ricchezze e tutti gli altri beni per gli uomini, in privato e in pubblico»<sup>4</sup>.

Per Socrate “prendersi cura di se stessi” significa pertanto prendersi cura della propria “anima” rendendola il più possibile “buona”, ossia “virtuosa”, giacché per i filosofi greci è *in primis* la virtù ciò che conduce l'essere umano alla felicità. A tal fine è necessario “conoscere se stessi”, come riporta il precetto delfico che Socrate riconduce al dovere (morale) di vivere filosofando ed esaminando la propria anima e quella degli altri.

Praticando la Filosofia e conoscendo la propria anima, la cui natura (essenza) è in primo luogo “intelligenza”, l'individuo potrà giungere a comprendere il vero significato del Bene (in sé) e indirizzare verso questo fine la propria volontà. La Sapienza (ossia il “Sapere” filosofico) viene ritenuta da Socrate la sola guida in grado di indicarci la giusta via per conoscere e praticare (*theoria cum praxis*) la virtù, l'unico autentico valore, grazie a cui l'anima saprà governare rettamente il corpo che gli appartiene, controllando le proprie azioni e dominando con l'”intelligenza” (o ragione) i propri sentimenti. La Sapienza, madre di ogni bene, e l'auto-consapevolezza permettono di esercitare l'auto-controllo e la moderazione di passioni, piaceri e desideri: in ciò consiste la virtù che conduce alla felicità.

Alla luce di queste considerazioni, si potrebbe allora verosimilmente ipotizzare che per Socrate la Consulenza Filosofica consiste nell'arte di aiutare il consultante a riflettere sulla natura della propria “essenza” (individuale/universale), che risiede primariamente nell'anima dell'interlocutore, accompagnandolo verso la presa di coscienza del proprio “essere”, cioè aiutandolo a comprendere la risposta alla domanda “chi/che-cosa sono?": ed è su tale auto-consapevolezza che si fonda la realizzazione del sé e della propria felicità.

---

<sup>4</sup> Cf. PLATONE, *Apologia*, 29 c-e, 30 a-b.

Socrate insegnava che la realizzazione individuale non può mai prescindere però dal rapporto con gli altri membri della collettività. Difatti ogni singolo individuo è un “essere sociale” (come dirà poi Aristotele) la cui felicità è determinata dal contesto sociale in cui si colloca: “conoscere se stessi” permette altresì di capire quale sia il proprio ruolo nella collettività; e la giusta collocazione sociale è parte integrante della felicità dell’individuo.

Ma c’è di più. Così come per il “tutto” e per la “parte”, se il primo non ha la salute nemmeno la seconda può averla; così l’individuo non può mai essere davvero felice se non lo è anche la collettività di cui partecipa. La felicità altrui è quindi un elemento essenziale di quella individuale: del resto come potrei essere davvero felice circondato dall’infelicità?

Per questo motivo oltre a ricercare la realizzazione di se stessi e della propria felicità bisogna favorire quella altrui, aiutando gli altri a conoscersi ed a raggiungere la loro di felicità. In questo sembra consistere il compito di un’“anima buona” e in particolar modo del Consulente Filosofico. D’altronde la felicità non è mai davvero reale se non è condivisa.

Se quanto abbiamo esposto finora è corretto possiamo finalmente rispondere alla domanda: “a chi/che (cosa) serve” la Filosofia? Nonché definire la figura del Consultante Filosofico come colui che è infelice perché non sa (ancora oppure più) “chi/che cosa è”.

Ciascuno di noi si ritrova nel corso della propria vita ad affrontare i medesimi dubbi esistenziali: “chi sono?”; “da dove vengo?”; “dove vado?”; “qual è il senso della mia esistenza?”. Attanagliata da questi dubbi l’anima impaurita si tormenta senza sosta producendo altri interrogativi: “qual è l’origine di tutte le cose?”; “perché esiste il male?”; “che cos’è il bene?”; “che cos’è la verità?”; “che cos’è la giustizia?”; e così via all’infinito.

Il disagio di non riuscire a rispondere in qualche modo a queste grandi domande ci disorienta e ci angoscia generando in noi una crisi esistenziale: la “coscienza infelice” si smarrisce e tutto perde di significato. Soltanto la Filosofia può salvarci da questa malattia.

## La filosofia come scienza della felicità

Noi diciamo dunque che è più perfetto il fine che si persegue di per se stesso che non quello che si persegue per un altro motivo e che ciò che non è scelto mai in vista d'altro è più perfetto dei beni scelti contemporaneamente per se stessi e per queste altre cose, e insomma il bene perfetto è ciò che deve esser sempre scelto di per sé e mai per qualcosa d'altro. Tali caratteristiche sembra presentare soprattutto la felicità; infatti noi la desideriamo sempre di per se stessa e mai per qualche altro fine; mentre invece l'onore e il piacere e la ragione e ogni altra virtù li perseguiamo bensì di per se stessi (infatti se anche essi dovessero esser privi di ulteriori effetti, noi desidereremmo ugualmente ciascuno di essi), tuttavia li scegliamo anche in vista della felicità, immaginando di poter esser felici attraverso questi mezzi. (Aristotele, *Etica Nicomachea*)

1. Il tema della ricerca della felicità fu centrale nella filosofia greca antica. Nel periodo classico del V secolo a.C. venne analizzato da Socrate, Platone e Aristotele. Sulla scia di questi tre grandi pensatori, nel periodo ellenistico, intorno al IV-III secolo a.C., nacquero diverse scuole filosofiche che affrontarono a proprio modo l'argomento: il Cirenaismo (iniziato da Aristippo di Cirene); il Cinismo (instaurato da Antistene di Atene e Dionigi di Sinope); lo Stoicismo (fondato da Zenone di Cizio); l'Epicureismo (avviato da Epicuro di Samo). Il segreto per vivere felici è racchiuso nelle loro opere: basterebbe studiarli a fondo e applicarne gli insegnamenti. Diamo allora uno sguardo alle principali idee di tali dottrine.
2. Abbiamo visto che per Socrate grazie al dialogo filosofico "con l'altro" si può "spogliare la sua anima" e così conoscerlo. Esiste inoltre per Platone anche un dialogo filosofico interiore, dove l'io domanda e risponde a se stesso, che ci permette di vagliare la nostra stessa anima e quindi (di iniziare a) conoscerci. Confrontando poi la conoscenza acquisita in tal modo circa se stessi con quella altrui possiamo giungere progressivamente a notare le somiglianze e le differenze reciproche, distinguendo ciò che è proprio (peculiare) del singolo individuo da ciò che è comune a ogni individuo. Nel primo caso

perverremo a formarci l'idea individuale di questo o quel singolo essere umano, cioè di noi stessi oppure di un'altra persona; nel secondo invece ci spingeremo fino all'idea universale (in sé) di essere umano, ossia a ciò che caratterizza il genere umano. Gli attributi (o caratteristiche) comuni ai diversi singoli individui rappresentano ciò che fa sì che essi appartengano a uno stesso genere, condividendo da questo punto di vista gli stessi limiti e un identico destino; mentre questi limiti e destini differiscono almeno in parte se sono osservati individualmente. Tutti noi dobbiamo morire, dormire, cibarci, ecc.; ma ognuno di noi a suo tempo e a suo modo.

Comprendere quali sono tali somiglianze e differenze reciproche, ossia distinguere ciò che è esclusivamente soggettivo da ciò che è invece inter-soggettivo, ci aiuterà a trovare una risposta alla domanda "chi/che-cosa sono?" e ad intraprendere il cammino verso la felicità. Infatti, conoscendo gli attributi che sono comuni a ogni individuo impareremo innanzitutto a non desiderare e sperare in qualcosa che trascende i limiti universali caratterizzanti il genere umano e che quindi risulta impossibile a priori da ottenere per ogni singolo individuo<sup>5</sup>. Questo modo di ragionare ci permetterà di evitare quel tipo

---

<sup>5</sup> Storicamente i termini "a priori" e "a posteriori" sono stati definiti in cinque modi diversi:

1. Aristotele:
  - *A priori* = Ciò che è anteriore in assoluto (o universalmente).
  - *A posteriori* = Ciò che è anteriore per esperienza.
2. Scolastica medioevale ("significato in latino"):
  - *A priori* = Ciò che viene prima.
  - *A posteriori* = Ciò che viene dopo.
3. Al Farabi e Alberto di Sassonia:
  - *A priori* = Dimostrazione che procede dalla causa all'effetto.
  - *A posteriori* = Dimostrazione che procede dagli effetti alle cause.
4. J. Locke:
  - *A priori* = Conoscenze che possono essere acquisite con la "pura ragione", ossia attraverso un procedimento deduttivo.
  - *A posteriori* = Conoscenze che vengono ottenute per mezzo dell'"esperienza" e dell'"osservazione" (empirica), cioè mediante un procedimento induttivo.
5. G.W. Leibniz:
  - *A priori* = Ciò che è necessario (o universale).
  - *A posteriori* = Ciò che è contingente.

Per comprendere a quale di questi significati mi riferisco in una determinata parte del testo bisognerà guardare al contesto in cui vengono utilizzati tali termini: è questa la prima legge della Semantica.

d'infelicità che è causata sia dalla frustrazione di non riuscire a conquistare l'oggetto desiderato, sia dalla disillusione della nostra speranza, che in un siffatto caso si rivelerebbe logicamente mal riposta. D'altro canto, se nessun limite universale è in gioco nulla ci vieta a priori di alimentare la speranza che il nostro desiderio venga da noi realizzato; sebbene andranno poi valutati anche i limiti legati alla nostra individualità, distinguendo quelli sostanziali, o immutabili, da quelli accidentali, o mutabili, perché solo in quest'ultimo caso la speranza di raggiungere ciò che oltrepassa, seppur contingentemente, le nostre capacità risulterà ben riposta.

Requisito fondamentale della felicità sarà allora quello di ricercare esclusivamente ciò che è in nostro potere o potrebbe esserlo sotto determinate condizioni. A tal fine occorre imparare a discernere quei desiderata che sono a priori impossibili, perché trascendono tanto i limiti comuni a ogni essere umano quanto quelli sostanziali del singolo individuo, dai desiderata che sono a priori possibili, poiché non vanno oltre i suddetti limiti necessari (universali/sostanziali) o perché, nonostante non siano (contingentemente) in nostro potere, oltrepassano unicamente i limiti accidentali, ossia modificabili, di un singolo individuo.

Nel suo celebre Manuale, Epitteto poneva l'attenzione, per il conseguimento di una vita felice e serena, sulla distinzione tra ciò che dipende da noi ed è in nostro potere, e ciò che non dipende da noi e non è in nostro potere, notando che in entrambi i casi non ha senso preoccuparsi, perché nel primo caso potremo fare qualcosa e basterà adoperarsi, mentre nel secondo caso non potremo fare nulla, se non accettare la situazione. Questa accettazione dei nostri limiti ci conduce a quella serenità (o tranquillità) dell'animo teorizzata dallo Stoicismo, che vede nella Filosofia lo strumento privilegiato per raggiungere la vera felicità intesa come atarassia, ossia imperturbabilità dell'animo, a cui si approda attraverso la padronanza di sé, nel senso che dobbiamo non essere schiavi dei nostri sentimenti, piaceri e desideri.

La massima di Epitteto ha secondo me efficacia soltanto se la sopracitata distinzione sottintende anche quella tra ciò che è attuale oppure potenziale e quella tra ciò che è diretto oppure indiretto.



Voglio dire che logicamente un desiderata va comunque perseguito anche quando non è attualmente in nostro potere ottenerlo, ma lo è potenzialmente, al verificarsi di determinate condizioni; così come quando esso non è direttamente in nostro potere ma può esserlo indirettamente grazie al concorso di qualcun altro. A volte ci troviamo di fronte a limiti contingenti che non permettono, nell'immediato o da soli, di raggiungere l'obbiettivo, ma che possono essere oltrepassati applicandoci o chiedendo aiuto a chi ne ha la capacità.

Accettare indiscriminatamente tutti i nostri limiti senza distinguere quali di questi sono immutabili e quali invece sono mutabili comporterebbe la distruzione del concetto di evoluzione e con essa la negazione della possibilità di migliorarsi. Di conseguenza non avrebbe più senso impegnarsi in nulla, se non in ciò che già ci riesce, e saremmo sempre costretti a prendere la realtà così come essa è senza alcuna aspirazione a mutarla in meglio.

Epitteto insegnava che per avere una vita serena non bisogna adoperarsi affinché gli avvenimenti seguano il proprio desiderio, bensì desiderarli così come avvengono; ma in tal modo, contrariamente all'intento originale, l'*atarassia* stoica finirebbe col ridursi a una accettazione forzata di tutto ciò che esiste o accade, la quale non porterebbe davvero alla tranquillità d'animo, ma sarebbe una sorta di rassegnazione che conduce a una totale *apatia*<sup>6</sup>. Inoltre, se dovessimo sempre desiderare gli avvenimenti così come

---

<sup>6</sup> Nella filosofia Cinica con il termine di *apatia* (dal latino *apathia*, greco ἀπάθεια "insensibilità", composto di ἀ- privativo e πάθος "passione") ci si riferiva ad uno stato di «libertà interiore intesa come indipendenza, indifferenza e imperturbabilità rispetto alle passioni e alle emozioni umane, ai piaceri sensibili, agli eventi esterni in genere» ([www.treccani.it/vocabolario/apatia](http://www.treccani.it/vocabolario/apatia)). Già Aristotele sottolineava che l'assoluta *apatia* non può essere una virtù perché distrugge il fondamento dell'etica, ritenendo tutto indifferente senza specificare come si deve agire e come non si deve, e quando. Invece Kant notò che al concetto di *apatia* (totale) è superiore quello di *simpatia* (dal latino *sympathia*, greco συμπάθεια, composto di σύν "con" e πάθος "affezione, sentimento"), ossia il «sentimento di inclinazione e attrazione istintiva verso persone, cose e idee (contrario di *antipatia*)» ([www.treccani.it/vocabolario/simpatia/](http://www.treccani.it/vocabolario/simpatia/)). Per me una totale *apatia* comporterebbe il non provare più nulla, né di negativo né di positivo, coincidendo in realtà con uno stato di depressione: si tratterebbe quindi non di una virtù ma di una malattia. D'altro canto se parlassimo d'*apatia* parziale, intendendola solo come "insensibilità" a ciò che è negativo, tale concetto finirebbe per coincidere con l'*atarassia*.

essi avvengono, poiché accade anche ciò che è male o è ingiusto dovremmo desiderare il male o l'ingiustizia, il che è moralmente inammissibile. Secondo gli Stoici è invece lecito adoperarsi affinché gli avvenimenti seguano il proprio desiderio, a condizione che si voglia ciò che si deve e si riconosca quale proprio dovere il Bene (in sé), cioè il “vivere secondo ragione (*Lògos*)”.

Indubbiamente è un buon consiglio quello di desiderare gli avvenimenti così come avvengono, anche se risultano spiacevoli, ma solamente quando essi sono inevitabili perché dipendono necessariamente dalla natura (essenza) delle cose oppure, che è lo stesso, dalle loro caratteristiche universali o sostanziali, in quanto entrambe a priori immutabili. Al contrario non mi sembra saggio consigliare di desiderare gli avvenimenti così come avvengono quando sono evitabili e dipendono soltanto contingentemente dalla natura (essenza) delle cose o, che è lo stesso, dalle loro caratteristiche accidentali, in quanto queste sono a priori mutabili.

É pur vero che per vivere tranquilli bisogna sapere accettare gli avvenimenti passati così come sono stati, necessari o contingenti che fossero, essendo entrambi immutabili a posteriori. Il passato, dopotutto, non si può cambiare. Ma possiamo cambiare od ostacolare, e abbiamo il dovere morale di farlo se si allontanano dal Bene (in sé), quegli aspetti e avvenimenti presenti o futuri che sono contingenti e che riguardano ciò che è accidentale

Probabilmente Epitteto non concorderebbe con il mio pensiero e mi farebbe notare, ad esempio, che il chiedere l'aiuto altrui rientra nella sfera di quelle cose che dipendono da noi e che chiama “i fatti nostri” differenziandoli dalle cose che non dipendono da noi e che “non sono propriamente fatti nostri”. Io risponderei che è proprio questa doppia associazione che mi preoccupa, perché se dobbiamo occuparci esclusivamente de “i fatti nostri” allora nessuno mi presterà mai il suo aiuto perché per ciascuno l'altro rientra tra quelle cose che “non sono propriamente fatti nostri”. Pertanto, né la solidarietà sociale né l'altruismo sarebbero possibili seguendo alla lettera questa sua celebre massima che, se mal interpretata, conduce a una morale individualistica e alla totale indifferenza verso gli altri.

Bisogna prestare attenzione a non trasformare in questa maniera lo

Stoicismo e la virtù dell'atarassia nel Cinismo e, per certi suoi aspetti negativi, nella dottrina dell'adiaforia, la quale, in nome del giusto valore dell'autosufficienza d'animo, ossia del bastare a se stessi, finisce per considerare ogni bene esterno come indifferente, compreso le altre persone<sup>7</sup>.

Al contrario la pensava Aristotele che giudicò «autosufficienza non il bastare a sé solo d'un individuo, che conduca una vita solitaria, ma anche il bastare ai suoi parenti, ai figli, alla moglie e infine agli amici e concittadini, poiché per natura l'uomo è un essere politico»<sup>8</sup>. Questo è un concetto realistico di autosufficienza.

Ha di certo ragione Epitteto, se ben inteso, quando afferma che un individuo non potrà mai raggiungere la felicità se è convinto che il bene consiste (esclusivamente!) nel possesso di oggetti materiali e in qualcosa che altri possono fare per noi o contro di noi; che non ha senso affannarsi per conseguire o per evitare cose ed eventi che non sono (mai!) in nostro potere; che è importante imparare a non confondere quelli che sono (unicamente!) "i fatti nostri" con quelli che "non sono propriamente fatti nostri". D'altro canto, per non rischiare di cadere nei problemi sopramenzionati, occorre trovare un equilibrio tra queste due opposte tendenze, ad esempio distinguendo ciò che è totalmente in nostro potere da ciò che è soltanto parzialmente in nostro potere e, quindi, parzialmente in potere di altre persone.

Esistono in realtà molte cose che concorrono alla nostra felicità ma che dipendono solo in parte da noi e per la cui realizzazione è necessario il concorso di qualcun altro, ad esempio l'amore e l'amicizia, ossia tutti quei casi in cui si suole dire: "le cose si fanno in due". In questo genere di cose, che rimangono per noi pur sempre da perseguire, il giusto comportamento sarà quello di adoperarsi per la parte che dipen-

---

<sup>7</sup> Vorrei chiedere ai Cinici se allora bisogna lasciarsi morire di fame oppure non curare la nostra salute, dato che tra i beni esterni allo spirito rientrano anche il cibo e le medicine. Possiamo almeno respirare l'aria esterna? Il mito della perfetta autosufficienza è un'illusione per esseri come noi che hanno bisogno di vari beni esterni per sopravvivere. I cinici vanno perfino oltre lo stoicismo di Epitteto vaneggiando che non c'è alcun motivo per giudicare gli eventi del mondo buoni o cattivi, desiderabili o indesiderabili: tutto deve essere indifferente perché l'animo non va smosso dalla sua assoluta apatia.

<sup>8</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Libro I, §7, 5-10.

de da noi e di fidarsi, fino a prova contraria, per la parte che dipende da altri. Il vero problema nella vita è infatti sapere scegliere di chi fidarsi, ma questa scelta rientra *in toto* tra le cose che sono in nostro potere<sup>9</sup>.

Del resto anche Epitteto visse sulla sua pelle qualcosa di simile. Nato schiavo venne poi liberato dal suo padrone Epafrodite mosso, verosimilmente, dalla stima e dall'amicizia verso di lui. Senza un tale concorso la liberazione di Epitteto non sarebbe mai avvenuta e, sebbene non dipendesse totalmente da lui, non credo che egli non la desiderasse e perseguisse.

È bene ricordare che Aristotele insegnò che l'amicizia è una virtù, o s'accompagna a essa, e nessuno sceglierebbe di vivere senza amici anche se avesse tutti gli altri beni. Epitteto potrebbe forse sostenere che gli amici rientrano tra "i fatti nostri", ma non potrebbe allo stesso tempo sostenere che rientrano nella sfera di quelle cose che (totalmente) dipendono da noi e sono in nostro potere: nessuno può avere per natura un tale diritto su un'altra persona.

Non mi si fraintenda, reputo grandioso lo stoicismo di Epitteto ed è una benedizione trovare piccoli libri pieni di saggezza come il suo Manuale. Ma proprio per questo motivo mi stupisco qua e là di alcune sue sentenze, come quando pone tra quelle cose che "non sono propriamente fatti nostri" perfino i corpi: quindi non dovrei interessarmi e prendermi cura del mio stesso corpo? Credo che emendandola da simili sentenze risulterà ancora più nobile la dottrina di Epitteto, il cui grande insegnamento è in fondo quello di accettarsi e così imparare a volersi bene. Io critico il consiglio di accettare tutto di se stessi, altrimenti ci troveremmo di fronte alle stesse conseguenze dell'antico sofisma della "ragione pigra"<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Secondo Aristotele esistono tre forme di amicizia che nascono per utilità, piacere o bontà. Le prime due forme sono accidentali perché colui che è amato non viene amato per via di quello che è, ma in quanto procura o un bene o un piacere. Simili amicizie cessano facilmente in quanto le persone non restano sempre uguali e possono smettere di essere utili o piacevoli. Invece gli amici autentici sono tali di per se stessi e non accidentalmente. L'amicizia perfetta è quella dei buoni e dei simili nella virtù. Infatti essendo la virtù qualcosa di stabile è anche stabile una tale amicizia, sebbene sia rara. Questa tripartizione ci aiuterà a capire in che misura, quando e di chi noi possiamo davvero fidarci.

<sup>10</sup> Se dovessi accettare tutto non avrebbe più senso fare niente e sarebbe inutile agire, in quanto: tutto ciò che è, è come dovrebbe essere. Pur partendo

Il punto fondamentale su cui invece concordiamo è il seguente. Nessun individuo sceglie se, quando, dove e come nascere: non dipendono da noi la scelta del proprio corpo e dei propri genitori, della nazionalità e del ceto sociale in cui si nasce, ecc. I fattori di questo tipo in un certo senso ci pre-determinano, ossia pre-destinano le nostre vite, e costituiscono le caratteristiche sostanziali (immutabili) di un individuo, differenziandolo da tutti gli altri: sono questi i limiti che dobbiamo saper accettare perché non possono essere mai mutati.

Accade ogni tanto che in preda allo sconforto per le difficoltà della vita cadiamo vittima dei cattivi contro-fattuali e ci chiediamo come sarebbe stata la nostra vita se fossimo nati diversamente. Certe volte finiamo addirittura a volere essere qualcun altro. Ma non dobbiamo perdere tempo a desiderare ciò che è impossibile, sia perché questo è a posteriori irrealizzabile, sia perché, come insegnerà Leibniz, è un pensiero a priori contraddittorio in quanto viola il principio d'identità. Infatti se io fossi nato diversamente da come sono nato semplicemente io non sarei io, bensì sarei per l'appunto qualcun altro. Il che è assurdo.

Si potrebbe però giustamente sostenere che non è necessario a priori che io sia nato quando, dove e come di fatto sono nato perché non è necessario in sé, ma contingente, che io sia nato. A priori era possibile che io non nascessi, ossia la mia esistenza non è inclusa in modo assolutamente necessario nella mia essenza (o sostanza). D'altro canto una volta che sono nato è necessario "per me", cioè sostanziale, che io sia nato quando, dove e come di fatto sono nato. Se non implica a priori contraddizione affermare che io sarei potuto non nascere, al contrario implica a posteriori una contraddizione negare che io sia nato una volta nato: si tratta di una verità contingente di per se stessa ma necessaria per accidente. In altri termini la mia

---

da diverse premesse questa totale accettazione conduce alla stessa conclusione di quel che si chiama: «In filosofia, *pigro sofisma* (o *ragion pigra*, o *sofisma della pigra ragione*), equivalente italiano della locuzione latina *ignava ratio* (greco ἀργός λόγος), tipo di argomentazione fallace, che consiste nel dedurre l'inutilità di qualsiasi azione umana, partendo dall'affermazione dell'esistenza del fato, cioè di un corso prestabilito degli accadimenti futuri (per esempio: «O è destino che vinca Cesare, o è destino che vinca Pompeo: in entrambi i casi, è inutile che io parteggi per l'uno o per l'altro»)» ([www.treccani.it/vocabolario/pigro/](http://www.treccani.it/vocabolario/pigro/)).

esistenza è inclusa in modo ipoteticamente necessario nella mia essenza (o sostanza), cioè una volta verificatasi la condizione della mia nascita non può essere negata.

Pertanto “chi-che cosa sono io?”. Sono l’essere umano che è stato chiamato Stefano Iunca ed è nato il 6 luglio 1979 a Pisa, in Italia, da Andrea Iunca, nato il 20 luglio 1949 a Genova, in Italia, e da Anna Maria Martorella, nata il 6 novembre 1953 a Portoferraio (LI) in Italia. Queste verità sostanziali ormai non potranno più cambiare: partiamo allora da qui.

3. La mente umana ha sempre bisogno di prendere il proprio avvio da qualcosa e di arrivare a qualcosa, quando ripercorre la catena degli eventi (fatti), risalendo da un effetto alla sua causa, da qui alla causa della causa, e così via. Tuttavia non sempre ci è possibile pervenire alla causa prima di un evento, o all’origine di una serie di eventi, perché la nostra conoscenza storica risulta sempre limitata tanto estensionalmente quanto intensionalmente.

Ci troviamo allora di fronte a tre possibili alternative: o colmiamo con la fantasia questo vuoto della conoscenza, come accadde con l’invenzione della favola di Adamo ed Eva; o sospendiamo il nostro giudizio (epoché fenomenologica) e rinunciamo alla ricerca; o ci arrestiamo a qualcosa che è noto e che, pur non essendo la causa prima, è sufficiente per capire la natura del fatto indagato. Ovviamente solo le ultime due opzioni sono accettabili.

Altre volte invece ci è concesso di poter giungere alla causa prima di un evento, o all’origine di una serie di eventi, il che accade quando la nostra conoscenza è pur sempre limitata estensionalmente ma non intensionalmente giacché dipende dal puro ragionamento e può essere ottenuta basandoci sulle verità che sono essenziali (o necessarie) e applicando i principi universali dell’essere, quali ad esempio quelli di identità e di non-contraddizione.

Qualcosa di simile abbiamo fatto in precedenza per dare un fondamento alla risposta alla domanda “chi/che-cosa sono?”. Possiamo poi percorrere questa stessa via per cercare di rispondere anche alle domande “da dove vengo?” e “qual è l’origine di tutte le cose?”.

È un fatto storico che io sia nato dai miei genitori, che sono nati dai

miei nonni, che sono nati dai miei bisnonni, e così via. Perciò né io, né i miei genitori, né i miei nonni, né alcun altro essere umano si è dato la propria esistenza. La causa dell'esistenza di ciascun essere umano è dunque esterna a lui e risiede in un diverso ente. Si genera così un regresso potenzialmente all'infinito che però deve concludersi inevitabilmente in un ente che ha in se stesso e non in altro la causa della propria esistenza, ossia che non è nato ed è eterno<sup>11</sup>.

Questo ente supremo è quello che chiamiamo Dio, cioè l'unico ente la cui essenza implica necessariamente a priori la propria esistenza. Se in realtà non esistesse un siffatto ente a sé, cioè un primus ontologico, vale a dire un cominciamento incondizionato della serie dell'essere, non potrebbero logicamente esistere neppure quegli enti (successivi) la cui esistenza è a priori condizionata in quanto dipende da qualche altro essere. Infatti, se non ci fosse un ente che ha in se stesso e non in altro la causa della propria esistenza, come potrebbero esserci quegli enti che hanno in altro e non in se stessi la causa della propria esistenza? Senza un inizio come potrebbe esistere un seguito? Per dirla con Leibniz:

Illustrerò la situazione per mezzo di una similitudine: ti faccio dono di cento monete che devo ricevere da Tizio, ma qualora Tizio ti rimandi da Caio, e Caio da Mevio, sicché tu venga rimandato di continuo, si dirà allora che tu non hai mai ricevuto nulla<sup>12</sup>.

Su questo breve ragionamento si fonda la dimostrazione dell'esistenza di Dio e quella certezza che conduce alla più alta forma di felicità, poiché la Sua stessa esistenza è la garanzia che la nostra vita non sia vana nonostante i dolori e le pene che noi dobbiamo sopportare.

Solo così possiamo accettare stoicamente il nostro destino senza sprofondare nella rassegnazione e in una totale apatia, accettando non forzatamente ma con gioia i limiti e le necessità della vita, in quanto derivano in ultima analisi da Saggezza, Potenza e Bontà di-

<sup>11</sup> Il ragionamento qui espresso è simile a quello del primo motore immobile di Aristotele: al posto dell'origine del divenire (o movimento) viene presa invece in considerazione l'origine dell'esistenza.

<sup>12</sup> G.W. LEIBNIZ, *Dell'organo o grande arte di pensare*, in *Scritti logici*, Laterza, Roma-Bari, 1992, 135.

vine. Sarà per noi allora molto più facile imparare non solo a volere ma anche ad amare ciò che si deve, perché ciò che si deve è il Bene (in sé) e questo consiste nel “vivere secondo ragione (*Lògos*)”, ossia seguendo le Leggi della Natura e della Grazia emanate da Dio.

Credo che non esista infelicità più grande di quella di vivere una vita senza Dio e che la cultura occidentale degli ultimi due secoli abbia aperto un vuoto incolmabile vaneggiando sulla morte della Metafisica. Pensatori pur geniali come Nietzsche che urlano ai quattro venti che “Dio è morto!” e finiscono poi loro stessi per morire in preda alla pazzia. Dobbiamo guardare oltre alle (cattive) mode del momento e stare attenti alla seduzione poetica di certe affermazioni roboanti osservando che vita hanno avuto coloro che le hanno messe in pratica.

Ma ancor di più dobbiamo imparare a riconoscere da soli la verità utilizzando gli strumenti che la stessa Ragione (*Lògos*), e quindi proprio Dio, ci ha messo a disposizione, vale a dire servendoci dei principi universali dell’essere (identità; non-contraddizione; ecc.).

Lo scientismo e lo psicologismo contemporanei hanno incoraggiato la pericolosa moda dell’ateismo, cercando d’uccidere Dio e (l’immortalità de) l’anima umana per innalzare loro stessi al grado di divinità; ma l’unico risultato che hanno ottenuto è invece quello d’avere generato nuove malattie dell’animo da curare, per altro, senza sapere nemmeno come. Di qui nasce l’uso smoderato di psicofarmaci per inibire la mente e il bisogno sfrenato di acquistare e subito sostituire nuovi oggetti, che sono però spesso inutili e a volte addirittura dannosi, illudendoci in questo modo di potere riempire il nostro vuoto interiore con dei beni esteriori.

Si vedono così persone che corrono a destra a sinistra, riempiendosi la vita di mille pseudo-impegni, come se volessero scappare in qualche maniera da loro stessi; persone che cercano in continuazione nuove distrazioni per distrarsi dal vuoto della propria anima. Non a caso, di fronte a una tale vanità (inutilità), molte persone occidentali si rivolgono alla cultura orientale per recuperare quella spiritualità da noi perduta e sostituita dalla pura materialità<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Non voglio così arrivare a sostenere un assoluto ascetismo né tantomeno la totale indifferenza verso il mondo esterno. Esistono beni o mali esterni che possono contribuire alla felicità o all’infelicità, così come esistono bisogni



Fin da giovane ero solito chiamare questa malattia contemporanea che genera un vuoto nell'anima col termine "anomia"<sup>14</sup>, mutuandone però il significato a mio modo dal concetto originario del suo inventore É. Durkheim che, non a caso, lo trattò nel suo celebre libro intitolato *Il Suicidio*. Per Durkheim l'anomia è uno stato oggettivo di carenza normativa intesa come mancanza sia di norme sociali sia di regole morali (codificate in leggi) tali da mantenere, entro certi limiti appropriati, il comportamento dell'individuo. Per me tale carenza normativa è dovuta in primo luogo alla presunta crisi ottocentesca dei valori tradizionali (fede in Dio, nell'immortalità dell'anima, ecc.) che ha portato a formulare nuovi pseudo-valori sociali (puramente laici) e nuove mete individuali (puramente materialiste) che sono però incompatibili con i reali bisogni dell'anima umana. L'incongruenza tra questi nuovi pseudo-valori e le nuove mete con le Leggi della Grazia (o divine) regolanti il conseguimento dei veri beni dell'anima umana generano in noi una crisi esistenziale causata da un vuoto morale e da uno stato di alienazione spirituale. La società moderna non è immorale ma è amorale.

Alla comparsa dell'anomia ha contribuito anche il positivismo di A. Comte che, con la sua legge dei tre stadi, teorizza il superamento definitivo della Religione e della Filosofia ad opera della Scienza, bollando le prime due discipline come forme primitive e imperfette di conoscenza da dover abbandonare per essere infine sostituite totalmente dalla Scienza.

Ora, se queste tre discipline avessero lo stesso oggetto di studio, ma differenti metodi, e solo quello scientifico fosse corretto, allora tutta la realtà sarebbe calcolabile, ma così di fatto non è, in quanto esiste anche il libero arbitrio. D'altro canto, se le tre discipline avessero lo stesso oggetto di studio e lo stesso metodo, sarebbero di fatto la

---

materiali da dover soddisfare. È un buon precetto quello dei Cinici che, nel tentativo di escludere ogni desiderio che compromette l'autonomia dello spirito, rifiutano tutto quanto possa implicare accrescimento di bisogni (questo è per me l'aspetto positivo dell'*adiaforia*).

<sup>14</sup> «Termine usato talvolta per indicare la deficienza della legge, la carenza dei poteri dello Stato, l'anarchia (traduzione del vocabolo greco *ἀνομία*, composto di *ἀ-* privativo e *νόμος* «legge»)» ([www.treccani.it/enciclopedia/anomia/](http://www.treccani.it/enciclopedia/anomia/)).

stessa disciplina, in base al principio d'identità. Queste due opzioni sono quindi logicamente da scartare, dimostrando che le tre discipline devono avere oggetti di studio diversi. Dunque, abolendo due di queste, come vorrebbe Comte, si cancellerebbero dall'essere anche i relativi enti e il campo di studi risulterebbe ristretto rispetto alla realtà, che verrebbe così deformata e quindi fraintesa.

Invece, per quel che concerne la natura del loro metodo, è certamente vero che ognuna di esse si fonda sui propri principi, ma è altresì vero che tutte e tre dipendono da — e non possono mai violare i — principi universali dell'essere (identità; non-contraddizione; ecc.). La Logica regola, infatti, tanto la Fisica quanto la Metafisica e, in generale, ogni altra disciplina.

D'altronde muovendo da questo comune punto di vista Religione, Filosofia e Scienza finiscono in alcuni casi per riconoscere come veri gli stessi assiomi, ad esempio: “dal nulla non nasce nulla”; “l'essere (ente) non può derivare dal, né quindi tornare al, non-essere (niente)”; nell'ordine naturale “nulla si crea, nulla si distrugge ma tutto si trasforma”. Simili affermazioni sono quantomeno un indizio dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima.

A ben vedere la stessa possibilità della Scienza e l'esistenza delle Leggi di Natura, per non parlare poi dei principi universali dell'essere, presuppongono necessariamente l'esistenza di Dio, perché dal caos non può sorgere di per sé l'ordine costituito dalle Leggi della Fisica e della Logica. Pertanto, come notò già Anassagora, deve esistere un'Intelligenza (Nous) che è causa di quest'ordine universale del Cosmo ed è quell'ente che chiamiamo Dio.

Bisogna inoltre stare attenti a non commettere l'errore logico di considerare biunivoci i concetti di percezione (sensibile) e di esistenza. Se è vero che è percepibile solo ciò che esiste, non è altrettanto vero l'inverso in quanto non tutto ciò che esiste è percepibile. Del resto anche la Fisica postula l'esistenza di entità che non sono percepibili, come gli atomi.

Deve essere perciò rifiutata l'argomentazione di chi afferma che Dio non esiste poiché non è percepibile con i sensi. Qualcuno obietterà che l'esistenza degli atomi è però garantita indirettamente dalla per-

cezione dei loro effetti. Gli si risponderà che l'esistenza di Dio (del Creatore) è parimenti garantita dalla percezione dei suoi effetti: la creazione e le creature.

In Metafisica è lecito postulare l'esistenza di ciò che è dimostrabile per mezzo del puro ragionamento che è impossibile a priori che non esista perché la negazione della sua esistenza comporterebbe una manifesta contraddizione. Come abbiamo visto prima, se esiste ciò che ha in altro e non in se stesso la causa della propria esistenza (ogni essere umano), non può non esistere ciò che ha in se stesso e non in altro una tale causa, ossia Dio. Tolta l'origine della serie degli esseri (enti) — che hanno avuto un'origine — è tolta con essa pure l'intera serie, poiché negata la causa è negato anche l'effetto. Senza Dio non esisterebbe allora nulla, ma qualcosa di fatto esiste, ed è quindi a posteriori contraddittorio affermare che Dio non esiste.

4. Sembra che per molte persone sia difficile accettare l'esistenza di Dio, non tanto per ragioni logiche quanto piuttosto per ragioni etiche, nel senso che trovano incompatibili l'esistenza di Dio e quella del Male (in sé). Si chiedono senza trovare una valida risposta: se esiste Dio “perché esiste il male?”. Perché Dio lo permette e non impedisce che accada? E dato che per noi tra i principali mali della vita, oltre alla presenza del dolore, rientra anche la nostra morte, alla domanda “perché esiste il male?” segue quella: “perché bisogna morire?”.

Ora, pur non essendo delle vere e proprie risposte a queste domande, a cui cercherò di pervenire in seguito, reputo utile prendere inizialmente le mosse dai consigli elargiti da Epicuro per affrontare col giusto atteggiamento le tematiche inerenti alle suddette domande.

Per molti secoli, a partire dall'interpretazione fornita in epoca romana, l'Epicureismo fu malamente frainteso travisandone i principi di fondo e contrapposto allo Stoicismo. Veniva allora insegnato che, mentre gli Stoici innalzavano giustamente al rango di virtù il (senso del) dovere, Epicuro inneggiava alla ricerca del puro piacere. Si riteneva di conseguenza che la filosofia epicurea consistesse in una sorta di *edonismo* che risultava quindi inaccettabile e che doveva essere scartato in favore dello Stoicismo. Difatti, se fosse questa la

sua dottrina, come recita il titolo di una opera di Plutarco, non si può vivere felici seguendo Epicuro.

La storiografia filosofica dell'età moderna ha riconosciuto che i fatti non stanno però esattamente così. Ciò che trasse in inganno fu non capire che Epicuro proponeva un calcolo dei piaceri da sottoporre alla ragione per vagliare quali di questi sono duraturi (catastematici) e, se perseguiti con moderazione, conducono alla felicità. D'altronde abolire ogni forma di piacere, come volevano i Cinici, e/o ridurre la vita al solo dovere, come insegnavano certe erronee interpretazioni del pensiero degli Stoici, renderebbe unicamente spiacevole e gravoso vivere. Ritengo tra l'altro che non ci sia in fondo un'incompatibilità assoluta tra i concetti di piacere e di dovere, ma che, anzi, uno dei segreti della felicità è fare con piacere (gioia) il proprio dovere. Senza contare che col termine piacere non s'intende soltanto quello sensibile ma anche quello intellettuale, come è del resto la natura della ricerca filosofica e scientifica.

La filosofia di Epicuro non rappresenta una sorta di edonismo cirenaico, che assegna alla vita umana il compito di conseguire il piacere immediato, ma è invero un eudemonismo<sup>15</sup>, del tipo professato da Socrate e per molti versi simile all'atarassia stoica. Infatti anche la dottrina epicurea della felicità implica come fine il raggiungimento di uno stato di serenità (o tranquillità) dell'animo che è incompatibile con la ricerca del piacere "in movimento" inseguita dai Cirenaici in quanto, essendo sempre mutevole, causa al contrario turbamento<sup>16</sup>.

La differenza tra l'insegnamento di Aristippo di Cirene e quello di Epicuro risiede innanzitutto nella diversa natura del piacere da ricercare: per il primo si tratta di qualcosa di dinamico (e non duraturo);

<sup>15</sup> «Dal greco εὐδαιμονισμός, da εὐδαιμονία "felicità", derivato di εὐδαίμων "felice", composto di εὖ "bene" e δαίμων "demone; sorte". Dottrina che considera naturale dell'uomo la felicità e assegna alla vita umana il compito di raggiungerla» ([www.treccani.it/enciclopedia/eudemonismo/](http://www.treccani.it/enciclopedia/eudemonismo/)). Alcuni traducono il termine "demone" in "spirito guida". Posto ciò si può verosimilmente affermare che eudemonia significa "il bene come spirito guida" o, il che è lo stesso, "lo spirito guidato dal bene".

<sup>16</sup> È un motto affascinante quello cirenaico di conseguire la padronanza di sé "usando i piaceri ma senza esserne vinti", "possedere senza essere posseduti". Ma come farlo ricercando dei piaceri "in movimento" che, quindi, sono sempre instabili e sfuggenti? Possono essere davvero dominati?

per il secondo invece di qualcosa di statico (e duraturo). L'altra fondamentale differenza è che per Epicuro non tutti i tipi di piacere sono da perseguire, ossia rappresentano un bene, ma solo quelli che consistono in ciò che è "necessario e naturale" e in ciò che è "necessario ma non naturale": nei primi consta il nostro massimo bene.

Devono essere invece limitati quei piaceri che sono "naturali ma non necessari", vale a dire superflui, ed evitati del tutto quelli che sono "non necessari e non naturali" in quanto, oltre a risultare superflui, sono per noi un male che conduce a un (inutile) dolore.

È opportuno fin d'ora notare che, muovendo dal precetto di Aristotele secondo cui il filosofo ricerca l'assenza del dolore (aponia), Epicuro ritenne che il piacere fosse assenza di dolore e, viceversa, il dolore assenza di piacere. Similmente ragionò in seguito S. Agostino affermando che il male è assenza del bene e, viceversa, il bene è assenza del male. C'è una stretta relazione tra questi quattro concetti, nel senso che esiste una proporzione naturale tale per cui il bene sta al piacere così come il male sta al dolore. Per Epicuro il bene è assenza del dolore e presenza del piacere; mentre il male è assenza del piacere e presenza del dolore<sup>17</sup>.

Se ben interpretato Epicuro non era molto distante dalle posizioni di Aristotele, per il quale felicità e virtù implicano sempre una certa forma di piacere (e l'infelicità di dolore):

Chi agisce giustamente diviene partecipe del bello e del buono. [...] Agli amanti del bello sono piacevoli le cose piacevoli per natura. [...] Tali sono le azioni secondo virtù, cosicché esse sono piacevoli sia a costoro, sia di per se stesse. [...] La vita dunque delle persone virtuose non richiede il piacere come qualcosa di accessorio, bensì possiede il piacere in sé. [...] Non è buono chi non gioisca delle

---

<sup>17</sup> Si applicano anche qui i principi universali dell'essere (identità; non-contraddizione; ecc.). Se il bene è identico al piacere (e viceversa) e, al contrario, il male è identico al dolore (e viceversa), in base al principio di sostituibilità degli identici la frase «il bene è assenza del dolore e presenza del piacere; mentre il male è assenza del piacere e presenza del dolore» può essere trasformata nella tautologia: «il bene è assenza del male e presenza del bene; mentre il male è assenza del bene e presenza del male». Pertanto la proporzione instaurata tra i quattro termini è logicamente corretta.

azioni virtuose. [...] La felicità è dunque il bene più prezioso, più bello e più piacevole e queste cose non sono separate<sup>18</sup>.

La virtù etica è in relazione coi sentimenti di piacere e di dolore. È infatti a causa del piacere che noi compiamo le azioni turpi, e a causa del dolore ci atteniamo a quelle buone. Perciò, come dice Platone, bisogna essere condotti sin dall'infanzia a godere e a soffrire di ciò che si deve: questa appunto è la giusta educazione. E inoltre, se le virtù riguardano le azioni e le passioni e ad ogni azione e passione segue piacere e dolore, anche per questo la virtù deve riguardare i piaceri e i dolori. [...] Ogni disposizione dell'anima ha attitudine verso e intorno a quelle cose, dalle quali essa può per natura venir peggiorata o migliorata. [...] Ammettiamo dunque come principio che la virtù sia una tale facoltà di compiere le azioni migliori, riguardanti i piaceri e i dolori, e che il vizio sia il contrario<sup>19</sup>.

Per natura noi proviamo attrazione verso ciò che è piacevole e amiamo ciò che ci procura piacere; così come proviamo avversione verso ciò che è doloroso e odiamo ciò che ci procura dolore: la virtù non potrebbe quindi essere priva di piacere altrimenti non potremmo amarla.

La felicità dipende allora dal comprendere ciò che è davvero (bello e) piacevole, ossia esercitare la virtù, amando così ciò che deve essere amato; nonché capire ciò che è (brutto e) doloroso, ossia il vizio, odiando ciò che deve essere odiato. L'infelicità sorge dal confondere il vizio con la virtù, dall'amare ciò che va odiato e dall'odiare ciò che invece andrebbe amato.

Detto questo possiamo finalmente a illustrare il punto di vista di Epicuro circa le tematiche a cui si riferiscono le domande poste all'inizio del paragrafo, che vengono da lui affrontate sviluppando la dottrina del "tetrafarmaco", cioè una medicina in grado di guarirci dai quattro principali timori (mali) che rendono infelice la vita umana: il timore degli dèi; della morte; del dolore; dell'impossibilità di raggiungere il piacere. A tal fine come insegnerà Gesù Cristo, così anche per Epicuro, solo "la verità vi renderà liberi" dal male (timori), perché i mali dell'anima sono prodotti dalle opinioni fallaci e dagli

<sup>18</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Libro I, §8, 5-25.

<sup>19</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Libro II, §3, 5-25.

errori della mente contro i quali disponiamo come rimedio della Filosofia e della Saggezza. Queste quattro verità sono:

1. Il piacere è facilmente raggiungibile con la ragione, che ci insegna a ricercare solo ciò che è utile a soddisfare i bisogni necessari, naturali o artificiali (non-naturali) che siano.
2. Il dolore fisico non va temuto dal momento che: se il male è lieve, il dolore è sopportabile, e non è mai tale da offuscare la gioia dell'animo; se al contrario è acuto, passa presto; se è acutissimo, conduce presto alla morte, che altro non è che assoluta insensibilità.
3. Non bisogna avere paura della morte, la quale non è nulla per noi, perché quando ci siamo noi non c'è lei, e quando c'è lei non ci siamo più noi. Del resto ogni bene e ogni male è nella sensazione, e la morte è privazione di questa. Pertanto non ha alcun senso temere la morte come causa di sofferenza dato che ciò che è insensibile è nulla per noi.
4. Non bisogna avere paura degli dèi poiché, essendo perfetti, non si interessano delle faccende degli uomini mortali e non impartiscono loro premi o castighi. Infatti se gli dèi fossero necessitati a occuparsi di qualcosa, ad esempio di interessarsi della vita terrena degli uomini, verrebbe messo un limite al loro immenso potere, il che è inammissibile<sup>20</sup>.

A differenza delle prime tre, questa quarta medicina ha, per così dire, molti effetti collaterali; e, tralasciando per ora la questione del politeismo, nonostante accetti anch'io la conclusione che Dio non interviene direttamente nella storia e non si intromette mai nelle questioni mondane, ne rigetto totalmente le premesse: si può definire un

---

<sup>20</sup> Epicuro arrivava a sostenere questa tesi dopo avere valutato varie posizioni alternative sul male, analizzandolo in relazione alla potenza e/o alla volontà (bontà) degli dèi:

- Tesi 1: Gli dèi non vogliono il male, ma non possono evitarlo. => Gli dèi risulterebbero buoni ma impotenti, il che non è possibile.
- Tesi 2: Gli dèi possono evitare il male, ma non vogliono. => Gli dèi risulterebbero cattivi, e non è possibile.
- Tesi 3: Gli dèi non possono e non vogliono evitare il male. => Gli dèi sarebbero cattivi e impotenti, il che non è possibile.
- Tesi 4: Gli dèi possono e vogliono; ma poiché il male esiste allora gli dèi esistono ma non si interessano dell'uomo. => Questa è quindi l'unica ipotesi accettabile (per Epicuro).

perfetto genitore quello che si disinteressa dei propri figli? Come un genitore non è necessitato logicamente a occuparsi dei propri figli, ma lo è comunque moralmente, così è per il Creatore (Dio) nei confronti della sua creazione. A volte mi stupisco delle caratteristiche attribuite da alcuni a Dio e mi piacerebbe far loro notare che esistono persone migliori del Dio che si immaginano.

Per quanto concerne questa malattia causata dall'ignoranza della vera perfezione che appartiene alla natura divina, sarà meglio cambiare medico e cercarne uno che ci somministri una medicina senza controindicazioni: tale è la teoria dell'Armonia Prestabilita di Leibniz.

Secondo Leibniz esiste un ordine universale, fondato su una completa armonia tra il regno fisico della Natura e il regno morale della Grazia, che regola le relazioni tra gli enti e che Dio ha prestabilito sin da quando ha concepito e creato l'universo. Dio non si occupa né si intromette nelle faccende degli uomini mortali non perché altrimenti sarebbe imperfetto, ma in quanto se ne è già pre-occupato all'inizio dei tempi ponendo le sue Leggi (della Natura e della Grazia). Tra l'altro Dio non sarebbe un essere perfetto se avesse creato un universo che necessita in continuazione del suo intervento. Una siffatta creazione in cui Dio è costretto a rimettere mano alla sua opera, correggendola qua e là, non è degna della perfezione divina.

Dio ha quindi tutto regolato in anticipo e una volta per tutte; ma perché ha scelto un ordine universale che implica l'esistenza del male? Questa sembrerebbe una domanda arcaica a cui non abbiamo le capacità di dare una vera e propria risposta dati i limiti della conoscenza umana. D'altra parte, come insegnò Sant'Agostino, così anche per Leibniz, proprio perché conosciamo parti limitatissime del creato non siamo in grado di comprendere che ciò che ci appare come un difetto (male), se considerato isolatamente, in realtà concorre all'armonia e alla perfezione del tutto, similmente a una dissonanza nel complesso di un brano musicale.

Indubbiamente, notava Leibniz, Dio ha previsto tutto e ciascuna cosa ha contribuito idealmente, prima della sua esistenza, alla decisione che fu presa sull'esistenza di tutte le cose. Il mondo creato da Dio è infatti solo uno fra gli infiniti possibili che Dio avrebbe potuto egual-



mente creare. Ma Dio è necessitato moralmente a scegliere il meglio, altrimenti non sarebbe saggio e buono, sicché questo nostro mondo, tutto sommato e soppesato, deve essere apparso il migliore al Creatore che l'ha scelto. Nel campo infinito del possibile, conosciuto intellettualmente da Dio, è stata da Lui scelta la migliore tra le infinite combinazioni, ossia quella che contiene la minore quantità di male per le creature. E poiché Dio ha di fatto creato un mondo, questo dev'essere quindi il migliore, cioè il più perfetto, tra tutti quelli che avrebbe potuto creare. Se noi potessimo comprendere bene l'ordine dell'universo vedremmo che in esso la più grande varietà (possibile) è congiunta con il massimo ordine (possibile) e che per quanti mali contenga, la somma totale di questi è comunque inferiore a ogni altra possibile.

Ora questa suprema saggezza [di Dio], congiunta a una bontà che non è meno infinita di quella, non poteva mancare di scegliere il meglio. Infatti, come un male minore è una specie di bene, così un bene minore è una specie di male, se agisce come un ostacolo per un bene maggiore, e nelle azioni di Dio vi sarebbe qualche cosa da correggere, se Egli aveva la possibilità di far meglio. E come nelle matematiche, quando non vi è né un massimo né un minimo, nulla cioè di distinto, tutto accade in modo uguale; o quando ciò non è possibile, non accade nulla; allo stesso modo si può dire della saggezza perfetta, che è regolata non meno delle matematiche, che se non vi fosse il migliore (*optimum*) fra tutti i mondi possibili, Dio non ne avrebbe prodotto alcuno. Io intendo per Mondo la serie e la connessione di tutte le cose esistenti, affinché non si dica che parecchi mondi potevano esistere in tempi e in luoghi differenti. Infatti bisogna contarli tutti insieme come un mondo o, se si preferisce, come un Universo. E quando si riempissero tutti i tempi e tutti i luoghi rimarrebbe sempre vero che si sarebbe potuto riempirli in una infinità di modi e che vi sarebbe una infinità di mondi possibili fra i quali bisogna che Dio abbia scelto il migliore, perché egli non fa nulla senza agire secondo la ragione suprema<sup>21</sup>.

Dio non vuole dunque il male in sé ma lo ha permesso in vista di un

---

<sup>21</sup> G.W. LEIBNIZ, *Saggi di Teodicea*, in *Scritti filosofici*, vol. I, UTET, Torino 1967, 462-463.

bene superiore, cioè la creazione del mondo, realizzando un disegno universale che è buono e al contempo armonioso, non solo per gli esseri umani ma anche per ogni altra forma vivente, perché Dio ha a cuore l'economia dell'intero universo ed ha portato all'esistenza quello in cui la somma del bene prevale sempre su quella del male, seppur ciò non appare evidente agli esseri umani.

È opportuno notare che per Leibniz l'attributo principale di Dio non è l'onnipotenza, in quanto Egli è primariamente saggezza e bontà<sup>22</sup>. Come dirà poi Rousseau è sicuramente da preferire un Dio sommamente buono ma non infinitamente potente ad uno sommamente potente ma non infinitamente buono: il primo sarebbe comunque più perfetto del secondo.

L'attributo divino dell'onnipotenza, considerato in riferimento all'esistenza del male, ha da sempre dato luogo a un forte imbarazzo per i Filosofi e i Religiosi; ma la ragione di ciò è che spesso gli esseri umani si immaginano un concetto assurdo di onnipotenza. A Dio non va attribuita, come voleva Cartesio, una libera creazione delle verità eterne (o necessarie a priori) in primo luogo perché se fossero create non sarebbero eterne, e viceversa; in secondo luogo perché anche Dio deve rispettare i principi universali dell'essere, quali, ad esempio, quelli d'identità e di non-contraddizione, dato che anche per Lui è assolutamente necessaria la proposizione: Dio è Dio e non può non essere Dio, o essere non-Dio. Tali principi non intaccano però la Sua perfezione poiché non sono qualcosa che lo costringe dall'esterno ma dipendono soltanto dalla sua stessa natura (o essenza), essendo attributi dell'Intelletto divino.

Anche Dio è così vincolato dalla propria sostanza (o essenza sostanziale) e non può fare qualsiasi cosa, per esempio fare sì che non sia vero un teorema matematico. Infatti nemmeno Dio potrebbe mai trovare un numero intero o commensurabile con cui sia possibile esprimere esattamente la grandezza della diagonale di un quadrato oppure la radice quadrata del numero 2, i cui valori, come ci insegna

---

<sup>22</sup> La *Teodicea* di Leibniz prende spunto dal pensiero di Sant'Agostino per il quale la vera potenza di Dio consiste non nell'impedire il male, ma nel saper trarre il bene dal male; nonché dal ritenere come San Tommaso che il bene può esistere senza il male, laddove il male non può esistere senza il bene.

la matematica, sono di per sé irriducibili a dei numeri interi o razionali. Tale operazione è in sé e per sé contraddittoria, dato che riuscire a trovare un siffatto numero è a priori qualcosa di assurdo, cioè assolutamente impossibile, e:

Dio non saprebbe trovare delle cose assurde. È come se si pregasse Dio di insegnarci il modo di dividere tre scudi in due parti uguali senza frazione, cioè senza dire uno e mezzo; o qualcosa di simile<sup>23</sup>.

Del resto già Aristotele notava che è ingenuo credere che l'onnipotenza permetta a Dio di fare o modificare ciò che è assolutamente impossibile fare o modificare, come, ad esempio, cambiare il passato in quanto chiamiamo in tal modo ciò che ormai non esiste più.

5. Esistono indubbiamente molti misteri della fede inafferrabili dalle menti umane, che non possono fare altro che credere che, esistendo Dio ed essendo la sua Volontà in sé buona e tendente sempre al meglio, Dio abbia ordinato il mondo a fine di bene; ragion per cui è legittimo sperare che non ci sia azione buona senza ricompensa, né azione cattiva senza castigo, e che tutto deve tornar di vantaggio ai buoni, sebbene non sappiamo quando e come.

Io penso nondimeno che le risposte alle domande “perché esiste il male?” e “perché bisogna morire?” non rientrino, almeno del tutto, tra i misteri della fede e che qualcosa di sensato (logico) possiamo comunque dirlo. A tal fine ripartiamo dal concetto di onnipotenza.

Se l'onnipotenza significa non potere mai essere costretto in nulla da qualcun altro o, il che è lo stesso, implica la non esistenza di una qualsiasi potenza esterna che costituisce un limite a tale onnipotenza; allora non possono esistere altri esseri oltre a Dio di uguale potenza, altrimenti Egli non sarebbe un essere onnipotente (nemmeno nel significato più ingenuo del termine). Di conseguenza esiste un unico Dio onnipotente e il politeismo non è accettabile.

Ora, non potendo ovviamente Dio creare qualcosa di più potente o perfetto di Sé, né creare qualcosa che lo eguagliasse in potenza o perfezione, non ebbe che da scegliere tra la possibilità di non creare

---

<sup>23</sup> G.W. LEIBNIZ, *Textes inédits*, vol. I, PUF, Paris 1948, 367.

nulla e la possibilità di creare qualcosa di meno potente o perfetto di Sé, ossia qualcosa di imperfetto. Questa imperfezione connaturata alle creature è l'origine dell'esistenza del male.

A simili conclusioni conduce anche il principio d'identità con i suoi corollari. Se Dio avesse voluto creare qualcosa d'altro rispetto a Lui ma di uguale perfezione, in realtà non avrebbe potuto logicamente farlo, perché, in base al principio d'identità degli indiscernibili, questi altri enti supposti totalmente identici a Dio per perfezione non sarebbero stati davvero altri enti diversi da Lui ma sarebbero stati Dio stesso, come se si fosse moltiplicato in infiniti specchi.

L'imperfezione dovuta alla limitatezza delle creature finite comporta l'esistenza di quel tipo di male che viene chiamato metafisico, che delinea una condizione necessaria e uguale per tutti gli esseri umani di tutti i tempi e di tutti i luoghi. Dalle argomentazioni di cui sopra dipende anche un altro tipo di male chiamato morale, che rappresenta una condizione contingente legata alla possibilità di scelta e al libero arbitrio delle persone; contingente nel senso che è una condizione posseduta a priori da tutti gli esseri umani di tutti i tempi e di tutti i luoghi, sebbene a posteriori le persone siano libere di scegliere diversamente l'una dall'altra.

La perfezione di Dio gli impone di volere il Bene in sé e di scegliere sempre il meglio, mentre l'imperfezione metafisica propria degli esseri umani li costringe a poter scegliere anche il male e il peggio, lasciandoli però allo stesso tempo liberi di poter scegliere anche il bene ed il meglio. Il vero Saggio sarà colui che sceglierà liberamente di vivere come se fosse necessitato moralmente ad evitare il male e il peggio, cercando in ciò di assomigliare a Dio.

Senza l'esistenza della possibilità del male e del peggio non potrebbe quindi esserci il libero arbitro, ossia la libertà di scegliere, nei limiti del possibile, come autodeterminarsi (chi vogliamo essere). L'alternativa per Dio sarebbe stata allora quella di scegliere al nostro posto, dando però vita così meccanicamente a degli automi: sarebbe stato altrettanto bello?

Più difficile è invece rispondere alla domanda “perché bisogna morire?”. Innanzitutto perché siamo nati, ossia giunti all’esistenza, come creature metafisicamente imperfette in un mondo che è esso stesso imperfetto, ma che è comunque il migliore (più perfetto) possibile e si configura per noi come lo spazio vitale in cui autodeterminarci esercitando le nostre scelte e il nostro libero arbitrio, per quanto possibile. Questa esistenza mondana deve essere però limitata nel tempo in modo da poter alla fine tornare da Dio e, per così dire, rendergli l’anima dopo avere determinato la nostra identità individuale. Il nostro corpo farà invece ritorno alla terra una volta esaurito il proprio compito: quello di permetterci di entrare in relazione diretta con gli altri enti del mondo e, di conseguenza, fare esperienza esercitando il libero arbitrio.

Un’altra ragione è di carattere fisico. Sia che, come A. Einstein, si consideri l’universo uno spazio illimitato ma non infinito, sia che si concepisca kantianamente lo spazio come una pura forma a priori della sensibilità di cui ci serviamo per fare esperienza delle cose in esso situate, in entrambi i casi ciò che esiste realmente non è tanto lo spazio bensì è la materia nello spazio, che è sicuramente finita (limitata) anche se consideriamo quelli che chiamiamo, impropriamente, infinitamente grande e infinitamente piccolo. Posto ciò senza la morte esisterebbero pochissimi enti (e sempre gli stessi), mentre Dio ha preferito crearne un numero assai maggiore. Bisogna dunque morire per lasciare posto a qualcun altro che verrà, in modo che alla fine dei tempi siano esistiti più enti di quelli che sarebbero esistiti senza la morte.