

# Il mondo, la divinità, gli uomini

## I principi dell'universo

- T61** Aristotele: la ricerca dei primi filosofi • **Aristotele**, *Metafisica*, I, 3-5  
**T62** Anassimandro: la genesi dell'universo • **Simplicio**, *Commento alla «Fisica»*, 24, 13 sgg.  
**T63** Eraclito: l'unità e l'identità degli opposti • **Ippolito**, *Confutazione di tutte le eresie*, IX, 9-10  
**T64** Eraclito: l'ordine cosmico • **Eraclito**, *Frammenti*, 41, 30, 94, 49a  
**T65** Filolao: il cosmo e i numeri • **Filolao**, *Frammenti*, 1, 10  
**T66** Empedocle: le radici dell'universo • **Empedocle**, *Frammenti*, 6, 8, 12, 17, 26  
**T67** Anassagora: i semi degli universi • **Anassagora**, *Frammenti*, 1, 3, 4  
**T68** Leucippo e Democrito: le ragioni nascoste dell'universo e il caso • **Leucippo**, *Frammenti*, 2; **Democrito**, *Frammenti*, 118, 119  
**T69** Aristofane: l'insegnamento di Socrate sulla scena teatrale • **Aristofane**, *Nuvole*, 91-147, 200-274, 329-334

## La divinità e il mondo

- T70** Anassagora: intelletto cosmico e intelligenza umana • **Anassagora**, *Frammenti*, 12, 13, 17  
**T71** Platone: la ricerca delle cause • **Platone**, *Fedone*, 96a-100e  
**T72** Platone: il demiurgo e la costruzione del mondo • **Platone**, *Timeo*, 27d-31c, 32b-34a  
**T73** Aristotele: le quattro cause • **Aristotele**, *Fisica*, II, 3, 194b 16 - 195a 25  
**T74** Aristotele: il primo motore • **Aristotele**, *Fisica*, VIII, 4-5, 255b 13 - 256a 21  
**T75** Epicuro: la memoria e l'indagine della natura • **Epicuro**, *Epistola a Erodoto*, 35-37, 78-80  
**T76** Cleante: «Inno a Zeus» • **Cleante**, *Inno a Zeus*  
**T77** Tolomeo: condizioni e limiti dell'astrologia • **Tolomeo**, *Tetrabiblos*, I, 2, 10-19  
**T78** Plutarco: il dualismo dei principi • **Plutarco**, *Iside e Osiride*, 45-46, 369a-e; 49, 371a

## Emanazione o creazione?

- T79** Filone di Alessandria: la creazione del mondo • **Filone di Alessandria**, *Sulla creazione del mondo*, 7-13  
**T80** Plotino: l'emanazione • **Plotino**, *Enneadi*, V, 2, 1-12  
**T81** Proclo: dall'Uno ai molti e dai molti all'Uno • **Proclo**, *Elementi di teologia*, Prop. 1, 3, 13, 31, 32  
**T82** Origene: la fine del mondo • **Origene**, *I Principi*, I, 6, 1 e 3-4  
**T83** Agostino: l'irrealtà del male • **Agostino**, *Confessioni*, VII, 12, 18 - 13, 19  
**T84** Agostino: l'eternità di Dio e la creazione del tempo • **Agostino**, *Confessioni*, XI, 12, 15, 18  
**T85** Pseudo-Dionigi: la gerarchia divina • **Pseudo-Dionigi**, *La gerarchia celeste*, III, 1-2  
**T86** Scoto Eriugena: le cause primordiali • **Scoto Eriugena**, *Sulla divisione della natura*, II  
**T87** Guglielmo di Conches: gli elementi del mondo • **Guglielmo di Conches**, *Dragmaticon Philosophiae*, Dialogo I  
**T88** Roberto Grossatesta: la luce • **Roberto Grossatesta**, *Metafisica della luce*  
**T89** Averroè: la disputa con al-Gazali sulla causalità • **Averroè**, *L'incoerenza dell'incoerenza*, 17  
**T90** Ockham: l'onnipotenza di Dio • **Ockham**, *Ordinatio*, distinzioni 43-44 *passim*  
**T91** Buridano: la dottrina dell'«impetus» • **Buridano**, *Commento al «De caelo»*, III, Questione II

## Natura ed esistenza di Dio

- T92** Senofane: la critica ai poeti e la concezione della divinità • **Senofane**, *Frammenti*, 11, 14, 15, 16, 26  
**T93** Aristotele: la sostanza divina e il pensiero • **Aristotele**, *Metafisica*, XII, 8-9, 107a 38 - 1075a 5  
**T94** Plotino: l'Uno • **Plotino**, *Enneadi*, V, 3, 117-125  
**T95** Boezio: Dio bene perfetto • **Boezio**, *La consolazione della filosofia*, III, carne IX; 10, 1-34 e 69-79  
**T96** Anselmo: la prova ontologica • **Anselmo**, *Proslogio*, Proemio e capp. II-V

- T97** Tommaso d'Aquino: la dimostrabilità dell'esistenza di Dio • **Tommaso d'Aquino**, *Summa theologiae*, I, Questione 2, articolo 2
- T98** Tommaso d'Aquino: le prove dell'esistenza di Dio • **Tommaso d'Aquino**, *Summa theologiae*, I, Questione 2, articolo 3
- T99** Tommaso d'Aquino: la scienza sacra • **Tommaso d'Aquino**, *Summa theologiae*, I, Prologo e Questione 1, articoli 1-2
- T100** Bonaventura: la teologia • **Bonaventura da Bagnoregio**, *Breviloquio*, I, 1, 2-4
- T101** Duns Scoto: il fine dell'uomo e la rivelazione • **Duns Scoto**, *Opus oxoniense*, Prol. I, Questione 1

### La natura dei viventi e l'anima umana

- T102** Anassimandro: la genesi dell'universo e dei viventi • **Aezio**, V, 19, 4
- T103** Eraclito: la profondità dell'anima • **Eraclito**, *Frammenti*, 116 e 45
- T104** Empedocle: la respirazione e il pensiero • **Empedocle**, *Frammenti*, 100
- T105** Democrito: la respirazione e l'anima • **Aristotele**, *Sulla respirazione*, 4, 471b 30 - 472a 18
- T106** Diogene di Apollonia: intelligenza, aria e clima • **Diogene di Apollonia**, *Frammenti*, 1, 2, 3, 4, 5
- T107** Ippocrate: medicina e differenze climatiche • **Corpus Hippocraticum**, *Arie acque luoghi*, 13-14, 16
- T108** Ippocrate: la medicina e la magia • **Corpus Hippocraticum**, *Malattia sacra*, 1-6, 19
- T109** Ippocrate: la medicina e l'eleatismo • **Corpus Hippocraticum**, *La natura dell'uomo*, 1-4
- T110** Platone: la tripartizione dell'anima • **Platone**, *Fedro*, 246a-c, 253d-e
- T111** Aristotele: lo studio degli esseri viventi • **Aristotele**, *Parti degli animali*, 1, 5, 644b 22 - 646a 1
- T112** Galeno: l'elefante e la natura artefice • **Galeno**, *Sull'uso delle parti*, XVII, 1, 348-350 e 360-361 K
- T113** Aristotele: la definizione di anima • **Aristotele**, *Dell'anima*, II, 1, 412a 4 - 413a 3
- T114** Gregorio di Nissa: l'uomo immagine di Dio • **Gregorio di Nissa**, *La creazione dell'uomo*, cap. 16
- T115** Agostino: l'anima umana immagine di Dio • **Agostino**, *La Trinità*, XI, 11, 17-18
- T116** Agostino: il tempo e l'anima • **Agostino**, *Confessioni*, XI, 20, 26-22, 28; 27, 36-38, 37

### L'essere e il non essere

- T117** Parmenide: le vie della ricerca • **Parmenide**, *Frammenti*, 2, 6, 8
- T118** Zenone: la difesa del maestro Parmenide • **Aristotele**, *Fisica*, VI, 9, 239b, 9 sgg. • **Zenone**, *Frammenti*, 3
- T119** Melisso: le proprietà dell'essere • **Melisso**, *Frammenti*, 1, 2, 6, 7
- T120** Gorgia: nulla esiste • **Sesto Empirico**, *Contro i dogmatici*, VII, 65-76
- T121** Platone: il problema dell'essere e del non essere • **Platone**, *Sofista*, 246a-257c
- T122** Aristotele: la sostanza e l'universale • **Aristotele**, *Metafisica*, VII, 13, 1038b 6-34
- T123** Aristotele: potenza e atto • **Aristotele**, *Metafisica*, IX, 8, 1049b 10 - 1050b 18
- T124** Tommaso d'Aquino: l'essere di Dio e delle creature • **Tommaso d'Aquino**, *L'ente e l'essenza*, cap. V, 38-41 e 45
- T125** Duns Scoto: natura comune e principio d'individuazione • **Duns Scoto**, *Opus oxoniense*, II, distinctio 3, Questioni 1 e 2-4 *Bibliografia*

# Il mondo, la divinità, gli uomini

L'universo è popolato da una miriade di entità diverse, montagne, mari, alberi, animali, uomini, astri e così via. Ogni società e ogni cultura possiede conoscenze o credenze a proposito delle proprietà e dei comportamenti di queste entità, per esempio sulle proprietà medicamentose di certe piante o sui moti dei corpi celesti. Per lo più questi fatti non suscitano domande.

## La Grecia e la ricerca del «principio».

Secondo Aristotele, invece, i Greci per primi si posero la questione del perché queste entità e il mondo che le ospita sono quello che sono: essi furono quelli che cominciarono a filosofare. Da allora le risposte a questo comune interrogativo furono molteplici e assai diverse tra loro, ma tutte mirarono a rintracciare qualcosa che permanesse costante al di là del mutare delle singole cose. A un certo punto questo qualcosa cominciò a essere chiamato **principio**, pensando che da esso traessero origine tutte le altre cose o comunque da esso dipendessero. La cosa più immediata era identificare questo principio con qualcosa che si potesse vedere distribuito un po' ovunque, come l'acqua o il fuoco o l'aria o tutti questi insieme. Ma poi si ritenne più adeguato pensare che esso fosse qualcosa di nascosto, non percepibile da parte dell'uomo, come particelle indivisibili (atomi) o divisibili all'infinito o numeri e rapporti numerici, che entravano a costituire qualsiasi cosa esistente. In ogni

caso tutte queste spiegazioni, per diverse che fossero, supponevano che il mondo nel suo complesso costituisse non un affastellamento caotico e casuale di cose ed eventi, bensì un insieme ordinato, caratterizzato da rapporti regolari e costanti, ossia un **cosmo**. Ed era convinzione comune che fosse possibile per l'intelletto umano trovare la chiave di volta di questo cosmo, che non rappresentava, dunque, qualcosa di misterioso. In questo senso si utilizzava anche la nozione di **natura**, per indicare sia ciò che una cosa propriamente è, sia l'insieme stesso delle cose e degli eventi caratterizzati da regolarità. Spiegare questi rapporti costanti e le interrelazioni fra le parti dell'universo significa fornire la **causa** di essi. Alla base di queste spiegazioni stanno anche osservazioni empiriche di ciò che accade, ma in primo luogo costruzioni teoriche sostenute da argomentazioni e critiche mosse agli avversari e ai sostenitori di teorie alternative.

In questo clima si producono concezioni della struttura e del funzionamento del cosmo in alternativa e **competizione** tra loro. L'universo può essere concepito come infinito oppure finito, come eterno o soggetto a formazioni e distruzioni, come organizzato secondo un piano o un fine oppure come risultato di aggregazioni e mescolanze casuali di elementi costitutivi primari. Ma si può anche pensare che il mondo sia uno solo oppure i mondi siano molti, che si susseguono temporalmente oppure coesistono simultaneamente. Se si

eccettuano pochi casi (Filolao, Aristarco di Samo), generalmente condivisa è la tesi che la **terra** costituisca il centro immobile dell'universo e che tutti gli altri pianeti ruotino secondo orbite circolari intorno a essa. Sulla base di questi assunti, anche gli astronomi costruiscono modelli geometrici per spiegare questi moti planetari e le loro anomalie apparenti. Ma perché le cose del mondo nascono e periscono, mentre i **corpi celesti** tornano costantemente e regolarmente nelle loro posizioni e non periscono mai? Proprio questo comportamento regolare dei corpi celesti e la regolarità dei fenomeni prodotti da esso, per esempio l'alternarsi delle stagioni, poteva essere una ragione per ritenere che il mondo nel suo complesso fosse eterno. D'altra parte la loro perennità, in contrapposizione ai processi di generazione e corruzione che riguardano tutte le entità terrestri, poteva essere attribuito a un loro presunto carattere divino, concependo gli astri stessi come divinità, o se non altro al fatto di essere costituiti di una materia speciale, non suscettibile di corruzione, com'era l'etere per Aristotele. Ciò conduceva a una distinzione tra l'astronomia, in cui potevano trovare applicazione a pieno titolo modelli geometrici e calcoli, e la fisica, intesa come studio di fenomeni caratterizzati da un minor grado di regolarità e, quindi, svincolato dal rigore totale delle matematiche. Questa distinzione tra l'astronomia o fisica celeste, come sarebbe poi stata chiamata, e la fisica in senso stretto, di pertinenza dei filosofi, sarebbe perdurata sino all'età moderna.

### **Il ruolo della divinità nell'ordine del mondo.**

Le spiegazioni dell'ordine del mondo introdotte dai primi filosofi generalmente non facevano esplicito ricorso all'azione di **divinità**, anche se alcuni principi potevano richiamare figure presenti nel patrimonio di miti e credenze religiose dei Greci riguardanti l'origine divina di tutte le cose. Così Omero aveva chiamato Oceano padre degli dèi e di tutte le cose ed Esiodo aveva iniziato il suo racconto

sulla generazione degli dèi, partendo da Eros, per poi passare alla Terra e così via. In questi miti non compariva la credenza che gli dèi avessero prodotto tutto l'universo; operava però un latente antropomorfismo, che ritrovava il proprio modello nella generazione umana. Dal silenzio dei primi filosofi sull'azione degli dèi non si deve inferire che essi ne negassero l'esistenza. A un certo punto fu anzi in ambito filosofico che si cominciò a ritenere che il mondo costituisse un ordine proprio in quanto era prodotto da una divinità. Il termine di paragone era dato dai prodotti della tecnica umana, che sono il risultato di operazioni intelligenti da parte di un artigiano dotato di sapere. Assumendo questa analogia il mondo può essere concepito come il risultato di un progetto intelligente, che risponde a una finalità buona. Ciò risulta particolarmente chiaro nel mito del **demiurgo**, ossia dell'artigiano divino, raccontato nel *Timeo* di Platone. Ma non tutti erano disposti a seguire Platone su questa via. Era possibile accogliere la tesi che gli eventi e i processi naturali rispondessero a una finalità, senza per questo ritenere che questa finalità fosse determinata da una divinità e non fosse intrinseca alla natura stessa. Questo avveniva in Aristotele, che preferiva attribuire alla divinità soltanto la funzione di garantire in generale lo svolgimento regolare dei processi naturali, per esempio la generazione e la crescita degli esseri viventi. La causa era rinvenuta nel comportamento regolare degli astri, in particolare del sole, dal quale dipendono le successioni regolari delle stagioni, dei giorni e delle notti e così via. In questo senso il moto di questi astri poteva essere attribuito alla guida di **intelligenze divine** che li muovevano ed erano a loro volta mosse da un primo motore immobile, identificato con Dio. Un totale abisso tra dèi e mondo veniva invece istituito dagli epicurei, mentre, spingendosi ancor più avanti della tesi platonica, si poteva pensare – come avvenne con gli stoici – che questa intelligenza o ragione divina non avesse una collocazione distinta rispetto al mondo, ma fosse interna al

mondo stesso. In questo caso l'analogia, più che col mondo tecnico, dove è presupposta una distinzione tra l'artigiano e i suoi prodotti, è istituita con gli esseri viventi: come la vita è data da un soffio caldo che compenetra l'organismo, così è per il mondo stesso nel suo complesso, che risulta in tal modo un grande essere vivente. Ma poiché questa ragione divina è presente dentro il mondo, il mondo risulta il migliore dei mondi possibili e retto da una **provvidenza**, che si prende cura di tutto ciò che lo popola e lo indirizza al meglio. In seguito al contatto con la credenza, propria della tradizione ebraica e poi cristiana, della **creazione dal nulla**, l'attribuzione alla divinità di un governo provvidenziale del mondo si rafforza, ma il problema del rapporto tra la divinità e il mondo si modifica radicalmente e le questioni fondamentali diventano quelle dell'origine temporale del mondo o della sua eternità e del carattere contingente o necessario del mondo stesso.

A prescindere dal rapporto che esso intrattiene con il mondo come prodotto della sua azione e oggetto della sua cura, si avverte però sin dagli inizi della speculazione il carattere problematico della nozione stessa di **divinità**: qual è la sua natura? quali sono le sue proprietà, le sue attività e i modi in cui esse sono esplicate? Gli dèi dei poemi omerici e dei racconti mitici hanno le stesse capacità e passioni degli uomini, soltanto in misura più perfetta e potente. Ma ben presto questa rappresentazione antropomorfa degli dèi è messa in questione, insistendo sulla diversità che intercorre tra dèi e uomini e sull'unicità della divinità. Alcuni, pochi, arrivano addirittura a negare che esistano dèi: questi non sarebbero altro che figure create dall'immaginazione di uomini, atterriti dai fenomeni atmosferici o intenzionati a servirsi dello spauracchio di dèi onnipotenti per controllare le azioni degli altri uomini. Altri, come Protagora, preferiscono non pronunciarsi sull'esistenza e sulla natura degli dèi, ritenendo che essa sia inaccessibile all'esperienza umana.

## **La necessità di dimostrare l'esistenza di Dio.**

Di fronte a queste posizioni **atee e agnostiche** si pone il problema della necessità di **dimostrare l'esistenza di Dio**, un problema che attraversa la riflessione filosofica nell'antichità e nel medioevo. Nel mondo greco il termine di riferimento privilegiato per arrivare a comprendere la natura della divinità continua tuttavia a essere l'uomo e, in particolare, l'attività più alta che l'uomo è capace di svolgere, quella del **pensiero**, o comunque una condizione di **beatitudine**, lontana da affanni e preoccupazioni. In vario modo queste impostazioni tendono comunque a ridurre la distanza che separa la divinità dagli uomini e il compito degli uomini è anzi visto in un avvicinamento e in un'assimilazione quanto più profonda possibile con la divinità. Per altro verso, nelle correnti neoplatoniche e in ambienti ebraici e cristiani, si accentua invece la differenza tra Dio e gli uomini e si costruisce una forma di **teologia negativa**, che ritiene appropriato attribuire a Dio la negazione degli attributi propri degli uomini, in quanto Dio è al di sopra di tutto ciò che è finito e molteplice. Ma anche in ambito cristiano, pur insistendo sulla radicale differenza tra Dio e gli uomini, si ritiene talvolta possibile giungere a cogliere qualcosa della natura propria di Dio partendo dall'assunto biblico che l'uomo è un essere creato da Dio a sua **immagine e somiglianza**: partendo da tratti peculiari dell'uomo si può intravedere qualcosa di Dio, addirittura della Trinità. Ma anche la natura dell'**uomo** e la sua posizione nell'universo costituiscono un problema. Si può ritenere che l'uomo sia un'entità tra le altre che popolano l'universo oppure ritenere che esso abbia una posizione privilegiata, rispetto a cui tutto il resto è funzionale. Nel primo senso l'uomo è fatto rientrare nella **natura**, sostenendo per esempio che anch'esso è composto degli stessi ingredienti, elementi o particelle, di cui sono costituite tutte le altre cose. In

ambito medico ciò si lega alla tesi che tutte le malattie hanno cause naturali e in linea di principio possono colpire indifferentemente tutti gli uomini, non hanno cause divine, com'era per esempio la peste inviata da Apollo con la quale si apriva il racconto dell'*Iliade*.

### **La funzione dell'anima.**

Ben presto però si comincia a ritenere che ci sia un tratto a distinguere gli esseri viventi da quelli che non sono dotati di vita: questo qualcosa è chiamato **anima**. Per molti filosofi essa non è una prerogativa soltanto umana, ma appunto di tutti gli esseri dotati di vita, ed è caratterizzata da funzioni che per essere espletate richiedono la presenza di appropriati organi corporei. Per altri invece l'anima è un'entità distinta dal corpo, capace di sopravvivere alla sua estinzione e magari di assumere altre vesti corporee in cicli successivi di vita. Di qui si sviluppa la tesi che è l'anima a costituire l'essenza di ciascun individuo. Ci si può però chiedere quali siano le **funzioni** specifiche dell'anima. Alcune risposte pongono l'accento soprattutto sulle funzioni intellettuali e conoscitive, mentre altre ravvisano nell'anima una compresenza di parti caratterizzate da funzioni diverse, non soltanto intellettive, ma anche legate ai desideri e agli impulsi non razionali. Oppure si può sostenere che gli esseri viventi, piante animali uomini, costituiscano una scala di complessità crescente, con funzioni psichiche sempre più complesse, al vertice delle quali sono appunto quelle intellettuali. Questa collocazione dell'uomo al vertice della natura può condurre a concepire la natura umana come il modello più sviluppato per studiare anche le proprietà degli animali inferiori o addirittura a sostenere che tutto il resto della natura esista come mezzo per consentire la vita dell'uomo (**antropocentrismo**). Questa posizione si trova rafforzata nel momento in cui col cristianesimo si presuppone che Dio ha creato l'uomo a propria immagine e somiglianza, per cui l'anima umana contiene in sé tracce della stessa natura

divina. Ma si viene a riproporre anche in questo contesto, nel momento in cui vengono recepiti aspetti della dottrina aristotelica dell'anima, il problema se l'intelletto, ossia la funzione dell'anima propriamente umana, sia individuale oppure propria di un unico intelletto divino e, quindi, se l'immortalità sia prerogativa propria dell'anima umana oppure no.

### **Il significato dell'«essere».**

Dell'uomo, ma anche di Dio o delle piante e degli animali si dice che «sono». Ma che cosa significa attribuire loro l'**essere**? Significa soltanto dire che esistono, per cui la negazione dell'essere equivarrebbe a una negazione di esistenza? Oppure questo termine include anche altri significati e può, ad esempio, essere usato per sottolineare che qualcosa è vero e quindi è opposto al falso oppure per attribuire una proprietà a qualche entità, fungendo quindi da collegamento tra termini? Ma può anche essere impiegato – come avviene sin dagli albori della filosofia greca con Parmenide – per indicare che qualcosa è stabilmente, è caratterizzato dalla permanenza e, in questo senso, si contrappone a ciò che diviene e muta, il quale è e al tempo stesso non è. Di qui emerge una serie di problemi che saranno costanti nella successiva riflessione filosofica e che partiranno dall'assunto che sia possibile trovare un significato primario di essere al quale gli altri siano riconducibili e appropriato a tutte le entità dotate di esistenza permanente e autonoma. Ma quando col cristianesimo verrà imponendosi la tesi della creazione del mondo da parte di Dio, emergerà la questione se parlando dell'essere di Dio e di quello delle creature si devono intendere cose diverse o la stessa cosa oppure se tra essi sussistono sì rapporti, ma non di identità né di diversità radicale. Si tratta allora di chiarire quali siano questi tipi di rapporti, mostrando per esempio che Dio è l'essere per eccellenza, l'unico che esiste di per sé, in virtù della sua essenza, mentre le creature hanno l'essere soltanto in virtù della partecipazione dell'essere di Dio.

# I principi dell'universo

Le dottrine dei primi filosofi greci, dei quali sono andate per lo più perse le opere, sono note a noi soprattutto attraverso la presentazione che in vari scritti ne ha fatto *Aristotele*. Aristotele presenta questi filosofi come rivolti a indagare **la natura e le cause** dei fenomeni naturali. Essi ritrovano queste cause in primo luogo in uno o più ingredienti base, di cui tutte le cose sarebbero composte. Questi stessi principi sarebbero anche la causa dei processi e dei mutamenti subiti dalle cose.

## T61 Aristotele: la ricerca dei primi filosofi

Una delle procedure abituali di Aristotele quando si tratta di affrontare una questione filosofica, consiste nel discutere le risposte fornite a essa dai suoi predecessori e dai suoi contemporanei. Questa procedura gli consente di mettere in luce le debolezze, gli errori e l'incompletezza di tali risposte, alle quali diventa possibile contrapporre la propria teoria. Una delle più celebri discussioni di dottrine antecedenti compare nel primo libro della *Metafisica*. Qui il problema consiste nel ricercare quale sia il sapere che caratterizza la filosofia. La risposta aristotelica è che questo sapere mira a scoprire le cause e i principi delle cose, ossia il perché esse siano ciò che sono e nel modo in cui sono. Con questa chiave egli procede all'esposizione e all'esame dei filosofi precedenti, dei quali mostra i limiti. Essi infatti sono riusciti a individuare soltanto due tipi di cause, quella materiale e quella che produce il movimento e i mutamenti, senza cogliere invece le più importanti agli occhi di Aristotele, ossia la causa formale e quella finale. In altri termini, essi hanno creduto di scoprire la causa delle cose indicando soltanto i costituenti delle cose stesse e gli agenti che le mettono in movimento. È importante sottolineare che in questa presentazione e discussione aristotelica, dato il problema di partenza, i filosofi precedenti sono presentati come indagatori della natura. Ma Aristotele non intende fornire una storia globale della filosofia precedente, con un'analisi di ciascuna filosofia nella totalità dei suoi aspetti. Sono gli storici moderni che, scambiando per storia della filosofia nel significato attuale questo discorso aristotelico, hanno unilateralmente ristretto l'ambito delle indagini dei primi sapienti e filosofi della Grecia alla natura.

**Aristotele** *Metafisica*, I, 3-5

### La causa materiale

I più tra quelli che per primi praticarono la filosofia credettero che i principi materiali fossero gli unici principi di tutte le cose: infatti essi dissero che elemento e principio delle cose che sono è ciò da cui tutte le cose sono costituite, da cui traggono il primo inizio del loro divenire e che costituisce il termine ultimo, procedendo verso il quale, esse si distruggono, mentre la sostanza permane, pur mutando nelle sue proprietà. Per questo essi credono che nulla né nasca né si distrugga, in quanto permane sempre questa natura. Proprio come, quando Socrate diventa bello o musico, per il fatto che permane il soggetto, Socrate stesso, non diciamo che esso diventa in assoluto, né diciamo che si distrugge in

assoluto, quando perde questi stati; così avviene per tutte le altre cose, perché ci deve essere una qualche natura, una o più di una, dalla quale tutte le altre cose nascono, mentre essa rimane quella che è<sup>1</sup>.

Sulla questione se ci debba essere un unico principio, o se debbano essere molti, e quanti, e sulla loro specie, non tutti dicono la medesima cosa. Talete, che è il progenitore di questa specie di filosofia, dice che quel principio è l'acqua, e per ciò affermava che anche la terra galleggia sull'acqua. Forse si è formato questa opinione vedendo che il nutrimento di tutte le cose è umido e che perfino il caldo deriva dall'umido e vive di esso; ora, in tutti i casi, ciò da cui una cosa deriva è anche il suo principio<sup>2</sup>. Per questa ragione Talete si formò questa opinione e anche perché i semi di tutte le cose hanno natura umida: ora l'acqua è il principio della natura delle cose umide. Vi sono alcuni i quali ritengono che anche gli antichissimi, di molto anteriori all'attuale generazione, che per primi hanno svolto, considerazioni sulla divinità, abbiano condiviso questa credenza intorno alla natura: essi infatti considerarono Oceano e Teti autori del divenire [...]. Anassimene e Diogene<sup>3</sup> considerarono l'aria anteriore all'acqua, e pensarono che essa tra i corpi semplici fosse quello che più meritava il titolo di principio. Ippaso di Metaponto e Eraclito di Efeso fecero lo stesso con il fuoco. Empedocle considerò principi i quattro elementi, aggiungendo a quelli ora menzionati la terra come quarto elemento; questi elementi permangono sempre e non diventano se non molti o pochi, perché si riuniscono e si separano raccogliendosi nell'uno o separandosi da esso. Anassagora di Clazomene, che per età, precede Empedocle, ma che ha operato dopo di lui, dice che i principi sono infiniti: egli dice infatti che quasi tutte le cose che hanno parti simili al tutto, come ce l'hanno l'acqua o il fuoco, nascono e si distruggono soltanto per riunione e separazione, non nascono né muoiono in nessun altro senso, ma rimangono eterne.

## La causa del mutamento

In base a queste dottrine si potrebbe credere che l'unica causa sia quella detta in senso materiale; ma quando gli uomini furono giunti fino a questo punto, le cose stesse aprirono loro la strada, e li costrinsero a proseguire la ricerca. Si supponga pure fin che si vuole che ogni generazione e ogni distruzione deriva da qualcosa, di unico o di molteplice; ci si può sempre ancora domandare perché ciò accade, e quale ne è la causa. Infatti non è lo stesso soggetto<sup>4</sup> che fa mutare se stesso: per esempio né il legno né il bronzo sono la causa del mutamento del legno e del bronzo, perché né il primo fa da sé il letto, né il secondo la statua, ma c'è qualche altra cosa, che è causa del mutamento. Ora cercare questa cosa è cercare un altro principio, come quello che noi chiameremmo il principio dal quale ha preso

**1.** Socrate può diventare o cessare di essere musico, ma continua a permanere il suo essere Socrate. Se Socrate non esistesse, non si potrebbe neppure dire che Socrate diventa o cessa di essere musico. Così è per ciò da cui l'universo è costituito; esso permane al di là di ogni trasformazione.

**2.** Il termine greco è *archè*, che è qui inteso in senso temporale: il punto di partenza da cui si originano le altre

• cose. Dal passo risulta chiaramente che Aristotele non conosceva la ragione che aveva indotto Talete a sostenere la sua tesi; egli propone, quindi, una serie di ragioni plausibili per la preferenza accordata all'acqua.

**3.** Si tratta di Diogene di Apollonia. Ippaso di Metaponto, citato poco dopo, era un pitagorico.

**4.** Il termine «soggetto», in greco *hypokèimenon*, significa letteralmente

• «ciò che sta sotto», sottostà a tutti i mutamenti e a tutte le modificazioni, senza essere coinvolto da essi. Aristotele argomenta partendo da un tipo particolare di oggetti, quelli prodotti da un'attività tecnica, ed estende poi per analogia le sue considerazioni anche alle entità naturali. Alla base c'è il presupposto che ciò che vale nell'ambito della tecnica vale anche in quello della natura.

inizio il movimento. I primi che si dedicarono a questa ricerca e che dissero che unico è il soggetto, non si tormentarono affatto; ma ce ne furono alcuni<sup>5</sup>, tra quelli che dicono che unico è il principio, i quali, incapaci di trovare l'origine del movimento, dissero che l'uno è immobile e immobile è tutta quanta la natura, e la privarono non solo del movimento di generazione e corruzione, che è il movimento originario e che tutti avevano riconosciuto, ma anche di ogni altro tipo di cambiamento; e questa è una tesi che li caratterizza. Pertanto a nessuno di quelli che dicono che unico è il tutto riuscì mai di scorgere la causa che dà origine al movimento, a meno che si escluda forse Parmenide, e anche questi solo nella misura in cui ammette non una sola, ma, in qualche modo, due cause. Per quelli che ammettono più principi, la cosa è più facile, per esempio per quelli che ammettono il caldo e il freddo o il fuoco e la terra: infatti essi ricorrono al fuoco attribuendogli la natura motrice, considerano l'acqua, la terra, e le altre cose di questo genere come suoi contrari.

Dopo questi filosofi e dopo che questi principi si rivelarono inadeguati a spiegare la genesi della natura degli esseri, gli uomini furono di nuovo costretti, dalla verità stessa, a cercare il principio successivo<sup>6</sup>. Infatti non è certo verosimile che né il fuoco, né la terra, né nessun altro di questi elementi sia una causa del fatto che le cose alcune siano, altre diventino in modo buono e bello; né è probabile che essi considerassero quegli elementi cause di ciò. D'altra parte non si poteva affidare una cosa così importante alla spontaneità o al caso. Chi disse che, come negli animali, così anche nella natura c'è un intelletto, che è causa dell'ordine e della disposizione intiera, apparve come un sobrio in mezzo agli ubriachi, rispetto a quelli che prima di lui avevano parlato a caso. Sappiamo indubitabilmente che Anassagora incominciò a fare discorsi di questo genere [...].

Ma poiché risultava che nella natura ci sono anche le cose contrarie al bene, e non solo l'ordine e il bello ma anche il disordine e il brutto, e più numerosi sono i mali dei beni e le cose brutte delle cose belle, così qualcun altro introdusse amicizia e contesa, causa l'una dei beni, l'altra dei mali; perché, se dovessimo seguire il pensiero di Empedocle, e non semplicemente i suoi balbettii, troveremmo che l'amicizia è causa dei beni, la contesa causa dei mali. Sicché, dal momento che la causa di tutti i beni è il bene in sé, si può con fondamento affermare che, in qualche modo, Empedocle ha detto, e ha detto per primo, che il male e il bene sono principi.

Questi autori, come abbiamo detto, hanno evidentemente toccato, nella misura indicata, due delle cause che abbiamo distinto nella *Fisica*, la materia e la causa dalla quale trae origine il movimento, anche se, a dire la verità, ne hanno trattato piuttosto rozza e in maniera per nulla chiara, simili a quelli che praticano la lotta senza avere una preparazione apposita: infatti anche quelli se ne vanno intorno dando spesso buoni colpi, ma lo

**5.** Si tratta degli eleati. Anche gli ionic sono monisti, ma secondo Aristotele non si sono posti il problema del movimento. Una posizione monistica, affermando che il principio è unico, non può spiegare il movimento, perché occorrerebbe ammettere qualcosa che muove e qualcosa che è mosso. Poco dopo Aristotele ammette la possibilità di attribuire a Parmenide la tesi che le cause sono due. Forse tale tesi compariva nella seconda parte del poema parmenideo, concernente il dominio dell'opinione: qui infatti

• Parmenide accennava a due principi costitutivi delle cose, la luce e le tenebre.  
**6.** La causa efficiente rappresenta un livello di complessità maggiore rispetto a quella materiale. L'intelletto di Anassagora è indicato come una causa di questo tipo, ma esso sembrerebbe implicare che il mondo, in quanto risultato della sua azione non casuale, sia un ordine caratterizzato da bontà e bellezza. Anassagora rappresenta dunque per Aristotele, come già per Platone → **T71**, un decisivo passo avanti rispetto alla sola scoperta della

• causa materiale e di quella efficiente: la sua posizione parrebbe già accennare alla causa finale. Anche la posizione di Empedocle rappresenta un progresso, in quanto egli accanto alla causa dei beni, ha individuato nell'Odio anche quella dei mali. Ciò che tuttavia manca sia ad Anassagora, sia a Empedocle, è una considerazione di questo principio motore in termini di causa finale, ossia di causa che opera intenzionalmente in direzione del meglio. L'intelletto di Anassagora opera in realtà soltanto come causa efficiente.

fanno senza avere nessuna conoscenza sicura, proprio come questi sembrano non sapere ciò che dicono, tanto che non li si scorge quasi mai far uso di queste cause, se non in misura limitata. Anassagora si serve dell'intelletto come di un espediente per spiegare il modo in cui è nato l'ordine del mondo, e quando non sa dire per quale causa qualcosa necessariamente è, porta sulla scena l'intelletto, ma negli altri casi impiega tutto, fuorché l'intelletto, come causa di ciò che accade [...].

## Il pluralismo degli atomisti e dei pitagorici

Leucippo e l'amico suo Democrito dissero che gli elementi sono il pieno e il vuoto, chiamandoli rispettivamente essere e non-essere, nel senso che di essi il pieno e il solido è l'essere, il vuoto è il non essere; perciò essi dicono che l'essere non è nulla più del non essere perché neppure il corpo è nulla più del vuoto. Queste cose sono causa degli esseri in quanto ne costituiscono la materia. E come quelli che sostengono che una sola è la sostanza che fa da soggetto, e fanno nascere le altre cose attraverso le proprietà di quella sostanza, ponendo la densità e la rarefazione come principi di quelle proprietà, allo stesso modo anche costoro dicono che le differenze sono causa di tutte le altre cose. Dicono che le differenze sono tre, la figura, l'ordine e la posizione: sostengono infatti che l'essere può avere solo differenze di configurazione, di contatto delle parti e di orientamento. Di queste la configurazione è la figura, il contatto è l'ordine, l'orientamento è la posizione: infatti *A* differisce da *N* per la figura, *AN* differisce da *NA* per l'ordine e *Z* differisce da *N* per la posizione<sup>7</sup>. Per quel che riguarda il movimento, la sua origine e il modo in cui inerisce alle cose, anche costoro, in modo molto simile agli altri, comodamente se ne disinteressarono. Sembra dunque che fino a questo punto quelli che ci hanno preceduto abbiano condotto la ricerca intorno alle due cause che abbiamo nominato.

Contemporaneamente a questi autori e prima di essi quelli che sono chiamati pitagorici, essendosi occupati di matematica per primi, e avendola fatta progredire, nutriti di nozioni matematiche, pensarono che i principi della matematica fossero i principi di tutti gli esseri. Tra i principi matematici i numeri sono primi per natura, e i pitagorici credettero di vedere nei numeri, più che nel fuoco, nella terra e nell'acqua, molte somiglianze con le cose che sono e che divengono, sicché una proprietà dei numeri sarebbe la giustizia, un'altra l'anima e l'intelletto e così via, si può dire, per ciascuna delle altre cose. Inoltre nei numeri essi videro anche esprimersi le proprietà delle diverse specie di armonia e i rapporti che le costituiscono. Infine tutte le altre cose apparivano modellate sui numeri in tutta la loro natura, e i numeri da parte loro sembravano come i termini assolutamente primi di tutta la natura. Per queste ragioni essi credettero che gli elementi dei numeri fossero gli elementi di tutti gli esseri, e che tutto l'universo fosse armonia e numero [...].

Risulta che anche costoro credono che il numero sia principio, sia come materia delle cose che sono, sia sotto forma di proprietà e stati di esse. Gli elementi del numero sono il pari e il dispari; di questi uno è limitato, l'altro illimitato; l'uno deriva da entrambi, perché è contemporaneamente pari e dispari; il numero deriva dall'uno, e tutto l'universo, come

**7.** Per gli atomisti le differenze tra gli atomi sono di tipo geometrico, come chiarisce il paragone con le lettere dell'alfabeto, ma bisogna pensare queste lettere non statiche nella loro

posizione, bensì in movimento, nell'atto di essere scritte e tracciate anche alla rovescia. La differenza è che gli atomi non ricevono il movimento dall'esterno, ma lo posseggono come proprietà

costitutiva. Che *Z* differisca da *N* per la posizione è chiarito dal fatto che, se si fa compiere una rotazione di 90° a *N*, esso diventa *Z*.

si è detto, è numeri<sup>8</sup>. Altri, che sono pur sempre pitagorici, dicono che i principi sono dieci, così appaiati: limite illimitato, dispari pari, uno molteplicità, destra sinistra, maschio femmina, in quiete in movimento, retto curvo, luce tenebre, buono cattivo, quadrato oblungo.

Sembra che anche Alcmeone di Crotona pensasse a questo modo, sia che egli si sia ispirato ai pitagorici, sia che i pitagorici abbiano invece preso da lui questa dottrina. Di fatto Alcmeone si esprimeva in modo molto vicino a quello dei pitagorici e diceva che molte delle cose umane costituiscono coppie di contrari, ma non costruiva liste di contrari come fanno costoro, bensì li prendeva a caso, per esempio bianco nero, dolce amaro, buono cattivo, grande piccolo, mentre i pitagorici dicevano quali e quante fossero le coppie di contrari. Nei pitagorici e in Alcmeone è possibile cogliere questo punto in comune, che i contrari sono principi delle cose che sono; i pitagorici inoltre dicono anche quante sono le coppie di contrari, e quali sono [...].

## Il monismo eleatico

Quanto è stato esposto è sufficiente per capire il pensiero di quegli antichi i quali hanno detto che gli elementi della natura sono più di uno. Ma ci sono alcuni i quali hanno parlato del tutto come se costituisse un'unica natura, ma non ne hanno parlato tutti allo stesso modo, né tutti con lo stesso grado di correttezza e di fedeltà alla natura. Un discorso su di essi non rientra affatto nella ricerca che stiamo conducendo intorno alle cause, perché costoro non fanno come alcuni dei fisiologi, i quali, pur supponendo che l'essere sia uno, tuttavia lo fanno derivare dall'uno, come se questo fosse la materia. Costoro si comportano in modo tutto diverso, perché, mentre i fisiologi oltre all'uno pongono anche il movimento, facendo del tutto un qualcosa di generato, costoro dicono che il tutto è privo di movimento<sup>9</sup>. Tuttavia almeno il seguente punto rientra nella ricerca che abbiamo in corso. Parmenide sembra riferirsi all'uno inteso secondo definizione, Melisso invece sembra riferirsi all'uno inteso secondo materia, e per questo il primo dice che l'uno è limitato, mentre il secondo dice che è illimitato. Senofane prima di costoro prese le parti dell'uno (e infatti si dice che Parmenide sia stato suo discepolo), ma non disse nulla di chiaro, e non si decise né per l'una né per l'altra natura dell'uno: considerando tutto quanto l'universo, si limita a dire che l'uno è la divinità. Da costoro, come si è detto, bisogna prescindere nell'attuale ricerca, da Senofane e da Melisso completamente, perché sono un po' troppo rozzi. Parmenide sembra un po' più illuminato. Posto che necessariamente, oltre all'essere, il non essere non esiste, egli crede che l'essere sia uno, e nient'altro. Ma poiché è costretto a dare retta alle cose che appaiono e poiché ritiene in base al ragionamento che esiste l'uno, in base alla sensazione che esistono i molti, Parmenide torna a porre due cause e due principi, il caldo e il freddo, dicendo che sono come il fuoco e la terra; di questi due principi, poi, dispone il caldo dalla parte dell'essere e il freddo dalla parte del non essere.

**8.** L'uno occupa una posizione speciale, in quanto sembra collocarsi fuori dalla distinzione tra pari e dispari. In qualche modo esso è pari e dispari insieme, dal momento che è origine dei numeri, i quali sono pari e dispari. Aristotele ricostruisce i passaggi attraverso i quali pitagorici sarebbero giunti a sostenere che i numeri sono i principi di tutte le cose: le somiglianze di varie cose con i numeri, i rapporti tra suoni esprimibili

come rapporti tra numeri, i numeri come modelli e ingredienti delle cose.

**9.** Tra gli eleati non si pone il problema della genesi delle cose dal principio, in quanto per essi l'uno coincide con il tutto ed è privo di movimento. Aristotele stabilisce una gerarchia d'importanza tra i pensatori eleati, ritenendo che Parmenide si sia mantenuto sul piano più rigorosamente logico della definizione

dell'uno, mentre Melisso avrebbe preteso di qualificarlo come materia (e precisamente come materia infinita). Inferiore a Parmenide risulta anche Senofane, che Aristotele, accogliendo già un'indicazione di Platone, lega a Parmenide in un presunto rapporto maestro-discepolo (di cui tuttavia egli non pare sicuro).

Uno degli strumenti maggiormente impiegati dai primi pensatori greci nei loro tentativi di chiarire i modi di operare dei principi costitutivi di tutte le cose è il ricorso ad **analogie** con quanto avviene in ambiti più facilmente e più direttamente osservabili, in primo luogo il mondo delle relazioni umane. Questo aspetto è già presente in *Anassimandro*.

## T62 Anassimandro: la genesi dell'universo

**S**implicio, un neoplatonico operante agli inizi del VI secolo d.C., nel suo *Commento alla «Fisica»* di Aristotele, espone le linee essenziali dell'insegnamento di Anassimandro all'interno di una rassegna delle dottrine concernenti il numero dei principi costitutivi dell'universo. Egli riporta un breve passo, che pare essere una citazione diretta (o attraverso intermediari non meglio noti) dallo scritto stesso di Anassimandro; si tratta dunque del più antico testo della tradizione filosofica occidentale. Purtroppo non è del tutto chiaro dove inizi e dove finisca la citazione: non è sicuro, per esempio, se l'ultima espressione «secondo l'ordine del tempo» sia realmente di Anassimandro. In esso tuttavia è enunciata la concezione della genesi delle cose dall'*àpeiron* e della loro distruzione in analogia con le vicende delle comunità umane.

**Simplicio** *Commento alla «Fisica», 24, 13 sgg.*

Tra quanti affermano che [*il principio*] è uno, in movimento e infinito, Anassimandro, figlio di Prassiade, milesio, successore e discepolo di Talete, ha detto che principio ed elemento degli esseri è l'infinito, avendo introdotto per primo questo nome del principio<sup>1</sup>. E dice che il principio non è né l'acqua né un altro dei cosiddetti elementi, ma un'altra natura infinita, dalla quale tutti i cieli provengono e i mondi che in essi esistono: «da dove infatti gli esseri hanno l'origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo»<sup>2</sup> e l'ha espresso con vocaboli alquanto poetici. È chiaro che, avendo osservato il reciproco mutamento dei quattro elementi, ritenne giusto di non porne nessuno come sostrato, ma qualcos'altro oltre questi. Secondo lui, quindi, la nascita delle cose avviene non in seguito ad alterazione dell'elemento, ma per distacco dei contrari [*dall'infinito*] a causa dell'eterno movimento.

1. I termini greci corrispondenti a infinito e principio sono, rispettivamente, *àpeiron* (letteralmente «senza limite») e *archè*.

2. La parte tra virgolette corrisponde probabilmente a una citazione da Anassimandro. Essa manifesta l'impiego di termini propri del linguaggio poetico, nonostante lo scritto di Anassimandro fosse in prosa. Alla citazione fa seguito la

spiegazione che Simplicio ritiene più plausibile del fatto che Anassimandro non avesse posto come principio uno degli elementi. Il fatto che questi si trasformino reciprocamente per condensazione, rarefazione e così via provverebbe che nessuno di essi è qualcosa di stabile. Al di sotto di essi deve esserci pertanto un sostrato stabile, da cui le cose si generano non

per alterazione di esso, che è imm modificabile, bensì per distacco dei contrari da esso. I contrari sono determinazioni, si limitano l'un l'altro, mentre il principio è *àpeiros*, privo di limiti e determinazioni. L'ingiustizia consisterebbe allora in questo distacco, ma soprattutto nel conflitto che oppone un contrario all'altro.

Anche *Eraclito* rintraccia nel mondo umano la presenza di un evento che, a suo avviso, permette di comprendere la caratteristica saliente di tutto ciò che accade nell'universo in generale. Tale evento è la **guerra**, che però non è vista come espressione di ingiustizia – punto sul quale aveva invece insistito Anassimandro – bensì come espressione stessa dell'unità del cosmo, data dall'identità degli opposti.

## T63 Eraclito: l'unità e l'identità degli opposti

Ippolito di Roma è uno scrittore cristiano, che fu prete a Roma, all'inizio del III secolo d.C., al quale è attribuito uno scritto in lingua greca intitolato *Confutazione di tutte le eresie*. In esso egli vuole mostrare che gli eretici gnostici, ben lungi dall'introdurre dottrine nuove e richiamarsi alla rivelazione cristiana, non fanno che ripetere dottrine sostenute dagli antichi filosofi pagani. Egli mette dunque in correlazione ciascun eretico con un filosofo. In particolare la dottrina di Noeto di Smirne, secondo la quale le prime due persone della Trinità, il Padre e il Figlio, non sono altro che due nomi di una stessa entità divina, è messa in correlazione con Eraclito. Egli cita quindi ben 17 frammenti di Eraclito, buona parte dei quali non è citata da nessun altro autore antico. È difficile che egli attingesse direttamente dal libro di Eraclito; probabilmente attingeva già da qualche selezione, all'interno della quale operava ulteriori scelte. Ippolito era, infatti, guidato da un preciso obiettivo teorico, che gli consentiva di organizzare i testi eraclitei intorno al tema dell'unità e identità degli opposti. A conclusione egli sembra ritrovare in Eraclito addirittura un'affermazione della resurrezione della carne e del giudizio universale: ma è chiaro che questo involucro cristiano non era presente nei testi eraclitei.

**Ippolito** *Confutazione di tutte le eresie*, IX, 9-10

Eraclito dice che il tutto è divisibile indivisibile, generato ingenerato, mortale immortale, *logos* eternità, padre figlio, dio giusto. Egli dice:

«Ascoltando non me, ma il *logos*, è saggio concordare che uno è tutto» (fr. 50).

E biasima in qualche modo così il fatto che non tutti fanno questo né su questo concordano:

«Non comprendono come pur discordando con se stesso concorda: armonia di ritorno come quella dell'arco e della lira» (fr. 51)<sup>1</sup>.

Che il tutto è sempre *logos* ed è attraverso tutto, lo dice con queste parole:

«Di questo *logos* che è sempre gli uomini non hanno intelligenza, sia prima di averlo ascoltato sia subito dopo averlo ascoltato; benché infatti tutte le cose accadano secondo questo *logos*, essi assomigliano a persone inesperte, pur provandosi in parole e in opere tali quali sono quelle che io spiego, distinguendo secondo natura ciascuna cosa e dicendo com'è» (fr. 1)<sup>2</sup>.

**1.** L'arco e la lira appaiono come esempi di tensione e allentamento delle corde. Il risultato è l'armonia, che non è dunque concepita da Eraclito come

• unione di entità omogenee, bensì di entità contrastanti. Anche in questo frammento Eraclito gioca sull'ambiguità del collegamento dell'espressione «con

• se stesso» sia con quanto precede, sia con quanto segue.

**2.** Questo stesso frammento è citato anche da Sesto Empirico, vissuto tra il II

Che il tutto è un bambino e per l'eternità eterno re di tutte le cose, lo dice così:

«Eternità è un bambino che gioca a dadi; di un bambino è il regno» (fr. 52).

Che il padre di tutte le cose generate è generato e ingenerato, fondatore e artefice, noi lo udiamo dalle sue parole:

«Polemos (la guerra) è di tutte le cose padre, di tutte re e gli uni rivela dei e gli altri uomini, gli uni fa schiavi e gli altri liberi» (fr. 53)<sup>3</sup>.

E dice che la divinità è invisibile, non vista, inconoscibile agli uomini, con queste parole:

«L'armonia invisibile è superiore a quella visibile» (fr. 54).

Egli loda e apprezza la parte inconoscibile e invisibile della sua potenza più di quella conosciuta. Ma che è visibile agli uomini e non impossibile da scoprire, lo dice in queste parole:

«Cose di cui c'è vista, udito, apprendimento, queste io preferisco» (fr. 55),

ossia le cose visibili più di quelle invisibili. Da queste sue parole è facile intendere. Dice:

«Gli uomini si fanno ingannare riguardo alla conoscenza delle cose visibili, come Omero, che pure fu il più sapiente di tutti i Greci. Infatti dei bambini che uccidevano pidocchi lo ingannarono dicendo: le cose che abbiamo visto e afferrato, noi lasciamo indietro, mentre le cose che né abbiamo visto né abbiamo afferrato, portiamo con noi» (fr. 56)<sup>4</sup>.

In questo modo Eraclito apprezza e pone allo stesso livello le cose visibili e quelle invisibili, in quanto indubbiamente il visibile e l'invisibile sono un'unica cosa [...]. Dunque egli dice che neppure tenebre e luce, né male e bene sono qualcosa di diverso, bensì un'unica e identica cosa. E conoscendo il giorno e la notte disprezza Esiodo; giorno e notte infatti sono un'unica cosa. Queste sono press'a poco le sue parole:

«Maestro dei più è Esiodo; sono convinti che egli conoscesse moltissime cose, lui che non conosceva neppure il giorno e la notte; infatti sono un'unica cosa» (fr. 57)<sup>5</sup>.

Ed anche bene e male lo sono. Dice Eraclito:

«I medici, tagliando, bruciando, in ogni modo tormentando malamente i pazienti, pretendono, pur non meritando nulla, di ricevere un compenso dai pazienti, facendo le stesse cose, cioè i beni e le malattie» (fr. 58) [...].

Ed anche alto e basso sono un'unica e identica cosa:

«La via in su e in giù è unica e identica» (fr. 60).

e il III secolo d.C., ma in maniera più estesa di quanto fa Ippolito, ➔ **T7**, fr. 1. Ciò conferma che i frammenti conservatici dovevano far parte di contesti più ampi e non avere necessariamente l'andamento aforistico che essi hanno ai nostri occhi.

**3.** Emerge qui una concezione della guerra come responsabile della condizione di libertà o schiavitù. Era consuetudine riconosciuta che il

• prigioniero di guerra diventava proprietà  
• del vincitore. D'altra parte la nozione di  
• libertà si determina mediante quella  
• opposta di schiavitù; ma ciò che genera  
• questi opposti è appunto la guerra.

**4.** S'intende i pidocchi. Eraclito accenna  
• qui a un'altra forma di sapienza antica:  
• l'indovinello. Messo alla prova  
• sull'indovinello Omero fallisce. Ed è  
• interessante che a ingannarlo siano i  
• bambini: si veda il fr: 52, dove la figura

• del bambino è identificata con la  
• condizione dell'eternità e con il  
• possesso della regalità. Quello che  
• all'apparenza è l'essere più inerme e  
• privo di intelligenza s'identifica anche qui  
• con il suo opposto.

**5.** Si allude qui alla *Teogonia* di Esiodo,  
• nella quale si descrive la nascita e,  
• quindi, la distinzione tra il giorno e la  
• notte.

E dice che l'impuro e il puro sono un'unica e identica cosa, e così il potabile e il non potabile:

«Il mare è l'acqua più pura e più impura, per i pesci potabile e salutare, per gli uomini imbevibile e letale» (fr. 61).

Dice indubitabilmente che l'immortale è mortale e il mortale immortale mediante queste parole:

«Immortali mortali, mortali immortali, viventi la morte di quelli, morenti la vita di quelli» (fr. 62).

Parla anche della resurrezione della carne, di questa visibile nella quale siamo nati, e sa che di questa resurrezione Dio è la causa, dicendo così:

«Davanti a lui che è qui si alzano e svegli diventano custodi dei viventi e dei morti» (fr. 63).

Dice anche che un giudizio dell'universo e di tutte le cose che sono in esso avviene ad opera del fuoco, dicendo così:

«Il fulmine governa tutte le cose» (fr. 64),

cioè le dirige, chiamando fulmine il fuoco eterno. E dice anche che questo fuoco è intelligente e causa dell'ordinamento di tutte le cose e lo chiama «indigenza e sazietà» (fr. 65).

Indigenza è, a suo avviso, l'ordinamento del mondo, mentre la conflagrazione<sup>6</sup> è sazietà:

«Il fuoco sopraggiungendo giudicherà e afferrerà tutte le cose» (fr. 66).

In questo capitolo si è data una esposizione complessiva del pensiero proprio di Eraclito, ma insieme anche dell'eresia di Noeto, che ho brevemente mostrato essere discepolo non di Cristo, ma di Eraclito. Dice infatti che il mondo creato è esso stesso artefice e creatore di se stesso, con queste parole:

«Il dio è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame (tutte cose contrarie; questo è il suo pensiero), ma muta come (il fuoco) quando si mescola ai profumi ed è denominato secondo il sapore di ciascuno» (fr. 67).

L'unità e identità degli opposti non rende il mondo un insieme caotico privo di senso, ma è fondata sul *logos*, che fa delle cose che divengono incessantemente e degli opposti in continua tensione tra loro un insieme ordinato che *Eraclito* qualifica col termine **armonia**. Eraclito esclude esplicitamente che questo ordine sia il risultato dell'opera di qualche divinità.

## T64 Eraclito: l'ordine cosmico

**S**ono qui riportati una serie di frammenti, staccati dal contesto degli autori antichi che li citano. Anche isolati, essi consentono tuttavia di rintracciare qualche connessione

**6.** In questo punto l'interpretazione di Ippolito si riallaccia a quella che gli stoici avevano dato della dottrina eraclitea del

- fuoco. Per gli stoici, infatti, il fuoco è il
- principio cosmico, responsabile della
- periodica distruzione del mondo (in
- greco *ekpyrosis*, letteralmente
- «incendio», «conflagrazione») e della
- sua successiva ricostituzione.

tematica tra loro. Si è posta l'attenzione su alcuni punti centrali: a) il tema dell'unicità dell'ordine universale eterno e imm modificabile (fr: 41, 30, 94); b) il tema del mutamento e del movimento (fr: 49a).

**Eraclito** *Frammenti*, 41, 30, 94, 49a

Un'unica cosa è la saggezza, comprendere la ragione per la quale tutto è governato attraverso tutto (fr. 41).

Quest'ordine universale, che è lo stesso per tutti, non lo fece alcuno tra gli dei o tra gli uomini, ma sempre era è e sarà fuoco sempre vivente, che si accende e si spegne secondo giusta misura (fr. 30).

Elios [*il sole*] infatti non oltrepasserà le sue misure; ché, altrimenti, le Erinni, al servizio di Dike, lo troverebbero (fr. 94).

Negli stessi fiumi scendiamo e non scendiamo, siamo e non siamo (fr. 49a)<sup>1</sup>.

La stessa concezione del mondo come ordine si trova documentata anche nel pitagorico *Filolao*: anche in questo caso esso è qualificato come **armonia**, ma la chiave che permette di cogliere la struttura di questa armonia è ora ravvisata nel **numero**.

## T65 Filolao: il cosmo e i numeri

**F**ilolao compose uno scritto in dialetto dorico, il quale sarebbe stato comprato anche da Platone. Di esso sono conservati alcuni frammenti, tra i quali anche l'inizio, dov'è enunciata in maniera assertoria la tesi che il cosmo è composto di elementi illimitati e limitanti. Nel seguito Filolao forniva argomenti a sostegno di questa tesi, in particolare attraverso il riferimento ai numeri e alla loro distinzione in pari e dispari, come condizioni per pensare e conoscere tutte le cose.

**Filolao** *Frammenti*, 1, 10

La natura nel cosmo è composta di elementi illimitati e di elementi limitanti: sia il cosmo nel suo insieme che tutte le sue parti (fr. 1).

L'armonia è unificazione di molti termini mescolati, e accordo di elementi discordanti (fr. 10).

**1.** Si può interpretare nel senso che il fiume è sempre lo stesso e noi stessi manteniamo la nostra identità, ma al

tempo stesso sempre diverse sono le acque nel loro scorrere, come sempre diversi siamo noi in ogni istante del

tempo: in noi stessi, dunque, si manifesta incessantemente l'unità degli opposti, il nostro essere e non essere.

Un secondo ambito di **analogie** è quello fornito dall'osservazione delle proprietà degli esseri viventi, piante e animali, e dei processi che portano alla generazione e formazione di questi ultimi. L'intero universo può allora essere descritto come risultante da costituenti e processi analoghi a quelli che caratterizzano gli esseri viventi. Così *Empedocle* designa i quattro elementi componenti di tutte le cose come **radici**, dalla cui combinazione risultano le varie entità che popolano il mondo della nostra esperienza. Ma per qualificare le due forze che hanno la funzione di unificare e disgregare i composti ricorre anch'egli a un'analogia con fenomeni tipici del mondo umano: **l'amicizia e la contesa**.

## T66 Empedocle: le radici dell'universo

Come già Parmenide, anche Empedocle sceglie il verso per comunicare il suo messaggio. In alcuni frammenti del suo poema egli espone la propria concezione dell'universo e dei principi che lo costituiscono, nonché dei modi in cui ciclamente si compongono le cose dalla mescolanza di questi elementi o radici, e dei modi in cui si disgregano.

**Empedocle** *Frammenti*, 6, 8, 12, 17, 26

Per prima cosa ascolta che quattro son le radici di tutte le cose:  
Zeus splendente e Era avvivatrice e Edoneo  
e Nesti, che di lacrime distilla la sorgente mortale (fr. 6)<sup>1</sup>.

Ma un'altra cosa ti dirò: non vi è nascita di nessuna delle cose  
mortalì, né fine alcuna di morte funesta,  
ma solo c'è mescolanza e separazione di cose mescolate,  
ma il nome di nascita, per queste cose, è usato dagli uomini (fr. 8)<sup>2</sup>.

Da ciò che infatti non è è impossibile che nasca  
ed è cosa irrealizzabile e non udita che l'ente si distrugga;  
sempre infatti sarà là, dove uno sempre si poggia (fr. 12).

Duplice cosa dirò: talvolta l'uno si accrebbe ad un unico essere  
da molte cose, talvolta poi di nuovo ritornarono molte da unico essere.

**1.** Identificando ciascuna delle quattro radici dell'universo con una divinità, Empedocle sottolinea le connessioni del suo discorso sulla natura con il patrimonio dei racconti mitici. Questa operazione risultava forse facilitata dal fatto che Teagene di Reggio, vissuto verso la fine del VI secolo a.C., per difendere Omero dalle accuse di Senofane di aver rappresentato antropomorficamente gli dèi, aveva

iniziato la pratica di interpretare in maniera allegorica le divinità omeriche. Sotto i nomi degli dèi dovevano essere ravvisate le forze e gli elementi della natura. Così in Empedocle col nome di Zeus è probabilmente indicato il fuoco, con Era l'aria, con Edoneo la terra e con Nesti l'acqua.  
**2.** In questi versi, come nel successivo fr. 12, sono presenti chiare reminiscenze parmenidee: nascere e perire sono

parole usate dagli uomini, ma le quattro radici, né più né meno di ciò di cui Parmenide dice che «è», non possono né nascere né perire. Nascita e morte riguardano solo le aggregazioni delle quattro radici. Nel fr. 17 questi due processi saranno spiegati in base all'azione opposta di Amicizia e Contesa.

Duplici è la genesi dei mortali, duplici è la morte:  
l'una è generata e distrutta dalle unioni di tutte le cose,  
l'altra, prodottasi, si dissipa quando di nuovo esse si separano.  
E queste cose continuamente mutando non cessano mai,  
una volta ricongiungendosi tutte nell'uno per l'Amicizia,  
altra volta portate in direzioni opposte dall'inimicizia della Contesa.  
<Così come l'uno ha appreso a sorgere da più cose>  
così di nuovo dissolvendosi l'uno ne risultano più cose,  
in tal modo esse divengono e la loro vita non è salva;  
e come non cessano di mutare continuamente, così sempre sono immobili  
[durante il ciclo.

Ma ascolta le mie parole: la conoscenza infatti accrescerà la mente:  
come infatti già prima ho detto preannunciando i limiti delle mie parole,  
duplici cosa dirò: talvolta l'uno si accrebbe ad un unico essere  
da molte cose, talvolta di nuovo molte cose si disgiungono da un unico  
[essere,

fuoco e acqua e terra e l'infinita altezza dell'aria,  
e la Contesa funesta da essi disgiunta, egualmente tutt'intorno librata,  
e l'Amicizia fra essi, eguale in lunghezza e larghezza:  
lei scorgi con la mente e non stare con occhio stupito;  
lei, che dagli uomini si crede sia insita nelle membra  
e per lei pensano cose amiche e compiono opere di pace,  
chiamandola con vario nome Gioia o Afrodite;  
ma nessun uomo mortale la conobbe aggirantesi fra essi [*elementi*]:  
ma tu ascolta l'ordine che non inganna del mio discorso.

Tutte queste cose sono eguali e della stessa età,  
ma ciascuna ha la sua differente prerogativa e ciascuna il suo carattere,  
e a vicenda predominano nel volgere del tempo.  
E oltre ad esse nessuna cosa si aggiunge o cessa di esistere:  
se infatti si distruggessero del tutto, già non sarebbero più;  
e quale cosa potrebbe accrescere questo tutto? e donde venuta?  
e dove le cose si distruggerebbero, dal momento che non vi è solitudine  
[vuoto] di esse?

ma esse son dunque queste [*che sono*], e passando le une attraverso le altre,  
divengono ora queste ora quelle cose sempre eternamente eguali (fr. 17).

A vicenda predominano nel ciclo ricorrente,  
periscono l'uno nell'altro e si accrescono nella vicenda del loro destino.  
Questi soli, appunto, sono, ma, precipitando l'uno nell'altro,  
nascono gli uomini e le altre stirpi di fiere,  
una volta riuniti ad opera dell'Amicizia in un solo cosmo,  
una volta separati ciascuno per sé ad opera dell'odio della Contesa,  
fino a che essi, combinati insieme in un unico tutto, vengono risospinti  
[in basso.

E così, come l'uno ha appreso ormai a nascere dal molteplice  
e il molteplice, di nuovo, dal dissolversi dell'uno,

in tal modo essi divengono e la loro vita non è salda;  
e come non cessano di mutare continuamente, così sempre sono immobili  
[durante il ciclo (fr. 26)<sup>3</sup>.

Dal mondo del vivente è tratto anche il termine usato da *Anassagora* per designare gli ingredienti piccolissimi, infinitamente divisibili, di tutte le cose: i **semi**. Un corollario di questa tesi è l'ipotesi dell'esistenza possibile di altri universi, con abitanti simili a quelli del nostro mondo.

## T67 Anassagora: i semi degli universi

Il libro di Anassagora, intitolato *Sulla natura* e scritto in prosa, era venduto in Atene a un prezzo accessibile nell'orchestra, la parte del teatro antistante la scena: è questa la prima notizia sugli inizi di una circolazione non ristretta di un libro filosofico in Grecia. In questo libro comparivano le tesi secondo le quali il sole è pietra e la luna materiale terroso, le quali avrebbero condotto a intentare all'autore un processo di empietà. Secondo Diogene Laerzio esso era scritto in stile piacevole, ma elevato. L'inizio, infatti, aveva l'andamento di un racconto, il quale poteva evocare le antiche teogonie: «Insieme erano tutte le cose». L'uso del verbo al passato conferma che Anassagora affrontava la questione della formazione del mondo, o meglio dei mondi, a partire da questa totalità originaria indistinta di semi di tutte le cose. Anassagora considera infatti una conseguenza plausibile di questa tesi che possano esistere altri mondi, abitati da uomini ed esseri viventi.

**Anassagora** *Frammenti*, 1, 3, 4

Insieme erano tutte le cose<sup>1</sup>, illimiti per quantità e per piccolezza, perché anche il piccolo era illimito. E stando tutte insieme, nessuna era discernibile a causa della piccolezza: su tutte predominava l'aria e l'etere, essendo entrambi illimiti: sono infatti queste nella massa totale le più grandi per quantità e per grandezza (fr. 1).

Del piccolo non c'è il minimo ma sempre un più piccolo (è impossibile in realtà che ciò che è non sia) – ma anche del grande c'è sempre un più grande: e per quantità è uguale al piccolo e in rapporto a se stessa ogni [cosa] è e grande e piccola (fr. 3)<sup>2</sup>.

**3.** I soggetti di questa rotazione ciclica sono, secondo Aristotele, l'Amicizia e la Contesa; mentre, secondo Simplicio, sarebbero le quattro radici. Occorre comunque ricordare che le situazioni limite, determinate dal predominare rispettivamente dell'Amicizia o della Contesa, consistono in una mescolanza globale delle radici in una sorta di Sfero (che richiama la sfera a cui Parmenide aveva paragonato ciò che è) e, viceversa, in una separazione totale, ma nessuno di questi momenti comporta una scomparsa di qualcuna delle radici.

• E anche il prevalere di Amicizia o Contesa non annulla o elimina l'altra: nell'universo Amicizia e Contesa sono perennemente presenti, anche se varia l'entità degli effetti della loro azione. Empedocle interpreta questa vicenda cosmica in termini di relazione uno molti, ravvisando la nascita dell'uno dal molteplice per opera dell'Amicizia e quella del molteplice dall'uno per opera della Contesa. Il problema delle relazioni uno molti, che sarà centrale per la riflessione antica da Platone ai neoplatonici, è legato da Empedocle a

• quello della relazione tra mutamento e immutabilità.

**1.** Ossia i semi di tutte le cose, infiniti di quantità e infinitamente piccoli. Tra questi Anassagora assegna una predominanza ai semi di aria ed etere.  
**2.** Per quanto piccola sia una cosa, essa è sempre ulteriormente divisibile, non si può mai ridurre al nulla. In un universo così costituito, grande e piccolo non sono dunque dimensioni assolute, ma puramente relative.

Stando questo così, bisogna supporre che in tutti gli aggregati ci siano molte [cose] e di ogni genere e semi di tutte le cose aventi forme d'ogni sorta e colori e sapori. E che uomini siano stati composti e le altre creature quante hanno vita, e che questi uomini abbiano città abitate ed opere costruite, come da noi, e abbiano il sole e la luna e tutto il resto, come da noi, e che la terra produca per loro molte [cose] e di ogni genere, che essi usano portando le migliori a casa. Questo io ho detto a proposito della separazione, che cioè non solo da noi si avrebbe il processo di separazione, ma anche altrove.

Prima che queste [cose] si separassero, essendo tutte insieme, nessun colore era discernibile: lo proibiva la mescolanza di tutte le cose, dell'umido e del secco, del caldo e del freddo, del luminoso e dell'oscuro, e della terra molta che c'era e dei semi illimitati per quantità e in niente simili l'uno all'altro. Perché neppure delle altre [cose] l'una è simile all'altra. Stando questo così, bisogna supporre che nel tutto ci siano tutte le cose (fr. 4).

Anche negli atomisti il modello di spiegazione della struttura dell'universo, con la tesi correlativa dell'esistenza di infiniti mondi, è individuato nell'assunzione dell'esistenza di particelle piccolissime invisibili, ma in questo caso indivisibili, gli **atomi**, che muovendosi nel **vuoto** e incontrandosi, danno origine a tutte le cose. L'universo risulta dunque un insieme discontinuo di innumerevoli corpi separati da spazi vuoti. Ma grazie ai due principi degli atomi e del vuoto tutto ciò che esiste e tutto ciò che accade può essere spiegato e nulla risulta casuale o incomprendibile.

## **T68** Leucippo e Democrito: le ragioni nascoste dell'universo e il caso

**D**ella grande quantità di scritti attribuiti a Democrito sono pervenuti a noi soltanto scarsi frammenti. Non a caso anche questi per la maggior parte tacciono le dottrine prettamente materialistiche, poiché considerate pericolose in quanto negatrici di ogni forma di governo provvidenziale dell'universo. In alcuni tuttavia è sottolineata la tesi che tutto ciò che accade, accade per necessità, in base a cause precise, e non a caso.

**Leucippo** *Frammenti*, 2; **Democrito** *Frammenti*, 118, 119

Leucippo dice che tutto avviene conforme a necessità e che questa corrisponde al fato. Dice infatti nel libro *Dell'intelletto*:

Nulla si produce senza motivo, ma tutto con una ragione e necessariamente (fr. 2).

Democrito, a quanto si riferisce, diceva che preferiva trovare una sola spiegazione causale che divenir padrone del regno dei Persiani (fr. 118).

Gli uomini si sono foggiate l'idolo del caso come una scusa per la propria mancanza di senno. Perché raramente il caso viene in contrasto con la saggezza, mentre il più delle volte nella vita è lo sguardo acuto dell'uomo intelligente quello che sa dirigere le cose (fr. 119)<sup>1</sup>.

Quando cominciano a essere praticate anche in Atene, questo tipo di indagini sui fenomeni naturali non trovano grande apprezzamento, anzi a volte incontrano ostilità, forse per le implicazioni antireligiose che esse possono avere e per l'effetto diseducativo che si teme possano avere sui giovani. Una parodia di esse è costruita dal commediografo *Aristofane*, che le attribuisce allo stesso Socrate, figura nota al pubblico ateniese e assunta come emblematica di un nuovo tipo di attività intellettuale.

## T69 Aristofane: l'insegnamento di Socrate sulla scena teatrale

Le *Nuvole* sono una commedia giovanile di Aristofane, rappresentata ad Atene nel 423 a.C. quando Socrate aveva poco più di 45 anni. Protagonista della commedia è il vecchio Strepsiade, indebitato a causa delle spese della moglie e del figlio Fidippide, appassionato di cavalli. Poiché ha sentito dire che alla scuola di Socrate si impara a vincere con i discorsi nelle cause giudiziarie, Strepsiade si accinge a frequentarla per trarne profitto contro i suoi creditori, ma i risultati (come mostrano i versi qui riportati nei quali la scuola di Socrate è descritta come sede di indagini sulla natura) sono scarsi. Convince allora il figlio ad andare lui alla scuola di Socrate: qui il giovane si trova di fronte il Ragionamento giusto e il Ragionamento ingiusto, i quali gli espongono rispettivamente i vantaggi dell'educazione tradizionale, fondata sul rispetto degli dèi, delle autorità e degli anziani, e della nuova educazione, che addestra soltanto a conseguire il successo a ogni costo. Nel dibattito vince il Ragionamento ingiusto, che è incaricato di educare Fidippide: l'esito è che questi, tornato a casa, bastona il padre, dimostrando che è giusto e ragionevole che i figli bastonino i padri. La commedia termina in un finale inquietante con Strepsiade che appicca il fuoco al Pensatoio, nel quale si trovano Socrate e i suoi discepoli.

**Aristofane** *Nuvole*, 91-147, 200-274, 329-334

[*Strepsiade, Fidippide, Discepolo, Socrate*]

**Str.** Guarda da questa parte: vedi quella casuccia, con una porticina?

**Fid.** Vedo: che roba è, papà?

**1.** La nozione di caso (in greco *týche*) è opposta a quella di causa (in greco *aitia*, da cui si è formato «eziologia», spiegazione causale). Secondo gli atomisti, tutto ciò che avviene ha una causa, ossia è dovuto all'azione di

qualcos'altro. Pertanto di tutto ciò che avviene si può dare una spiegazione, riconducendola alla causa che l'ha prodotta. Escluso dall'universo, il caso è escluso anche dalla vita umana, dove il vero agente delle azioni è l'intelligenza. Il

caso pertanto non è altro che un'invenzione, una pura immagine (*eidolon*), escogitata per spiegare la mancanza d'intelligenza nel dirigere le cose umane.

- Str.** Di saggi spiriti è il Pensatoio. Vi abita gente che ti convince, a furia di chiacchiere, che il cielo è un forno, sistemato intorno a noi, mentre noi siamo i carboni. Loro, basta che li paghi, insegnano a vincere cause buone e perse: con la chiacchiera<sup>1</sup>.
- Fid.** E sarebbero?
- Str.** Non so bene il nome: gente seria però, che strapensa!
- Fid.** Ah, quei delinquenti, li conosco. I fanfaroni con la faccia gialla, dici, sempre scalzi: c'è pure quello spiritato di Socrate, e Cherefonte!<sup>2</sup>
- Str.** Zitto, per carità: non fare il bambino. Se ti importa il pane di tuo padre, mettiti con loro, lascia stare l'ippica. [...]
- Fid.** Che ti devo imparare?
- Str.** Stanno da loro tutti e due i Discorsi, dicono: quello più forte, comunque sia, e il più debole. Di questi due Discorsi il più debole, dicono, a furia di chiacchiere vince anche le cause perse. Se tu mi impari questo Discorso, quello storto, tutti i debiti che oggi ho per causa tua, non torno un centesimo a nessuno.
- Fid.** E come ti accontento? Chi ha il coraggio di ripresentarsi ai Cavalieri, con la faccia gialla?!
- Str.** Allora, per Demetra, non mangi più del mio: tu pariglia e purosangue. Ti caccio di casa, a farti fottere!
- Fid.** Lo zio Megacle, mi lascia senza cavalli? Io torno dentro, arrangiati. (*Esce*)
- Str.** Se sbatto a terra mi rialzo, perdio: mi raccomando al cielo, e al Pensatoio ci vado io, a istruirmi! Ma vecchio, senza memoria, rimbambito: come faccio a imparare bene sottigliezze di discorsi? Ci devo andare. (*Si avvia all'altra porta*) Che perdo tempo, non busso alla porta? Giovane, giovanotto!
- Disc.** A farti fottere: chi mi sfonda la porta?
- Str.** Di Fidone il figlio, Strepsiade il Cicinnate!
- Disc.** Ignorante, che razza di calci spari alla porta: senza rifletterci! Mi facesti abortire l'escogitato pensiero!<sup>3</sup>
- Str.** Scusami, abito lontano, in campagna. Ma di': che affare ti è abortito?
- Disc.** Dir non si puote che agli scolari!<sup>4</sup>
- Str.** Parla, niente paura: il sottoscritto veniva al Pensatoio, proprio come scolaro.
- Disc.** Dirò: tener si deve quale mistero! Poco fa Socrate ha chiesto a Cherefonte quanti piedi, naturalmente suoi, salterebbe una pulce: sai, prima dà un morso in faccia a Cherefonte, poi atterra sulla pelata di Socrate! [...]
- Str.** Perdio! Che roba è questa, di'?
- Disc.** L'astronomia, no?
- Str.** E questa qui?
- Disc.** La geometria.

**1.** Sono qui chiaramente indicati i due assi portanti dell'insegnamento nella scuola di Socrate: le dottrine naturalistiche e la retorica. Poco dopo si accenna alla tesi, attribuita a Protagora, ma che sarebbe stata insegnata anche da Socrate: render più forte il discorso più debole.

**2.** Cherefonte, amico e allievo di

Socrate, sarebbe fuggito da Atene nel 404 a.C., all'avvento del governo oligarchico dei Trenta. Rientrato poco dopo con i democratici vittoriosi, capeggiati da Trasibulo, morì prima del 399 a.C.

**3.** Allusione alla maieutica socratica, capace di far partorire la verità di cui ciascuno è gravido. Qui, all'opposto,

Strepsiade col suo bussare fa abortire la speculazione dell'allievo di Socrate.

**4.** Compare qui un tratto proprio dell'iniziazione ai misteri, presente anche nell'antica scuola pitagorica: il segreto, che comportava il divieto di divulgare ai non iniziati o a coloro che erano fuori della scuola ciò che si era appreso all'interno di essa.

- Str:** Servirebbe?
- Disc:** A misurare la terra.
- Str:** Quella distribuita ai cittadini?
- Disc:** No, tutta la terra!
- Str:** Finissima: utile invenzione e democratica!
- Disc:** Ecco la mappa di tutto il mondo: vedi, questa è Atene.
- Str:** Che dici? Non ci credo: non vedo i giurati, in Assise.
- Disc:** Ti assicuro, questa è l'Attica.
- Str:** Dove stanno i miei compaesani?
- Disc:** In questo punto. Ecco l'Eubea<sup>5</sup>: vedi, allungata proprio bene.
- Str:** Lo so, gli demmo una stirata, noi e Pericle. Ma Sparta, dove è?
- Disc:** Dov'è? Eccola!
- Str:** Troppo vicina a noi! Questo dovete pensare: scostarla il più possibile.
- Disc:** Una parola!
- Str:** Allora saranno lacrime.

*Scorge Socrate, a quel che sembra sospeso a una macchina scenica.*

- Str:** Ohè, quello lì per aria, chi è?!
- Disc:** È Lui!
- Str:** Chi lui?
- Disc:** Socrate!
- Str:** Ohè, Socratee! (*Al discepolo*) Prova tu, per piacere: strilla forte!
- Disc:** Chiàmatelo tu: io non ho tempo. (*Esce*)
- Str:** Soocrate, Socratuccio!
- Socr:** A che mi invochi, effimero?
- Str:** Prima spiegami che fai, ti prego!
- Socr:** Nell'aere spazio e il sole squadro.
- Str:** Ah, ecco! Sospeso per aria squadri gli dei: non dalla terra, vero?
- Socr:** Giammai potevo rettamente scoprire le celesti cose, se non, sospeso la mente, il sottile pensiero mescolando all'aere suo simile. Se stavo a terra, dal basso scrutando le superne cose, nulla scoprivo. Egli è che la terra per forza trae a se stessa l'umore del pensiero. Parimenti occorre al crescione!<sup>6</sup>
- Str:** Che azzecchi? Il pensiero attrae l'umore nel crescione? Dài, Socratuccio mio: scendi a darmi lezione, sono venuto apposta.
- Socr:** Che saresti venuto?
- Str:** Voglio imparare a parlare: interessi, creditori assillanti, non danno pace! Un tormento. Mi hanno sequestrato tutto!
- Socr:** Come, di indebitarti non ti avvedesti?
- Str:** L'accidente dell'ippica, mi ha divorato: una cancrena! Ma insegnami l'altro Discorso tuo, quello che non risputa un soldo: qualunque paga vuoi, lo giuro sugli dei, te la sborso tutta.

**5.** L'Eubea è l'isola di fronte all'Attica, dov'è situata Atene, la quale nel 445 a.C. si era ribellata ad Atene; ma l'esercito ateniese, comandato da Pericle, l'aveva sottomessa.

**6.** Compare qui un'allusione alla dottrina di Diogene di Apollonia della connessione tra aria e intelligenza. Per vivere a maggior contatto con l'aria e, quindi, conoscere le cose celesti, Socrate

sta sollevato in alto, evitando che la sua intelligenza sia attratta dalla terra verso il basso, come avviene all'insalata.

- Socr.** Che dei mi giuri: prima cosa, da noi gli dei non hanno corso!
- Str.** Su che giurate: sui soldoni di ferro, come a Bisanzio, magari?
- Socr.** Vuoi chiaramente conoscere la vera essenza delle divine cose?
- Str.** Se si può, perdio!
- Socr.** E intavolare discorso con le Nuvole, nostre divinità?
- Str.** Certissimo.
- Socr.** Allora siedì sul sacro giaciglio.
- Str.** Eccomi seduto.
- Socr.** Ora prendi questa corona.
- Str.** La corona, perché? Povero me, Socrate, basta che non mi sacrificate: che sono, Atamante?<sup>7</sup>
- Socr.** Ma no: tutte cose che facciamo agli iniziati.
- Str.** E che me ne viene?
- Socr.** A parlare diventerai limatissimo, sonante, fior di farina. (*Lo spruzza di farina*). Ma sta' fermo!
- Str.** Perdio, mi imbrogli! Spruzzato così, chi non diventa fior di farina?
- Socr.** Che taccia il vecchio in divozione e ascolti la preghiera:  
Aere possente signore  
smisurato tu che la Terra  
reggi sospesa nello spazio  
Etere fulgido e Nuvole  
sante divine di fulmini  
tonanti or vi levate  
apparite voi signore  
nell'aria a quei che pensa.
- Str.** Aspetta, aspetta, mi copro col mantello, non voglio pigliare l'acqua: disgraziato, esco di casa senza berretto!
- Socr.** Venite ordunque o venerate  
Nuvole mostratevi  
a costui: o che le sante  
cime dell'Olimpo battute  
dalla neve tenete o sacra  
danza per le Ninfe intrecciate  
nei giardini del padre  
Oceano o dalle foci  
del Nilo con auree giare  
l'acqua attingete oppure  
sulla meotica palude abitate  
o sulla roccia nevosa  
del Mimante ascoltatevi  
il sacrificio accettate  
vi piaccia il rito<sup>8</sup> [...].

**7.** In una tragedia di Euripide, il re Atamante era rappresentato con una corona, mentre stava per essere sacrificato a Zeus, in quanto aveva voluto uccidere suo figlio Frisso.

• Compare qui la parodia dell'iniziazione ai misteri: in questo caso si tratta del sapere divino concernente le Nuvole, il quale può essere appreso alla scuola di Socrate.

• **8.** La varietà dei luoghi è caratterizzata ovunque dalla presenza delle Nuvole: si va dalle cime dell'Olimpo, sede degli dèi, ai giardini delle Esperidi, limitati dal fiume Oceano, alla palude Meotide (odierno

- Socr.** Non lo sapevi che erano dee? Non ci credevi!
- Str.** Perdio, credevo che erano di nebbia e di rugiada, magari fumo.
- Socr.** E non sapevi, perdio, che danno da mangiare a una folla di saccenti, indovini di Turii, guaritori, sfaccendati con zazzera unghie e anelli, tornitori di canti in girotondo, astronomici imbrogliatori. Nutrono dei fannulloni sfaticati, che poi le cantano in musica<sup>9</sup>.

## La divinità e il mondo

In Grecia le rappresentazioni religiose e i racconti mitici presentano divinità che presiedono al verificarsi di fenomeni meteorologici e naturali e intervengono nello svolgimento delle vicende umane. Ma in esse l'universo nel suo complesso non è rappresentato come il risultato o il prodotto dell'azione diretta di una o più divinità. La constatazione della regolarità dei fenomeni naturali e quindi della presenza di un ordine nel mondo può però indurre a ritenere che esso dipenda da un'azione intelligente diretta verso un fine. Ma non essendo il mondo opera umana, esso deve allora essere attribuito a un'opera divina. Una prima mossa in questa direzione appare compiuta da *Anassagora* con l'introduzione di un **nous**, o intelletto divino, dotato di potere assoluto e capace di imprimere il movimento iniziale alla massa indifferenziata dei semi, da cui si originano le varie cose dell'universo.

### T70 Anassagora: intelletto cosmico e intelligenza umana

La dottrina anassagorea dell'intelletto ci è nota attraverso un ampio frammento citato dal neoplatonico Simplicio, vissuto nel VI sec. d.C., nel suo commento alla *Fisica* di Aristotele. Tratto saliente di essa è la caratterizzazione dell'intelletto come potere assoluto, separato da tutto e, per ciò stesso, non impacciato o condizionato da nulla e quindi capace di sottoporre tutto al suo dominio. Proprio questo potere consente all'intelletto di dare origine alla formazione e alla progressiva differenziazione delle cose, pur nella persistenza in tutte dei semi di ogni tipo.

**Anassagora** *Frammenti*, 12, 13, 17

Tutte le altre [cose] hanno parte a tutto, mentre l'intelletto è alcunché di illimitato e di auto-crate e a nessuna cosa è mischiato, ma è solo, lui in se stesso. Se non fosse in se stesso, ma fosse mescolato a qualcos'altro, parteciperebbe di tutte le cose, se fosse mescolato a una

mar d'Azov), al Mimante, promontorio dell'Asia minore. L'effetto comico è ottenuto attraverso l'impiego di un linguaggio aulico, proprio dell'inno sacro, per rivolgersi a non divinità, ossia alle Nuvole.

9. Aristofane traccia un ampio elenco di personaggi, mantenuti grazie alle Nuvole, portatori di falsi saperi. Turii era la colonia panellenica fondata da Pericle. A tale fondazione cooperarono Protagora e l'indovino Lampone (al

quale qui forse si allude). È significativo che in questo gruppo Aristofane includa i medici, anch'essi considerati un nuovo pericoloso tipo di intellettuali.

qualunque. Perché in ogni [cosa] c'è parte di ogni [cosa], come ho detto in quel che precede: le [cose] commiste ad esso l'impedirebbero di modo che non avrebbe potere su nessuna cosa come l'ha quand'è solo in se stesso<sup>1</sup>. Perché è la più sottile di tutte le cose e la più pura: ha cognizione completa di tutto e il più grande dominio e di quante [cose] hanno vita, quelle maggiori e quelle minori, su tutte ha potere l'intelletto. E sull'intera rivoluzione l'intelletto ebbe potere sì da avviarne l'inizio. E dapprima ha dato inizio a tale rivolgimento dal piccolo, poi la rivoluzione diventa più grande e diventerà più grande. E le [cose] che si mescolano insieme e si separano e si dividono, tutte l'intelletto ha conosciuto. E qualunque [cosa] doveva essere e qualunque fu che ora non è, e quante adesso sono e qualunque altra sarà, tutte l'intelletto ha ordinato, anche questa rotazione in cui si rivolgono adesso gli astri, il sole, la luna, l'aria, l'etere che si vengono separando. Proprio questa rivoluzione li ha fatti separare e dal raro per separazione si forma il denso, dal freddo il caldo, dall'oscuro il luminoso, dall'umido il secco. In realtà molte [cose] hanno parte a molte [cose]. Ma nessuna si separa o si divide del tutto, l'una dall'altra, ad eccezione dell'intelletto. L'intelletto è tutto uguale, quello più grande e quello più piccolo. Nessun'altra [cosa] è simile ad altra, ma ognuna è ed era le [cose] più appariscenti che in essa sono in misura massima (fr. 12).

Dopoiché l'intelletto dette inizio al movimento, dal tutto che era mosso cominciavano a formarsi [le cose] per separazione, e quel che l'intelletto aveva messo in movimento, tutto si divide. E la rotazione di quanto era mosso e separato cresceva di molto il processo di separazione (fr. 13).

Del nascere e del perire i Greci non hanno una giusta concezione, perché nessuna cosa nasce né perisce, ma da cose esistenti [ogni cosa] si compone e si separa. E così dovrebbero propriamente chiamare il nascere comporsi, il perire separarsi (fr. 17)<sup>2</sup>.

*Platone* giudica insufficiente questa operazione di Anassagora, che di fatto, a suo avviso, non estende questo modello di spiegazione a tutti i fenomeni, in modo da poter intendere il mondo in tutti i suoi aspetti come il risultato di un'azione intelligente e quindi orientata verso il meglio.

## T71 Platone: la ricerca delle cause

**L**e *Nuvole* di Aristofane avevano messo in scena un Socrate strettamente imparentato con le posizioni dei sofisti e con le ricerche naturalistiche. Nei primi dialoghi una delle preoccupazioni fondamentali di Platone è di distinguere nettamente la figura di Socrate

**1.** Anassagora stabilisce una connessione tra potere e separazione: la mescolanza con altre cose limita e impedisce il potere di azione di un qualsiasi ente. Per giungere a questa conclusione, Anassagora impiega la dimostrazione per assurdo, ampiamente diffusa nella filosofia eleatica. Allo stesso modo egli dimostra che, se l'intelletto

fosse mescolato anche a una sola cosa, lo sarebbe inevitabilmente a tutte, dal momento che in ogni cosa ci sono semi di tutto. Solo un potere illimitato, senza impedimenti, poteva, secondo Anassagora, dare avvio a quel movimento di rotazione della totalità originaria dal quale si sarebbero originati i mondi e gli oggetti che essi

contengono.

**2.** Torna in Anassagora, come già in Empedocle, la tipica tesi eleatica, secondo cui ciò che è né nasce né perisce. E come Empedocle, ma diversamente dagli eleati, Anassagora considera nascere e perire come aggregazione e disgregazione.

filosofo da quella dei sofisti: l'indagine dialettica, la critica della retorica, la ricerca del bene (ben distinto dal piacere) sono aspetti di Socrate che muovono tutti in questa direzione. Nel *Fedone* Platone vuol mostrare, per bocca stessa di Socrate, come egli, pur avendo in gioventù nutrito interesse per le indagini sulla natura, le abbandonò ben presto. In questa sorta di autobiografia intellettuale di Socrate emergono chiaramente le differenze tra la sua indagine e la tradizione naturalistica dei cosiddetti presocratici. Il limite di questa tradizione è ravvisato nella sua incapacità di fornire una spiegazione in termini finalistici dell'universo e dei comportamenti umani.

**Platone** *Fedone*, 96a-100e

## L'indagine naturale di Socrate

«Io, Cebete, quand'ero giovane ero straordinariamente attratto da quel sapere che chiamano indagine della natura<sup>1</sup>: mi sembrava splendido conoscere le cause di ogni cosa, perché ciascuna cosa nasce, perché muore e perché esiste. Spesso mi dibattevo in su e in giù nell'esame, in primo luogo, di questioni come queste: "I viventi si generano, come dicono alcuni, quando il freddo e il caldo assumono una certa putrefazione?<sup>2</sup> È il sangue ciò con cui pensiamo o l'aria o il fuoco? O non è nessuno di questi, ma è il cervello che procura le sensazioni dell'udito, della vista e dell'odorato, dalle quali nascerebbero la memoria e l'opinione; e dalla memoria e dall'opinione, divenuta stabile, nascerebbe la scienza?"<sup>3</sup> D'altra parte, esaminando il corrompersi di queste cose e ciò che accade nel cielo e nella terra, finii per credere di essere inadatto come nessun altro a questa ricerca. Te ne darò una prova sufficiente: mentre prima conoscevo con chiarezza alcune cose (così almeno pareva a me stesso e agli altri), da questa ricerca fui così accecato da disimparare le stesse cose che prima credevo di sapere, in particolare, tra le altre, perché un uomo cresce. Prima credevo chiaro a tutti che ciò avviene per il mangiare e il bere: quando con i cibi si aggiungono carni alle carni, ossa alle ossa e così, nello stesso rapporto, a ciascuna parte si aggiungono gli elementi propri di essa, allora la massa, inizialmente piccola, s'ingrandisce e così l'uomo, da piccolo, diventa grande<sup>4</sup>. Così credevo allora: giustamente, non ti sembra?»

**1.** Con l'espressione «indagine della natura» Socrate si riferisce ad autori che noi collochiamo sotto l'etichetta di presocratici. Il campo specifico delle loro ricerche è ravvisato nell'individuazione delle cause dei processi naturali, anche se difficilmente essi dovettero usare, almeno all'inizio, il concetto di causa. La causa è ciò che consente di rispondere alla domanda: perché?

**2.** Una concezione di questo genere è attribuita ad Archelao, allievo di Anassagora, vissuto in Atene verso la metà del V secolo a.C.: gli esseri viventi sarebbero stati generati dalla terra, quando viene riscaldata e getta in alto un fango simile al latte, il quale serve da nutrimento. Secondo alcuni autori antichi, Archelao sarebbe stato maestro anche di Socrate.

**3.** Il problema della sede e dell'organo del pensiero era ampiamente dibattuto. Empedocle e Crizia l'indicavano nel sangue, mentre Anassimene di Mileto aveva sostenuto che l'anima è costituita di aria (questa tesi era stata ripresa nel V secolo da Diogene di Apollonia, che aveva ravvisato nell'aria ciò che consente di pensare, oltre che di vivere). La connessione del pensiero col fuoco risale probabilmente a Eraclito o a uno sviluppo di dottrine eraclitee. Distinta da queste dottrine è quella di Alcmeone di Crotone, secondo il quale le attività intellettuali hanno il loro centro nel cervello. Su questa linea si colloca lo scritto medico *La malattia sacra*. Platone stesso nel *Timeo* si sarebbe pronunciato a favore di questa dottrina. Il problema della localizzazione del pensiero si

connette anche a quello delle sorgenti della conoscenza. Anassagora aveva individuato nella successione: esperienza - memoria - sapienza - tecnica il processo che conduce l'uomo a rimediare alla propria inferiorità di partenza nei confronti degli altri animali. Probabilmente con la sequenza sensazione - memoria - opinione - scienza, Platone intende alludere a queste posizioni di Anassagora.

**4.** Probabilmente era stato Anassagora ad affrontare il problema della crescita di un corpo in questi termini, come aggiunta di parti omogenee a parti omogenee: secondo Anassagora, infatti, in ogni alimento sarebbero presenti infiniti semi e, quindi, anche quelli di carne, ossa ecc.

«Sì», rispose Cebete.

«Esamina ancora questo. Io credevo esatto ritenere che, quando un uomo alto sta accanto ad uno piccolo, egli è maggiore dell'altro precisamente per la testa; così un cavallo di un altro; e, ciò che è ancor più evidente, mi pareva che il dieci fosse più dell'otto per l'addizione del due e che due cubiti fosse più di un cubito perché lo eccede di metà».

«Ed ora, disse Cebete, qual è il tuo parere su queste cose?»

«Per Zeus, disse, sono così lontano dal credere di conoscere la causa di qualcuna di queste cose, da non poter ammettere che, quando si addiziona uno ad uno, diventi due l'uno a cui si addiziona [o l'uno addizionato] o diventino due entrambi, l'uno addizionato e quello a cui è stato addizionato, a causa dell'addizione dell'uno all'altro. Mi stupisce che ciascuno di essi, quando era separato dall'altro, era uno e non erano due; ma, dopo che si sono avvicinati, l'incontro dovuto all'essere posti uno accanto all'altro, è diventato la causa della generazione del due. E non posso ancora persuadermi che, quando l'uno si dimezza, tale dimezzamento sia la causa della generazione del due, perché in questo caso la causa della generazione del due diventa opposta alla precedente. Prima, la causa era l'avvicinamento e l'addizione dell'uno all'altro, ora invece l'allontanamento e la separazione dell'uno dall'altro<sup>5</sup>. Quanto poi a sapere la causa della generazione dell'uno, non riesco neppure a farmi una convinzione e, in una parola, neppure perché nasce o perisce o esiste, seguendo questa procedura di metodo, anzi metto insieme a caso qualche altra procedura, perché questa non l'affronto più».

## La lettura di Anassagora

Ma un giorno sentii un tale leggere da un libro che era, come diceva, di Anassagora e che affermava che l'intelletto è l'ordinatore e la causa di tutte le cose. Mi rallegrai di questa causa e in certo modo mi sembrò giusto che l'intelletto fosse causa di tutte le cose e pensai che, se è così, l'intelletto ordinatore ordina tutte le cose e dispone ciascuna nel modo migliore per essa e che, se qualcuno vuole trovare la causa per la quale ciascuna cosa nasce o perisce o esiste, deve scoprire in proposito quale sia per essa il modo migliore di esistere o di subire o di fare qualsiasi altra cosa. Partendo da questo principio, pensai, all'uomo conviene indagare, sia intorno a sé sia intorno alle altre cose, nient'altro che il meglio e la perfezione; ma con ciò necessariamente egli conosce anche il peggio, perché la scienza di essi è la stessa<sup>6</sup>. Così ragionando, credevo con gioia di aver trovato in Anassagora un maestro che mi avrebbe insegnato la causa delle cose che sono, secondo le esi-

**5.** Platone sembra qui escludere la possibilità di concepire la generazione dei numeri come risultato di operazioni di addizione o di sottrazione. Se le cause del generarsi del due fossero realmente l'addizione e la divisione a metà, ne risulterebbe che cause opposte possono generare lo stesso oggetto, il che sembra assurdo, perché cause opposte generano anche effetti opposti. In seguito, egli indicherà nella partecipazione all'idea di unità la ragione per la quale ogni unità è tale. Il cubito è un'unità di lunghezza, corrispondente

circa a mezzo metro.

**6.** Il presupposto di queste considerazioni è che un'azione guidata dall'intelletto tende sempre a realizzare il meglio: il modello è dato dalle operazioni tecniche. Se in questo caso l'azione consiste nell'ordinamento del cosmo da parte dell'intelletto, è chiaro che il risultato di quest'azione non potrà che essere il meglio. Accettando la tesi che il mondo è il risultato di un ordinamento da parte di un intelletto cosmico, quando si tratterà di cercare la causa per cui una singola cosa è così

com'è (per esempio, la terra è piana o rotonda), sarà necessario individuare perché è meglio per quella determinata cosa essere in quel modo piuttosto che in un altro. In questo modo la conoscenza che rintraccerà il meglio, rintraccerà necessariamente anche il peggio. Di qui la conseguenza, che sarà fatta propria anche da Aristotele, che una sola è la scienza dei contrari: così, per esempio, la medicina conosce sia ciò ch'è sano, sia il suo contrario, ciò ch'è malato.

genze del mio intelletto, e mi avrebbe indicato in primo luogo se la terra è piatta o rotonda e, dopo avermelo indicato, mi avrebbe spiegato minutamente la causa necessaria di questo, allegando il meglio e dicendo perché è meglio per essa esser così; e se avesse affermato che la terra è nel centro, mi avrebbe spiegato che il meglio per essa è essere al centro; e se mi avesse chiarito ciò, ero pronto a non desiderare più altra specie di causa<sup>7</sup>. E anche per il sole ero pronto ad informarmi allo stesso modo e per la luna e gli altri astri, a proposito delle loro velocità relative, dei loro rivolgimenti e di altre condizioni: in che modo sia meglio per ciascuno fare o subire ciò che subisce. Non avrei mai creduto che egli, dicendo che queste cose sono ordinate dall'intelletto, allegasse poi una causa diversa da questa, che per esse il meglio è essere così come sono; e attribuendo egli a ciascuna di esse e a tutte insieme questa causa, credevo che avrebbe spiegato qual è il meglio per ciascuna e il bene comune per tutte. A nessun prezzo avrei ceduto queste mie speranze. Con grande fervore mi procurai i suoi libri e li lessi con la massima rapidità, per conoscere al più presto il meglio e il peggio.

### La ricerca della vera causa

Ma da questa meravigliosa speranza, amico, fui allontanato, quando, procedendo nella lettura, vedo quest'uomo non usare affatto l'intelletto e non attribuirgli alcuna causalità nell'ordinamento delle cose, adducendo invece come cause l'aria, l'etere, l'acqua e molte altre cose strane. Mi sembrò che egli si trovasse in una condizione molto simile a chi dicesse che Socrate fa tutte le sue azioni con l'intelletto e poi, cercando di precisare le cause di ciascuna delle mie azioni, dicesse, in primo luogo, che io ora sono seduto qui perché il mio corpo è composto di ossa e di nervi e le ossa sono rigide ed hanno giunture che le separano l'una dall'altra, mentre i nervi sono tali da tendersi e da allentarsi, rivestendo le ossa insieme con le carni e la pelle che le tiene insieme; e oscillando le ossa nelle loro giunture, i nervi, allentandosi e tendendosi, mi permettono di piegare ora le membra: per questa causa io mi sono piegato e siedo qui. Così a proposito della discussione che ho con voi, egli allegherebbe altre cause di questo genere, le voci, l'aria, l'udito e migliaia di cose simili, trascurando di dire le vere cause, cioè che gli Ateniesi ritennero che la cosa migliore fosse condannarmi e per questo anch'io ritenni che la cosa migliore fosse starmene qui seduto e più giusto subire, restando, la pena che m'infliggono. Perché, per il cane, da tempo, credo, questi nervi e queste ossa sarebbero a Megara o in Beozia, condotte da un'altra opinione del meglio, se non avessi creduto più giusto e più bello, invece di evadere e fuggire, scontare la pena stabilita dalla città. Ma chiamare cause queste cose è troppo assurdo. Se qualcuno dicesse che, se io non avessi queste cose, le ossa, i nervi e il resto che ho, non potrei fare ciò che mi pare, direbbe la verità; ma dire che a causa di esse io faccio quel che faccio e che facendolo intelligentemente, non lo faccio perché scelgo il meglio, è una grande imprecisione di ragionamento: significa non esser capace di distinguere che altro è la causa vera e propria e altro ciò senza cui la causa non potrebbe essere causa: proprio questo mi sembra che i più, brancolando come nelle tenebre, usando un nome improprio, chiamano

**7.** Molti indagatori dei fenomeni naturali avevano sostenuto che la terra è piatta: così Talete, Anassimene, Anassagora e forse Democrito. Per Anassimandro essa ha, invece, forma cilindrica. È difficile stabilire se il primato dell'affermazione della sfericità della terra debba essere attribuito ai pitagorici o a Parmenide. Se si eccettuano i pitagorici, che ponevano al centro dell'universo una sorta di fuoco, quasi tutti sostenevano che il centro è occupato dalla terra.

causa<sup>8</sup>. Per questo un tale, avendo circondata la terra di un vortice, la rappresenta tenuta ferma dal cielo; mentre un altro la rappresenta come una madia piatta, sostenuta dall'aria<sup>9</sup>; ma il potere che le dispose nel modo migliore, così come ora si trovano, né lo cercano né credono che abbia una forza divina; anzi ritengono di poter scoprire un Atlante più forte e più immortale di quello, più capace di tenere insieme tutte le cose e non credono affatto che il bene e il dover essere le connetta e le tenga unite<sup>10</sup>. Per sapere come agisce una causa simile, sarei volentieri diventato allievo di chiunque; ma poiché questo mi era negato e non ero riuscito a trovarla da me né ad apprenderla da un altro... vuoi che ti esponga, Cebete, la seconda navigazione che intrapresi alla ricerca della causa?»

«Lo voglio immensamente», rispose.

## Il metodo per ipotesi

«Dopo di ciò, disse, poiché mi ero scoraggiato di indagare gli enti, mi sembrò che dovessi stare attento a non subire ciò che subiscono quelli che contemplano e osservano l'eclissi di sole: alcuni perdono gli occhi, se non ne osservano l'immagine nell'acqua o in qualcosa di simile. Così pensai anch'io e temetti di diventare completamente cieco nell'anima, osservando le cose con gli occhi e tentando di coglierle con ciascuno dei sensi. Mi parve che dovessi rifugiarmi nelle ragioni<sup>11</sup> ed indagare in esse la verità degli enti. Forse il paragone non è, in certo modo, appropriato, perché non ammetto affatto che indagare gli enti nelle loro ragioni sia indagarli in immagini più che nelle loro realtà. Comunque, mi avviai per questa strada e, ponendo come ipotesi in ciascun caso la ragione che giudico più forte, pongo come vere le cose che mi sembrano essere in accordo con essa, sia riguardo alla causa sia riguardo a tutte le altre cose, mentre quelle che non mi sembrano in accordo, le pongo come non vere<sup>12</sup>. Ma voglio esporti più chiaramente ciò che intendo dire, perché credo che tu non capisca ancora».

**8.** È qui tracciata una chiara distinzione, che sarà importante anche per la teoria aristotelica della causalità, tra causa e concausa. La concausa è costituita dall'insieme delle condizioni necessarie, ma non sufficienti, perché qualcosa avvenga: nell'esempio essa è data dalla struttura anatomica di Socrate, che consente di stare seduti o di camminare. Ma essa da sola non basta a spiegare perché Socrate è in carcere. È a questo livello che interviene la causa vera e propria, in questo caso la decisione di Socrate di rimanere in carcere, fondata sulla convinzione che questo sia il meglio per lui, come nel *Critone* Platone aveva tentato di chiarire.

**9.** Queste due dottrine sembrano risalire rispettivamente a Empedocle e ad Anassimene.

**10.** Nei racconti mitici Atlante era il gigante che, per essersi ribellato contro gli dèi, era stato condannato a reggere il mondo sulle sue spalle. Per Socrate,

invece, ciò che tiene unite tutte le cose nel modo migliore è il bene, che fa appunto del mondo un cosmo (termine che in greco significa «bell'ordinamento»).

**11.** Il termine greco è *lògoi*: essi sono i discorsi che consentono di rendere ragione di ciascuna cosa. Platone sembra qui sostenere che anche l'indagine dei fenomeni naturali, se vuole rintracciare la vera causa di essi, non consiste tanto nell'osservazione empirica mediante i sensi, quanto nell'indagine dialettica, che mira a trovare le ragioni per le quali le stesse entità del mondo naturale sono quello che sono. E, come si è visto, queste ragioni consistono nel «meglio».

Apparentemente questa transizione dall'osservazione empirica all'indagine dialettica sembrerebbe corrispondere a un passaggio dallo studio degli oggetti a quello delle loro immagini: in realtà le idee, che costituiscono gli oggetti propri dei discorsi della dialettica, sono le vere

entità, mentre le entità naturali sono soltanto immagini.

**12.** Platone fa riferimento a un metodo per ipotesi, che egli trovava impiegato nella geometria a lui contemporanea. Quando si tratta di risolvere un problema, si individua un'ipotesi che consenta di risolverlo: se questa ipotesi è vera, il problema è risolto, altrimenti no. Ma che l'ipotesi sia vera è a sua volta un problema; occorrerà dunque individuare un'altra ipotesi e così via, sinché non si arriva a qualcosa di sufficiente. Un esempio di questa procedura si trova nel *Menone*: il problema è se la virtù possa essere insegnata; l'ipotesi è che la virtù è scienza. Se la virtù è scienza, essa può essere insegnata. Ma che la virtù sia scienza è a sua volta un problema. Il concetto di ipotesi non è dunque usato da Platone nel significato di postulato o di premessa, dalla quale dedurre conseguenze; esso ha piuttosto

«No, per Zeus, disse Cebete, non molto».

«Ciò che dico non è nuovo, è ciò che altre volte e anche nel discorso precedente non ho mai cessato di dire. Vado cercando di mostrarti la specie di causa, di cui mi sono occupato e arrivo nuovamente alle cose sovente ripetute e comincio da esse, ponendo come ipotesi che esista un bello in sé e per sé, un buono, un grande e così via. Se mi concedi e ammetti che tali cose esistono, spero di poterti mostrare e di scoprire, in virtù di esse, la causa per cui l'anima è immortale».

«Certo che te lo concedo, disse Cebete; non tardare a concludere».

«Osserva se, nelle conseguenze di esse, sei anche tu della mia opinione. A me sembra che, se esiste qualcos'altro di bello oltre il bello in sé, è bello unicamente perché partecipa di quel bello in sé. Così per tutte le cose. Ammetti una tale causa?»

«L'ammetto», disse.

«Allora io non capisco più e non posso più riconoscere le altre cause, quelle dei sapienti, e se qualcuno mi dice che una cosa qualsiasi è bella perché ha un colore smagliante o una certa figura o altro del genere, do un saluto a queste cause, che mi turbano tutte, e mi attingo semplicemente, ingenuamente e forse scioccamente a questa: che nient'altro rende bella quella cosa se non la presenza o la comunicazione o altro modo di rapporto del bello in sé. Non su questo ora mi fermo, ma solo che per il bello tutte le cose belle sono belle<sup>13</sup>. Questa mi pare la risposta più sicura per me e per gli altri: attenendomi ad essa, credo che non cadrò mai, ma sarò al sicuro, rispondendo a me stesso e a chiunque altro che per il bello le cose belle sono belle».

A partire da questi presupposti *Platone* costruisce nel *Timeo* il mito del **demiurgo**, dove l'analogia è questa volta con quel tipo di attività tipicamente umana che è la produzione tecnica. In questo quadro il mondo viene descritto come il risultato di una produzione da parte di una divinità, la quale è buona e quindi non può essere causa del male. Ma l'azione del demiurgo non consiste in una produzione dal nulla, ossia in una creazione, perché il materiale di cui il mondo è costituito non è prodotto dall'artigiano divino, come non lo sono neppure le idee, ossia i modelli che egli segue nel formare le cose.

## T72 Platone: il demiurgo e la costruzione del mondo

**A**nche nel *Timeo* Socrate compare, ma non più come protagonista. Il protagonista è ora Timeo di Locri, città dell'Italia meridionale, presentato come ricco e nobile, esperto

il significato di condizione di risolubilità. Nel caso del *Fedone* il problema è dato dall'immortalità dell'anima e l'ipotesi individuata per risolverlo è data dall'esistenza delle idee: se le idee esistono e l'anima le ha conosciute, allora si può dire che l'anima è preesistente alla sua incarnazione in un corpo. Il metodo ipotetico appare, dunque, più che un metodo deduttivo,

• un metodo che ascende alla ricerca di sempre ulteriori condizioni, come apparirà anche dall'indagine sul bene condotta nella *Repubblica*.

• **13.** La vera causa per cui un oggetto possiede una certa proprietà, per esempio di essere bello, è dunque indicata nella relazione di dipendenza che questo oggetto ha con l'idea di bellezza. Il nome con cui questa

• relazione può essere designata, partecipazione o presenza o altro, non è rilevante agli occhi di Platone. Si deve invece ricordare che rispetto agli oggetti sensibili corrispondenti, l'idea è qualcosa di superiore (è il bello in quanto tale, privo d'imperfezioni): da questo punto di vista essa è quel «meglio» che la ricerca delle cause mira a individuare.

filosofo, ma anche magistrato e politico nella sua città. Dopo un preambolo, in cui uno degli interlocutori, Crizia, narra vicende dell'antica Atene, in particolare la sua guerra con Atlantide, Timeo, dotto nell'astronomia e nello studio della natura, fa una lunga esposizione a proposito della formazione dell'universo e delle entità che lo abitano, sino a diffondersi sulla natura dell'uomo. Sin dall'inizio del suo discorso egli fa riferimento a una figura divina, il costruttore dell'universo.

Partendo dall'azione di questo artigiano divino, egli tenta di mostrare quali sono i caratteri dell'universo e perché esso è fatto nel modo in cui è fatto. Tutto il suo discorso, però, è qualificato come un *eikòs logos*, «un discorso verosimile», o un *mýthos*, un «racconto».

**Platone** *Timeo*, 27d-31c, 32b-34a

## Il modello dell'universo

[*Timeo*, *Socrate*]

**Tim.** Prima di tutto, secondo la mia opinione, si devono distinguere queste cose: ciò che sempre è e non ha genesi, e ciò che si genera sempre e non è mai. L'uno è apprensibile dall'intelligenza mediante il ragionamento, perché è sempre nello stesso modo; l'altro invece è opinabile dall'opinione mediante la sensazione irrazionale, perché nasce e muore, e non è mai veramente. Tutto quello poi che nasce, di necessità nasce da qualche causa, perché è impossibile che alcuna cosa si generi senza causa. Ora, quando l'artefice, guardando sempre a quello che è nello stesso modo e giovandosi di un tale modello, elabora la forma e le proprietà di qualche opera, questa di necessità riesce tutta bella: non bella, invece, se guarda a quel ch'è nato, giovandosi d'un modello generato<sup>1</sup>. Dunque, intorno a tutto il cielo o cosmo o, se voglia chiamarsi con altro nome, si chiami pure così, conviene prima considerare quel che abbiamo posto che si deve considerare in principio intorno ad ogni cosa, se cioè è stato sempre, senz'aver principio di nascimento, o se è nato, cominciando da un principio. Esso è nato: perché si può vedere e toccare ed ha un corpo, e tali cose sono tutte sensibili, e le cose sensibili, che son apprese dall'opinione mediante la sensazione, abbiamo veduto che sono in processo di generazione e generate<sup>2</sup>. Noi poi diciamo che quello ch'è nato deve necessariamente esser nato da qualche causa. Ma è difficile trovare il fattore<sup>3</sup> e padre di quest'universo, e, trovarlo, è impossibile indicarlo a tutti. Pertanto questo si deve

**1.** Il termine «artefice» traduce il greco *demiourgòs*, che letteralmente significa «colui che svolge attività per il *dèmos*», ossia per la comunità cittadina. Esso era uno dei termini impiegati per designare l'artigiano. Il grado di bellezza delle opere prodotte da un artigiano dipende dal grado di bellezza del modello, al quale egli guarda nel produrle, cercando di approssimarsi il più possibile a esso. Il modello perfetto è dato dalle idee

immutevoli.

**2.** Il carattere corporeo dell'universo comporta che esso, come tutte le cose corporee, sia qualcosa che si è generato nel tempo. Da questo passo sembra, dunque, che Platone intendesse parlare di una genesi reale. Questo punto sarà contestato da Aristotele, sostenitore invece dell'eternità del mondo. In seguito alcuni commentatori di Platone sosterranno che Platone parlava di

genesi solo in un senso figurato, a puro scopo espositivo: il suo vero intento sarebbe consistito nel descrivere la struttura dell'universo servendosi della finzione di una sua costruzione avvenuta nel tempo.

**3.** Il termine greco è *poietès*, letteralmente «produttore». La produzione presuppone, tra l'altro, l'esistenza del materiale a partire dal quale si genera l'oggetto prodotto: essa,

invece considerare intorno ad esso, secondo qual modello l'artefice lo costruì: se secondo quello che è sempre nello stesso modo e identico, o secondo quello ch'è generato. Se è bello questo mondo, e l'artefice buono, è chiaro che guardò al modello eterno: se no, – ciò che neppure è lecito dire, – a quello generato. Ma è chiaro a tutti che guardò a quello eterno: perché il mondo è il più bello dei nati, e l'artefice la migliore delle cause. Il mondo così generato è stato fatto secondo quel modello, che si può apprendere con la ragione e con l'intelletto, e che è sempre nello stesso modo<sup>4</sup>. E se è così, è assoluta necessità che questo mondo sia immagine di qualche cosa. Ora in ogni questione è di grandissima importanza iniziare dal principio naturale: così dunque conviene distinguere fra l'immagine e il suo modello, come se i discorsi abbiano qualche parentela con le cose, delle quali sono interpreti. Pertanto a quelli intorno a cosa stabile e certa e che risplende all'intelletto, conviene essere stabili e fermi e, per quanto si può, inconfutabili e immobili<sup>5</sup>, e niente di tutto questo deve mancare. Quelli poi intorno a cosa, che raffigura quel modello e ne è immagine, devono essere verosimili e in proporzione di quegli altri: perché come la sostanza sta alla generazione, così la verità alla fede<sup>6</sup>. Se dunque, o Socrate, dopo che molti han detto molte cose intorno agli dei e all'origine dell'universo, non possiamo offrirti ragionamenti in ogni modo pienamente coerenti ed esatti, non ti meravigliare; ma, purché non ti offriamo discorsi meno verosimili di quelli di qualunque altro, dobbiamo essere contenti, ricordandoci che io che parlo e voi, giudici miei, abbiamo natura umana: sicché intorno a queste cose conviene accettare un mito verosimile, né cercare più in là.

**Socr.** Molto bene, Timeo, e bisogna accettarlo senz'altro, come tu dici. Già abbiamo accolto il tuo preludio con molto diletto, e ora seguitando fa' che noi ascoltiamo il tuo canto<sup>7</sup>.

## La bontà dell'artefice divino

**Tim.** Diciamo dunque per quale causa l'artefice costituì la generazione e quest'universo. Egli era buono, e in chi è buono non nasce mai nessuna invidia per nes-

quindi, si differenzia nettamente dalla creazione dal nulla. Già nella *Repubblica* Platone aveva sottolineato la difficoltà di dire che cosa sia il bene e per parlare era ricorso a un'analogia con il sole.

**4.** La conclusione che il mondo è stato fatto sulla scorta di un modello costituito dalle idee puramente intelligibili, dotate di stabilità, è ricavata partendo da due assunzioni: la prima è che il mondo visibile ha il massimo di bellezza compatibile con ciò che è generato e la seconda che l'artefice divino è buono. Dalla bontà dell'artefice e del suo prodotto si risale alla bontà del modello seguito nella produzione.

**5.** Ritorna qui un presupposto costante della riflessione platonica, il parallelismo tra le proprietà degli oggetti conoscibili

e le forme di conoscenza che li riguardano. In questo caso a idee stabili dovranno corrispondere discorsi altrettanto stabili.

**6.** Come già nella *Repubblica* a proposito della linea divisa → **T21**, Platone introduce uno schema proporzionale. La sostanza è ciò che è realmente, il dominio dell'essere, costituito dalle idee che non mutano né divengono; mentre la generazione è il dominio degli oggetti sensibili. Il rapporto tra questi due domini è uguale al rapporto tra la verità (che dunque riguarda propriamente solo l'essere) e la fede (*pistis*). Anche nella *Repubblica* la *pistis* era la forma di conoscenza propria degli oggetti sensibili, mentre la verità era descritta come il medio, analogo alla

luce, il quale rende possibile la conoscenza delle idee. Sulla base di questi presupposti Platone può sottolineare i limiti della conoscenza sensibile: il discorso relativo al mondo degli oggetti sensibili, nella migliore delle ipotesi, può essere soltanto verosimile (*eikòs*), in quanto appropriato a entità che sono soltanto immagini (*eikònes*) del vero essere. Tale discorso assumerà, dunque, la forma di un racconto, ossia di un mito.

**7.** Dopo il chiarimento sui caratteri propri del discorso relativo al mondo sensibile seguirà il canto vero e proprio, che descriverà le operazioni compiute dal demiurgo e le proprietà conferite da queste operazioni al mondo e agli oggetti che lo costituiscono.

suna cosa. Immune dunque da questa, volle che tutte le cose si generassero simili a lui quanto potevano<sup>8</sup>. Se alcuno accetta questo dagli uomini saggi come il principio più importante della generazione e dell'universo, l'accetta molto retamente. Perché il dio volendo che tutte le cose fossero buone e, per quant'era possibile, nessuna cattiva, prese dunque quanto c'era di visibile che non stava quieto, ma si agitava sregolatamente e disordinatamente, e lo ridusse dal disordine all'ordine, giudicando questo del tutto migliore di quello<sup>9</sup>. Ora né fu mai, né è lecito all'ottimo di far altro se non la cosa più bella. Ragionando dunque trovò che dalle cose naturalmente visibili non avrebbe mai potuto essere elaborato un tutto, privo d'intelligenza, che fosse più bello di un altro tutto dotato d'intelligenza, e ch'era impossibile che qualcosa avesse intelligenza senz'anima<sup>10</sup>. Per questo ragionamento componendo l'intelligenza nell'anima e l'anima nel corpo, fabbricò l'universo, affinché l'opera da lui compiuta fosse la più bella secondo natura e la più buona che si potesse. Così dunque secondo ragione verosimile si deve dire che questo mondo è veramente un essere vivente animato e intelligente generato dalla provvidenza del dio. Posto ciò, occorre che passiamo in sèguito a dire a somiglianza di quale essere vivente l'abbia fatto l'artefice. Certo non reputeremo che l'abbia fatto a somiglianza d'alcuno di quelli che hanno forma di parte, perché niente che sia simile a cosa incompiuta può mai esser bello: ma lo porremo somigliantissimo a quello, del quale sono parti gli altri esseri viventi considerati singolarmente e nei loro generi. Perché quello ha dentro di sé compresi tutti i viventi intelligibili, così come questo mondo contiene noi e tutti gli altri viventi visibili. E il dio volendolo rassomigliare al più bello e al più compiutamente perfetto degli enti intelligibili, compose un solo vivente visibile, che dentro di sé raccoglie tutti i viventi che gli sono naturalmente affini<sup>11</sup>.

## Unicità del mondo

Ma abbiamo detto rettamente che uno è il cielo oppure era più retto dire che sono molti e infiniti? Uno è il cielo, se è stato fatto secondo il modello. Perché non può essere secondo dopo un altro quello che comprende tutti i viventi intelligibili: se no, a sua volta vi

**8.** Cioè buone. Solo un artefice malvagio avrebbe potuto desiderare il male e l'imperfezione degli oggetti che esso produce. In tal caso egli non sarebbe più propriamente un artefice, perché ogni attività produttiva è finalizzata a produrre i propri oggetti quanto meglio è possibile. Platone rifiutò qui le rappresentazioni degli dèi elaborate dai poeti, che li mostravano litigiosi, invidiosi, e talvolta addirittura malvagi.

**9.** L'azione dell'artefice divino è guidata dal presupposto, che identifica il bene con l'ordine e il male con il disordine. Essa consiste allora nel dare ordine al materiale sensibile, mutevole e

disordinato, che essa si trova davanti. Poco dopo questo tipo di attività, guidata dall'obiettivo di produrre i propri oggetti nel modo migliore possibile per essi, sarà detta *provvidenza*.

**10.** Come già si era sostenuto nel *Sofista* → **T121**, l'intelligenza presuppone l'anima: senza anima non è possibile intelligenza. E ciò che possiede anima è superiore a ciò che non la possiede. Il demiurgo, intendendo conferire bellezza e bontà, e quindi ordine, al materiale con cui forma il mondo, deve dare a esso un'anima. Dotato di anima, l'universo sarà dunque un essere vivente. È così introdotta la nozione di *anima del mondo*, che

conoscerà grande fortuna nella successiva speculazione filosofica, dallo stoicismo al neoplatonismo e poi ancora nelle correnti platonizzanti della filosofia medievale.

**11.** La premessa del ragionamento è che una parte, proprio in quanto parte, è qualcosa d'incompiuto e imperfetto rispetto al tutto di cui è parte. Pertanto il modello che il demiurgo intende seguire può essere dato non da una parte, ma da una totalità. Questa non è certo la totalità degli oggetti visibili, imperfetti: essa consisterà, dunque, nella totalità delle idee, caratterizzata anch'essa, come il *Sofista* aveva chiarito, da vita, moto, anima e intelligenza.

dovrebbe essere un altro vivente, che contenesse quei due, che sarebbero sue parti, e allora non già a quei due, ma a quello che li contiene si direbbe più rettamente che questo mondo somigliasse. Affinché dunque questo mondo, per la sua unicità, fosse simile al vivente perfetto, per questo l'artefice non fece né due né infiniti mondi, ma v'è questo solo unigenito e generato cielo, e ancora vi sarà<sup>12</sup>.

## La proporzione tra gli elementi

Ciò che è generato deve essere corporeo e visibile e tangibile. Ma niente potrebbe essere visibile, separato dal fuoco, né tangibile senza solidità, né solido senza terra. Sicché il dio, cominciando a comporre il corpo dell'universo, lo fece di fuoco e di terra. Ma non è possibile che due cose sole si compongano bene senza una terza: bisogna che in mezzo vi sia un legame che le congiunga entrambe. E il più bello dei legami è quello che faccia, per quant'è possibile, una cosa sola di sé e delle cose legate: ora la proporzione compie questo in modo bellissimo [...]. Allora il dio mise acqua e aria fra fuoco e terra, e proporzionati questi elementi fra loro, per quant'era possibile, nel medesimo rapporto, di modo che come stava il fuoco all'aria stesse anche l'aria all'acqua, e come l'aria all'acqua l'acqua alla terra, collegò e compose il cielo visibile e tangibile. E in questo modo e a partire da questi elementi, quattro di numero, fu generato il corpo del mondo, concorde per proporzione, per cui ebbe tale amicizia<sup>13</sup> che riunito con sé nello stesso luogo non può essere disciolto da nessun altro, se non da quello che l'ha legato. La composizione del mondo ricevette per intero ciascuno di questi quattro elementi. Perché l'artefice fece il mondo di tutto il fuoco e l'acqua e l'aria e la terra, senza lasciare fuori nessuna parte o potenza di nessuno di essi, con questo pensiero<sup>14</sup>: prima, che tutto il vivente fosse, quanto più possibile, perfetto e di parti perfette, e anche fosse uno, in quanto nient'era stato lasciato, da cui potesse generarsene un altro simile; e poi che fosse immune da vecchiezza e da malattia, perché il dio sapeva che il caldo e il freddo e tutti gli agenti dotati di grande potere, circondando di fuori un corpo composto e importunamente assalendolo, lo sciolgono, v'inducono morbi e vecchiezza e lo fanno morire. Per questo motivo e ragionamento fece un unico tutto di tutte le totalità, perfetto e immune da vecchiezza e da malattia.

**12.** All'unicità del modello, ossia della totalità intelligibile, corrisponde l'unicità del mondo visibile prodotto dal demiurgo. In tal modo, Platone esclude nettamente la concezione della pluralità o della infinità dei mondi, in opposizione a vari pensatori antecedenti, in particolare a Democrito. Se ci fossero due modelli o sarebbero identici, e quindi si ridurrebbero a uno solo, oppure rinvierebbero a un terzo modello contenente entrambi → **T53**, n. 6. Il mondo prodotto dal demiurgo è, quindi, il migliore possibile in relazione a questo modello perfetto, che è unico.

**13.** Il riferimento potrebbe essere a

Empedocle, che accanto ai quattro elementi aveva posto l'amicizia. Ma sembra estranea a Empedocle la esplicita concezione di un rapporto proporzionale tra i quattro elementi, come fattore che dà unità e ordine ai costituenti del mondo. L'amicizia è il legame risultante da questi rapporti regolari tra essi. Nel seguito del dialogo i quattro elementi saranno ricondotti a una base geometrica comune, perché tutti risulteranno scomponibili in triangoli elementari. Dalla diversa combinazione di questi ultimi risulteranno solidi geometrici diversi, che costituiranno la base dei quattro

elementi.

**14.** L'attività del demiurgo è intelligente, guidata da un calcolo di rispondenza dei mezzi da usare rispetto al fine che essa si propone. E questo fine, come si era chiarito nel *Fedone* → **T71**, è il meglio: cioè, in questo caso, che il mondo prodotto sia il migliore possibile rispetto al modello intelligibile e al materiale da cui è costituito. Pertanto, le proprietà del mondo – quali il non invecchiamento, l'unità, la forma sferica, la capacità di autoalimentarsi e così via – sono spiegate in base alle considerazioni razionali, che presiedono all'attività del suo artefice.

## Sfericità del mondo

E gli diede una forma conveniente e affine. Ora al vivente, che doveva raccogliere in sé tutti i viventi, conveniva una forma, che in sé raccogliesse tutte quante le forme. Perciò lo arrotondò a mo' di sfera, egualmente distante in ogni parte dal centro alle estremità, in forma circolare, che è di tutte le figure la più perfetta e la più simile a se stessa, giudicando il simile infinitamente più bello del dissimile. E lo fece perfettamente liscio tutt'intorno esternamente per molte ragioni. Infatti non aveva alcun bisogno d'occhi, non essendovi rimasto niente da vedere al di fuori, né d'orecchi, non essendovi rimasto niente da udire: né v'era aria d'intorno, che richiedesse d'essere respirata. E nemmeno aveva bisogno d'alcun organo per ricevere in sé il nutrimento o per espellere il residuo della digestione, perché niente perdeva e niente gli si aggiungeva di dove che fosse, non essendovi niente. Esso è stato fatto ad arte in tal modo che si procura la nutrizione dalla sua stessa corruzione, e tutto in sé e da per sé patisce e fa. Credette infatti l'artefice che migliore sarebbe il mondo se bastasse a se stesso che se fosse bisognoso d'altri<sup>15</sup>. E le mani, con le quali non aveva nessun bisogno di prendere né di respingere alcuna cosa, il dio non ritenne di dovergliene aggiungere invano, e nemmeno i piedi, né quant'altro serve per camminare. Ma gli assegnò il movimento adatto al suo corpo, quello dei sette<sup>16</sup> che più s'accosta all'intelligenza e al pensiero. Perciò guidandolo intorno nello stesso modo, nello stesso luogo e in se stesso, lo fece muovere con moto circolare e gli tolse tutti gli altri sei movimenti e lo privò dei loro errori. E non essendovi bisogno di piedi per questa rotazione, lo generò senza gambe né piedi.

Anche per *Aristotele* il mondo non è spiegabile col solo riferimento ai materiali di cui esso è composto, ma occorre introdurre una pluralità di **cause** e in particolare bisogna anche considerare la causa finale, in quanto tutto ciò che avviene regolarmente in natura avviene in vista di un fine.

## T73 Aristotele: le quattro cause

Il libro II della *Fisica* costituisce probabilmente uno scritto indipendente, nel quale Aristotele formula la sua teoria delle cause. Secondo una procedura a lui consueta, egli distingue nell'uso del termine «causa» una serie di significati fondamentali, ai quali tutti gli altri sono riconducibili. La distinzione precisa dei tipi di cause permette di affrontare il problema centrale della fisica, ossia il mutamento, in modo da spiegare mediante esse ogni tipo di mutamento. In particolare, Aristotele mostra come per spiegare gli eventi e

**15.** Per i filosofi greci l'autosufficienza (*autàrkeia*), la capacità di bastare a se stessi senza dipendere da altri, è uno dei valori più importanti in generale e per la vita umana in particolare. In una società che conosceva l'esistenza di schiavi, essa appariva contrassegno decisivo del

• cittadino libero e delle città  
• indipendenti. Platone proietta questa  
• nozione su scala cosmica.

**16.** Nel seguito del dialogo si  
• menzioneranno dapprima sei  
• movimenti, distinti in base alla direzione:  
• avanti, indietro, a destra, a sinistra, in

• basso, in alto. Più perfetto rispetto a essi  
• è, invece, il moto circolare, che ha la  
• caratteristica di essere sempre identico  
• a sé. Esso è anche la rappresentazione  
• più adeguata del moto del pensiero, che  
• possiede regolarità e costanza, come gli  
• oggetti che gli sono propri.

la formazione degli oggetti, che rientrano nel dominio della natura, occorre tener conto di tutte le quattro cause. Nel corso del libro II una particolare attenzione sarà inoltre dedicata alla causa finale e alla distinzione tra eventi naturali che avvengono per lo più per necessità ed eventi puramente casuali.

**Aristotele** *Fisica*, II, 3, 194b 16 - 195a 25

Bisogna indagare sulle cause, quali e quante sono di numero. Infatti, dal momento che questa trattazione è in vista della conoscenza e noi non crediamo di conoscere alcuna cosa prima di aver colto il perché di ciascuna (e ciò vuol dire cogliere la causa prima), è chiaro che dobbiamo far questo anche a proposito della generazione e della corruzione e di ogni mutamento naturale, affinché, conosciuti i principi di ciò, possiamo tentare di ricondurre ad essi ciascun punto dell'indagine<sup>1</sup>.

In un senso, dunque, si dice causa ciò da cui qualcosa si genera e che sussiste in essa, come per esempio è il bronzo rispetto alla statua. Così il bronzo è causa della statua e l'argento della coppa e i generi di queste stesse cose<sup>2</sup>. In un altro senso si dicono causa la forma e il modello, ossia la definizione dell'essenza e i generi di essa (per esempio dell'intervallo di ottava il rapporto di due a uno e, in generale, il numero) e le parti che rientrano nella definizione<sup>3</sup>. Inoltre è causa ciò da cui deriva il principio primo del movimento e della quiete, per esempio chi delibera è causa, il padre è causa del figlio e in generale ciò che produce lo è di ciò che è prodotto e ciò che opera il mutamento di ciò che lo subisce<sup>4</sup>. Inoltre causa nel senso di fine. Il fine è ciò in vista di cui, per esempio la salute lo è del passeggiare. Perché si passeggia? Rispondiamo: «per essere sani» e, così dicendo, crediamo di aver fornito la causa. E sono in vista del fine anche le cose che, mosse da altro, sono intermedie rispetto al fine, come sono intermedi rispetto alla salute il dimagrire o il purgarsi o i farmaci o gli strumenti. Tutte queste cose, infatti, sono in vista del fine, ma differiscono tra loro in quanto alcune sono attività e altre, invece, strumenti<sup>5</sup>.

Tanti pressappoco sono i modi in cui si parla delle cause. Accade però che, essendo le cause dette in molti sensi, molte sono le cause di una stessa cosa, non per accidente, come per esempio sia la statuaria sia il bronzo sono causa della statua, né sotto qualche altro aspetto, bensì in quanto statua, ma non allo stesso modo, bensì uno in quanto materia e l'altra, invece, in quanto ciò da cui ha principio il movimento<sup>6</sup>. Ma alcune sono anche cause reciproche, come il fare esercizi lo è della buona condizione fisica e la buona

**1.** Aristotele ribadisce un punto che torna con insistenza nelle sue opere: la conoscenza è orientata a rintracciare il perché, ossia le cause delle cose e degli eventi. Le cause sono i principi esplicativi, ai quali tutto è riconducibile; il problema è allora quello di individuare quante e quali esse siano.

**2.** Il primo significato di causa è ravvisato nella materia, ossia in ciò a partire dal quale un oggetto si genera. Prerogativa della materia è quella di continuare a essere presente nell'oggetto costituito da essa.

**3.** Una definizione è composta di parti.

Se, per esempio, si formula la definizione «l'uomo è un animale razionale», animale e razionale ne sono parti e, precisamente, animale indica il genere di cui l'uomo è specie, mentre la razionalità indica la differenza specifica, ciò che distingue l'uomo dagli altri animali. Proprio questa differenza specifica coglie la forma, come causa che fa dell'uomo un uomo.

**4.** Aristotele fornisce alcuni esempi di causa motrice o efficiente, i quali riguardano classi ben distinte di oggetti ed eventi: a) enti e processi naturali (il padre è causa della generazione del

figlio); b) la prassi umana (dove la causa è in colui che delibera); c) le tecniche produttive (dove la causa è l'artigiano che produce l'oggetto).

**5.** Secondo Aristotele in un processo orientato verso un fine, tutte le tappe intermedie (siano azioni o strumenti impiegati) sono anch'esse in vista di questo fine.

**6.** È qui affermato chiaramente che le cause di uno stesso oggetto o evento sono molteplici, anche se ognuna vi è implicata nel senso che le è proprio.

condizione fisica lo è del fare esercizi, ma non allo stesso modo, bensì l'una in quanto è fine e l'altro, invece, in quanto è principio del movimento<sup>7</sup>. Inoltre, è identica la causa dei contrari: infatti, ciò che per la sua presenza è causa di una determinata cosa, per la sua assenza lo riteniamo talvolta causa del contrario. Per esempio, l'assenza del pilota è causa del naufragio della nave, mentre la sua presenza era causa della salvezza di essa. Ma tutte le cause ora menzionate ricadono nei quattro tipi più evidenti. Infatti sono cause, nel senso di «ciò di cui constano», le lettere delle sillabe, la materia degli oggetti fabbricati, il fuoco e gli altri elementi dei corpi, le parti del tutto e le premesse della conclusione. Ma di queste alcune sono cause in quanto sostrato, per esempio le parti; altre invece in quanto essenza, per esempio il tutto, il composto e la forma<sup>8</sup>. Il seme, invece, il medico, chi delibera e in generale ciò che produce, sono tutti cause nel senso di «ciò da cui» proviene il principio del movimento e della quiete. Altre invece sono causa in quanto sono il fine e il bene delle altre. Infatti il «ciò in vista di cui» è l'ottimo e intende essere il fine delle altre<sup>9</sup>.

Egli respinge, però, la tesi tipicamente platonica dell'esistenza delle idee come entità autonome distinte da quelle sensibili e non ritiene affatto necessario introdurre la figura di una divinità artefice del mondo. La divinità è invece da lui intesa come **primo motore immobile**, causa del moto eterno delle sfere celesti. È grazie a quest'ultimo che possono avvenire regolarmente anche sulla terra i processi naturali di nascita e crescita delle cose. Ciò non implica però che la divinità produca direttamente le cose del mondo o se ne prenda cura.

## T74 Aristotele: il primo motore

Il libro VIII della *Fisica* pone il problema se il movimento abbia avuto origine o sia eterno. La risposta di Aristotele è che il mondo è eterno, come sono eterni il movimento e il ciclo biologico. Ma egli intende confutare la tesi platonica, secondo cui il mondo sarebbe caratterizzato da un movimento autonomo, dovuto a un'anima del mondo. Egli cerca allora di dimostrare che lo stesso moto circolare eterno dei corpi celesti sarebbe impossibile se non ci fosse un principio eterno del movimento, incorporeo e non mosso da altro. Il primo motore immobile è ciò a cui si arriva per via logica, se non si vuole regredire all'infinito nella serie delle cause del movimento. In questo senso, tale motore è primo non sul piano temporale, dal momento che il moto è eterno, ma sul piano logico e ontologico: esso è necessario per spiegare la connessione e la serie dei movimenti.

**7.** Precisamente, la buona condizione fisica è il fine in vista del quale si compiono esercizi ginnici e, in generale, fatiche fisiche. A loro volta, gli esercizi sono la causa efficiente produttrice della buona condizione fisica.

**8.** Qui Aristotele distingue le due cause, materiale e formale: la materia è il sostrato, ossia le parti componenti di un tutto, il quale a sua volta possiede la forma che fa di queste parti un tutto.

**9.** Sulla linea di Platone, Aristotele

identifica il fine con il meglio: tendere a un fine significa tendere a ciò che è (o è ritenuto) meglio. Ciò vale non soltanto nell'ambito della prassi umana, bensì di tutti gli eventi naturali caratterizzati da regolarità.

**Aristotele** *Fisica*, VIII, 4-5, 255b 13 - 256a 21

Proprio questo si sta ricercando, cioè per quale causa mai le cose leggere e le pesanti siano mosse verso il proprio luogo. La causa è che la natura le dispone in qualche luogo e che questa è l'essenza del leggero e del pesante, che l'uno sia portato verso l'alto, l'altro verso il basso. Se li consideriamo in potenza, leggero e pesante hanno molte accezioni; quando, infatti, c'è dell'acqua, questa è, in un certo senso, leggera in potenza; e quando c'è dell'aria, essa è, in un certo senso, pur ancora leggera in potenza (infatti è possibile che essa, impedita, non vada verso l'alto); ma qualora venga eliminato l'impaccio, essa è in atto e sempre si sposterà più in alto<sup>1</sup> [...].

Ma chi rimuove ciò che fa da ostacolo e da impedimento, in un senso provoca il movimento, in un altro no, come è il caso di chi sottrae la colonna sostenitrice ovvero di chi toglie la pietra dall'oltre nell'acqua: costoro, in realtà, provocano il moto per accidente, come anche la palla, rimbalzando, non viene mossa dal muro, ma da chi la lancia<sup>2</sup>.

È chiaro, dunque, che nessuna di queste cose muove se stessa da sé. Indubbiamente esse posseggono un qualche principio di movimento, ma non del muovere né dell'agire, bensì del patire. Orbene: se tutte le cose mosse sono mosse o secondo natura o contro natura e per violenza, e se quelle che son mosse per violenza e contro natura, sono mosse tutte da qualcosa, ossia da altro, e se, d'altronde, fra le cose mosse secondo natura, sono mosse da qualcosa tanto quelle che si muovono da sé quanto quelle che da sé non si muovono, come le cose leggere e le pesanti (infatti queste sono mosse o da chi le ha generate e fatte leggere o gravi, oppure da chi abbia eliminato gli impacci e gli impedimenti) –, allora tutte le cose mosse risultano mosse da qualcosa<sup>3</sup>.

Ciò avviene in due modi: o non mediante il motore direttamente, ma mediante qualche altra cosa che il motore mette in moto, o mediante lo stesso motore, e questo o è il più immediato dopo l'estremo o muove mediante una pluralità di intermedi; come il bastone muove la pietra ed è mosso dalla mano, la quale è mossa dall'uomo, e questi esercita il moto non perché sia mosso da altro. Noi diciamo che tanto l'ultimo motore [*cioè il bastone*] quanto il primo [*cioè l'uomo*] provocano entrambi il movimento, ma maggiormente il primo: questo, infatti, muove l'ultimo e non già l'ultimo muove il primo; e senza il primo l'ultimo non potrà muovere; quello, invece, potrà muovere senza questo; così, ad esempio, il bastone non potrà muovere, se l'uomo non lo muove<sup>4</sup>.

**1.** Aristotele richiama qui la teoria secondo cui i vari elementi tendono verso il loro luogo naturale, in base al rispettivo peso; se nessun ostacolo si frappone, questa tendenza si realizza.

**2.** Occorre distinguere tra ciò che produce direttamente il movimento e ciò che lo produce solo accidentalmente: il muro su cui rimbalza la palla è solo causa accidentale del moto della palla; la causa vera e propria è ciò che per primo ha impresso il moto a essa.

**3.** Nelle cose che si muovono contro natura, ossia in direzione contraria al loro luogo naturale, è evidente che ciò

che è mosso è mosso da altro. Per esempio, una pietra che va verso l'alto si muove contro natura, ma ciò è possibile soltanto se c'è un agente esterno che la lanci in alto. Aristotele intende sostenere che anche le cose che si muovono secondo natura, e addirittura quelle che paiono muoversi da sé, come gli esseri viventi, sono mosse da altro, anche se è difficile distinguere in esse ciò che muove e ciò che è mosso. Con ciò egli intende probabilmente correggere la tesi platonica di un moto totalmente autonomo dei viventi e del mondo stesso, dovuta alla presenza in essi di un'anima.

**4.** Si può essere mossi da altro o direttamente da ciò che imprime l'impulso iniziale o attraverso anelli intermedi, però la causa in senso forte del movimento è necessariamente l'agente iniziale della trasmissione del movimento. L'esempio del bastone come intermedio tra la mano e l'oggetto mosso fa pensare a una trasmissione del movimento per contatto, ma ciò non è adatto a chiarire il modo in cui il primo motore immobile mette in moto il resto. Esso infatti, è causa finale, non causa efficiente o motrice che opera per contatto.

Se necessariamente tutto ciò-che-è-mosso è mosso da qualcosa, è anche necessario che esso sia mosso o da qualcosa mossa da altro o no; e se è mosso da un'altra cosa mossa, è necessario che ci sia un primo motore non mosso da altro; se, invece, questo è il primo motore, non è necessario che ce ne sia un altro (infatti è impossibile che vada all'infinito la serie dei motori che, a loro volta, sono mossi da altro, perché degli infiniti non c'è alcun primo); – se, dunque, tutto ciò-che-è-mosso è mosso da qualcosa, e il primo motore è mosso, ma non da altro, allora necessariamente esso stesso si muove da sé<sup>5</sup>.

*Epicuro* non solo respinge la concezione platonica, ma non è disposto neppure ad ammettere la soluzione aristotelica. Poiché gli dèi sono esseri caratterizzati da compiuta **beatitudine**, essi non possono trovarsi coinvolti in tutto ciò che avviene nel mondo; se ciò avvenisse, la loro beatitudine risulterebbe inevitabilmente compromessa. Ossia per Epicuro l'ipotesi di un rapporto diretto tra gli dèi e il mondo è incompatibile con la natura stessa degli dèi. L'indagine della natura deve anzi contribuire a rasserenare gli uomini dalla paura che gli dèi possano intervenire nelle faccende del mondo. A tale scopo è importante mostrare che tutto ciò che avviene ha le sue sole cause negli atomi che si muovono entro il vuoto e giungono a combinarsi in composti che corrispondono agli oggetti dell'esperienza. E anche per quanto riguarda i fenomeni celesti e meteorologici è sufficiente mostrare che sono possibili più spiegazioni compatibili con i dati dell'esperienza, le quali escludono tutte l'intervento di divinità nei processi naturali. In questo senso Epicuro prende posizione contro l'uso di modelli geometrici in astronomia, introdotti da Eudosso e accolti nell'Accademia platonica e anche da Aristotele nel libro XII della *Metafisica*.

## T75 Epicuro: la memoria e l'indagine della natura

**N**ell'*Epistola a Erodoto*, Epicuro espone i capisaldi della sua dottrina fisica, avvertendo che non si tratta di un'esposizione particolareggiata, bensì di una sorta di compendio. Esso risulta essenziale per due tipi di destinatari: per i principianti e per gli studenti più avanzati, poiché per entrambi è utile disporre di una visione complessiva delle dottrine che guidano nella condotta della vita. Per questa ragione, Epicuro raccomanda di apprendere a memoria il suo scritto. Egli ribadisce che lo scopo delle indagini naturali è, in primo luogo, il raggiungimento della tranquillità nella propria vita. Strettamente connessa a questo obiettivo è poi la distinzione che egli opera tra due domini di queste

**5.** La chiave di volta dell'argomentazione è data dal divieto di regredire all'infinito. Nell'ambito dell'infinito non c'è un primo; se ci fosse, esso non sarebbe più infinito, ma avrebbe un limite in ciò che è primo. Ora, se non è possibile far riferimento a ciò che è primo, non è possibile, secondo Aristotele, fornire spiegazione

- di alcunché, ossia indicarne la causa.
- Successivamente Aristotele passa a dimostrare che, se ciò che muove se stesso è un tutto costituito di parti, si deve riconoscere che non può muoversi tutto intero da sé, perché in tal caso le sue parti si muoverebbero da sé soltanto accidentalmente: è pertanto necessario ammettere che una parte

- muove rimanendo a sua volta immobile, mentre l'altra è mossa. Solo in questo modo è possibile, secondo Aristotele, che ci sia qualcosa capace di muovere se stesso, ossia ammettendo che ci sia una parte che muove il resto, ma restando a sua volta immobile: esso è appunto il primo motore, che pertanto è immobile.

indagini. Da una parte, per ciò che riguarda le cause e i principi del tutto, se si vuole evitare di essere turbati da false spiegazioni che invocano la necessità o l'azione degli dèi, occorre possedere una spiegazione unica, quale è data, appunto, dagli atomi e dal vuoto: in base a questi due principi può essere spiegata in maniera unitaria la struttura dell'universo e degli esseri che lo popolano. Dall'altra parte, per quanto riguarda invece eventi astronomici o atmosferici, l'obiettivo della tranquillità dell'animo è meglio garantito da un metodo che ammetta diverse spiegazioni possibili. Pretendere l'esattezza assoluta in questo campo equivale a impegnarsi in un'unica spiegazione, che potrebbe essere smentita e, quindi, generare confusione e turbamento. La cosa importante è sapere che questi fenomeni possono essere spiegati in analogia a quanto avviene nell'ambito della nostra esperienza diretta.

**Epicuro** *Epistola a Erodoto*, 35-37, 78-80

Epicuro saluta Erodoto.

Per coloro, o Erodoto, che non possono dedicarsi a uno studio approfondito di quanto ho scritto sulla natura<sup>1</sup>, né leggere accuratamente almeno le principali fra le mie opere, ho composto un'epitome di tutta la mia dottrina, di modo che, in ciascuna occasione, possano, in quanto si applicano alla scienza della natura, aiutarsi da sé almeno sui punti principali. Del resto anche quelli che hanno fatto un sufficiente progresso nello studio di tutti i miei scritti è bene che ritengano a memoria uno schema elementare di tutta la dottrina; abbiamo infatti bisogno di una visione d'insieme, e non altrettanto invece di conoscenze specialistiche<sup>2</sup>. Bisogna dunque risalire spesso a quei principi, e, imprimendoseli nella memoria, far sì che da essi derivi anzitutto una visione generale delle cose; successivamente, se gli schemi fondamentali saranno ben appresi e ricordati, si avrà anche la conoscenza esatta e integrale delle questioni particolari. Anche per chi si sia perfezionato nell'esercizio del conoscere, è questo il punto più alto dell'esattezza, il saper prontamente e acutamente applicare la propria attenzione, riportando ogni singola questione a elementi e a definizioni semplici. Non può essere, infatti, che si ottenga una visione sintetica derivante dal continuo ripercorrere mentalmente la realtà tutta se non si è capaci di racchiudere in brevi termini anche ciò che si è indagato accuratamente nei particolari. Poiché dunque questo metodo è utile per tutti quelli che si dedicano alla scienza della natura, io che invito ad esercitarsi di continuo nello studio di tale scienza e ravviso in ciò soprattutto il mezzo per garantire la tranquillità della vita, ho voluto comporre per te questo compendio, ch'è una ricapitolazione elementare di tutta la mia dottrina. [...]

Si deve ritenere che è compito della scienza della natura indagare le cause dei fatti fondamentali, e che in questo consiste la felicità e nel sapere quali siano di loro natura le realtà che si contemplano nei cieli e nell'apprendere quanto è a ciò affine, in vista della conoscenza rigorosa di tutto questo. In questo tipo di indagine non è possibile adottare il metodo delle diverse spiegazioni né ammettere che le cose possano essere anche altrimenti<sup>3</sup>; bi-

**1.** Il riferimento è all'opera principale di Epicuro, intitolata appunto *Sulla natura*.

**2.** Non è da escludere un sottinteso polemico nei confronti di scuole rivali come l'Accademia e il Liceo, inclini allo studio delle scienze speciali, in particolare dell'astronomia matematica.

**3.** Epicuro distingue nettamente il metodo delle diverse spiegazioni possibili di un fenomeno, utilizzabile nel campo dei fenomeni astronomici e meteorologici, e la spiegazione causale vera e propria che si applica al piano della realtà che non può essere

diversamente da come è. Soltanto essa, riconducendo gli eventi naturali alle nozioni di atomo e di vuoto, riesce a spiegarli in maniera univoca, dissipando i timori che tali eventi potrebbero generare.

sogna piuttosto credere assolutamente che in una natura felice e immortale non vi è nulla che può provocare contrasto o turbamento; che sia così lo si può cogliere in assoluto con la ragione. Al contrario, ciò che concerne l'indagine circa il tramontare o il sorgere degli astri, le rivoluzioni, le eclissi e ogni altro fenomeno affine a questi non ha alcun rapporto con la felicità: coloro che conoscono queste cose, ma che ignorano in pari tempo la natura degli esseri e le cause fondamentali, sono soggetti ai timori esattamente come se non ne sapessero niente, e forse anche di più, perché lo stupore stesso che deriva loro dalla conoscenza di tali fenomeni è causa del loro non saper trovare la soluzione e il principio di ordinamento nelle questioni fondamentali. Per questa ragione, se giungessimo a fissare più cause delle rivoluzioni, del sorgere o tramontare, delle eclissi e di altre realtà analoghe, non dovremmo credere che su questo punto le nostre esigenze non abbiano raggiunto quel tanto di esattezza ch'è necessario alla tranquillità e alla felicità. Esaminando bene, perciò, in quante maniere nell'ambito della nostra esperienza può verificarsi un fenomeno simile, si deve cercare la causa dei fenomeni celesti e di tutto ciò che oltrepassa i nostri sensi: disprezzando quelli che non sanno, a proposito dei fenomeni che si verificano a distanza, quali si verificano sicuramente in un sol modo e quali possono anche verificarsi in più modi diversi<sup>4</sup>.

Pur condividendo con l'epicureismo la tesi che soltanto i corpi esistono, perché soltanto i corpi hanno la possibilità di agire o subire un'azione, gli stoici si allontanano nettamente dall'epicureismo per quanto riguarda la questione dei rapporti tra la divinità e il mondo. Infatti, con decisa accentuazione di motivi già presenti nella posizione platonica, essi attribuiscono al fuoco artefice divino, che coincide con il *Logos*, la formazione e distruzione ciclica del mondo, che è unico, come voleva anche Aristotele, ma nasce e muore, contrariamente a quanto pensava Aristotele. Il *Logos*, in quanto principio razionale, agendo sulla materia, non può che formare il migliore dei mondi possibili, in cui tutto risulta concatenato necessariamente da legami di causa ed effetto e non può dunque non ripetersi identico in tutti i cicli successivi. Pur essendo questo principio divino corporeo – e in ciò gli stoici stabiliscono una netta differenza rispetto a Platone – esso permea l'intera natura, ne fa un unico *continuum*, privo di vuoti, dove spazio e tempo – entrambi incorporati – forniscono soltanto le dimensioni in cui può avvenire il moto. Intrinseco al mondo, il principio divino si prende cura di esso ed è quindi **provvidenza**.

## T76 Cleante: «Inno a Zeus»

L'Inno a Zeus di Cleante in 39 esametri è l'unico scritto degli stoici più antichi conservato nella sua interezza. Tra gli stoici, Cleante è il più interessato all'uso della

4. Epicuro accenna a uno strumento necessario per fornire spiegazioni di fenomeni astronomici e meteorologici: poiché essi avvengono a distanza e non sono dunque osservabili con adeguata precisione e veridicità, è sufficiente spiegarli in base all'analogia e alle

• somiglianze che essi presentano con  
• fenomeni vicini a noi direttamente  
• osservabili. Essenziale è saper  
• distinguere gli ambiti nei quali applicare  
• l'osservazione diretta o la spiegazione  
• per analogia: se non si compie questa  
• distinzione, si rischia di cadere

• nell'illusione di possedere una  
• spiegazione causale unica di determinati  
• fenomeni, che non possono invece  
• essere spiegati in questo modo, e quindi  
• di rimanere in preda ai timori prodotti  
• da essi.

poesia a scopo filosofico, sulla falsariga degli antichi sapienti, da Empedocle a Parmenide. In questa prospettiva, egli interpreta allegoricamente la poesia di Omero, enunciatrice di verità fisiche e teologiche. A suo avviso, le regole costrittive della poesia hanno il vantaggio di rendere le immagini più perspicue, così come è più chiaro il suono emesso dal nostro fiato quando è costretto a passare attraverso lo stretto canale di una tromba. Per questo non di rado ricorre egli stesso all'uso dello strumento poetico, soprattutto quando si tratta di affrontare questioni etiche, in particolar modo teologiche, o di rivolgersi direttamente alla suprema divinità, Zeus, come avviene in quest'inno. Usando un linguaggio arcaizzante, proprio della tradizione innologica, Cleante celebra la potenza del dio, signore dell'universo e della ragione universale che attraversa tutte le cose. Egli appare a Cleante un agente provvidenziale in grado di armonizzare anche i mali, prodotti dagli uomini che si allontanano dalla ragione, entro un ordine complessivamente buono. Tematiche proprie del pensiero stoico si trovano così inserite in un quadro poetico che si muove tra la preghiera alla divinità e la celebrazione della sua legge.

### **Cleante** *Inno a Zeus*

O glorioso più d'ogni altro, o somma  
 Potenza eterna, Dio dai molti nomi  
 Zeus, guida e signor della Natura,  
 Tu che con Legge l'universo reggi,  
 Salve! poiché a Te porgere il saluto  
 È diritto in ciascun di noi mortali:  
 Di tua stirpe noi siamo, e la parola  
 Come riflesso di tua mente abbiamo,  
 Soli fra tutti gli esseri animati  
 Che sulla nostra terra han vita e moto<sup>1</sup>.  
 A Te dal labbro mio, dunque, si levi  
 L'inno, e ch'io sempre canti il tuo potere!  
 A Te tutto il mirabile universo  
 Che ruota intorno a questa terra ognora,  
 Obbedisce, da Te guidar si lascia  
 E del comando Tuo fa il suo volere:  
 Tale strumento, nelle invitte mani,  
 Hai di tua possa il fulmine forcuto,  
 Tutto di fuoco sempre acceso e vivo,  
 Sotto i cui colpi la Natura tutta  
 Compie l'opere sue ad una ad una.  
 E con esso dirigi la Ragione  
 Comun, che in tutti penetra, toccando  
 Del pari il grande ed i minori lumi;  
 E per esso, Signor, Tu così grande,  
 Hai l'alta signoria in ogni tempo.

<sup>1</sup>. Solo l'uomo ha il dono del *Logos*, che è insieme parola e ragione, parte di quella ragione universale che è la

divinità stessa; solo l'uomo, dunque, tra tutti gli esseri viventi, ha la capacità di riconoscere che l'universo è retto dalla

ragione e dalla legge divina e di usare la parola per inneggiare a essa.

Nessuna, sulla terra, opra si compie,  
Dio, senza Te; né per la sacra sfera  
Dell'ampio ciel, né tra' marini gorgi;  
Salvo quelle che spiriti perversi  
Fanno seguendo lor consigli stolti<sup>2</sup>.  
Ma pur gli eccessi livellar tu sai,  
Dar ordine al disordine; son care  
A Te le creature a Te nemiche:  
Il tutto, insieme, in armonia, Signore,  
Hai Tu raccolto, il bene, il mal, per modo  
Che una Ragione, unica di tutti,  
Si svolge e vive per l'eternità.  
Se non che da lei partonsi fuggendo  
Quei mortali dall'anima corrotta,  
Miseri! che pur vanno in ogni tempo  
Cercando d'acquistare il loro bene,  
Ma non vedon la Legge universale  
Di Dio, e più non odon la sua voce;  
Ché se quella seguissero con senno,  
Goder potrebbero la più bella vita.  
Ma da sé ciascheduno or questo cerca,  
Or quel malanno, nella sua stoltezza:  
Chi per acquistar fama, in aspre gare  
D'ambiziose cure è tutto preso;  
E chi al guadagno volge i suoi pensieri  
Senza ritegno e senza alcun decoro;  
E chi cerca una vita inoperosa,  
E per godere ogni piacer carnale,  
Or all'uno portato ed ora all'altro,  
Insaziato, insoddisfatto sempre,  
Intanto fa con ogni studio e cura  
Che tutto contro il suo desio gli avvenga<sup>3</sup>.  
Ma Tu, dispensator di tutti i beni,  
Signor dei nemi e dell'accesa folgore  
Gli uomini tutti dall'error distogli,  
E l'ignoranza che a soffrir li mena,  
O Padre, Tu dall'anima disperdi  
A ciascuno, e fa' sì che ognun raggiunga

**2.** L'ordine del mondo è un ordine necessario, in cui tutto dipende dall'unica ragione divina universale, secondo una rigorosa catena causale. Da essa Cleante sembra escludere il male prodotto dagli uomini che non seguono la ragione nelle loro azioni, probabilmente per non attribuire a dio la causa del male stesso. A dio, anzi, egli

• riconosce il potere di rendere  
• funzionale al bene complessivo  
• dell'universo anche il male  
• eventualmente prodotto dagli stolti.  
**3.** Ricorre qui un tema tipico della  
• tradizione poetica, già formulato per  
• esempio da Solone: il catalogo di diversi  
• tipi di vita condotti dagli uomini. Ma in  
• Cleante la costruzione di una tale

• tipologia ha una più esplicita base  
• morale: i tipi fondamentali si  
• differenziano a seconda dei fallaci  
• obiettivi perseguiti in ciascuno di essi, la  
• fama, il guadagno, il piacere. Si tratta di  
• comportamenti errati che sono tutti  
• fondati sull'ignoranza di quale sia il vero  
• bene e che finiscono per danneggiare  
• coloro stessi che li praticano.

Il Tuo pensier, sul qual poggiando reggi  
 Con la Giustizia l'universo intero;  
 Sì che, di tale onor da Te degnàti,  
 Noi ti rendiamo a nostra volta onore,  
 Celebrando negl'inni senza fine  
 L'opere Tue, così come s'addice  
 Al mortale. Non c'è pregio più alto  
 Per gli uomini del pari e per gli Dei  
 Che inneggiando lodar come si deve  
 La comun Legge che governa il mondo.

Il tema della provvidenza divina solleva però la questione della sua compatibilità con l'esistenza del male nel mondo. La risposta stoica può essere vista come uno dei primi tentativi di **teodicea**, consistente nel mostrare che le malattie, la morte e così via non sono veri mali, ma tutto è razionale e buono nel migliore dei mondi. Anzi, nel quadro provvidenziale divino rientra una forma di **finalismo antropocentrico**, secondo cui nell'universo tutto sarebbe fatto in vista non solo degli dèi, ma anche degli uomini, che si possono dunque servire liberamente di tutti gli altri esseri inanimati e viventi.

Alla concezione della divinità come provvidenza è legata talvolta anche la tesi che gli dèi inviino agli uomini messaggi attraverso segni che devono essere interpretati. In tal modo la vecchia pratica della **divinazione**, già diffusa da lungo tempo nel Vicino Oriente, per esempio a Babilonia [📖], e poi anche in Grecia, viene recuperata all'interno della filosofia stoica. Lo sviluppo dell'astronomia matematica e la raccolta di tavole del sorgere e tramontare degli astri, soprattutto a partire dal I secolo a.C., rafforza la credenza nella possibilità di predire il futuro attraverso la ricostruzione delle posizioni degli astri e delle costellazioni nel momento della nascita dell'individuo. Ciò può anche apparire compatibile con la concezione di derivazione aristotelica, secondo cui dai movimenti dei cieli e degli astri dipende la stessa vita degli esseri del mondo sublunare. In questo senso, anche un astronomo come *Tolomeo* può prendere sul serio nel II secolo d.C. l'astrologia come tecnica di previsione fondata sull'accertamento di regolarità dei fenomeni celesti.

→ T3

## T77 Tolomeo: condizioni e limiti dell'astrologia

Il «quadruplice libro», ossia *Tetrabiblos*, di Tolomeo è un compendio di astrologia, che intende distinguersi dalla raccolta disordinata di casi dei manuali correnti di astrologia, e soprattutto intende distinguersi dall'astrologia dei ciarlatani, costruttori di oroscopi pieni di pretese, ma privi di rigore. Nella parte iniziale del suo scritto, Tolomeo fornisce anche un tentativo di giustificazione della legittimità dell'astrologia. La scienza degli astri ha un lato strettamente teorico e uno pratico. Nella prima direzione si configura come astronomia, capace di calcolare i movimenti dei pianeti e delle stelle e quindi di prevederne con esattezza, per ogni tempo, le posizioni. L'astrologia in quanto tale, invece,

studia le connessioni tra i fenomeni celesti e i fenomeni che avvengono nell'atmosfera e sulla terra. Il suo obiettivo è di prevedere gli eventi meteorologici, siccità o piogge o terremoti, e quelli che avvengono sulla terra, inclusi gli eventi umani, ma a tale scopo essa deve essere in grado di trovare una regolarità nel rapporto tra i due piani, cioè tra i fenomeni celesti e quelli terrestri. Mentre l'astronomia vera e propria, grazie al possesso dei suoi strumenti aritmetici e geometrici, è dotata di una precisione infallibile, l'astrologia ha invece a che fare con un numero straordinariamente ampio e indeterminato di variabili, di cui Tolomeo fornisce un elenco alla fine del passo qui riportato. In linea teorica, la conoscenza di queste variabili è possibile, ma di fatto l'uomo non è in grado di coglierle tutte con precisione assoluta. Ne consegue, anche per il fatto che le configurazioni planetarie non possono ripresentarsi identiche, anche a lunga distanza di tempo, il carattere congetturale, non dimostrativo, dell'astrologia, così come viene concepita da Tolomeo.

**Tolomeo** *Tetrabiblos*, I, 2, 10-19

Supponiamo di conoscere con assoluta precisione i movimenti di ogni corpo celeste, del Sole e della Luna, in modo che non ci sfugga luogo e tempo di alcun aspetto celeste; supponiamo di aver imparato da una continua precedente ricerca a distinguerne in generale la natura – se non della qualità della materia, almeno dei suoi effetti, che il Sole ad esempio scalda, la Luna emana umido e così via per gli altri corpi celesti –; supponiamo ancora, con tali dati, osservando la natura e insieme procedendo per congetture, di essere in grado di individuare le particolari proprietà che derivano dalla combinazione di tutti gli elementi: cosa ci impedirà di prevedere per ciascuno dei momenti dati le particolari condizioni atmosferiche dell'ambiente, ad esempio se sarà più caldo o più umido, deducendole dalle posizioni dei corpi celesti del momento? Cosa ci impedirà di conoscere anche i tratti di fondo peculiari di ogni individuo dai dati del suo cielo natale, come, per esempio, che il suo corpo sarà fatto in un certo modo e il suo spirito in un altro? E di preannunciare gli eventi che si verificheranno nel tempo, visto che una determinata configurazione astrale, in armonia con un determinato temperamento<sup>1</sup>, promette anche prosperità e un'altra in combinazione disarmonica minaccia guai? Da queste e simili argomentazioni si ricava quindi la possibilità di una tale conoscenza. Cercheremo ora di dimostrare che sono plausibili, ma infondate, le critiche che poggiano sulla impossibilità della previsione. Tanto per cominciare, anche chi si accosta con superficialità a una scienza tanto complessa incorre spesso in errori, per cui è sorta la convinzione che anche le previsioni esatte sono casuali; non è vero: l'errore non dipende dalla scienza, bensì da chi la pratica<sup>2</sup>. E poi, sotto il nome di scienza astrologica i più ne gabellano un'altra per lucro; ingannano i profani arrogandosi previsioni anche tecnicamente impossibili, mentre inducono chi ha la testa sul collo a una condanna indiscriminata anche di pronostici effettivamente formulabili. Anche qui i conti non tornano; non è la scienza da sconfessare,

**1.** Per temperamento si intende la mescolanza degli umori costitutivi del corpo umano: sangue, flegma, bile gialla e bile nera. Anche il tipo di mescolanza di questi umori dipende dall'influsso della configurazione astrale nel momento della nascita: è questa la base

• che consente di prevedere il corso degli  
• eventi futuri della vita di ciascun  
• individuo.  
**2.** La scienza è, per definizione, vera;  
• una scienza erronea non sarebbe più  
• tale. Tolomeo imputa gli errori in  
• qualsiasi scienza a coloro che la

• esercitano male. Inoltre, rientra  
• nell'ambito di competenza di ciascuna  
• scienza il riconoscimento dei limiti entro  
• i quali essa può muoversi e, quindi, il  
• rifiuto di qualsiasi pretesa di  
• oltrepassarli: chi lo fa, è soltanto un  
• ciarlatano e non un uomo di scienza.

ma i ciarlatani che se ne fanno schermo. Va però detto che, anche a praticare l'astrologia in maniera, per quanto possibile, critica e legittima, spesso capita di prendere abbagli: non per i motivi suddetti, ma per la natura della previsione e per la sua fragilità rispetto alla grandezza delle promesse. Infatti, dovendo trattare della qualità della materia, ogni studio, e in particolare questo che deriva da una congerie di elementi eterogenei, è congetturale e non sicuro. Inoltre dagli aspetti planetari verificatisi in passato gli antichi, con l'osservazione, ricavarono alcune previsioni, che noi applichiamo ai corrispondenti aspetti dei tempi nostri. Tuttavia, anche dopo lunghi intervalli di tempo, le configurazioni planetarie non possono ripresentarsi identiche, ma solo più o meno simili, perché il ripetersi esatto delle posizioni di tutti i corpi celesti e della terra o non si verifica affatto o almeno non nell'arco di tempo compreso da esperienza umana, a meno di non vaneggiare sulla propria capacità di cogliere e afferrare l'inafferrabile. Ecco il motivo per cui i pronostici sono talvolta errati: la non identità degli esempi a disposizione. Nell'analisi dei fenomeni atmosferici dunque, questa è l'unica difficoltà, perché non si possono considerare altre cause al di fuori dei movimenti celesti. Per contro, l'indagine sui temi natali, e in generale sul carattere dei singoli individui, esige l'esame di diverse concause di non scarsa rilevanza e non certo fortuite, ma derivanti dalle caratteristiche proprie dei soggetti in esame<sup>3</sup>. Infatti sono le differenze dei semi a contraddistinguere i generi nei loro caratteri peculiari: se pure il cielo natale è identico e identica l'ora di nascita, ogni seme sviluppa una sua propria generale fisionomia (ad esempio uomo, cavallo, e così via). Anche i luoghi di nascita intervengono notevolmente a differenziare individuo da individuo. Se i semi sono di uguale natura (per esempio semi umani), identica la disposizione del cielo, ma differente il luogo di nascita, si avranno individui molto diversi sia nel corpo che nello spirito. E, pure identici restando i semi e configurazioni celesti e luogo di nascita, saranno le differenze dei cibi e dei costumi a condizionare la particolare evoluzione delle esistenze. Bisogna analizzare ciascuno di questi elementi assieme al dato ambientale (l'ambiente esercita l'influenza preponderante ed è la principale concausa di ogni peculiare fisionomia, senza per altro esserne a sua volta condizionato), altrimenti deriverà un grande imbarazzo a chi pretende di trovare ogni spiegazione in proposito nel solo movimento dei corpi celesti.

Rispetto alla concezione di una divinità che nella sua provvidenza pervade tutto ciò che avviene nell'universo, si fa però valere in misura crescente già nei primi secoli dell'Impero romano, la constatazione della presenza del **male** nel mondo, senza che perciò si arrivi alle posizioni radicali dell'epicureismo, che proprio dall'esistenza del male nel mondo aveva tratto uno dei suoi argomenti per contrastare la tesi che gli dèi intervenissero nelle cose del mondo. Riprendendo accenni presenti nell'ultimo Platone, un autore come *Plutarco*, proprio per rendere conto dell'esistenza del male, ritiene necessario ammettere, accanto a un principio divino benefico, anche un principio produttore del male.

**3.** Tolomeo riconosce chiaramente che qualsiasi previsione ha carattere congetturale, mai totalmente certo, ma attribuisce anche un differente grado di

attendibilità alle previsioni meteorologiche e a quelle sul destino individuale, dipendenti da un numero straordinariamente alto di variabili e

per tanto maggiormente soggette a errore.

## T78 Plutarco: il dualismo dei principi

**P**lutarco era stato discepolo dell'egiziano Ammonio, aveva visitato personalmente Alessandria e si era occupato a fondo della religione e della antica sapienza egizia. Lo scritto su *Iside e Osiride* che, a differenza di altri scritti di carattere filosofico e religioso di Plutarco, non ha la forma di dialogo, bensì di trattazione continua, ha rappresentato per la cultura occidentale per molto tempo, cioè sino alla decifrazione dei geroglifici, uno dei testi principali per la conoscenza della religione egiziana. Plutarco indica come predecessori, in relazione a questi suoi interessi per la sapienza egiziana, gli antichi sapienti greci, e in particolare Pitagora, ma ciò in lui si accompagna a una forte componente antiquaria, la quale ama immergersi nei particolari eruditi. Gli dèi egiziani hanno la stessa natura di quelli greci: in particolare Osiride è da Plutarco identificato con Dioniso. Egli espone miti relativi a Iside e Osiride, ma ritiene che il loro vero significato debba essere colto attraverso l'interpretazione allegorica. Questa dà luogo a una molteplicità di sensi, che nel loro insieme esprimono la verità: così, per esempio, Osiride appare via via come il Nilo o, più in generale, l'umidità generatrice oppure la luna o, nell'anima umana, l'intelletto o la ragione. Nel contesto di queste interpretazioni Plutarco affronta anche il problema dell'esistenza del male nel mondo. Egli ritiene che l'unica spiegazione adeguata sia data dall'ammissione che due anime, una buona e una cattiva, presiedono al mondo. In tal modo egli riprende, sviluppandolo, un tema al quale Platone aveva accennato nelle *Leggi*.

**Plutarco** *Iside e Osiride*, 45-46, 369a-e; 49, 371a

È un errore porre l'origine del tutto in corpi inanimati, come fanno Democrito ed Epicuro; e d'altro lato non è corretto neppure ipotizzare, secondo la teoria stoica, una sola ragione e una sola provvidenza come principio demiurgico superiore che opera sulla materia informe, dominando completamente l'universo: perché è altrettanto impossibile la presenza di un qualsiasi elemento negativo in un contesto dove dio sia causa di tutto, quanto la presenza di un qualsiasi elemento positivo in un contesto dove dio non sia causa di nulla<sup>1</sup>. «Armonia di opposti è l'armonia dell'universo, come quella dell'arco e della lira» dice Eraclito. Ed Euripide:

Beni e mali non son separati,  
ma qualcosa li unisce a buon fine.

Esiste anche quella antichissima concezione, che dai teologi e dai legislatori è passata ai poeti e ai filosofi, e della quale peraltro non conosciamo la paternità; essa si fonda su una convinzione solida e indelebile che si manifesta non solo nelle trattazioni, scritte e orali, ma anche nelle cerimonie e nei sacrifici, ed è diffusa in ugual modo fra i barbari e fra i Greci: l'universo non è retto dal caso, senza una intelligenza, senza una ragione, senza un

<sup>1</sup>. Plutarco, ritiene che sia l'atomismo, sia la fisica degli stoici, non siano in grado di fornire una spiegazione adeguata del mondo, anche se per ragioni opposte. Lo stoicismo, ammettendo come unica causa la

ragione divina provvidenziale, non riesce a spiegare la presenza nel mondo di elementi negativi; viceversa, l'atomismo, riponendo la causa di esso negli atomi che si muovono nel vuoto, non riesce a rendere conto degli aspetti positivi, che

caratterizzano anch'essi il mondo. La soluzione consiste per Plutarco nell'ammissione di due principi, cause rispettivamente del bene e del male che sono nel mondo.

pilota, e nemmeno è uno solo il principio che lo governa e lo guida, per così dire, col timone e con obbedienti redini<sup>2</sup>. Sono molti gli elementi che lo determinano, e in tutti il bene e il male sono mescolati: o, per meglio dire, quaggiù non esiste niente in natura che sia completamente puro. D'altra parte non si può pensare che ci sia un solo dispensiere che versi le nostre esperienze da due orci differenti, mescolandole con vera arte da locandiere come se fossero vino: la nostra vita è sì frutto di una mescolanza, e così pure il cosmo, ma di una mescolanza che deriva dall'essere trascinati da due principi contrari e da due forze in opposizione, che ci spingono ora a destra ora a sinistra, ora in avanti ora all'indietro. Non voglio dire l'universo, ma certo la terra, e anche la luna, hanno una natura irregolare e complessa e soggetta a ogni tipo di mutamento. Se nulla entra nel processo generativo senza una causa, e se del resto il bene non può essere causa del male, ne consegue che la natura debba avere in sé l'origine e il principio non solo del bene ma anche del male.

Questa è l'opinione più diffusa, e anche quella dei veri sapienti. Essi pongono infatti due divinità vorrei dire avversarie, una artefice del bene, l'altra del male. E c'è chi chiama «dio» solo la migliore, e «demone» l'altra: così fa Zoroastro, il mago, vissuto, si dice, cinquemila anni prima della guerra di Troia. [...]

La nascita e la sostanza di questo universo derivano dalla mescolanza di forze contrarie ma non di uguale potenza, dato che il principio vincente è sempre quello buono<sup>3</sup>. Ma non è possibile d'altronde che la forza del male sia completamente annientata: essa è innata sia nella struttura fisica che nell'anima vitale del tutto, in una eterna lotta contro la forza del bene. In questo afflato vitale dell'universo, l'intelligenza e la ragione, ossia ciò che è guida e signore di tutti gli elementi positivi, si identificano con Osiride.

## Emanazione o creazione?

L'incontro di intellettuali del mondo ebraico e delle prime comunità cristiane con la filosofia greca pone il problema della compatibilità di quest'ultima con i contenuti della rivelazione divina, consegnati nel testo sacro, la *Bibbia*. In particolare nel libro della *Genesi* è narrato come Dio abbia creato il mondo dal nulla. Nel commentare questo racconto già un autore come *Filone di Alessandria* fa ricorso a nozioni e strumenti concettuali desunti dalla filosofia greca, soprattutto dal platonismo e dallo stoicismo. In particolare egli utilizza la nozione di **Logos** divino come intermediario nell'opera divina di creazione del mondo. Ciò dipende dal fatto che il Logos contiene in sé le idee, che come già per il demiurgo platonico costituiscono i modelli per la creazione di tutte le cose.

2. Plutarco prepara l'introduzione della dottrina dei due principi con la citazione prima di Eraclito e poi di Euripide, ma precisa immediatamente che si tratta di una tradizione antichissima, universalmente diffusa. Antichità e universalità di una credenza sono ai suoi

occhi conferme della sua verità. In seguito, egli richiama un parallelismo con la dottrina dei due principi enunciata dal persiano Zoroastro.

3. Non si deve intendere nel senso di una vittoria totale, che comporti la sconfitta definitiva dell'avversario, perché

ciò equivarrebbe alla scomparsa del male. Forse Plutarco intende semplicemente dire che nel calcolo complessivo i beni risultano sempre maggiori dei mali.

## T79 Filone di Alessandria: la creazione del mondo

La questione della creazione del mondo ha, per Filone, due punti di riferimento fondamentali, da una parte, il libro biblico della *Genesi*, di cui egli considera autore Mosè, e, dall'altra, il *Timeo* di Platone. In entrambi, egli trova supporto per controbattere la tesi dell'eternità del mondo, avanzata soprattutto dai peripatetici, e la concezione, tipicamente epicurea, di un Dio inattivo, che non crea il mondo e vive in disparte da esso. Egli riprende piuttosto la concezione platonica secondo cui ciò che diviene, ossia il mondo sensibile, distinguendosi da ciò che propriamente è, ha un inizio, ma, a differenza del *Timeo*, Filone, nello scritto dedicato appositamente alla questione, non si sofferma a lungo, né con chiarezza, sul problema della preesistenza della materia all'attività del Dio creatore, anche se non si può escludere che egli propendesse per la tesi che la materia sia anch'essa creata, in conformità col racconto biblico. Filone collega strettamente il problema della creazione alla nozione di provvidenza divina: la creazione è il primo atto con cui Dio si pone in relazione con ciò che egli crea. Il modo in cui Filone costruisce il suo discorso è caratterizzato da un intreccio di argomentazioni filosofiche e interpretazioni allegoriche del testo biblico. In questo quadro, egli inserisce anche considerazioni proprie di una concezione mistica dei numeri. Egli condivide, infatti, di questa teoria la convinzione che esistano numeri privilegiati, più importanti e significativi di altri. Tale è, per esempio, il numero sei, risultante sia dalla somma, sia dal prodotto dei primi tre numeri. Infatti,  $1 + 2 + 3 = 6$ , così come  $1 \times 2 \times 3 = 6$ . In tal senso, il numero sei sarebbe per Filone il numero più adeguato alla generazione e, quindi, quello seguito da Dio nella creazione: questo sarebbe il significato allegorico nascosto nell'affermazione di Mosè che il mondo fu creato in sei giorni. La mistica dei numeri consente di togliere a questa affermazione ogni carattere antropomorfo: la creazione divina non può essere pensata come un evento che avviene in un segmento di tempo, come accade per le produzioni umane.

### Filone di Alessandria *Sulla creazione del mondo*, 7-13

Alcuni, ammirando più il mondo che il Creatore del mondo, hanno dichiarato il mondo stesso ingenerato ed eterno, e hanno falsamente attribuito a Dio, in modo empio, una grande inattività, mentre, viceversa, bisogna restare come attoniti dinanzi alle sue potenze di Creatore e di Padre e non esaltare il mondo oltre misura. Invece Mosè, che aveva raggiunto il vertice stesso della filosofia e aveva appreso mediante oracoli<sup>1</sup> la maggior parte e le più essenziali delle conoscenze riguardanti la realtà, ben seppe che è assolutamente necessario che esistano, fra gli esseri, una causa attiva e una causa passiva, e che la causa attiva è l'Intelletto dell'universo puro e semplice in grado sommo, superiore alla virtù, superiore alla scienza, superiore al bene in sé e al bello in sé, e che la causa passiva è priva di vita ed è di per sé immobile, ma che, una volta che sia stata mossa, informata e animata dall'Intelletto, si è trasformata nella più perfetta delle opere, ossia questo mondo<sup>2</sup>. Coloro che affermano che il mondo è ingenerato non si rendono conto che in questo modo tolgono

1. Cioè dalla parola stessa di Dio.

2. La distinzione tra causa attiva e causa passiva è di origine stoica, anche se già Platone e Aristotele avevano

• riconosciuto il carattere di passività della  
• materia. In questo passo Filone  
• considera l'Intelletto divino, causa attiva  
• dell'universo, superiore non solo a virtù

• e a scienza, ma addirittura al bene in sé;  
• in Platone invece appariva al di là della  
• scienza, ma anche dell'essere.

di mezzo ciò che v'è di più utile e di più necessario alla religione, vale a dire la Provvidenza. E, infatti, la religione dimostra che il Padre e il Creatore debbono prendersi cura di ciò che è stato creato. Infatti, il padre si prende cura di conservare i propri figli, l'artefice le sue opere, e tengono lontano da essi, con ogni mezzo, tutto ciò che può recar danno e nocimento, mentre in ogni modo cercano di procurare tutto ciò che può essere utile e vantaggioso. Al contrario, non esiste alcuna affinità fra ciò che non è generato e colui che non ne è il creatore. Si tratta di una dottrina che non ha validità, è dannosa e apportatrice di anarchia in questo mondo, come in una città in cui manchino l'eforo, l'arbitro e il giudice, dai quali, come è stabilito, è amministrata e governata ogni cosa. Ma il grande Mosè, considerando che sono del tutto diversi ciò che è ingenerato e ciò che è visibile – tutto ciò che è sensibile è sempre in divenire e in mutamento e mai resta identico –, attribuì a ciò che è invisibile e intelligibile, come caratteristica sorella e congenere, l'eternità. Al sensibile, invece, pose come nome a lui peculiare quello di «genesì» o «divenire». Poiché, dunque, questo mondo è visibile e sensibile, necessariamente sarà anche generato. Non si allontanò allora dal suo scopo Mosè descrivendo anche la genesi del mondo, mentre parlava del divino in modo tanto mirabile.

Mosè dice che il mondo è stato creato in sei giorni, ma non perché il Creatore necessiti di uno spazio di tempo, essendo evidente che Dio fa ogni cosa simultaneamente, non solo quando ordina, ma anche quando pensa, ma perché le cose che sono generate hanno bisogno di un ordine. Orbene, è proprio dell'ordine il numero e, dei numeri, secondo le leggi della natura, il più atto alla generazione è il 6: infatti, dei numeri che seguono all'1, esso è il primo perfetto, giacché è eguale alla somma delle sue parti ed è pure eguale al loro prodotto.

Questo tema si diffonde anche in ambito cristiano. Il problema cruciale è se la creazione debba essere intesa come un atto che ha un inizio temporale oppure se essa costituisca un atto ininterrotto e continuo da parte di Dio. Da questa alternativa si sviluppano le tesi opposte dell'assoluta **contingenza del mondo**, per cui il mondo avrebbe potuto essere diverso da com'è o addirittura non essere, e quella della **necessità ed eternità del mondo**. La tesi dell'eternità del mondo era stata fatta valere con forza da Aristotele. Ma a supporto di essa in ambiente pagano nel III secolo d.C. viene elaborato da *Plotino* un potente modello esplicativo fondato sulla nozione di **emanazione**. In esso tutto ciò che esiste è spiegato come derivazione da un unico principio divino, l'Uno, ma al tempo stesso come progressiva degradazione e diminuzione di perfezione via via che le varie entità si allontanano dalla sorgente originaria del tutto. L'emanazione non è il risultato di una decisione volontaria da parte dell'Uno, bensì un fluire incessante ed eterno dovuto all'inesauribile sovrabbondanza dell'Uno stesso. E come l'Uno è eterno, così è eterno ciò che emana da esso.

## T80 Plotino: l'emanazione

È qui riportato nella sua integralità, tranne poche righe finali, uno dei trattati più brevi di Plotino, intitolato *Genesi e ordine delle realtà successive al Primo*. Esso fu composto tra i

primi e ciò conferma che la sua dottrina dell'Uno e dell'emanazione era già formulata nei suoi tratti salienti sin dagli inizi della sua attività di scrittore di testi filosofici. Come dice Porfirio, Plotino scriveva personalmente come se dettasse, in quanto i pensieri che egli trasponneva sullo scritto avevano già raggiunto la loro espressione definitiva.

**Plotino** *Enneadi*, V, 2, 1-12

L'Uno è «tutte le cose» e al tempo stesso non è neppure una di esse; principio di tutto, voglio dire, non è «tutte le cose» in una maniera qualunque ma è tutto in una maniera trascendente<sup>1</sup>. Lassù, difatti, le cose tutte devono trovarsi come dopo una corsa; o, meglio, le cose non si trovano ancora nell'Uno, ma vi si troveranno. Come possono allora derivare dalla semplicità dell'Uno, mentre in una pura identità non si può mostrare mai nessuna varietà, nessuna piegatura, quale che sia, assolutamente? Orbene, proprio perché nulla fu mai in lui, proprio per questo, dico, tutto deve sgorgare da lui; anzi, affinché l'essere sia, per questo Egli non è «essere», ma solo il genitore dell'essere; e questa che vorrei chiamare «genitura» è primordiale<sup>2</sup>. Mi spiego: perfetto com'è, giacché nulla ricerca, nulla possiede, di nulla ha bisogno. Egli trabocca, per così esprimerci, e la sua esuberanza dà origine a una realtà novella; ma l'essere così generato si rivolge appena a Lui ed eccolo già riempito; e, nascendo, volge il suo sguardo su di se stesso ed eccolo Intelletto. Precisiamo ancora: il suo fermo orientamento verso l'Uno crea l'Essere; la contemplazione che l'essere volge a se stesso crea l'Intelletto. Ora, poiché l'Intelletto, per contemplarsi, deve pur stare orientato verso se stesso, Egli diviene simultaneamente Intelletto ed Essere<sup>3</sup>. Così, dunque, l'Essere è un «secondo Lui» e perciò crea ciò che gli è simile, versando fuori la sua forza esuberante; ma, immagina, anche questa, dell'Essere corrisponde Colui che già prima dell'Essere s'effuse. E questa forza operante che sgorga dall'Essere è «Anima» che diviene quello che è, mentre l'Intelletto è fermo; poiché anche l'Intelletto sorse mentre «Ciò che era prima di Lui» perseverava nell'immobilità<sup>4</sup>.

L'Anima però non è immobile nel suo creare; tutt'al contrario, ella generava la sua immagine, allorché aveva già subito il movimento. Ora, finché ella guarda lassù donde nasce, si riempie di Intelletto; ma se avanza su un'altra ed opposta direzione, genera – immagine di se stessa – la sensibilità e, nelle piante, la potenza vegetativa<sup>5</sup>. Nulla, peraltro, è

**1.** L'Uno è in tutto in quanto tutto deriva da esso e ne dipende, ma non è in tutto in quanto è al di là (trascendente) rispetto a qualsiasi cosa. In senso più appropriato si può dire che tutte le cose, più che trovarsi di fatto presenti nell'Uno, si troveranno presenti nell'Uno in quanto aspirano di tornare a esso. Il problema che Plotino deve affrontare è come sia possibile che dall'assolutamente semplice derivi ciò che è molteplice.

**2.** Plotino precisa che l'Uno è anche al di là dell'essere e che «essere» si può dire appropriatamente soltanto di ciò che deriva dall'Uno. Ciò allude alla descrizione platonica nella *Repubblica* del Bene come «al di là della sostanza».

**3.** L'essere che sgorga dall'Uno,

guardando verso se stesso, in quanto non è più l'Uno nella sua semplicità, assume la forma dell'Intelletto, ossia della prima ipostasi derivante dall'Uno.

**4.** La differenza tra l'Intelletto e l'ipostasi successiva, l'Anima, è ravvisata nel fatto che il primo, in quanto più vicino all'Uno, è caratterizzato dall'immobilità e dalla stabilità, e quindi è propriamente Essere, mentre l'Anima è caratterizzata dal movimento. Essa pertanto è connessa con la vita, che ha appunto la proprietà del movimento, e la sua attività conoscitiva si configura come pensiero o discorso, che si effettua per passaggi e collegamenti tra oggetti o proposizioni.

**5.** Le ipostasi successive all'Uno sono descritte da Plotino attraverso due

relazioni, che nel loro insieme garantiscono la continuità e la compattezza del tutto. La prima è orientata verso ciò che precede ed è più perfetto (per l'Anima si tratta dell'Intelletto, come per l'Intelletto si tratta dell'Uno), la seconda, invece, è orientata verso ciò che segue. Nell'andare oltre di sé, ma non in direzione di ciò che è più in alto, ossia dell'Intelletto, bensì di ciò che è più in basso, l'Anima diventa generatrice di due funzioni diverse da quella *intellettiva*. Si tratta della *sensibilità*, che appartiene non solo all'uomo, ma anche agli animali, e della *funzione vegetativa* del nutrirsi e generarsi, che appartiene anche alle piante. Per questi aspetti, Plotino riprende la teoria aristotelica dei livelli e delle funzioni dell'anima, secondo cui le

separato, nulla è scisso da ciò che precede. Sotto questo rispetto, sembra persino che l'anima umana s'inoltri, pur essa, sino alle piante: vi si inoltra, intendiamoci, in questo senso che la potenza vegetativa ch'è nelle piante appartiene all'Anima; certo, ella non è, tutta quanta, nelle piante, ma se è nelle piante è in questo senso ch'ella è proceduta sino a tal punto, nel basso, da creare un essere novello in quel suo processo e in quella sua premura del «peggiore». Del resto, anche la sua parte superiore, quella sospesa all'Intelletto, lascia che se ne stia quieto e fermo l'Intelletto che è in essa.

Il processo si svolge pertanto dal primo all'ultimo termine, mentre, da una parte, ciascun termine è fatto rimanere nella sua propria sede e, dall'altra, il prodotto della generazione occupa un altro posto: quello inferiore; nondimeno, ogni singolo termine giunge a identificarsi con l'essere cui tien dietro finché sappia stare al suo séguito. Così, ove mai un'anima vada a finire in una pianta, la parte che sta nella pianta è come un'altra cosa, è quanto di più temerario, è la parte più scongiata, è, in una parola, una che s'è arrischiata sino a tanta lontananza; che se, invece, essa entri in seno all'irragionevole, la forza della sensibilità, prevalendo, ve l'addusse; ma quand'ella fa il suo ingresso in un uomo, allora questo movimento o si trova nella razionalità o discende dall'Intelletto, in quanto l'Anima ha pure un suo proprio Intelletto, e, di per se stessa, una volontà di pensare o in genere di muoversi. Bene, torniamo indietro ancora, alle piante: quando, in una pianta, si recidano i virgulti che crescono al ceppo o quelli dei rami alti, l'anima che è in questi dove va a finire? Al suo principio; poiché il suo non era stato già un distacco spaziale: in virtù del suo principio, ella è, in definitiva, una unità. Ma se tu spacchi o bruci la radice, dove si rifugia quanto di anima v'era nella radice? Nell'Anima: essa non era andata in altro luogo! Intanto, ad ammettere che stia ferma allo stesso punto, ella è pure, nondimeno, in un altro posto, ove mai torni indietro; altrimenti, ella si attesta in un'altra natura vegetale, poiché non si coarta spazialmente; ma ove mai torni indietro, ella rientra nella potenza spirituale che la precede. Ma dov'è questa potenza superiore dell'anima? In una potenza che è di più alto valore. Quella, dico, che raggiunge già l'Intelletto, non già spazialmente, perché non c'è nulla qui che entri nella categoria spaziale. L'Intelletto, anzi, a più forte ragione non è nello spazio; e, per conseguenza, neppure l'Anima. Se essa pertanto non è «in nessun luogo» ma rientra in una categoria che comprende l'espressione «in nessun luogo», tant'è dire, allora, che l'Anima è dappertutto; se invece, salendo in alto, s'indugia nel territorio intermedio, prima che raggiunga interamente le supreme altezze, essa oscilla in una vita mediocre e solo in quella sua parte trascendente è stabile.

Tutte queste gradazioni sono Lui<sup>6</sup> e non sono Lui: sono Lui poiché da Lui derivano; ma non sono Lui, poiché Egli, fermo in se stesso, non ha fatto altro che dare. Concludendo, è come un corso lento di vita che si protenda in lunghezza: ognuno dei tratti successivi è «un diverso», ma il tutto è compatto in se stesso e se, per via di differenze, ogni cosa sorge perennemente nuova, l'antico però non si perde nel nuovo.

Su questo tema tornano anche i neoplatonici successivi apportando ulteriori approfondimenti. In particolare *Proclo* articola il processo di derivazione come passaggio dall'Uno ai molti attraverso una fitta catena di intermediari e formula chiaramente la tesi che il male è semplice assenza di bene.

funzioni inferiori appartengono anche ai livelli superiori dell'anima, ma non

viceversa. È per questo che solo l'uomo ha la prerogativa della funzione

intellettiva.  
6. Cioè, l'Uno.

## T81 Proclo: dall'Uno ai molti e dai molti all'Uno

**G**li *Elementi di teologia* di Proclo sono un insieme di 211 proposizioni disposte in una sequenza deduttiva, per cui le successive sono dimostrate in virtù delle proposizioni precedenti, a loro volta già dimostrate. Questa stessa struttura, propria anche di un'altra opera di Proclo, gli *Elementi di fisica*, ricalca quella degli *Elementi di geometria* di Euclide: non a caso Proclo scrisse anche un *Commento* al primo libro di quest'opera. Per Proclo, infatti, lo scritto di Euclide non è un prodotto storico accidentale, un libro fra molti altri: esso è il testo che esibisce l'ordine eterno e immutabile, senza fratture e senza lacune, delle proposizioni geometriche. Nell'interpretazione di Proclo esso è la trascrizione, sotto forma di figure, di queste proposizioni, le quali esistono dapprima ripiegate e arrotolate, come in un papiro, nel libro dell'anima. Nel momento in cui si srotolano e aprono nel libro della *phantasia*, paragonato da Proclo a uno specchio nel quale si riflettono immagini, le proposizioni geometriche assumono forma scritta e si manifestano anche sotto forma di figure disegnate. Ma questa scrittura segue un rigoroso ordine assiomatico, che procede da principi a proposizioni dimostrate a partire da essi e, via via, anche da proposizioni precedenti già dimostrate. Gli *Elementi di teologia* mostrano che l'ordine deduttivo, continuo e senza salti, delle proposizioni geometriche è la forma adeguata per esibire e conservare nello scritto anche il culmine del sapere, la teologia della derivazione del tutto dall'Uno e del ritorno o conversione del tutto all'Uno.

**Proclo** *Elementi di teologia*, Prop. 1, 3, 13, 31, 32

Prop. 1 *Ogni molteplicità partecipa in qualche modo dell'unità.*

Se infatti non vi partecipasse in alcun modo, né la molteplicità nel suo complesso sarebbe un'unità, né lo sarebbe ciascuno dei molti elementi di cui la molteplicità è costituita, ma anche ciascuno di essi sarebbe una molteplicità, e ciò all'infinito, e ciascuno di questi elementi infiniti sarebbe a sua volta una molteplicità infinita. Infatti, se la molteplicità non partecipa in alcun modo di nessuna unità, né considerata nel suo complesso, né per quanto concerne le singole parti che la compongono, sarà infinita assolutamente e in ogni sua parte<sup>1</sup>.

D'altro canto, ciascuno dei molti, qualunque si prenda in esame, o sarà un'unità o una non-unità; e se una non-unità, allora sarà o molti o nulla. Ma, se ciascuno di essi è un nulla, anche ciò che è composto da essi è un nulla; se invece è molti, ciascuno dei molti è costituito da infiniti all'infinito<sup>2</sup>.

Ma queste due ipotesi sono impossibili. Né infatti qualcosa di ciò che esiste è costituito da elementi infiniti all'infinito (infatti non esiste qualcosa che sia di più dell'infinito, e,

**1.** La dimostrazione è svolta per via indiretta (o *per assurdo*). Il punto di partenza è infatti dato dalla negazione di ciò che si intende dimostrare. Proclo illustra come, se si assume che la molteplicità non partecipa dell'unità, si arrivi a conseguenze contraddittorie. In particolare, egli mostra che, in tal caso, non sarebbero unità né la molteplicità

• nel suo insieme, né ciascuno dei molti che costituiscono tale molteplicità. La conseguenza è che, in entrambi i casi, la molteplicità sarà infinita, ma è assurdo parlare di una molteplicità infinita.  
**2.** In questo ulteriore passaggio, Proclo parte invece da una disgiunzione completa: ciascuno dei molti è o un'unità o una non-unità. Se si ammette

• il primo corno dell'alternativa, cioè che sia un'unità, il teorema pare dimostrato. Se invece si assume che sia una non-unità, si avrà un'ulteriore disgiunzione: esso sarà o molti o nulla. Ma entrambe le ipotesi si dimostrano assurde, perché nel primo caso si andrebbe all'infinito e, nel secondo, i molti risulterebbero dalla somma di nulla.

d'altra parte, ciò che è costituito da tutte le cose è più di ciascuna cosa), né è possibile che qualcosa sia composto dal nulla. Dunque, ogni molteplicità partecipa in qualche modo dell'unità. [...]

*Prop.3 Tutto ciò che diventa unità lo diventa per partecipazione all'unità.*

È, infatti, in sé non-unità, ma in quanto è diventato partecipe dell'unità è unità. Dato per possibile che diventino unità cose che non sono unità in se stesse, esse senz'altro riunendosi ed entrando in comunicazione tra di loro diventano unità e sorreggono la presenza dell'unità senza essere ciò che in sé è unità. Partecipano, dunque, dell'unità nella misura in cui subiscono il diventare unità<sup>3</sup>. Se infatti fossero già unità, non diventerebbero unità, poiché ciò che è non diventa ciò che già è. Ma, se da uno stato precedente di non-unità esse diventano unità, avranno l'unità, poiché una qualche unità si è formata in esse. [...]

*Prop. 13 Ogni bene ha la proprietà di unificare ciò che partecipa di esso; ogni unificazione è un bene; il Bene si identifica con l'Uno.*

Se il Bene ha la proprietà di salvaguardare tutto ciò che esiste (perciò è per tutte le cose oggetto di desiderio) e ciò che salvaguarda e comprende in sé la sostanza di ciascuna cosa è l'Uno (poiché dall'Uno ogni cosa è salvaguardata, mentre la dispersione priva ciascuna cosa della sua essenza), il Bene unifica le cose in cui eventualmente sia presente e le comprende in sé in virtù della unificazione.

Inoltre, se l'Uno ha la proprietà di riunire e di comprendere in sé le cose, in virtù della sua presenza rende perfetta ogni cosa. L'essere unificato, dunque, è in tal modo un bene per tutte le cose.

Se anche l'unificazione è un bene in sé e il bene ha la facoltà di creare unità, il Bene assoluto e l'Uno assoluto si identificano, unificando e rendendo buone contemporaneamente le cose che esistono. Per cui, sia le cose che in qualche modo si distaccano dal Bene vengono private al tempo stesso della partecipazione all'Uno, sia le cose che non hanno più una porzione dell'unità, all'atto che diventano preda della divisione sono private anche del Bene nel medesimo modo. Quindi la bontà è unità e l'unità è bontà, il buono è unità e l'unità è il Bene primo<sup>4</sup>. [...]

**3.** La proposizione 3 precisa che, affinché qualcosa diventi unità, occorrono alcune condizioni. In particolare, occorre che esso in sé sia non-unità, perché se già fosse unità, non avrebbe senso parlare di un «diventare» unità; inoltre, occorre che esso partecipi dell'unità, senza per questo essere l'unità in sé. E grazie a questa partecipazione che esso da non-unità può diventare unità. Questi

- sono presupposti essenziali per
- mostrare che tutto ciò che è
- molteplicità, per diventare unità,
- dipende dall'Uno e, quindi, è successivo
- a esso, mentre non vale l'inverso. Su ciò
- Proclo si sofferma nella proposizione 5,
- mentre nella 7 dimostra che tutto ciò
- che ha la capacità di produrre altro è
- superiore alla natura di ciò che è
- prodotto, ossia che la causa è
- superiore ai suoi effetti.

- **4.** In questa proposizione è stabilita
- l'equazione tra Uno e Bene, in base
- all'identità degli effetti che essi
- producono. Essi infatti salvaguardano e
- garantiscono l'identità di qualsiasi cosa,
- la quale dipende appunto dall'unità. La
- perdita dell'identità coincide con la
- dispersione nella molteplicità ed è
- interpretata da Proclo come privazione
- e perdita dell'Unità e del Bene.

Prop. 31 *Tutto ciò che procede da un principio si rivolge per essenza a quello da cui procede.*

Se infatti da un lato procedesse, ma non si rivolgesse all'origine di questa processione, non desidererebbe la causa: infatti tutto ciò che prova un desiderio si trova rivolto all'oggetto del desiderio. Ma ogni essere aspira al bene e ciascuno lo raggiunge attraverso la sua causa immediata: quindi ciascun essere desidera anche la propria causa. Infatti ciò da cui ciascuna cosa riceve l'essere è quello tramite il quale ha anche il suo bene; il desiderio è anzitutto indirizzato a ciò da cui si riceve il proprio bene. E la conversione ha come meta ciò a cui anzitutto tende il desiderio.

Prop. 32 *Ogni conversione ha luogo grazie alla somiglianza degli esseri che si rivolgono rispetto a ciò verso cui si rivolgono.*

Ciò che è soggetto a conversione tende a congiungersi in modo completo e aspira alla comunanza e al legame con l'oggetto della conversione stessa. Ma è la somiglianza a legare insieme ogni cosa, come è la disuguaglianza a distinguere e separare. Se dunque la conversione è una comunanza e una congiunzione, e ogni comunanza e ogni congiunzione ha alla base la somiglianza, ne consegue che ogni conversione è resa possibile grazie alla somiglianza<sup>5</sup>.

La suggestione della dottrina neoplatonica dell'emanazione si fa però sentire anche in ambienti cristiani, soprattutto in Oriente. *Origene*, fondandosi sull'assunto dell'assoluta bontà di Dio, ravvisa in tale bontà ciò che spinge Dio a creare il mondo, ma poiché tale bontà è eterna come Dio e non può rimanere inattiva, ne scaturisce che la creazione stessa è eterna. Il processo inverso – il ritorno di cui parlano i neoplatonici – consiste per Origene nella salvezza e redenzione totale di tutte le cose, anche del diavolo. È la cosiddetta **apocatàstasi**, che però non è vista come una conclusione definitiva, in quanto Origene ha una concezione ciclica della vicenda di tutte le cose, che, dunque, è eterna e ricomincia ogni volta da capo anche se – a differenza di quanto pensavano gli stoici – in forme non del tutto identiche alle precedenti.

## T82 Origene: la fine del mondo

■ *Principi*, in quattro libri, composti tra il 225 e il 230, sono una delle opere teoriche più importanti di Origene. Essa è conservata integralmente soltanto nella traduzione latina

<sup>5</sup>. Nelle proposizioni 31 e 32 Proclo dimostra come e perché avviene la conversione dei molti, che dipendono e procedono dall'Uno-Bene, verso di esso. L'Uno-Bene è, infatti, sia causa del loro essere, nel processo della derivazione

• da esso, sia oggetto del loro desiderio, nel processo di ritorno a esso. Proclo ravvisa nella somiglianza tra ciò che deriva e ciò da cui esso deriva, ossia l'Uno-Bene, la condizione di possibilità per il ritorno e la conversione del tutto

• all'Uno. Come già aveva mostrato Plotino, ogni grado nella gerarchia del tutto è infatti immagine del grado immediatamente superiore.

di Rufino e tratta di Dio, della creazione del mondo e dell'uomo, della caduta e della redenzione dell'uomo stesso, sino al ritorno finale degli esseri al loro stato originario. Questa restaurazione o ricostituzione, in greco *apokatàstasis* coincide con la fine del mondo, che Origene sembra interpretare nel duplice senso di punto terminale e di compimento o realizzazione compiuta. Questa dottrina è avanzata da Origene con cautela ed estesa a descrivere la vicenda di tutti gli esseri, non solo dell'uomo, ma anche dei demoni. In tal modo, cercando di rispondere alle domande di come sarà la fine del mondo e come si concluderà la vicenda della redenzione, Origene perviene a una delle trattazioni più originali dell'escatologia cristiana. Alla base di essa, vi è una concezione della storia come successione di cicli, ma orientati progressivamente verso un fine, che dà un senso a tutto quanto precede, portandolo al suo pieno compimento. Nel brano qui riportato sono posti tra parentesi i riferimenti di Origene a testi biblici ed evangelici: *Mt.* sta per Matteo, *Ps.* per *Salmi*, *Cor.* per *Lettera ai Corinzi* di san Paolo e *Io.* per il *Vangelo* di Giovanni.

### Origene *I Principi*, I, 6, 1 e 3-4

La fine del mondo è prova che tutte le cose son giunte alla piena realizzazione. Questo fatto ci ricorda che se qualcuno è preso dal desiderio di leggere e conoscere argomenti così ardui e difficili deve avere intelligenza coltivata e completa. Infatti se egli non avrà avuto una certa esperienza di questioni di tal genere, questi argomenti gli sembreranno inutili e superflui; se poi è pieno di pregiudizi ed è prevenuto su altre questioni, li riterrà eretici e contrari all'ortodossia, senza cercare di convincere col ragionamento ma giudicando secondo i suoi pregiudizi. Del resto anche noi li esponiamo con gran timore e cautela, esaminando e discutendo più che esprimendo soluzione sicura e ben definita. Infatti già prima abbiamo indicato i punti che debbono essere fissati con precisa regola; e credo di essermi comportato in questo modo, secondo le mie capacità, quando ho parlato della trinità: ma di questo argomento mi occupo più per discutere che per definire.

La fine del mondo avverrà quando ognuno sarà assoggettato alle pene secondo i propri peccati (*Mt.*, 24, 36); e Dio solo conosce il tempo in cui ognuno riceverà ciò che merita. Riteniamo comunque che la bontà di Dio per opera di Cristo richiamerà tutte le creature ad unica fine, dopo aver vinto e sottomesso anche gli avversari<sup>1</sup>. Dice infatti la sacra scrittura: *Disse il signore al mio signore: Siedi alla mia destra finché porrò i tuoi nemici sgabello dei tuoi piedi* (*Ps.*, 109, 1). Se non sembra chiaro ciò che vuol dire la parola del profeta, apprendiamolo più apertamente da Paolo che dice: *Bisogna che Cristo regni finché non avrà posto tutti i suoi nemici sotto i suoi piedi* (*I Cor.*, 15, 25). E se neppure queste parole così evidenti dell'apostolo ci hanno chiarito a sufficienza che cosa significhi porsi i nemici sotto i piedi, sta a sentire come continua: *Bisogna infatti che tutto gli sia soggetto* (*I Cor.*, 15, 27). Ma che cos'è la soggezione per cui tutto deve essere soggetto a Cristo? Io credo che sia quella per cui anche noi desideriamo essergli soggetti, per la quale gli sono sog-

<sup>1</sup> A favore dell'*apokatàstasi*, ossia della reintegrazione e, quindi, della salvezza finale anche dei demoni, Origene invoca il concetto di bontà divina. Se Dio è buono, non può volere la dannazione eterna e definitiva di qualche essere.

• Riprendendo la teoria stoica, ma anche platonica, dei cicli dell'universo, Origene può introdurre una successione di periodi per pentirsi e purificarsi sino alla redenzione finale. A sostegno di ciò egli cita passi biblici, che accennano alla

• vittoria del Signore sui nemici e li interpreta nel senso di un assoggettamento non costrittivo, ma volontario di tutti al Cristo, e quindi come salvezza per tutti.

getti gli apostoli e tutti i santi che l'hanno seguito: infatti soggezione per cui siamo soggetti a Cristo significa salvezza che Cristo dà ai suoi soggetti [...].

Se alcuni<sup>2</sup> in questi ordini che agiscono sotto il comando del diavolo e ubbidiscono alla sua malvagità, potranno una volta nei secoli futuri convertirsi al bene, poiché in loro è sempre presente il libero arbitrio, ovvero la malvagità persistente ed inveterata si trasforma per la consuetudine come in una natura, esaminalo pure tu che leggi, anche se comunque né in questi secoli temporali e visibili né in quelli invisibili ed eterni (*II Cor.*, 4, 18) questa parte della creazione potrà discordare profondamente rispetto all'unità e armonia finali. Frattanto sia in questi secoli visibili e temporali sia in quelli invisibili ed eterni si provvede a tutti costoro con misura e discernimento, in relazione all'ordine e al merito. Così prima alcuni, poi altri, altri proprio negli ultimi tempi e per mezzo di pene più pesanti e dolorose, lunghe e sopportate, per così dire, per molti secoli, tutti infine rinnovati dagli insegnamenti e da severe correzioni saranno reintegrati prima fra gli angeli poi fra le gerarchie superiori; e così assunti gradatamente sempre più in alto arriveranno fino alle realtà invisibili ed eterne, dopo aver percorso uno per uno gli uffici delle gerarchie celesti al fine di essere istruiti. Di qui, come penso, si deduce che ogni natura razionale può passare da un ordine all'altro e giungere, uno per uno, da tutti a tutti, poiché ciascuno in forza del libero arbitrio progredisce e regredisce variamente in relazione ai propri movimenti e impulsi [...].

Se qualcuno pensa che in questa fine la natura materiale, cioè corporea, perirà completamente, io non riesco proprio a capire come tante sostanze possano vivere e sussistere senza corpo, là dove è prerogativa del solo Dio, cioè del Padre Figlio e Spirito santo, esistere senza sostanza materiale e senza alcuna unione con elementi corporei<sup>3</sup>. Perciò altri forse dirà che in quella fine ogni sostanza corporea sarà così monda e purificata da potersi intendere a mo' di etere e di celeste purezza e integrità. Come effettivamente stia la cosa, lo sa solo Dio e quello che per intercessione di Cristo e dello Spirito santo gli è amico (*Io.*, 15, 15).

Anche in Occidente è soprattutto il platonismo nella sua versione neoplatonica a offrire ai cristiani gli strumenti concettuali per interpretare il rapporto tra Dio e il mondo. In particolare *Agostino*, dopo un'originaria adesione al manicheismo, riprende la tesi tipicamente neoplatonica, secondo cui tutto ciò che esiste, in quanto proveniente da Dio, che è bene, è anch'esso bene, per cui propriamente il **male** non esiste.

**2.** L'allontanamento da Dio, nella caduta dovuta al peccato, presenta gradi diversi. La punta estrema è rappresentata dalla condizione del diavolo e di quanti egli ha sotto il suo dominio. Il problema che Origene affronta è se anche i demoni siano convertibili e redimibili, cioè se la loro malvagità, a causa dell'abitudine, non si sia trasformata in una condizione naturale imm modificabile. In questo passo la risposta di Origene sembra essere

positiva: anche i demoni alla fine si convertiranno.  
**3.** In questo passo Origene si chiede quale sarà la condizione finale del mondo, se esso sarà del tutto spirituale o presenterà ancora tratti di corporeità. Egli argomenta a favore della persistenza di una certa corporeità delle cose diverse da Dio, partendo dalla premessa che l'incorporeità è prerogativa soltanto di Dio, ma al contempo ammette, anche qui con

grande cautela, che si possa trattare di una particolare forma di corporeità, una corporeità più pura, come quella dell'etere. Occorre ricordare a questo proposito che già Aristotele aveva sostenuto che i corpi celesti, in quanto incorruttibili, non sono costituiti dai quattro elementi, bensì da una sostanza particolare, cioè l'etere. Origene, invece, non limita queste sue considerazioni ai soli corpi celesti.

## T83 Agostino: l'irrealtà del male

Già prima della conversione, raccontata nel libro VIII delle *Confessioni*, Agostino è giunto a rifiutare il dualismo manicheo e a riconoscere che il principio divino è unico e coincide con il Bene. Alla base di questa conclusione è il presupposto dell'identità di essere e bene: tutto ciò che è, in quanto è, è bene. Questa tesi comporta un giudizio di valore, per cui essere è meglio che non essere, e se il bene coincide con l'essere, il male, che è l'opposto del bene, coinciderà con il non essere. Ma soltanto Dio è l'essere in senso pieno e quindi il Bene perfetto; tutte le cose percepibili, invece, hanno la prerogativa di essere e di non essere, come mostra la loro corruttibilità. Se fossero soltanto essere, infatti, non sarebbero corruttibili, perché corrompersi e perire significa appunto passare dall'essere al non essere. Viceversa, se fossero soltanto non essere, non esisterebbero neppure e, quindi, non potrebbero neppure corrompersi. Caratteristica saliente del brano qui riportato è l'andamento rigorosamente argomentativo, che passa da premesse a conclusioni. Qui Agostino mostra come egli sia pervenuto, per via puramente razionale, a riconoscere la non esistenza del male.

**Agostino** *Confessioni*, VII, 12, 18 - 13, 19

Mi si rivelò nettamente la bontà delle cose corruttibili, che non potrebbero corrompersi né se fossero beni sommi, né se non fossero beni. Essendo beni sommi, sarebbero incorruttibili; essendo nessun bene, non avrebbero nulla in se stesse di corruttibile. La corruzione è infatti un danno, ma non vi è danno senza una diminuzione di bene<sup>1</sup>. Ma, private di tutto il bene non esisteranno del tutto. Infatti, se sussisteranno senza potersi più corrompere, saranno migliori di prima, rimanendo incorruttibili; ma può esservi asserzione più mostruosa di questa, che una cosa è divenuta migliore dopo la perdita di tutto il bene? Dunque, private di tutto il bene, non esisteranno del tutto; dunque, finché sono, sono bene<sup>2</sup>. Dunque tutto ciò che esiste è bene, e il male, di cui cercavo l'origine, non è una sostanza, perché, se fosse tale, sarebbe bene: infatti o sarebbe una sostanza incorruttibile, e allora sarebbe inevitabilmente un grande bene; o una sostanza corruttibile, ma questa non potrebbe corrompersi senza essere buona<sup>3</sup>. Così vidi, così mi si rivelò chia-

**1.** A proposito delle cose corruttibili, Agostino mostra l'impossibilità che esse siano beni sommi oppure che non siano beni. Il suo ragionamento procede per assurdo. Ammettiamo infatti che siano beni sommi: in tal caso esse non sarebbero corruttibili, perché ciò che è Bene Sommo non può corrompersi, dato che corruzione significa subire un danno e, quindi, essere privato di un bene, ma in tal caso non è più Bene Sommo. Ammettiamo allora la seconda alternativa, ossia che le cose corruttibili non siano beni: ma se non sono beni, non hanno alcun bene da perdere e, poiché corrompersi equivale a perdere

qualche bene, esse non saranno corruttibili. Anche questa conseguenza, dunque, contrasta con il loro *status* di cose corruttibili, dunque non si può dire né che le cose corruttibili siano Sommi Beni né che esse non siano beni. Resta dunque che esse siano beni, ma non sommi.

**2.** Emerge qui una tesi centrale del pensiero di Agostino: l'identificazione di bene ed essere. Ciò che è privato di ogni bene è ciò che si è totalmente corrotto e, quindi, neppure esiste. Ma se tutto ciò che è, in quanto è, è bene, allora il male coincide con il non essere e, quindi, non ha alcuna sostanzialità,

ossia non può essere identificato con qualcosa che è.

**3.** Anche questo punto è dimostrato da Agostino per assurdo. Ammettiamo che il male sia essere, abbia consistenza; ma si è già mostrato che tutto ciò che è, è bene; allora anche il male, in quanto è, è bene. Ma ciò è assurdo, perché il male è l'opposto del bene e, se c'è bene, non c'è male e viceversa. Per precisare la questione Agostino introduce un'alternativa esaustiva (o... o), rispetto a cui non si dà una terza possibilità. Ciò che è, è una sostanza o corruttibile o incorruttibile; ma se è incorruttibile, è Bene Sommo (come si è visto all'inizio);

ramente che tu hai fatto tutte le cose buone e non esiste nessuna sostanza che non sia stata fatta da te; e poiché non hai fatto tutte le cose uguali, tutte esistono in quanto buone ciascuna per sé e assai buone tutte insieme, avendo il nostro Dio fatto *tutte le cose buone assai*<sup>4</sup>.

In te il male non esiste affatto, e non solo in te, ma neppure in tutto il tuo creato, fuori del quale non esiste nulla che possa irrompere e corrompere l'ordine che vi hai imposto. Tra le parti poi del creato, alcune ve ne sono, che, per non essere in accordo con alcune altre, sono giudicate cattive, mentre con altre si accordano, e perciò sono buone, e buone sono in se stesse. Tutte queste parti, che non si accordano fra loro, si accordano poi con la porzione inferiore dell'universo, che chiamiamo terra, la quale è provvista di un suo cielo percorso da nubi e venti, a lei conveniente. Lontano d'ora in poi da me l'augurio: «Oh, se tali cose non esistessero!». Quand'anche vedessi soltanto tali cose, potrei certo desiderarne di migliori, ma non più mancare di lodarti anche soltanto per queste<sup>5</sup>.

Ma ciò non comporta in *Agostino* alcuna adesione al modello emanatistico. Egli anzi rivendica con forza la tesi della creazione dal nulla e all'eternità, che è propria di Dio, contrappone la tesi secondo cui il **tempo** stesso è creato da Dio, contestualmente con la creazione del mondo.

## T84 Agostino: l'eternità di Dio e la creazione del tempo

Il racconto agostiniano della propria vita sino alla conversione è contenuto nei primi nove libri delle *Confessioni*. Gli ultimi quattro riguardano, invece, la condizione presente di Agostino, analizzano la sua ricerca e il suo amore per Dio. Il X è dedicato al problema della memoria, come via di accesso alla conoscenza di Dio. Il libro XI, invece, si apre con una preghiera a Dio affinché lo illumini nella comprensione delle Sacre Scritture. L'indagine parte quindi dalle parole iniziali del libro della *Genesi*: al principio Dio creò il cielo e la terra. Queste parole sembrano descrivere la creazione come un evento che avviene nel tempo, ma che senso ha parlare di tempo in relazione a Dio, che è eterno? Partendo da questo interrogativo l'intero libro affronta la questione di che cosa sia il tempo in relazione alle cose create, all'anima dell'uomo e a Dio stesso.

se invece è corruttibile, anche in questo caso deve essere un bene, perché una cosa si corrompe in quanto perde qualche bene. Per perdere qualche bene, però, occorre possederlo e ciò che lo possiede è per questo aspetto bene, dunque anche ciò che si corrompe è in una certa misura bene. La conclusione è che se tutte le cose, corruttibili e incorruttibili, sono bene, sommo oppure limitato, il male, in

quanto è l'opposto del bene, non può essere una cosa che è.  
4. Citazione da *Genesi* I, 31. Agostino attribuisce a Dio la causa di tutte le cose. Creare significa dare l'essere, far esistere e poiché, come si è visto, essere e bene coincidono, tutte le cose create sono buone, sia singolarmente prese, sia nel loro complesso. Dio, a sua volta, è soltanto Bene e, non essendoci male in Lui, non ci sarà male neppure nelle cose

che sono create da Lui.  
5. Determinate cose possono essere giudicate cattive dall'uomo, soltanto in quanto gli appaiono in disaccordo con altre, non in quanto esistono. Inoltre, nell'economia complessiva dell'universo, anche le cose che paiono in disaccordo con altre e quindi cattive, fanno parte di un ordine complessivo buono, prodotto da Dio e da Lui conosciuto nella sua totalità.

**Agostino** *Confessioni*, XI, 12, 15, 18

Non sono forse pieni della loro vecchiezza<sup>1</sup> quanti ci dicono: «Cosa faceva Dio prima di fare il cielo e la terra? Se infatti, continuano, stava ozioso senza operare, perché anche dopo non rimase sempre nello stato primitivo, sempre astenendosi dall'operare? Se si sviluppò davvero in Dio un impulso e una volontà nuova di stabilire una creazione che prima non aveva mai stabilito, sarebbe ancora un'eternità vera quella in cui nasce una volontà prima inesistente? La volontà di Dio non è una creatura, bensì anteriore a ogni creatura, perché nulla si creerebbe senza la volontà preesistente di un creatore. Dunque la volontà di Dio è una cosa sola con la sua sostanza. E se nella sostanza di Dio qualcosa sorse che prima non v'era, quella sostanza viene chiamata erroneamente eterna<sup>2</sup>. Che se poi era volontà eterna di Dio che esistesse la creatura, come non sarebbe eterna anche la creatura?»<sup>3</sup>

Quanti parlano così non ti comprendono ancora, o sapienza di Dio, luce delle menti. Non comprendono ancora come nasce ciò che nasce da te e in te. Vorrebbero conoscere l'eterno, ma la loro mente volteggia ancora vanamente nel flusso del passato e del futuro<sup>4</sup>.

Chi la tratterrà e la fisserà, affinché, stabile per un poco, colga per un poco lo splendore dell'eternità sempre stabile, la confronti con il tempo mai stabile, e veda come non si possa istituire un confronto, come la durata del tempo dura per il passaggio di molti movimenti, che non possono svolgersi simultaneamente, mentre nell'eternità nulla passa, ma tutto è presente, a differenza del tempo, mai tutto presente; come il passato sia sempre spinto dal futuro, e il futuro segua sempre al passato, e passato e futuro nascano e fluiscono sempre da Colui che è l'eterno presente?

Chi tratterrà la mente dell'uomo, affinché si stabilisca e veda come l'eternità stabile, non futura né presente, determini futuro e presente? Sarebbe la mia mano capace di tanto o la mano della mia bocca produrrebbe con parole un effetto così grande?

Ecco come rispondo a chi chiede: «Cosa faceva Dio prima di fare il cielo e la terra?». Non rispondo come quel tale, che, dicono, rispose eludendo con una facezia l'insidiosità della domanda: «Preparava la geenna<sup>5</sup> per chi scruta i misteri profondi». Altro è capire, altro schernire. Io non risponderò così. Preferirei rispondere: «Non so ciò che non so», anziché

**1.** La vecchiezza è la caratteristica di chi vive secondo la carne e non è rinato alla vita dello spirito, grazie alla redenzione operata da Cristo. È proprio di questa condizione di vecchiezza porre questioni che non sanno andare oltre i limiti dell'esperienza sensibile. Essa, infatti, pensa Dio come un'entità condizionata dal tempo, così come sono gli uomini.

**2.** La prima argomentazione parte dalla premessa che la creazione sia il risultato di un atto volontario di Dio in un determinato momento. Il problema è come ciò sia compatibile con la tesi che la volontà di Dio fa tutt'uno con il suo essere. Se questa volontà di Dio di creare il mondo emerge in un momento determinato del tempo, allora occorre ammettere che in precedenza

• Egli non aveva tale volontà e che, quindi, è intervenuto un mutamento nella stessa sostanza di Dio. Ma è ancora possibile parlare di eternità a proposito di una sostanza che muta, assumendo una volontà che prima non aveva? Questa prima obiezione solleva, dunque, il problema della compatibilità tra l'eternità e l'immutabilità divina e la temporalità della creazione.

**3.** Questa è una seconda obiezione. Prima la difficoltà nasceva dall'ammettere che la volontà di creare il mondo non sia eterna, ma un evento nuovo, legato a un momento determinato dal tempo. Ora, invece, la difficoltà nasce dall'ammettere che la volontà creatrice di Dio sia eterna: se è così, sarà eterno anche tutto ciò che è creato da questa volontà sicché anche il

• mondo e tutto ciò che esso contiene saranno anch'essi eterni e, quindi, non si potrà più parlare di creazione come inizio nel tempo.

**4.** L'errore di coloro che hanno mosso le obiezioni precedenti è di pensare l'eternità divina partendo dalla nozione umana del tempo, che si articola in passato e futuro, come se anche per Dio esistessero passato e futuro. Ma, secondo Agostino, i due piani sono incommensurabili: nell'eternità c'è come una simultaneità, un esser tutto presente, mentre il tempo è fluire incessante.

**5.** Ossia, preparava l'inferno per chi, mosso da una curiosità profana, puramente umana, pretende di penetrare nei misteri divini.

in modo d'attrarre il ridicolo su chi ha posto una domanda profonda, e la lode a chi diede una risposta falsa. Invece dico che tu, Dio nostro, sei il creatore di ogni cosa creata; e se col nome di cielo e terra s'intende ogni cosa creata, arditamente dico: «Dio, prima di fare il cielo e la terra, non faceva alcunché»<sup>6</sup>. Infatti se faceva qualcosa, che altro faceva, se non una creatura? Oh, se sapessi quanto desidero con mio vantaggio di sapere, allo stesso modo come so che non esisteva nessuna creatura avanti la prima creatura!

Se qualche spirito leggero, vagolando fra le immagini del passato, si stupisce che tu, Dio che tutto puoi e tutto crei e tutto tieni, autore del cielo e della terra, ti sia astenuto da tanto operare, prima di una tale creazione, per innumerevoli secoli, si desti e osservi che il suo stupore è infondato. Come potevano passare innumerevoli secoli, se non li avessi creati tu, autore e iniziatore di tutti i secoli? Come sarebbe esistito un tempo non iniziato da te? e come sarebbe trascorso, se non fosse mai esistito? Tu dunque sei l'iniziatore di ogni tempo, e se ci fu un tempo prima che tu creassi il cielo e la terra, non si può dire che ti astenevi dall'operare. Anche quel tempo era opera tua, e non poterono trascorrere tempi prima che tu avessi creato un tempo. Se poi prima del cielo e della terra non esisteva tempo, perché chiedere cosa facevi allora? Non esisteva un allora dove non esisteva un tempo<sup>7</sup>.

Ma non è nel tempo che tu precedi i tempi. Altrimenti non li precederesti tutti. E tu precedi tutti i tempi passati dalla vetta della tua eternità sempre presente, superi tutti i futuri, perché ora sono futuri, e dopo giunti saranno passati. Tu invece sei sempre il medesimo<sup>8</sup>, e i tuoi anni non finiranno mai. I tuoi anni non vanno né vengono; invece questi, i nostri, vanno e vengono, affinché tutti possono venire. I tuoi anni sono tutti insieme, perché sono stabili; non se ne vanno, eliminati dai venienti, perché non passano. Invece questi, i nostri, saranno tutti quando tutti non saranno più.

I tuoi anni sono un giorno solo, e il tuo giorno non è ogni giorno, ma oggi, perché il tuo oggi non cede al domani, come non successe all'ieri. Il tuo oggi è l'eternità. Perciò generasti coeterno con te Colui, cui dicesti: Oggi ti generai<sup>9</sup>. Tu creasti tutti i tempi, e prima di tutti i tempi tu sei, e senza alcun tempo non vi era tempo.

Non ci fu dunque un tempo, durante il quale avresti fatto nulla, poiché il tempo stesso l'hai fatto tu; e non vi è un tempo eterno con te, poiché tu sei stabile, mentre un tempo che fosse stabile non sarebbe tempo<sup>10</sup>.

Una variante cristiana del modello emanatistico dei neoplatonici viene elaborata in Oriente dallo *Pseudo-Dionigi l'Areopagita*, che concepisce la struttura della realtà come un'unica grande **gerarchia**, avente al suo vertice Dio.

**6.** In questa risposta Agostino usa ancora il termine «prima», che fa riferimento a un tempo passato, ma poi preciserà che Dio, creando il mondo, crea anche il tempo e che quindi non ha senso usare i termini «prima» o «dopo» per descrivere l'eternità e la creazione divina.

**7.** La domanda «che cosa faceva allora Dio?» è priva di senso, perché fa uso di una determinazione temporale («allora») per caratterizzare una

situazione nella quale non c'è tempo, ossia l'eternità.

**8.** L'eternità comporta immutabilità, mentre il tempo è incessante mutamento. In seguito, l'eternità è paragonata a un eterno «oggi», ossia a un oggi che non si allontana al sopraggiungere del futuro né si perde nel passato.

**9.** Si tratta del Verbo, che è generato da Dio padre, ma è coeterno a Lui. Anche

il Verbo, infatti, in quanto Dio, non può essere che eterno, pur essendo nella relazione di Figlio rispetto al Padre. In Dio, il rapporto Padre e Figlio non comporta una generazione nel tempo, come invece avviene per l'uomo.

**10.** Tempo ed eternità sono due termini incompatibili e pertanto non ha senso parlare di «tempo eterno», perché tempo è per definizione ciò che non è eterno né stabile.

## T85 Pseudo-Dionigi: la gerarchia divina

Uno dei concetti più importanti elaborati negli scritti attribuiti a Dionigi l'Areopagita è quello di «gerarchia». Il termine è un calco dal greco *hierarchìa* e indica una scala progressiva di poteri: *hierà* significa appunto «sacra» e *archè* «potere o principio». Si tratta dunque di una disposizione sacra, cioè di origine divina, nella quale si manifesta la somiglianza dei vari ordini della realtà con Dio. I diversi ordini sono disposti come una scala e sono tutti inferiori a Dio, ma ciascuno dipende dal superiore e, a sua volta, domina quello immediatamente inferiore. I più vicini a Dio sono detti «angeli», che significa letteralmente «messaggeri», perché sono il tramite delle manifestazioni divine; infatti, è attraverso gli angeli che la legge di Dio è stata data a Mosè. Ma questa gerarchia, o scala sacra, ha anche lo scopo di ricondurre alla perfezione, ossia all'unione con Dio, la somiglianza dei vari ordini della realtà con Dio stesso. Questo secondo aspetto presenta un chiaro parallelo con la dottrina neoplatonica del ritorno di tutte le cose all'Uno. Ogni grado o ordine della gerarchia esprime e può raggiungere questa perfezione in misura proporzionata a esso, ossia in conformità alle prerogative conferitegli da Dio stesso e ai meriti acquisiti.

**Pseudo-Dionigi** *La gerarchia celeste*, III, 1-2

Secondo me<sup>1</sup>, la gerarchia è un ordine sacro, una scienza e una operazione<sup>2</sup> che si conforma, per quanto è possibile, al Divino, e che è portata all'imitazione di Dio proporzionalmente secondo le illuminazioni che da Dio stesso le sono comunicate. Ora, la bellezza conveniente a Dio in quanto semplice, buono e principio di perfezione, non è affatto mescolata a nessuna dissimilitudine, ma dona a ciascuno, secondo i meriti, una parte della sua propria luce e nel divinissimo mistero<sup>3</sup> ha il compito di perfezionare, secondo un'armioniosa e immutabile conformità a sé, coloro che sono iniziati a lei.

Dunque, il fine della gerarchia è l'assimilazione e l'unione a Dio per quanto è possibile<sup>4</sup>: ha Dio come guida di ogni sacra scienza ed operazione e, guardando indeclinabilmente verso la sua divinissima bellezza e per quanto è possibile uniformandosi a lei, rende anche i propri seguaci immagini divine e *specchi* chiarissimi e *immacolati*<sup>5</sup> adatti a ricevere il raggio della prima luce e tearchico<sup>6</sup>, ed essi poi, santamente riempiti della luce data, sono capaci d'infondere abbondantemente lo splendore nelle cose che seguono secondo le leggi tearchiche. Non è infatti permesso a coloro che iniziano ai sacri misteri o a coloro

1. Con questa espressione l'autore sottolinea che la dottrina che egli sta per esporre è frutto di proprie riflessioni, non un dato rivelato o trasmesso dalla tradizione.

2. Mentre la nozione di *ordine sacro* fa riferimento a una struttura oggettiva della realtà, quelle di *scienza* e di *operazione* riguardano l'attività conoscitiva e l'agire morale, in quanto si conformano all'ordine divino. Ogni ente e, quindi, anche ogni uomo (nonché le sostanze angeliche) occupa entro la gerarchia il posto assegnatogli da Dio in virtù della sua illuminazione, ma questo

posto è determinato anche dal suo agire morale, grazie ai meriti che con esso si possono acquisire davanti a Dio.

3. Come Dio distribuisca il dono della sua luce a ciascun essere e quindi perfezioni gli esseri che ne partecipano è qualcosa di imperscrutabile da parte della mente umana: in quanto tale è un mistero.

4. È qui ripreso il tema enunciato nel *Teeteto* di Platone della assimilazione (*hombiosis*) al dio come compito del filosofo. Da questo passo risulta chiaramente che lo Pseudo-Dionigi concepisce la gerarchia come un ordine

non puramente statico, ma dinamico, orientato verso il fine dell'unione con Dio.

5. Termini ripresi dalla Sacra Scrittura, e precisamente da *Sapienza*, 7, 26 e *Seconda lettera ai Corinzi*, 3, 18 di san Paolo.

6. «Tearchico» in quanto proviene dal primo principio (*archè*) che è Dio (in greco *theòs*): l'intera gerarchia è percorsa da una luce che si diffonde a partire da Dio. Già Plotino aveva paragonato il processo dell'emanazione a un fluire di raggi luminosi da una sorgente di luce.

che sono santamente iniziati di fare comunque qualcosa al di fuori delle prescrizioni sacre del proprio principio d'iniziazione; anzi, non possono sussistere in altro modo che tendendo verso lo stesso splendore divino e santamente guardando verso di lui e modellandosi secondo la proporzione data a ciascuno delle sacre intelligenze<sup>7</sup>. Dunque, colui che dice gerarchia indica una disposizione del tutto sacra, immagine della bellezza divina che santamente opera negli ordini e nelle scienze gerarchiche i misteri della propria illuminazione e che si conforma al proprio principio per quanto può. Infatti, per ciascuno di coloro che hanno avuto in sorte la gerarchia la perfezione consiste nell'ascendere all'imitazione di Dio secondo le proprie possibilità e nel divenire, come dice la Scrittura, *collaboratori di Dio*<sup>8</sup>, cosa questa senza dubbio più divina di tutte, e nel mostrare che si manifesta in se stessi, per quanto è possibile, l'energia divina. Così, dal momento che l'ordine della gerarchia consiste nel fatto che gli uni siano purificati e gli altri purifichino, che gli uni siano illuminati e gli altri illuminino, che questi siano portati alla perfezione e quest'altri rendano perfetti, secondo tale modo a ciascuno converrà l'imitazione divina. La divina beatitudine, per usare un linguaggio umano, è libera da ogni dissimilitudine e piena di luce eterna, perfetta e non bisognosa di alcuna perfezione, atta a purificare, illuminare e rendere perfetti, o piuttosto è una purificazione, illuminazione e perfezione che supera la purificazione e la luce, perfetta fin dall'eternità e da sé sola origine di perfezione<sup>9</sup>.

Traduttore in latino degli scritti dello Pseudo-Dionigi, *Giovanni Scoto Eriugena* tenta di connettere la storia della creazione e della salvezza con lo schema neoplatonico della processione di tutte le cose da Dio e del loro ritorno a Dio, attraverso l'articolazione della **natura** in quattro figure. Entro questo schema Scoto indica nelle idee presenti nel Verbo divino le **cause primordiali**, ossia i modelli o archetipi di tutte le cose.

## T86 Scoto Eriugena: le cause primordiali

**S**coto Eriugena rifiuta di interpretare antropomorficamente il processo della derivazione delle cose create da Dio, tuttavia i concetti di cui egli si serve nella descrizione della seconda natura, quella creata e creante, per spiegare questo processo di derivazione, risalgono alla tradizione platonica del *Timeo*, nella quale era centrale l'analogia con la produzione artigianale umana. Come già aveva chiarito Platone, la produzione artigianale

**7.** Il processo di ritorno all'unità divina non è il frutto di un'iniziativa individuale arbitraria; esso è, invece, retto da leggi stabilite da Dio. Nessuno quindi può oltrepassare quanto è stabilito da Dio e, quindi, il posto assegnato da Dio a ciascuno. Ciascuno, infatti, imita Dio e si assimila a lui «secondo le proprie possibilità» e queste non sono il risultato di scelte personali, ma sono date da Dio stesso; il massimo che l'uomo può fare è cooperare con Dio

nel processo di ascesa verso di lui. In questo passo lo Pseudo-Dionigi sottolinea, dunque, con forza l'assoluta dipendenza di tutto da Dio e, in tal senso, la gerarchia è appunto sacra, non puramente naturale o umana.

**8.** Cfr. san Paolo, *Prima lettera ai Corinzi*, 3, 89 e Giovanni, *Terza lettera*, 8.

**9.** Dio è descritto in relazione a se stesso come perfezione e in relazione a tutto ciò che dipende da lui come illuminazione e purificazione. Il processo

di ascesa a Dio può quindi essere interpretato come un ripercorrere in direzione inversa questi tre momenti: dalla purificazione all'illuminazione sino alla perfezione. Mentre purificazione e illuminazione non rappresentano ancora una unione perfetta con Dio, la perfezione è il contrassegno di questa compiuta unione con Dio, ossia con la perfezione stessa, sorgente di ogni altra perfezione.

avviene come imposizione di una forma a un materiale, in tal senso la forma è il modello dell'oggetto da produrre, a cui l'artigiano fa mentalmente riferimento; inoltre, il modello è unico, mentre gli oggetti prodotti in conformità di esso sono molteplici. Ciò che vale sul piano della produzione artigianale umana, vale anche per la creazione divina del mondo: infatti anche per le cose create esistono modelli o archetipi o cause primordiali, antecedenti e superiori a tali cose. Essi sussistono, secondo Scoto, nel Verbo divino. Come dimostra il brano qui riportato Scoto, uno dei pochi ad avere ancora familiarità con la lingua greca, è particolarmente attento alla terminologia elaborata nella cultura filosofica e teologica greca per designare questi modelli o cause primordiali. Sta parlando il Maestro.

### Scoto Eriugena *Sulla divisione della natura*, II

Le cause primordiali sono quelle che i Greci chiamano ἰδέαι<sup>1</sup>, cioè specie o forme eterne e immutabili ragioni secondo le quali e nelle quali il mondo visibile e invisibile è formato e governato; pertanto sono state chiamate dai sapienti greci πρωτότυπα<sup>2</sup>, cioè esemplari principali, che il Padre ha fatto nel Figlio e ha diviso e moltiplicato nei loro effetti tramite lo Spirito santo. Esse sono chiamate anche προορίσματα<sup>3</sup>, cioè predestinazioni. In esse, infatti, sono immutabilmente predestinate tutte le cose che sono fatte e sono state fatte e verranno fatte dalla divina Provvidenza simultaneamente e nello stesso tempo. Niente nasce naturalmente nella creatura visibile e invisibile, al di fuori di ciò che è stato predefinito e preordinato in essa prima di tutti i tempi e luoghi. Ancora, i filosofi sono soliti chiamarle θεῖα θελήματα<sup>4</sup>, cioè divine volontà, poiché tutte le cose che Dio volle fare, le fece in esse primordialmente e causalmente, e tutte le cose che sarebbero dovute essere furono fatte in esse prima dei secoli; per questo motivo sono dette principi di tutte le cose, poiché tutte quelle cose che sono sentite o capite nella creatura visibile o invisibile sussistono per partecipazione di quelle<sup>5</sup>. Esse sono infatti partecipazioni di quella causa unica di tutte le cose, cioè della somma e santa Trinità, e pertanto si dice che sono per sé, poiché nessuna creatura è interposta tra di esse e la causa unica di tutte le cose; e mentre sussistono immutabilmente in questa, esse sono le cause primordiali delle altre cause

**1.** Ossia «idee», non nel nostro significato di rappresentazioni mentali, ma in quello propriamente platonico di modelli esistenti autonomamente e dotati di maggiore perfezione rispetto alle cose modellate a partire da essi.

**2.** Il secondo termine è «prototipi», letteralmente «le prime impronte», ossia i modelli originari a partire dai quali si costruiscono i vari oggetti conformi a essi. Anche il termine «prototipi» si chiarisce attraverso il riferimento alla produzione artigianale.

**3.** Il termine «proorismata» significa le cose che sono determinate o definite (in greco *horizein*) in anticipo, precedentemente (*pro*). In quanto antecedenti alla creazione delle cose, i modelli hanno anche questa funzione anticipatoria. Nella prospettiva di Scoto

tutto ciò che viene a esistere, sia nel dominio del visibile che in quello dell'invisibile, in quanto è conforme a un modello preesistente, è già totalmente previsto e anticipato: in questo senso si parla di «cause primordiali».

Nell'universo di Scoto, come generalmente in quello della tradizione platonica e neoplatonica, non c'è posto per l'emergenza di qualcosa di totalmente nuovo. Infatti, l'emergere di qualcosa del genere equivarrebbe a una creazione o produzione di enti senza il riferimento ad alcun modello preesistente, ma la tradizione platonica, assorbita nella cultura cristiana, ha individuato la sede di questi modelli nel Verbo divino, ed è impossibile che qualcosa si generi nel mondo indipendentemente dal volere di Dio e,

quindi, a prescindere dai modelli delle cose create che sussistono nel Verbo. I generi e le specie delle cose, viventi e non viventi, sono quelli che sono e così sarà in futuro: non c'è spazio per un loro incremento, come neppure per una loro diminuzione, dato che i loro modelli sussistono eternamente nel Verbo. In questo senso, tutto ciò che nasce è predeterminato da essi.

**4.** *Thèia thelèmata*.

**5.** Ricorre qui un altro concetto tipico della tradizione platonica: partecipazione. Le cose create esistono in virtù della loro partecipazione ai modelli, i quali corrispondono pienamente a ciò che Dio eternamente vuole che esista. Da questo punto di vista, le idee, o modelli, possono anche essere denominate «volontà divine».

che vengono dopo, fino agli estremi termini di tutta la natura, che è moltiplicata all'infinito<sup>6</sup>. Dico all'infinito in relazione non già al creatore, ma alla creatura; infatti il fine della moltiplicazione delle creature è conosciuto soltanto dal creatore, poiché egli solo è e non altri!<sup>7</sup> Dunque le cause primordiali, che i divini sapienti chiamano principio di tutte le cose, sono la bontà per se stessa<sup>8</sup>, l'essenza per se stessa, la vita per se stessa, la sapienza per se stessa, la verità per se stessa, l'intelletto per se stesso, la ragione per se stessa, la virtù per se stessa, la giustizia per se stessa, la salvezza per se stessa, la grandezza per se stessa, l'onnipotenza per se stessa, l'eternità per se stessa, la pace per se stessa, e tutte le virtù e ragioni che insieme e in una sola volta il Padre fece nel Figlio<sup>9</sup>, e secondo le quali è intessuto l'ordine di tutte le cose, dalla sommità fino al basso, cioè dalla creatura intellettuale – che dopo Dio è la più vicina a lui – fino all'estremo ordine di tutte le cose nelle quali sono contenuti i corpi. Tutte le cose buone sono infatti buone per partecipazione al bene in sé, e tutte quelle che sussistono essenzialmente e sostanzialmente, sussistono per partecipazione alla stessa essenza per sé, e quelle che vivono, posseggono la vita per partecipazione alla stessa vita per sé; e similmente, tutte le cose che sanno, intendono e sono razionali, sanno, intendono, ragionano perché partecipano alla sapienza, all'intelligenza e alla razionalità per sé. Allo stesso modo si deve dire delle altre cose. Nella natura delle cose non si trova nessuna virtù generale o speciale, che non proceda dalle cause primordiali per ineffabile partecipazione.

La rilettura del *Timeo* platonico, con l'immagine di un artefice buono dell'universo, diventa centrale a Chartres nel XII secolo e conduce a considerare la **natura** un oggetto meritevole di studio, in quanto ordine perfetto prodotto da Dio e campo di azione delle cosiddette **cause seconde**, che operano direttamente all'interno del mondo e permettono di spiegare tutto ciò che in natura accade secondo una certa regolarità. Entro questa concezione generale *Guglielmo di Conches* riprende la nozione di **elemento**, nel senso atomistico di ciò che, indivisibile e non composto di parti, entra a costituire tutti i corpi, ma affermando al tempo stesso che anche gli elementi sono creati da Dio.

6. Come le cose create partecipano dei modelli etemi, ossia delle loro cause primordiali, così tali modelli o idee partecipano a loro volta della causa prima di tutte le cose, la quale è una sola e coincide appunto con Dio. Le cause primordiali occupano dunque una posizione intermedia tra Dio e le cose create.

7. Soltanto di Dio si può dire propriamente che è, perché tutto il resto, dipendendo da Dio per essere, non è propriamente. Scoto ribadisce che, come rimane a noi inaccessibile la natura di Dio nei suoi tratti positivi, così è noto soltanto a Dio lo scopo della creazione, in particolare la moltiplicazione delle cose create.

8. La formula «per se stessa», che

ricorre qui ripetutamente, è desunta anch'essa dalla tradizione platonica. Platone, infatti, usava le espressioni «in sé» e «per sé» per qualificare le idee. Nel linguaggio platonico l'espressione «il bello in sé» equivale all'espressione «l'idea di bello»: dicendo il bello in sé (o per sé) Platone intendeva sottolineare che esso per esistere non dipende da altro. Come si è visto, idea è uno dei termini usati da Scoto per designare i modelli o le cause primordiali delle cose create, le quali, proprio in quanto per esistere dipendono da queste cause o modelli, non possono essere dette esistere «per se stesse».

9. La tesi che le idee o cause primordiali delle cose sussistono nella mente divina era già stata avanzata nella

tradizione filosofica pagana di orientamento platonico. Scoto ammette che esse esistano eternamente nel Verbo, ma al tempo stesso sostiene che esse non sono dotate di esistenza autonoma, bensì sono state anch'esse create dal Padre nel Figlio. In quanto modelli, esse garantiscono che l'insieme della creazione si configuri come un ordine. Infatti, grazie alla partecipazione con le idee, anche le cose create possono condividere, pur se in maniera meno perfetta, le loro proprietà: per esempio, avere vita, avere ragione, essere buone. Tutte le proprietà possedute dalle cose create dipendono dalla loro partecipazione ai modelli primordiali.

## T87 Guglielmo di Conches: gli elementi del mondo

Il *Dragmaticon Philosophiae* ha la forma di un dialogo tra il Filosofo e il Duca (di Normandia). Novità saliente è il fatto che l'interlocutore principale non è più chiamato maestro, come nei dialoghi di Scoto Eriugena o di Anselmo, ma filosofo, il che denota una rinnovata considerazione del patrimonio filosofico degli antichi. Anche il «filosofo» di Guglielmo ha una funzione didascalica e risponde ai quesiti postigli dal duca, anche sull'interpretazione di passi della Scrittura o dei Padri. Ma, poco prima del passo qui riprodotto, il filosofo avverte, sulla scorta del *Timeo* platonico, «di non pretendere ragioni necessarie su ogni punto: a noi basta portarne di verosimili». Egli invita il suo interlocutore a procedere in questo modo: «confronta ciò che noi abbiamo scritto con gli scritti di altri, e dà il tuo assenso a coloro che hanno scritto meglio intorno a questa materia. Non si deve, infatti, considerare chi ha detto, ma cosa hanno detto, anche se non nego che le doti personali conferiscono maggior pregio a un buon lavoro». In questo discorso, le *auctoritates* tradizionali passano decisamente in secondo piano: contano i contenuti e le argomentazioni che li sostengono e che, nell'ambito delle indagini sulla natura, possono raggiungere soltanto il livello della maggiore verosimiglianza. Ciò vale anche per la nozione di elemento, che Guglielmo riprende da Costantino Africano, ma che in ultima analisi risale all'antica tradizione atomistica, così come all'antichità risale anche la comparazione degli elementi con le parti del discorso, anch'esse di numero finito. Pur accogliendo dalla tradizione atomistica, in particolare epicurea, il concetto di elemento ultimo non ulteriormente divisibile (cioè di atomo), Guglielmo non può ammettere che gli elementi non siano stati creati da Dio.

**Guglielmo di Conches** *Dragmaticon Philosophiae*, Dialogo I

[*Filosofo, Duca*]

**Fil.** In ciascun corpo ci sono delle parti piccolissime che, tutte insieme, costituiscono un'unica realtà grande, e che noi chiamiamo elementi. In accordo con questa affermazione si trova anche Costantino, quando dice che «l'elemento è una particella semplice e minima di un corpo». Di queste particelle, alcune sono calde e secche e propriamente si dicono fuoco; altre sono fredde e secche, e propriamente si dicono terra; altre ancora sono fredde e umide e propriamente si dicono acqua; altre, infine, sono calde e umide e propriamente si dicono aria<sup>1</sup>.

**Duca** Ma, se queste particelle sono infinite, e se i diversi corpi constano di particelle diverse, come è possibile sostenere che gli elementi sono quattro e che tutte le cose constano di questi stessi elementi?

**Fil.** Come ogni parola è una parte del discorso, e tuttavia le parti del discorso sono otto, così diciamo che ciascuna particella è un elemento, e che tuttavia sono quattro gli elementi, perché sono compresi in quattro generi; e, allo stesso modo in

1. Gli elementi sono concepiti da Guglielmo come i costituenti minimi, ossia non ulteriormente scomponibili, dei corpi e per questo aspetto corrispondono agli atomi di Democrito ed Epicuro. Ma Guglielmo attribuisce agli

elementi una serie di qualità, precisamente caldo e freddo, secco e umido, che invece gli atomisti non consideravano proprie delle particelle elementari, ma derivate dall'incontro tra i flussi atomici provenienti dai corpi

composti di atomi e i soggetti percipienti, composti anch'essi di atomi. A stabilire una connessione tra i quattro elementi e coppie diverse di due delle quattro qualità fondamentali era stato invece Aristotele.

cui diciamo che queste due proposizioni: «Socrate legge», e «Platone disputa», sono formate dalle medesime parti del discorso, e, tuttavia, che non sono formate dalle stesse parole, così diremo che tutti i corpi sono formati dagli stessi elementi, ma non dalle stesse particelle<sup>2</sup>. Con questi quattro generi di particelle, e mediante congiunzioni diverse, Dio ha fatto i corpi nel modo che ci accingiamo ad esporre.

**Duca** Così come sembra a me, tu, quatto quatto, arretri allineandoti con l'opinione degli epicurei, che dissero il mondo composto di atomi.

**Fil.** Nessuna dottrina è tanto falsa da non avere unito a sé qualcosa di vero, che, tuttavia, per la presenza del falso, non prende spicco. Ora, quanto all'aver detto che il mondo è formato di atomi, gli epicurei hanno detto il vero; ma, quanto a ciò che hanno sostenuto, e cioè che quegli atomi sono sempre esistiti senza avere avuto un inizio, e che andavano volando qua e là per il grande mare, e che successivamente furono ammassati in quattro grandi corpi: tutto ciò è soltanto favola. È, infatti, impossibile che una realtà, ad eccezione di Dio, sia senza principio e senza un luogo. Noi, pertanto, diciamo che Dio ha creato simultaneamente quelle particelle, non rivolte in direzioni diverse, ma in composizione unitaria – di cui parleremo tra poco – allo stesso modo in cui ha creato le due metà della Terra, non separate né prima della Terra, ma unite e insieme con la Terra.

In altro contesto, nel XIII secolo, quando ormai le opere di Aristotele tornano a essere conosciute, si ritiene che per spiegare il modo in cui avviene la creazione di tutte le cose, di cui parla il libro della *Genesi*, occorra invece far riferimento primario alla **luce**, prima forma corporea, capace di propagarsi in tutte le direzioni: ciò avviene in *Roberto Grossatesta*.

## T88 Roberto Grossatesta: la luce

**N**el breve opuscolo intitolato *De luce*, Grossatesta affronta il problema dell'origine e della formazione del cosmo e indica nella luce, con le sue proprietà, il principio attivo della materia. Lo sfondo generale della questione è dato dal racconto iniziale della *Genesi*, dove la luce è presentata come creata direttamente da Dio per illuminare e dare forma alla materia: si tratta di un testo ampiamente commentato già da Basilio, Ambrogio, Agostino. Ma Grossatesta menziona anche, tra le fonti del suo discorso, il *De caelo* di Aristotele; da questi, tuttavia, si distacca su due punti: nell'attribuire una

**2.** Il duca ha avvertito una certa incompatibilità tra l'ammissione che le particelle sono infinite e la tesi secondo la quale gli elementi sono quattro. Per chiarire la questione il filosofo ricorre all'esempio delle parti del discorso: queste sono di numero finito, in qualsiasi

discorso non possono ricorrere che tali parti. Per esempio, le due proposizioni citate dal filosofo contengono entrambe soggetto e verbo, ma in ciascuna delle due sono diversi il soggetto e il verbo. Gli elementi sono dunque di numero limitato come le parti del discorso,

mentre le particelle sono l'analogo dei costituenti particolari che in ciascun discorso stanno al posto, per esempio, del soggetto e del verbo, ossia le particelle sono le infinite esemplificazioni degli elementi nelle cose composte.

struttura geometrica alla realtà e nel non distinguere fra la materia delle sfere celesti e quella del mondo sublunare. E appunto la luce, prima forma corporea, a costituire il punto di raccordo unico e comune fra tutte le parti dell'universo. Comunque, per quanto riguarda la struttura geometrica dell'universo stesso, non si può escludere l'aggancio di Grossatesta a una tesi tipica della tradizione platonica, enunciata nel *Timeo* e ripresa, tra l'altro, nella scuola di Chartres.

### Roberto Grossatesta *Metafisica della luce*

Ritengo che la forma prima corporea, che alcuni chiamano corporeità, sia la luce. La luce infatti per sua natura si propaga in ogni direzione, così che da un punto luminoso si genera istantaneamente una sfera di luce grande senza limiti, a meno che non si frapponga un corpo opaco. La corporeità è ciò che necessariamente è prodotto dall'estendersi della materia secondo le tre dimensioni, sebbene l'una e l'altra, cioè la corporeità e la materia, siano sostanze in se stesse semplici, prive di qualsiasi dimensione<sup>1</sup>. Non fu possibile, in verità, che la forma, in se stessa semplice e priva di dimensione, conferisse la dimensionalità in ogni parte alla materia, a sua volta semplice e priva di dimensione, se non moltiplicando se stessa ed estendendosi immediatamente per ogni dove, trascinando la materia nel suo estendersi, dal momento che la forma in quanto tale non si può separare dalla materia, perché non è scindibile ad essa, né la materia può essere privata della forma. Ora, io ho indicato nella luce ciò che ha per natura questa capacità, cioè di moltiplicare se stessa e di propagarsi istantaneamente in ogni direzione. Quindi qualunque cosa produce questo effetto o è la luce oppure la produce in quanto partecipa della natura della luce, la quale agisce in tal modo per propria virtù. Quindi, o la corporeità è la luce stessa oppure essa agisce in quel modo e conferisce le dimensioni alla materia in quanto partecipa della natura della luce e agisce in virtù di essa.

Ma, in verità, non è possibile che la forma prima conferisca le dimensioni alla materia in virtù di una forma ad essa posteriore; dunque la luce non è una forma posteriore alla corporeità, ma è la corporeità stessa<sup>2</sup>. Inoltre, i filosofi ritengono che la forma prima corporea sia di maggior valore rispetto a quelle successive, che abbia una essenza più eminente e più nobile, e che sia quella che è maggiormente simile alle forme separate. La luce senza dubbio ha una essenza più eminente, superiore e più nobile di quella di tutte le cose corporee, e più di tutti i corpi è simile alle forme separate, che sono le intelligenze. La luce, dunque, è la prima forma corporea.

**1.** L'identificazione del corpo con ciò che ha tre dimensioni (lunghezza, larghezza e profondità) era una tesi già enunciata nella cultura antica. Il problema è di spiegare come il tridimensionale possa avere origine da ciò che è semplice, ossia privo di dimensioni: tali sono infatti la materia, che è pura passività, e la luce, che è la prima forma. Roberto risolve la questione mediante la proprietà della luce di propagarsi, ossia di estendersi e moltiplicarsi e, quindi, di assumere dimensioni. Tale propagazione ha luogo in ogni direzione, ma mediante la

propagazione della luce anche la materia prima viene trascinata in ogni direzione. In tal modo, essa assume la tridimensionalità, che definisce la corporeità. Occorre, infatti, ricordare che il nesso materia e forma nelle cose create è inscindibile: non c'è forma senza materia, né materia senza forma. Ciò significa che le proprietà della forma (in questo caso della forma prima, cioè della luce) esercitano un effetto su quelle della materia in cui operano.

**2.** Roberto ha posto l'alternativa che la corporeità o è la luce stessa o è qualcosa che conferisce le dimensioni alla materia

in quanto partecipa della natura della luce, ma la soluzione corretta è la prima, mentre l'ultima è respinta, perché comporta che la luce non sia più la forma prima, ma intervenga solo attraverso l'azione di qualcos'altro. In tal modo, Roberto ribadisce la preminenza della luce su tutte le altre forme corporee, riprendendo l'analogia tra luce e intelligenza, propria della tradizione agostiniana. Le intelligenze o forme separate, alle quali si fa riferimento poco dopo, sono le sostanze angeliche: tra tutti i corpi è la luce a essere la più simile a esse.

La luce, dunque, che è la prima forma della materia prima creata, moltiplicandosi da se stessa per ogni dove in un processo senza fine ed estendendosi in ugual misura in ogni direzione, al principio del tempo si diffondeva traendo con sé la materia in una quantità grande quanto la struttura dell'universo. E l'estendersi della materia non poté avvenire mediante un processo di moltiplicazione della luce che fosse finito, perché ciò che è semplice non genera il «quanto», se replicato in una successione finita, come mostra Aristotele nel *De caelo et mundo*; mentre genera necessariamente un «quanto» finito dopo un processo di moltiplicazione all'infinito, poiché ciò che è prodotto in questo modo oltrepassa infinitamente ciò dalla cui moltiplicazione è prodotto<sup>3</sup>. Ora, ciò che è semplice non può essere infinitamente oltrepassato da ciò che a sua volta è semplice, ma soltanto la quantità finita oltrepassa infinitamente ciò che è semplice; infatti il «quanto» finito moltiplicato infinite volte oltrepassa infinitamente ciò che è semplice. Necessariamente, quindi, la luce, che in sé è semplice, mediante un processo di moltiplicazione infinita, fa sì che la materia, a sua volta semplice, acquisti le dimensioni di una grandezza finita.

È possibile, d'altra parte, che un insieme infinito di numeri sia in rapporto a una serie infinita in ogni proporzione numerica e anche non numerica. E ci sono serie infinite maggiori di altre e altre serie minori<sup>4</sup>. L'insieme di tutti i numeri sia pari che dispari è infinito, e come tale è maggiore dell'insieme dei numeri pari, che nondimeno è infinito, perché il primo supera l'altro per l'insieme di tutti i numeri dispari. [...]

Tornando al mio discorso, dico che la luce, moltiplicandosi infinitamente per propria virtù in ugual misura in ogni direzione, estende parimenti in forma di sfera la materia per ogni dove<sup>5</sup>, e ne segue che, in forza di questo estendersi, nelle parti più esterne della materia si verifica una espansione e una rarefazione maggiore che non nelle parti più interne, prossime al centro; cosicché, mentre le parti più esterne avranno raggiunto il massimo grado di rarefazione, quelle più interne saranno ancora suscettibili di maggior rarefazione.

**3.** Nel descrivere il processo di formazione dell'universo, Grossatesta deve affrontare il problema di come sia possibile il passaggio dall'ineteso a ciò che ha dimensioni. Sulla scorta di Aristotele, quest'ultimo è designato come il «quanto», ciò che possiede quantità. Secondo Grossatesta, questo passaggio avviene attraverso una moltiplicazione all'infinito di ciò che è semplice (luce e materia). Per tale aspetto, egli rimanda ad Aristotele, ma in realtà questi aveva escluso che potesse esistere una grandezza infinitamente estesa, perché in tal caso l'universo sarebbe infinito, mentre egli riteneva che questo fosse finito. La moltiplicazione all'infinito delle grandezze sembrava invece ammessa dai geometri antichi, in particolare da Euclide, ben noto a Grossatesta. La geometria euclidea ammette infatti la possibilità di prolungare una linea all'infinito, e, su questa base, Grossatesta sembra ammettere che una grandezza finita, moltiplicata infinite volte, supera infinite

volte ciò che è semplice. La propagazione della luce, interpretata come moltiplicazione all'infinito, dà dunque luogo a grandezze finite che superano infinite volte ciò che è semplice, ossia la luce.

**4.** Opinione diffusa è che nell'ambito dell'infinito non sia possibile distinguere tra maggiore e minore, perché queste relazioni avrebbero senso soltanto tra entità finite. Roberto riconosce invece che possono esistere infiniti uno maggiore dell'altro, pur rimanendo entrambi infiniti. Egli fa, a tal proposito, l'esempio dei numeri: l'insieme di tutti i numeri naturali (1, 2, 3...) è infinito; infatti, come già riconosceva Aristotele, dato un numero qualsiasi, per quanto grande esso sia, sarà sempre possibile trovare un numero maggiore con la semplice aggiunta di uno, e in più tale processo di addizione può avvenire all'infinito. Ora, l'insieme dei numeri naturali contiene l'insieme sia dei numeri pari, sia di quelli dispari, ma anche questi insiemi sono infiniti; infatti, dato un

numero dispari grande quanto si voglia, è sempre possibile ottenere un numero dispari maggiore di esso, con la semplice aggiunta di due. E poiché l'insieme dei numeri dispari è una parte soltanto dell'insieme dei numeri naturali, perché l'altra parte è costituita dall'insieme dei numeri pari, l'insieme dei numeri naturali (che è infinito) è maggiore dell'insieme dei numeri dispari, che è anch'esso infinito. Lo stesso vale anche per la relazione fra l'insieme dei numeri naturali e quello dei numeri pari.

**5.** La propagazione è intesa come irradiarsi, da un punto in ogni direzione, di sfere di materia sempre più ampie, e lo strumento per descrivere tale propagazione è l'ottica geometrica. Se la luce è principio attivo della materia, il rapporto tra corpo che agisce e corpo che subisce può essere descritto e spiegato mediante le leggi dell'ottica, fondata sulla geometria, ossia con i processi di riflessione, rifrazione e così via.

Quindi la luce, estendendo la materia prima in forma di sfera nel modo predetto e rarefacendo al grado massimo le parti più esterne, nella zona periferica della sfera realizzò la potenzialità della materia, tanto da non lasciare spazio per una ulteriore spinta. E in questo modo all'estremità della sfera si è formato il primo corpo, che è chiamato firmamento, composto solamente da materia prima e forma prima, e perciò è un corpo semplicissimo relativamente alle parti che costituiscono l'essenza e la quantità massima; esso non differisce dai corpi se non perché in esso la materia è determinata solamente dalla forma prima. Il tipo di corpo, infatti, che si trova in questo e negli altri corpi celesti, avendo nella sua essenza la materia prima e la forma prima, non subisce aumento di materia né diminuzione della materia mediante la forma prima<sup>6</sup>.

La ripresa della conoscenza delle opere di Aristotele nell'Occidente latino ha importanti conseguenze anche sul modo di affrontare il problema della creazione e in generale lo studio della natura. Non di rado però il ritorno dell'aristotelismo si accompagna alla ripresa di tematiche proprie della tradizione neoplatonica, rimasta vitale in Occidente. Già nel mondo arabo la tesi, comune ad Aristotele e al neoplatonismo, dell'**eternità del mondo** aveva avuto buona accoglienza, per esempio in Avicenna. Ma ben presto essa era stata avversata, in quanto ritenuta incompatibile con la nozione di creazione. Parlare di eternità del mondo equivaleva, infatti, a porre limiti all'**onnipotenza divina** e a negare che Dio fosse causa vera e propria del mondo. In questo senso **al-Gazali** sferrava un duro attacco contro la nozione centrale della fisica aristotelica, la nozione di **causa**, attribuendo soltanto a Dio un potere causale e la capacità di intervenire direttamente nella natura e, quindi, anche di produrre miracoli. A difendere la dottrina aristotelica provvedeva, invece, **Averroè**, che considerava la natura un ordine necessario di legami di cause ed effetti. In questa prospettiva la dipendenza del mondo da Dio poteva essere sostenuta senza dover ricorrere al concetto di creazione, che implicava un mutamento nella natura di Dio, incompatibile con la nozione stessa di Dio: la soluzione più adeguata consisteva allora nel riconoscere l'eternità del mondo.

## T89 Averroè: la disputa con al-Gazali sulla causalità

In quest'opera, conservata in traduzione ebraica e nota ai latini col titolo *Destructio destructionis*, in risposta alla *Destructio philosophorum* di al-Gazali, Averroè tenta di demolire, punto per punto, le obiezioni avanzate contro la filosofia, in primo luogo contro quella aristotelica. Si tratta di venti discussioni, quattro delle quali dedicate alle scienze naturali. In questo ambito, il problema centrale è costituito dalla causalità: le cose e gli eventi sono legati necessariamente tra loro da un rapporto di causa ed effetto

6. In base al processo di propagazione, Grossatesta può spiegare il fatto che la periferia estrema dell'universo, occupata dai corpi celesti, è caratterizzata dalla

• massima rarefazione e, quindi, da  
• materia e forma prima, ossia, per così  
• dire, allo stato puro. Ciò rende conto  
• del fatto che i corpi celesti sono

• semplicissimi e non suscettibili di  
• crescita o di diminuzione, come invece  
• avviene per i corpi sublunari.

oppure tale legame non sussiste ed è ridicibile a concomitanze più o meno casuali? La tecnica di Averroè consiste nell'espone dapprima gli argomenti di al-Gazali, da lui definito «il rinnegato della filosofia, l'ingrato che ha attinto tutto quanto sa dagli scritti dei filosofi, e ora rivolge contro di loro le armi da essi fornitegli», e, successivamente, nell'avanzare i suoi contro-argomenti.

## Averroè *L'incoerenza dell'incoerenza*, 17

Al-Gazali dice: Secondo noi la connessione fra ciò che viene solitamente considerato una causa e ciò che viene considerato un effetto non è una connessione necessaria; ciascuna delle due cose ha la sua propria individualità e non è l'altra e nell'affermazione, negazione, esistenza e non esistenza dell'una non sono implicate né l'affermazione né la negazione né l'esistenza né l'inesistenza dell'altra: per esempio il soddisfacimento della sete non implica l'azione del bere, né la sazietà quella del mangiare, né la combustione il contatto col fuoco, né la luce il sorgere del sole, né la decapitazione la morte, né il recupero della salute la somministrazione di medicine, né l'evacuazione l'assunzione di un purgante e così via per tutte le connessioni empiriche esistenti nella medicina, nell'astronomia, nelle scienze e nei mestieri<sup>1</sup>. Le connessioni esistenti fra queste cose si fondano infatti su un potere anteriore di Dio di crearle in un ordine successivo, ma non in conseguenza del fatto che una tale connessione sia necessaria e non possa essere sciolta; al contrario, è in potere di Dio creare la sazietà senza mangiare, e la morte senza decapitazione e far sì che la vita persista nonostante la decapitazione e così via per tutte le connessioni. I filosofi negano però questa possibilità e sostengono che essa è impossibile. Investigare tutte queste innumerevoli connessioni richiederebbe troppo tempo; sceglieremo perciò un solo esempio, ossia la combustione di cotone senza contatto col fuoco; poiché consideriamo possibile che il contatto possa aver luogo senza provocare la combustione e anche che il cotone possa essere trasformato in ceneri senza alcun contatto col fuoco, anche se i filosofi negano questa possibilità. [...]

Il nostro oppositore<sup>2</sup> sostiene che l'agente della combustione è esclusivamente il fuoco; è questo un agente naturale, non volontario, e non può astenersi da ciò che è nella sua natura quando è portato in contatto con un sostrato recettivo. Noi neghiamo ciò dicendo: l'agente della combustione è Dio, attraverso la creazione del nero nel cotone e la sconnessione delle sue parti, ed è Dio che fece bruciare il cotone e lo ridusse in ceneri o attraverso la mediazione di angeli o senza mediazione. Il fuoco è infatti un corpo morto pri-

**1.** Secondo al-Gazali, l'esistenza di una cosa non comporta necessariamente l'esistenza o la non esistenza di un'altra. Egli fa a questo proposito una serie di esempi tratti dagli ambiti più vari, ma il suo scopo è quello di mostrare non tanto che non esistono connessioni tra cose o eventi, quanto che tali connessioni non sono necessarie. Ciò che egli intende escludere è ogni legame necessario fra cose o eventi e, quindi, ogni derivazione causale necessaria di uno dall'altro. L'ordine nel quale le cose e gli eventi si susseguono non dipende dalla natura delle cose o

degli eventi stessi, bensì soltanto da Dio, che può anche mutare tale ordine. Sullo sfondo si profila qui la questione dell'onnipotenza divina (e correlativamente del miracolo), che sarà ampiamente discussa anche nella tarda scolastica latina.

**2.** Cioè, il filosofo, avversario ideale di al-Gazali: il riferimento è in primo luogo ad Aristotele e ai suoi seguaci. La tesi del filosofo è che la natura del fuoco è di bruciare: questo è un attributo essenziale, che entra nella definizione di fuoco, ossia, se questa proprietà mancasse, il fuoco non sarebbe più tale;

per tanto il fuoco, quando viene a contatto con un materiale combustibile, cioè con quello che è qui chiamato «un sostrato recettivo», suscettibile per sua natura di accogliere la combustione, necessariamente lo brucia, poiché non può non bruciarlo. A questa tesi al-Gazali contrappone quella di un intervento diretto di Dio in tutte le fasi e gli aspetti del processo di combustione. È Dio a intervenire e a ridurre in cenere il cotone; il fuoco di per sé è inoperante, il vero agente è Dio, sia che operi direttamente, sia attraverso intermediari (gli angeli).

vo di alcuna azione e qual è la prova che esso sia l'agente? Di fatto, i filosofi non hanno alcun'altra prova oltre all'osservazione del verificarsi della combustione quando c'è contatto col fuoco, ma l'osservazione prova soltanto l'esistenza di una simultaneità, non di un rapporto di causa ed effetto e, in realtà, non c'è altra causa oltre a Dio<sup>3</sup>.

[...] E per quale altra ragione i nostri oppositori credono che nei principi dell'esistenza ci siano cause e influenze da cui procedano gli eventi che coincidono con essi, se non per il fatto che sono costanti, e non scompaiono<sup>4</sup>, e non sono corpi mobili che svaniscono dalla vista? Se infatti essi sparissero e svanissero, dovremmo osservare la disgiunzione e comprendere che dietro le nostre percezioni esiste una causa. E oltre a questo non c'è alcun problema, secondo le conclusioni dei filosofi stessi. [...]

Io<sup>5</sup> dico:

La negazione dell'esistenza delle cause efficienti che sono osservate nelle cose sensibili è sofisticheria, e colui che difende questa dottrina o nega con la sua lingua ciò che è presente nel suo pensiero o è sviato da un dubbio sofistico che gli si presenta a proposito di questo problema. Chi infatti nega ciò non può più riconoscere che ogni atto deve avere un agente. La questione se queste cause siano sufficienti di per se stesse a realizzare gli atti che derivano da esse, o se abbiano bisogno di una causa esterna, separata o no, per il compimento del loro atto, non è evidente di per sé e richiede molta investigazione e ricerca<sup>6</sup>.

E se i teologi avevano dubbi circa le cause efficienti che noi vediamo causarsi l'una con l'altra perché ci sono anche effetti di cui non percepiamo la causa, ciò è illogico. Quelle cose le cui cause non sono percepite sono ancora ignote e devono essere investigate proprio perché le loro cause non sono percepite; e dal fatto che ogni cosa le cui cause non sono percepite rimane ancora ignota per natura e dev'essere investigata, segue necessariamente che ciò che non è ignoto ha cause che sono percepite. L'uomo che ragiona come i teologi non distingue fra ciò che è evidente di per sé e ciò che è ignoto, e tutto ciò che al-Gazali dice in questo passo è sofistico<sup>7</sup>.

E inoltre, che cosa dicono i teologi sulle cause essenziali, la comprensione delle quali sole può far sì che una cosa sia intesa? È infatti evidente che le cose hanno essenze e attributi che determinano le funzioni specifiche di ciascuna cosa e attraverso i quali vengono differenziati le essenze e i nomi delle cose. Se una cosa non avesse la sua natura specifica, non avrebbe un nome o una definizione specifici, e tutte le cose sarebbero una: anzi, neppure una; poiché ci si potrebbe chiedere se quest'una abbia un'azione specifica o

**3.** L'unico agente dotato di potere causale, cioè capace di produrre effetti con la sua azione, è Dio. Una successione costante fra due cose o due eventi può essere osservata anche più volte, ma ciò non prova che la cosa o l'evento osservato come antecedente sia la causa della cosa o evento osservato come susseguente: ossia, non prova che l'antecedente dia luogo o produca il susseguente. Questa argomentazione era già stata usata nell'antichità greca dai medici empirici, in polemica contro i medici che pretendevano di trovare le cause delle malattie e della salute.

**4.** Al-Gazali ravvisa nella constatazione di un ordine regolare di successione tra le cose o gli eventi l'origine della credenza che tra queste cose o eventi esista un rapporto di causa ed effetto.

**5.** Da questo punto inizia la parte in cui Averroè risponde alle obiezioni avanzate da al-Gazali.

**6.** Se si nega l'esistenza della causalità, si nega, secondo Averroè, la dipendenza di qualsiasi atto da un agente che lo compia. Ciò non significa che l'unica causa sia quella efficiente, ossia quella che produce l'effetto, in quanto, sulla scorta di Aristotele, Averroè è disposto a riconoscere l'esistenza di altre cause

accanto a quella efficiente.

**7.** In questo capoverso, Averroè contesta un altro argomento, quello secondo cui, poiché le cause di certi effetti a noi sono ignote, allora non esistono cause. L'ignoranza può essere uno stato transitorio e riguarda il ricercatore; a partire da essa non si può concludere nulla a proposito dell'esistenza o non esistenza di ciò che si ignora, anzi, proprio perché qualcosa è ignoto, può diventare oggetto d'indagine. Questo è per Averroè l'obiettivo del filosofo: trovare le cause.

una specifica passione o no, e se avesse un atto specifico, allora esisterebbero atti specifici procedenti da nature specifiche, mentre se non avesse alcun singolo atto, allora quell'una non sarebbe una. Ma se viene negata la natura dell'unità, è negata la natura dell'essere, e la conseguenza della negazione dell'essere è il nulla<sup>8</sup>.

Inoltre, gli atti che procedono da tutte le cose sono assolutamente necessari per quelle cose nella cui natura è la loro esecuzione oppure sono eseguiti solo nella maggior parte dei casi o nella metà dei casi? È questo un problema che dev'essere investigato poiché una singola azione-e-passione fra due cose esistenti ha luogo solo attraverso una relazione tratta da un numero infinito, e spesso accade che una relazione ne impedisca un'altra. Non è perciò assolutamente certo che il fuoco agisca quando viene accostato a un corpo sensibile, poiché non è impossibile che esista qualcosa che stia in una relazione tale con la cosa sensibile da impedire l'azione del fuoco, come viene affermato del talco e di altre cose. Non c'è però alcun bisogno di negare al fuoco il suo potere di bruciare finché il fuoco conserva il suo nome e la sua definizione<sup>9</sup>. [...]

Ora, l'intelligenza non è altro che la percezione delle cose con le loro cause<sup>10</sup>, e in ciò essa si distingue da tutte le altre facoltà dell'apprensione, e colui che nega le cause deve negare l'intelletto. La logica implica l'esistenza di cause e di effetti, e la conoscenza di questi effetti può essere resa perfetta solo attraverso la conoscenza delle loro cause. La negazione delle cause implica la negazione della conoscenza e la negazione della conoscenza implica l'affermazione che nulla nel mondo possa mai essere veramente conosciuto e che ciò che si suppone sia conosciuto non sia altro che opinione, che non esistano né dimostrazione né definizione e che gli attributi essenziali che compongono le definizioni siano vuoti di senso. L'uomo che nega la necessità di qualsiasi tipo di conoscenza deve ammettere che anche la sua propria affermazione non è una conoscenza necessaria.

In generale i filosofi scolastici dell'Occidente latino non mettono in dubbio la tesi della **creazione** del mondo, conforme all'insegnamento dei testi sacri, e la interpretano come conferimento di esistenza alle cose secondo le idee o esemplari di esse esistenti nella mente divina: così, ad esempio, è in Bonaventura. Ma in Tommaso, più sensibile alle ragioni dell'aristotelismo, si assiste al riconoscimento

**8.** Il punto discusso è se le cose abbiano una natura o un'essenza. Secondo Averroè, è l'essenza che determina le funzioni proprie di ciascuna cosa e consente di distinguerle tra loro: così è l'essenza o natura del fuoco che fa sì che esso sia in grado di operare in un determinato modo, ossia di bruciare; è questa essenza che consente di distinguerlo dalle altre cose. Se non ci fosse questa «causa essenziale», le cose non potrebbero più distinguersi tra loro e sarebbero una sola. O meglio, Averroè precisa, l'unità di una cosa è connessa alla funzione propria di essa, la quale fa sì che tale cosa sia in grado di compiere o di subire certe operazioni. Se queste funzioni e operazioni non esistessero,

non ci sarebbe una cosa caratterizzata da un'unità propria, ma, altrettanto, una cosa che non ha unità, non esiste neppure.

**9.** In qualche caso, per l'interferenza di altri agenti o fattori (qui è fatto l'esempio del talco), è possibile che una cosa non eserciti la funzione e l'attività connessa alla sua natura o essenza; così è possibile che il fuoco talvolta non bruci, ma ciò non significa che esso non abbia una natura propria e le funzioni connaturate a essa, ossia, per esempio, di bruciare.

**10.** Averroè riprende la distinzione aristotelica fra la percezione, che è soltanto accertamento e conoscenza del *che*, ossia di una cosa o evento

• singolo in un determinato spazio e tempo, e la conoscenza del *perché*, ossia della causa di quella cosa o di quell'evento. Negare la causalità significa allora negare questa forma più alta di conoscenza. Secondo Averroè, la posizione di al-Gazali conduce alla negazione della conoscibilità del mondo, ma una negazione del genere confuta e distrugge se stessa. Infatti, chi nega l'esistenza di conoscenze necessarie, cioè fondate sull'accertamento di legami causali tra cose o eventi, nega al tempo stesso che anche la sua negazione sia una conoscenza necessaria. In altri termini, la sua tesi si trasforma in una pura e semplice opinione, priva di certezza e consistenza.

che con gli strumenti della ragione si può sì dimostrare che il mondo è creato da Dio, ma non che questa creazione abbia avuto inizio nel tempo e neppure che il mondo sia eterno. In ogni caso, anche Tommaso ritiene che nell'ambito della natura operi non Dio direttamente, ma le cosiddette cause seconde. In questo orizzonte continua quindi a rimanere al centro la nozione di **causa**. Proprio contro tale nozione e quella imparentata di sostanza si indirizzano, invece, nel XIV secolo le critiche di Ockham, che non a caso torna a riammettere, contro Aristotele, la possibilità di una pluralità di mondi e dell'esistenza del vuoto. Per *Ockham* neppure l'**onnipotenza** di Dio può essere propriamente dimostrata; su di essa si possono solo avanzare argomentazioni persuasive, ma senza che si possa arrivare alla conclusione che Dio avrebbe potuto creare un mondo diverso.

## T90 Ockham: l'onnipotenza di Dio

Uno dei temi più dibattuti nella filosofia scolastica del Trecento è quello dell'onnipotenza di Dio, e a esso è strettamente connesso il problema della libera volontà di Dio. Il banco di prova su cui tali problemi sono saggiati è la creazione: Dio può fare un mondo diverso da quello che di fatto ha creato? Il potere di Dio non ha limiti e si estende per una gamma infinita di possibilità oppure di fatto queste possibilità sono limitate nel momento in cui egli crea questo mondo? Ockham affronta a più riprese e in vari scritti queste tematiche. Nell'*Ordinatio* egli si pone anche la questione più particolare se Dio può fare un mondo migliore di quello attuale, creato da lui. Ockham ritiene che razionalmente ciò non sia dimostrabile, ma rimanga controverso se Dio possa fare un mondo migliore dell'attuale, distinto da questo per bontà e non solo numericamente.

**Ockham** *Ordinatio*, distinzioni 43-44 *passim*

Ci si domanda se Dio può fare alcune cose che non fa né farà.

[...] Circa la presente questione si deve anzitutto supporre che Dio è causa efficiente delle cose; in secondo luogo, si deve stabilire se con la ragione naturale si può dimostrare che Dio è causa efficiente libera e non è causa naturale; in terzo luogo si deve vedere se questa sia una verità di fede; in quarto luogo, in base alle precedenti soluzioni, si risponderà alla questione.

[...] Riguardo a questo articolo, affermo che non si può dimostrare con la ragione naturale che Dio è una causa libera delle cose, perché non si può escludere la validità dell'argomentazione che rileva che, come dalla perfezione del sole naturalmente derivano molteplici effetti, così dalla perfezione dell'entità divina derivano molteplici entità che non potrebbero essere diversamente<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ockham riprende la distinzione tradizionale fra Dio causa prima e le cause seconde, ossia quelle operanti nella natura. Nell'ordine delle cause seconde tutto ciò che avviene avviene come effetto necessario di queste cause. Se questa caratteristica è trasferita anche all'azione della causa

• prima, ne consegue che anche gli effetti derivanti dall'azione causale di Dio sono necessari. Se le cose stessero così, allora Dio non creerebbe liberamente questi effetti, dal momento che essi, in quanto necessari, non potrebbero essere diversamente da come sono. Questa argomentazione conduce Ockham a

• riconoscere che mediante la ragione non si può dimostrare che Dio è causa libera. Questa verità può essere conosciuta soltanto grazie alla rivelazione e accettata per fede: la Bibbia, infatti, descrive la creazione come un atto libero di Dio.

Riguardo al secondo articolo, affermo che si deve ammettere per fede che Dio è causa che opera liberamente, perché si deve credere che Dio può causare in modo immediato e totale tutte le realtà producibili. Qualora Dio fosse una causa naturale, o produrrebbe tutte le cose simultaneamente o non ne produrrebbe nessuna; entrambe queste soluzioni risultano false in base all'evidenza. E perciò evidentemente falso che Dio sia causa naturale delle realtà che sono da lui distinte<sup>2</sup>.

Da queste risposte consegue la soluzione della questione: Dio può fare alcune cose che non fa, perché la causa libera che agisce in modo contingente può operare diversamente da come opera; siccome Dio è una causa siffatta, dunque ecc. Parimenti: Dio può produrre anime all'infinito, perché non ci si deve mai arrestare a un certo numero; tuttavia non produrrà anime all'infinito, bensì secondo un numero determinato. [...]

Circa la distinzione 44, domando se Dio possa fare un mondo migliore del mondo attuale.

[...] Riguardo a tale questione, in primo luogo si deve vedere che cosa si intende con il termine «mondo»; in secondo luogo che cosa si intende con il termine «migliore»; in terzo luogo si risponderà alla questione.

Circa il primo punto dico che «mondo» può avere due accezioni: talora mondo è preso per significare tutto l'insieme delle diverse cose create, si tratti di sostanze oppure di accidenti; altre volte mondo è preso per significare un intero composto o aggregato di molte cose contenute sotto un unico corpo, compreso questo corpo contenente. Ciò può avvenire o in riferimento puntuale alle parti che sono le sostanze, oppure indifferentemente in riferimento alle sostanze e agli accidenti.

Nella presente questione «mondo» va preso in modo puntuale, come un unico universo quasi che risultasse dalla composizione di parti che sono le sostanze, e non includendo gli accidenti delle sostanze<sup>3</sup>.

Circa il secondo punto, dico che una cosa può essere migliore di un'altra o per la bontà essenziale e sostanziale, o per la bontà accidentale.

Riguardo alla questione, occorre in primo luogo vedere se Dio può fare un mondo migliore di questo nella bontà essenziale o sostanziale, distinto specificamente dal mondo attuale; in secondo luogo, occorre vedere se Dio può fare un mondo migliore distinto solo numericamente dall'attuale; in terzo luogo, se Dio può fare un mondo migliore nella bontà accidentale.

Riguardo al primo problema, è controversa la soluzione da abbracciare. Infatti, se si sostiene la tesi per cui Dio può creare una sostanza più perfetta di qualsiasi sostanza creata,

**2.** Anche se la creazione dal nulla, dipendente dalla libera volontà di Dio, è verità di fede e non può essere razionalmente dimostrata, tuttavia è possibile dimostrare, secondo Ockham, che è falsa la tesi secondo cui Dio agisce come una causa seconda, ossia come una causa che per sua natura produce necessariamente un determinato effetto. L'andamento della dimostrazione di Ockham è per assurdo. Ammettiamo che Dio agisca come le cause naturali. Una causa naturale o produce tutti i suoi effetti simultaneamente o non ne

produce nessuno (per esempio, se qualcosa ostacola la sua azione). La stessa cosa dovrebbe quindi valere anche per Dio; quindi gli effetti prodotti dall'azione di Dio (ossia la totalità delle cose del mondo) dovrebbero essere prodotti simultaneamente oppure non essere prodotti. Entrambi i corni dell'alternativa contrastano con l'evidenza dei fatti: vediamo infatti che esistono cose create, ma non tutte simultaneamente, dato che alcune nascono e altre periscono. Dunque, non è vero che Dio è causa naturale; ma se

non è causa naturale, diventa plausibile razionalmente (anche se non può essere dimostrata) la verità di fede che Dio è causa libera, la quale può fare cose che poi di fatto non fa.

**3.** Per rispondere alla domanda se Dio possa creare un mondo migliore dell'attuale, Ockham precisa in primo luogo il significato del termine «mondo». Da questa nozione egli esclude gli accidenti, i quali possono o no capitare alle sostanze. Il mondo è pertanto la totalità delle sostanze create che lo compongono.

e ciò all'infinito, così come può aumentare una qualità che riceve all'infinito, in modo che non si debba fissare un limite, si deve anche sostenere di conseguenza che Dio può fare un mondo migliore specificamente distinto, perchè può creare altre sostanze individuali specificamente distinte, migliori di quelle che sono attualmente create.

Qualora invece si sostenga che ci si deve arrestare in questo ordine, in modo che si conceda il darsi della sostanza più perfetta che Dio può creare, è più difficile dare una risposta esente da dubbi<sup>4</sup>.

[...] Riguardo al secondo problema, affermo che Dio può fare un mondo migliore di quello attuale, distinto da questo solo numericamente. La ragione di ciò sta nella possibilità che Dio ha di produrre un numero infinito di individui della stessa specie di quelli attualmente esistenti. Di conseguenza Dio può produrre un numero di individui corrispondente al numero degli individui attualmente prodotti ed anche un numero superiore a quello attuale e a quello delle loro specie. Siccome Dio non è costretto a produrli in questo mondo, dunque li potrebbe produrre al di fuori da questo mondo e mediante tali individui formare un mondo diverso, esattamente come mediante quelli già creati ha formato il mondo attuale<sup>5</sup>.

Venuta meno o fortemente indebolita l'autorità di Aristotele, diventa allora possibile avanzare ipotesi esplicative di vari fenomeni naturali diverse da quelle fornite da Aristotele. In questo senso per spiegare il moto dei proiettili *Buridano* introduce la cosiddetta teoria dell'**impetus**.

## T91 Buridano: la dottrina dell'«impetus»

In quest'opera, composta verosimilmente verso il 1340 e il cui titolo completo è *Quaestiones super libris quattuor De caelo et mundo*, Buridano commenta il *De caelo* di Aristotele. Non si tratta di un commento letterale, bensì di un commento nel quale il testo aristotelico è esposto e discusso sotto forma di questioni. In particolare al III libro dello scritto aristotelico, Buridano dedica soltanto due questioni, tralasciando tutta la parte in cui Aristotele confuta le teorie dei suoi predecessori. Le due questioni vertono sugli indivisibili e sul moto violento, ossia il moto impresso a un corpo con forza da un agente esterno al corpo. Esso è detto violento perché è impresso in direzione contraria a quella verso la quale un corpo tenderebbe naturalmente a muoversi. Per esempio, nel caso di un corpo pesante come una pietra, moto violento è quello che scaglia la pietra in

4. Ockham non pone limiti all'onnipotenza di Dio. Il problema se egli possa fare un mondo migliore dell'attuale produce invece difficoltà in relazione alle sostanze create. Infatti, se si ammette che una sostanza creata possa aumentare le sue qualità all'infinito, ne scaturisce che una cosa finita può avere una perfezione infinita, come quella di Dio. Ma ciò è

ovviamente inammissibile per Ockham. D'altra parte, se si ammette che non è possibile andare all'infinito, ma occorre arrestarsi a un certo punto nell'attribuzione di perfezione alle sostanze finite, ne deriva la conclusione, anch'essa inaccettabile, che Dio ha limiti alla sua potenza. 5. Ammettere la possibilità di un numero infinito di individui non conduce

alle conseguenze inaccettabili, illustrate nella nota precedente. Si tratta infatti di una infinità puramente numerica, di estensione, la quale non ha nulla a che fare con la perfezione. In questo senso, la perfezione infinita rimane soltanto prerogativa di Dio e rispetto a essa non è incompatibile la possibilità che esista un numero infinito di individui creati.

alto, mentre moto naturale è quello per cui la pietra tende verso il basso. Il problema, già posto da Aristotele, è come si possa spiegare il fatto che un corpo, mosso da moto violento, continui per un certo periodo a muoversi nella direzione che gli è impressa e non invece immediatamente verso il suo luogo naturale. Buridano riprende la questione, confuta la soluzione aristotelica e avanza come più adeguata la dottrina dell'*impetus*.

**Buridano** *Commento al «De caelo», III, Questione II*

Aristotele afferma che l'aria, essendo per natura pesante e leggera, si muove subito e con facilità sia verso l'alto, sia verso il basso; e quando viene spinta in alto, per sua natura mantiene per qualche tempo quel moto, a causa della sua leggerezza; analogamente, quando venisse spinta verso il basso manterrebbe anche quel moto in basso, a causa della sua pesantezza; e così in ultima analisi egli afferma che l'aria, spinta verso l'alto con il proiettile, muove verso l'alto il proiettile, e che se un corpo pesante si muove per natura verso il basso, è sempre l'aria che, mediante la sua pesantezza, mantiene quel moto e lo rende più veloce. Questa sembra la tesi espressamente sostenuta da Aristotele, e Averroè asseconda questa tesi in ogni sua parola<sup>1</sup>.

Si prova tuttavia la tesi opposta: infatti nel moto naturale del corpo pesante verso il basso l'aria fa resistenza, e non sembra far meno resistenza nel moto di esso verso l'alto: ora, ciò che fa resistenza al moto e a ciò che si muove non può essere il suo motore<sup>2</sup>. Inoltre ci si domanda, venendo meno il lanciatore, chi muoverebbe l'aria, soprattutto se il lancio è trasversale. Se rispondi che l'aria muove se stessa, lo stesso potrò dire del proiettile. Se dici che è una potenza impressa dal lanciatore, lo stesso posso dire del proiettile. Se poi dicessi che si muove per la propria pesantezza o leggerezza, ciò non sembra ragionevole: la pesantezza e la leggerezza infatti inclinano per natura solo verso il basso o verso l'alto, e in tal modo si riproporrebbe a proposito del moto dell'aria, venendo meno il lanciatore, lo stesso interrogativo posto a proposito del moto del proiettile<sup>3</sup>.

Ancora: sembra piuttosto strano che l'aria, così facilmente divisibile, sostenga a lungo una pietra del peso di cento libbre, del tipo di quelle pietre grosse che vengono lanciate dalle macchine.

Circa la presente questione Aristotele<sup>4</sup> avanza due opinioni rilevanti, che convengono nell'ammettere che la pietra scagliata o la freccia lanciata dall'arco, dopo che hanno lasciato il lanciatore o l'arco, vengono mosse dall'aria; egli suppone infatti che ogni moto avvenga ad opera di un motore, di modo che nulla si muove se non è mosso da qualche cosa. Ora, l'arco o il lanciatore, dopo che hanno lanciato i proiettili, non muovono

**1.** La persistenza del moto di un proiettile (ossia di un corpo scagliato) verso l'alto e di un corpo verso il basso è spiegata da Aristotele mediante l'azione dell'aria circostante che accompagna il proiettile o il corpo.

**2.** Una prima obiezione alla teoria aristotelica è data dal fatto che l'aria, anziché garantire la persistenza del moto, tende a ridurla, in quanto esercita una resistenza nei confronti del corpo che si muove.

**3.** Un secondo argomento contro la

tesi aristotelica è che essa non spiega da che cosa dipenda a sua volta il moto dell'aria, una volta che venga meno l'azione di chi scaglia il proiettile. Ugualmente insoddisfacenti sono le risposte, secondo cui l'aria muove se stessa oppure è mossa da una *virtus* (o potenza) impressa dal lanciatore a essa. Tali proprietà infatti potrebbero appartenere al proiettile stesso; perché l'aria sì e non il proiettile? Allo stesso modo non può essere considerata causa motrice la leggerezza o

pesantezza dell'aria, dal momento che il pesante tende verso il basso e il leggero verso l'alto, ossia in direzioni opposte.

**4.** Il riferimento è a un passo del *De caelo*. Il perno dell'argomento di Aristotele è che ciò che è mosso è mosso da qualcos'altro, che rimane a contatto con ciò che si muove. Stando così le cose, quando è cessata l'azione del lanciatore, non resta che l'aria per spiegare il fatto che il corpo continua a muoversi.

più; anzi, se venissero immediatamente distrutti, la pietra o la freccia si muoverebbero per un certo tragitto. Se si prescinde dall'arco o dal lanciatore, non si vede che cosa di diverso dall'aria possa muovere la pietra o la freccia, dal momento che il motore deve essere unito al mosso: e solo l'aria appare essere così unita alla pietra o alla freccia, per cui Aristotele conclude che la pietra o la freccia sono mosse dall'aria. Aristotele ipotizza pertanto due modi: il primo, chiamato «per antiperistasi», consiste nell'ammettere che la pietra, quando viene lanciata, abbandona il luogo dove era prima, ed allora la natura che aborre il vuoto invia subito l'aria retrostante a riempire quel luogo; quell'aria che giunge velocemente e tocca il proiettile, lo spinge più in là, e di nuovo sopraggiunge aria come prima, per impedire il vuoto, e spinge nuovamente il proiettile sino a una certa distanza<sup>5</sup>.

Aristotele non abbraccia questa spiegazione, che non va affatto sostenuta; anzitutto perché ritornerebbe subito l'interrogativo a proposito di ciò che si muove circolarmente, non lasciando alcun luogo vuoto, come si muovono la ruota di ferro o la mola del fabbro; consta infatti che si muovono per un tempo lungo, dopo l'allontanamento di colui che ha dato la spinta iniziale, ossia dell'uomo che lancia la ruota o che gira la mola del fabbro. Allora si deve stabilire da chi sono mosse la ruota o la mola, e non si può rispondere ricorrendo alla sopraddetta antiperistasi. Inoltre, c'è un'altra esperienza evidente: se una nave piena di fieno viene trainata velocemente da cavalli lungo un fiume, e in direzione contraria alla corrente del fiume, e poi i cavalli cessano dal trainare, la nave continuerà a muoversi, né si riuscirebbe a fermarla subito. Se allora tu dici che l'aria che segue ha tanta forza che può continuare a muovere quella nave contro la corrente dell'acqua, ne deriva che quell'aria che segue comprimerebbe e piegherebbe notevolmente le paglie posteriori; siccome tutto ciò appare falso, dunque quell'aria non spinge la nave con tanta forza. Gli esempi desunti dall'esperienza sarebbero numerosi, ma non servono, perché Aristotele non tiene questa opinione<sup>6</sup>.

Il secondo modo, condiviso da Aristotele e da Averroè<sup>7</sup>, consiste nell'ammettere che il lanciatore imprime un movimento, oltre che al proiettile o alla freccia, all'aria vicina, e quell'aria, che per natura è mobile assai, si muove velocemente, e con quel moto veloce muove il proiettile sino a una certa distanza. E quando ci si domanda da chi è mossa quell'aria, Averroè risponde che è mossa da un principio ad essa intrinseco, ossia dalla sua pesantezza o leggerezza, di modo che, qualunque sia la direzione della spinta, per natura mantiene quel movimento per un certo tempo, in forza della sua naturale pesantezza o leggerezza.

**5.** Aristotele non accetta la spiegazione del moto dei proiettili in base all'antiperistasi. Quest'ultima consiste nel fatto che lo spazio, lasciato vuoto da un corpo che si è spostato da esso, viene immediatamente colmato dall'aria retrostante a tale corpo. La ragione di questo fenomeno sarebbe l'*horror vacui*, ossia il fatto che la natura non ammetterebbe l'esistenza di alcuno spazio vuoto. L'aria, subentrando, resterebbe a contatto con il corpo che si è spostato ed eserciterebbe su di esso una spinta. Il processo procederebbe e il proiettile

continuerebbe a muoversi, grazie a quest'azione retrostante dell'aria.  
**6.** L'antiperistasi può spiegare il moto rettilineo dei proiettili, ma non il moto circolare di certi corpi. Ruote o mole continuano, infatti, a girare circolarmente anche dopo che l'agente della spinta iniziale non opera più, ma in questi casi non c'è aria retrostante che muove; occorrerebbe, tra l'altro, ammettere che l'aria si muova circolarmente.  
Analogamente questa teoria non riesce a spiegare il moto su un fiume di una nave carica di fieno: se la causa di tale moto fosse l'aria, le paglie posteriori

dovrebbero essere piegate; ma ciò non si osserva. Buridano ricorre qui all'osservazione di controesempi, i quali mostrano l'inadeguatezza della teoria dell'antiperistasi per spiegare il moto dei proiettili.  
**7.** Nel commento di Averroè al passo aristotelico del *De caelo* (cfr. n. 4). La spiegazione aristotelica è che l'agente che imprime l'impulso iniziale al proiettile, imprime un moto anche all'aria circostante, la quale continua a muoversi, per la sua pesantezza o leggerezza, rispettivamente verso il basso o verso l'alto.

Tuttavia anche questa opinione mi sembra incapace di salvare le apparenze<sup>8</sup>. Anzi-tutto, a proposito della ruota o della mola del fabbro: se tu affermi che l'aria circostante muove circolarmente un peso così rilevante dopo che l'uomo ha cessato di muoverlo, io obietto: se tu prendi un panno e isoli da quella mola l'aria contigua, non per questo fermerai la mola; e se la mola fosse inserita tra legni o altre mole molto vicine, ciononostante la mola girerebbe tanto a lungo come se non fosse inserita: non pare tuttavia che quella poca quantità d'aria contenuta tra la mola e la chiusura potrebbe causare un moto così lungo e veloce. Analogamente si obietterebbe a proposito della nave: se questa venisse avvolta da teli e venisse spinta velocemente, si potrebbero ritirare subito i teli e con essi l'aria vicina, ma la nave non cesserà di muoversi. Ancora: se l'aria che io spingo insieme con la pietra ha la capacità di muovere la pietra con il suo slancio, è sorprendente come mai, se io spingo contro di te l'aria, senza la pietra, con tutta la velocità che mi è possibile, non succede che tu senta quella spinta. Tu la dovresti infatti sentire molto forte, se essa potesse trasportare un sasso! E ancora: perché non puoi lanciare una piuma per uno spazio di cinque piedi? Se fosse l'aria spinta a muovere il proiettile, quell'aria dovrebbe muovere di più la piuma, e con più facilità rispetto a una pietra pesante.

Siccome queste e altre apparenze non si spiegano in base a quell'opinione, io preferisco ritenere che il motore imprime nel mosso non solo il moto, ma in genere anche uno slancio (*impetus*), o una forza, o una qualità – non importa come la si voglia chiamare –, e questo slancio ha la forza di muovere ciò in cui viene impresso; come il magnete imprime nel ferro una potenza che lo muove verso il magnete. E quanto più veloce è il moto, tanto più intenso diventa anche quello slancio; e quello slancio nel proiettile o nella freccia diminuisce continuamente per opera di una resistenza contraria, sino a quando non può più muovere il proiettile. Se voi trovate un modo diverso che salvi insieme le convinzioni di Aristotele e le apparenze, io volentieri lo farò mio.

## Natura ed esistenza di Dio

Nei poemi omerici gli dèi intervengono direttamente nelle vicende umane, parteggiando per alcuni o per altri, e posseggono anch'essi caratteristiche simili a quelle degli uomini, anche se più perfette e potenti. La stessa cosa avviene nei miti diffusi nelle città e messi in scena nel teatro tragico di Atene. Ma a prescindere dal problema dell'eventuale azione degli dèi nel mondo degli uomini e, più in generale, nello stesso universo fisico, già tra il VI e il V secolo a. C.,

**8.** Buridano contesta la teoria aristotelica adducendo una molteplicità di osservazioni empiriche che la smentiscono. Egli prende in considerazione anche condizioni artificialmente create per smentire la teoria, ossia esperimenti, che paiono non soltanto mentali, ma effettivamente eseguiti. Così egli

••• mostra che isolando con un panno una mola dall'aria circostante, si osserva che la mola continua a muoversi. Ciò smentisce che la causa di questo moto possa essere l'aria circostante, la quale è ormai in quantità ridotta. Inoltre, se la spinta dell'aria fosse realmente forte, tanto da poter spostare una pietra, perché se si spinge con le mani aria

••• verso qualcuno, questi non l'avverte neppure? A conclusione della discussione Buridano avanza come spiegazione adeguata del moto dei proiettili la teoria dell'*impetus*, direttamente proporzionale alla velocità di moto e inversamente proporzionale alla resistenza incontrata.

con *Senofane*, cominciano a essere avanzate serie critiche contro le **rappresentazioni antropomorfe** della divinità. Ciò solleva la questione della natura della divinità, delle funzioni che essa esercita e del potere di cui dispone.

## T92 Senofane: la critica ai poeti e la concezione della divinità

**S**enofane  non riprende l'uso della prosa, introdotto nella cultura ionica da Anassimandro. La sua attività di rapsodo itinerante per le città dell'Italia meridionale richiede necessariamente l'uso del verso, il veicolo tradizionale privilegiato per rivolgersi a uditori sempre diversi in maniera diretta. Egli impiega il verso proprio della tradizione epica, l'esametro, nel quale erano composti i poemi di Omero ed Esiodo, ma anche la combinazione di esametro e pentametro propria dell'elegia. L'uso della forma poetica non comporta, tuttavia, in Senofane il recupero della tradizione del sapere dei poeti. Anzi attraverso di essa egli conduce una critica radicale alla loro pretesa di descrivere gli dèi nella loro natura e nella loro condotta. Se si vuol parlare di un rifiuto del mito nei primi pensatori greci, è soprattutto a Senofane che occorre riferirsi, ma tale rifiuto non equivale a un rifiuto del divino, bensì all'elaborazione di una nuova concezione della divinità, libera, almeno in parte, da rappresentazioni antropomorfe. Questo aspetto colpì gli scrittori cristiani attenti alla cultura pagana: non è un caso che i fr. 14, 15, 16, 23, 24, nei quali è espresso questo nuovo modo di concepire la divinità unica, siano stati conservati a noi da Clemente Alessandrino, un Padre della Chiesa, vissuto tra il II e il III secolo d.C. Clemente ravviserà in questi versi di Senofane un'anticipazione del monoteismo e della concezione della divinità come entità puramente spirituale, inaugurando un modo di leggere i testi antichi come anticipazioni di elaborazioni successive, che continua a essere impiegato ancor oggi, non sempre con buoni risultati.

→ T5

**Senofane** *Frammenti*, 11, 14, 15, 16, 26

Omero e Esiodo hanno attribuito agli dei tutto quanto presso gli uomini è oggetto di onta e di biasimo: rubare, fare adulterio e ingannarsi reciprocamente (fr. 11).

Ma i mortali credono che gli dei siano nati e che abbiano abito linguaggio e aspetto come loro (fr. 14).

Ma se i buoi <e i cavalli> e i leoni avessero mani e potessero con le loro mani disegnare e fare ciò appunto che gli uomini fanno, i cavalli disegnerebbero figure di dei simili ai cavalli e i buoi simili ai buoi, e farebbero corpi foggiate così come <ciascuno> di loro è foggiate (fr. 15)<sup>1</sup>.

**1.** Questo frammento è particolarmente interessante perché contiene una forma di argomentazione, che, ulteriormente perfezionata, sta alla base di quello che si chiama «esperimento mentale». Si tratta cioè di costruire, in maniera intellettuale, una situazione per individuare quali ne

potrebbero essere le conseguenze. In questo caso la situazione immaginata è quella di animali capaci di disegnare come gli uomini; la conseguenza di tale situazione sarebbero disegni di divinità simili a ciascun tipo di animale. Il riferimento al regno animale serve a Senofane per sottolineare la relatività

delle rappresentazioni del divino. Il successivo frammento 16 riscontra questa relatività anche all'interno delle diverse popolazioni umane. Queste considerazioni riceveranno ulteriori sviluppi nel V secolo a.C., in età sofistica, con il riconoscimento più generale della relatività dei *nòmoi*, cioè delle

Gli Etiopi <dicono che i loro dei sono> camusi e neri, i Traci che sono cerulei di occhi e rossi di capelli (fr. 16).

Sempre nell'identico luogo permane senza muoversi per nulla, né gli si addice recarsi or qui or là (fr. 26).

Platone riprende nella *Repubblica* le critiche ai poeti, colpevoli di aver rappresentato gli dèi in preda alle passioni umane. A ciò egli contrappone la tesi che gli dèi devono avere una natura immutabile e perfetta e non possono non essere buoni, come risulta del resto anche dalla sua trattazione del rapporto che il demiurgo ha con il mondo [☞]. Questo problema torna in *Aristotele* con la teoria del motore immobile, che si connette anche alla questione della necessità di dimostrare l'**esistenza** della divinità, anche perché qualche forma di ateismo già a partire dalla seconda metà del V secolo a.C. aveva cominciato a circolare. Come si è visto [☞], questa dimostrazione è effettuata da Aristotele partendo dalla constatazione del movimento delle cose e dei corpi celesti. Aristotele però introduce anche una descrizione della natura della divinità e dell'attività propria di essa. Questa è l'attività più alta che l'uomo possa concepire, ossia il pensiero, per cui la stessa divinità può essere caratterizzata come **pensiero del pensiero**.

T72←

T74←

## T93 Aristotele: la sostanza divina e il pensiero

Nel libro XII della *Metafisica* Aristotele avanza una dimostrazione dell'esistenza di un primo motore immobile, parallela a quella condotta nell'VIII libro della *Fisica* [☞]. Nella *Metafisica* però egli introduce anche una serie di ulteriori caratterizzazioni del motore immobile, identificato con la sostanza divina. In particolare gli attribuisce un tipo specifico di attività, l'attività del pensiero, che ai suoi occhi è l'attività più alta, l'unica veramente compatibile con la divinità.

T74←

**Aristotele** *Metafisica*, XII, 8-9, 1074a 38 - 1075a 5

Gli uomini originari e antichissimi hanno colto queste cose nella forma del mito, e in questa forma le hanno trasmesse ai posteri, dicendo che questi corpi celesti sono divinità, e che la divinità circonda tutta quanta la natura. Il resto è stato aggiunto dopo, sempre miticamente, per persuadere i più ed è stato impiegato per imporre l'obbedienza alla legge e per ragioni di utilità<sup>1</sup>. Dicono infatti che quegli esseri divini sono simili agli uomini e ad altri animali, e aggiungono altre cose, che derivano da quelle o sono molto simili a esse. Ma se si separassero queste aggiunte, e si cogliesse soltanto il contenuto originario di quelle credenze, che è questo, che ritenevano che le sostanze prime fossero divinità, si dovrebbe pensare che hanno parlato in modo divino<sup>2</sup>, ed è verisimile che, poiché più di una

consuetudini, delle tradizioni e delle credenze. Il tema della differenza tra uomo e animali dovuta al possesso delle mani da parte del primo sarà ripreso da

☛ Anassagora.

☛ **1.** Forse Aristotele allude qui a dottrine che concepiscono la religione quale

☛ strumento di potere, del tipo di quella attribuita a Crizia → **T132**.

☛ **2.** Aristotele condivide il nocciolo originario delle credenze mitiche, che

volta ogni arte e ogni filosofia è stata trovata e condotta al massimo sviluppo possibile, e poi è stata di nuovo persa, quelle credenze di quegli uomini, con altre, come relitti, si siano salvate fino ad ora<sup>3</sup>. Solo questo ci risulta chiaro dalle credenze dei nostri padri e dei nostri antenati.

Ci sono alcune difficoltà intorno all'intelletto: sembra infatti che sia la più divina delle cose che ci appaiono, ma dire come esso possa esser tale comporta alcune difficoltà. Infatti se non pensa nulla, che cosa avrebbe di sacro? Sarebbe come uno che dormisse<sup>4</sup>. Se pensa, ma ciò che conta è qualcosa di diverso da esso, ciò che costituisce la sua sostanza è non pensiero, ma potenza; ma allora non sarebbe la sostanza migliore, perché ciò che vale gli inerte soltanto attraverso il fatto che pensa. Inoltre, tanto nel caso che la sua sostanza sia intelletto, quanto nel caso che sia pensiero, che cosa pensa? Infatti o pensa se stesso o pensa qualcos'altro; se pensa qualcos'altro, o pensa sempre la medesima cosa o pensa cose diverse. Ma c'è o non c'è differenza nel pensare ciò che è bello o nel pensare qualcosa a caso? Oppure è assurdo che pensi certe cose? È chiaro che pensa ciò che è più divino, ciò che vale di più, e che non muta, infatti il mutamento di una cosa di questo genere sarebbe verso il peggio, e un peggioramento sarebbe già un movimento.

In primo luogo dunque se esso non è pensiero in atto, ma potenza di pensiero, è ragionevole supporre che l'esercizio continuo del pensiero sia per lui qualcosa di faticoso<sup>5</sup>; in secondo luogo sarebbe chiaro che ci dovrebbe essere qualche altra cosa che vale di più dell'intelletto, cioè ciò che è pensato. Del resto il pensare e il pensiero in atto sarà attribuibile anche a chi pensa la cosa peggiore; ma se bisogna scartare questa possibilità, perché è meglio non vedere che vedere certe cose, il pensiero in atto non sarebbe la cosa migliore. Ma allora pensa se stesso, se esso è la cosa migliore, e il suo pensiero è pensiero di pensiero. È chiaro che la scienza, la sensazione, l'opinione e il pensiero si riferiscono sempre a qualche cosa diversa da sé, e a se stessi soltanto in via secondaria<sup>6</sup>. Inoltre, se

considerano divinità i corpi celesti. Ciò che egli non condivide è la trasformazione di queste sostanze divine in sostanze simili agli uomini o agli animali. In questo senso anch'egli pare condividere la critica

all'antropomorfismo, mossa a suo tempo da Senofane → **T92**.

**3.** Si allude qui alla dottrina secondo la quale la vicenda umana attraversa fasi cicliche: probabilmente essa è un'eredità della tesi avanzata da Platone nei suoi ultimi dialoghi, secondo la quale l'umanità andrebbe soggetta a cataclismi periodici, i quali porterebbero poi alla scomparsa pressoché totale delle precedenti acquisizioni tecniche, politiche e così via, sicché i pochi sopravvissuti, quasi totalmente dimentichi del passato, sarebbero costretti a ricominciare da capo. Così del passato resterebbero soltanto pochi resti, come le credenze mitiche o i proverbi.

Questa dottrina esclude che si possa parlare di un progresso illimitato dell'umanità, perché questa, giunta a un

punto massimo invalicabile, si arresta nel suo sviluppo, regredisce e deve ricominciare dal principio per pervenire nuovamente a questo stesso punto massimo.

**4.** Aristotele passa a caratterizzare l'attività propria di queste sostanze divine, già riconosciute dalla tradizione mitica, e la ravvisa nel pensiero, che è l'attività più alta anche per l'uomo. La prima cosa che egli si premura di escludere è che questo pensiero non abbia un oggetto. Un pensiero senza oggetto è da lui equiparato al sonno, una condizione di pura potenzialità, ma ciò è incompatibile con la perfezione divina. Occorre, dunque, ammettere che questo pensiero divino abbia un oggetto. Il successivo passo dell'argomentazione di Aristotele consisterà nel mostrare che questo oggetto non può essere diverso dal pensiero stesso. Ciò è dimostrato dal fatto che nell'atto del pensiero ciò che pensa fa tutt'uno con ciò che è pensato: questo implica che, anche nel caso della

divinità, la sostanza del suo pensiero verrebbe a coincidere con qualcosa di esterno a essa, non sarebbe allora la sostanza più alta. Occorre dunque ammettere, conclude Aristotele, che l'oggetto del pensiero divino è questo pensiero stesso.

**5.** Diversamente da quanto avviene per l'uomo il pensiero divino è sempre in atto: esso ha sempre per oggetto se stesso, non dipende da un oggetto esterno. Quest'ultimo caso si verifica, invece, per la mente umana: il pensiero umano può essere esercitato in atto solo con discontinuità, l'uomo si deve anche riposare; il che non vale per il pensiero divino.

**6.** La condizione del pensiero divino è dunque diversa da quella della scienza, della sensazione, dell'opinione e del pensiero umano, che hanno come riferimento prevalentemente un oggetto distinto da essi. Solo in un senso sembra che si possa dire che la scienza coincide col suo oggetto, se si considera questo oggetto a prescindere dalla materia che

altro è pensare e altro essere pensato, in quale di questi stati l'intelletto raggiunge la perfezione? Infatti non sono la medesima cosa l'essere del pensiero e l'essere del pensato. Oppure in certi casi la scienza è la cosa stessa, per esempio nel caso delle scienze produttive, che sono la sostanza senza materia e l'essenza sostanziale, e nel caso delle scienze speculative nelle quali la definizione e il pensiero sono la cosa. Ma allora, non essendo più cose diverse, l'intelletto e la cosa pensata, quando non c'è materia, saranno identici, e saranno un'unica cosa il pensiero e ciò che è pensato.

Nella misura in cui anche gli uomini sono in grado di esercitare il pensiero, benché in maniera meno perfetta e non continuativa come gli dèi, la caratterizzazione aristotelica della divinità come pensiero del pensiero presenta pur sempre qualche tratto antropomorfo. Aristotele però preferisce sostenere che sono invece gli uomini, capaci di svolgere attività teoretica, ad avere in sé qualcosa di divino. Trattati antropomorfici presenta anche la **concezione epicurea** degli dèi, i quali esistono, dal momento che ne abbiamo conoscenza evidente, ma vivono estranei al mondo, collocati negli spazi interposti tra i vari mondi, dove conducono un'esistenza beata, priva di qualsiasi turbamento. Ciò non deve indurre a pensare che gli dèi per Epicuro siano sostanze spirituali, perché anch'essi sono costituiti come tutte le altre cose: l'unica differenza è che la loro natura non può essere sottoposta ai processi di disgregazione che caratterizzano tutti gli altri composti atomici e godono invece dell'immortalità. La tesi della **corporeità** della divinità è ulteriormente accentuata negli **stoici**, che la identificano con il principio attivo, operante sotto forma di fuoco e **pneuma** all'interno della materia, vivificata da esso: in quanto **Logos**, questo principio divino, che è unico, è provvidenza e può essere identificato con il bene [1].

Con Aristotele la **teologia** era diventata esplicitamente una parte della filosofia e tale era rimasta anche in seguito nelle scuole ellenistiche, dove il problema della natura della divinità è trattato come una questione particolare all'interno del problema più generale della natura: esso cioè rientra nella parte della filosofia denominata **fisica**. Nella speculazione più tarda e nella tradizione ebraico-cristiana, invece, viene progressivamente accentuandosi la tesi di una differenza radicale tra la natura di Dio e quella delle cose create o comunque derivanti da essa. Si afferma in tal modo quella che è stata chiamata **teologia negativa**, la quale trova già espressione nell'ebreo Filone di Alessandria nel I secolo d.C. e nel secolo successivo in un platonico come Alcino. Secondo questa concezione la natura o assenza di Dio non può essere descritta con i nomi e gli attributi di cui dispone il linguaggio umano: ciò che si può fare è dire che Dio non è nessuno di questi attributi, ma sempre al di là di essi. Secondo **Plotino** il termine meno inadeguato per parlare della divinità è quello di **Uno**: esso sottolinea l'assoluta semplicità di Dio e la sua ulteriorità anche rispetto all'attività intellettuale. Contrariamente a quanto aveva pensato Aristotele, l'Uno è al di là della vita cognitiva, non pensa né sé né altro, perché il pensiero comporta già una certa imperfezione, almeno

T76←

lo costituisce e, quindi, soltanto come forma o definizione di esso. Nel caso del pensiero divino ciò può essere

• generalizzato, perché la sostanza divina  
• non ha nulla a che fare con la materia:  
• essa è infatti atto puro, cioè privo di

• potenza, il che equivale a dire privo di  
• materia.

una dualità residua. In linea con Platone, Plotino identifica l'**intelletto** universale, distinto dagli intelletti particolari che sono prodotto della sua attività, col demiurgo e le idee con gli oggetti intelligibili: questo intelletto universale è coetero all'Uno, anche se derivato da esso.

## T94 Plotino: l'Uno

Il terzo trattato della V *Enneade* è uno degli ultimi composti da Plotino e contiene pertanto una delle formulazioni più mature del pensiero plotiniano sull'Uno. In esso, è ribadito il carattere di assoluta trascendenza e inconoscibilità dell'Uno. Dell'Uno non si può dire propriamente nulla, perché nessun termine è adeguato a esprimere la sua vera natura di assolutamente semplice al di là di ogni molteplicità: in ciò consiste quella che sarà poi chiamata *teologia negativa*. Per spogliare l'Uno di ogni tratto antropomorfo, evitando il rischio di proiettare su esso aspetti o proprietà che sono specifiche dell'uomo e, quindi, di ciò che è inferiore a esso, Plotino afferma a chiare lettere che neanche la conoscenza, neppure nella sua forma più alta di conoscenza di sé che conduce a fare tutt'uno con il proprio oggetto, appartiene all'Uno. In tal modo, Plotino differenzia nettamente la sua posizione da quella di Aristotele, che aveva concepito la divinità come pensiero che pensa se stesso.

**Plotino** *Enneadi*, V, 3, 117-125

Quegli, come è al di là dell'Intelletto, così è pure al di là della conoscenza; e come non ha affatto bisogno di una qualche cosa, così non ha neppure bisogno di conoscere. Invece, solo nella seconda natura<sup>1</sup> esiste il conoscere. Poiché anche il conoscere è «qualcosa di unitario». Quegli invece è semplicemente «Uno», senza il «qualcosa»; poiché se fosse solo «qualcosa di Uno», non sarebbe Uno in sé: poiché l'«in sé» è prima del «qualcosa»<sup>2</sup>.

Siché Egli riesce, tra l'altro, ineffabile, nel senso vero del termine<sup>3</sup>. Poiché qualsiasi parola tu pronunzi, tu avrai pur sempre espresso «una qualche cosa». Nondimeno, l'espressione «al di là di tutto» o quest'altra «al di là dell'Intelletto venerabile al sommo» è l'unica che risponde al vero tra tutte le altre, poiché essa, in definitiva, non è una denominazione che sia qualcosa di diverso da quello che è Lui, né poi è una cosa tra tutte le altre cose: ed Egli è innominato appunto perché noi non sappiamo dir nulla sul conto suo, ma noi tentiamo solo, come ci viene, alla meglio, di dare qualche indicazione intorno a Lui, solo per nostro uso, tra di noi.

Intanto, se noi solleviamo il dubbio: «ma allora Egli non ha proprio sentimento di sé e neppure coscienza di sé e insomma non si conosce?» in tal caso noi dobbiamo pure considerare che siffatto linguaggio non fa che travolgerci su una via di contrasti! Infatti, noi lo rendiamo molteplice col solo ammettere in lui «conoscibilità» e «conoscenza»; e attribuendogli il pensare, noi supponiamo così ch'egli abbia bisogno di pensare; anzi, se

1. Cioè, nell'Intelletto.

2. Il termine «qualcosa» introduce una dimensione di particolarità, che è incompatibile con l'Uno. Dire che esso è

qualcosa significherebbe dire che esso è un uno, non l'Uno. Erano gli stoici ad aver considerato il «qualcosa» (in greco *ti*) la categoria più generale, ancora più

generale di quella di «essere».

3. Ossia «non dicibile». Il linguaggio non ha la possibilità di enunciare nulla appropriatamente a proposito dell'Uno.

pur gli fosse connaturato il pensare, questo pensiero gli riuscirebbe superfluo. In generale, tutto fa credere che il pensare abbia luogo quando molti elementi concorrono in uno stesso punto e si ha, di questo complesso, consapevolezza, vale a dire quando una cosa pensi se stessa (e questo significa pensare, in senso stretto); beninteso, ognuno di questi elementi in sé rientra nell'unità e non cerca più nulla. Se invece l'atto del pensare vuol riferirsi alle cose esteriori, esso sarà manchevole e non sarà in senso stretto un «pensare».

Per contro, ciò che è assolutamente semplice e davvero bastevole a se stesso, non conosce bisogni di sorta<sup>4</sup>. Solo ciò che è, sì, bastevole a se stesso, ma in un senso non proprio genuino, perché ha bisogno di se stesso, questo, dico, ha bisogno di pensare se stesso; e, precisamente: ciò che è manchevole in confronto a se stesso consegue la sua bastevolezza solo attraverso la sua totalità, in quanto cioè si sente a suo agio solo nel complesso di tutti i suoi elementi, quando è tutto in compagnia di se stesso ed orienta a se stesso il suo pensare. Del resto anche la consapevolezza (coscienza) è una scienza che risente di certa qual molteplicità; e ne fa fede la parola stessa<sup>5</sup>.

Inoltre, se l'atto del pensiero sin dal primo momento si rivolge all'interno, su di se stesso, gli è, evidentemente, che questo «se stesso» è molteplice. Tant'è vero che ove pure esso si limiti a dire: «io sono l'essere», esprimerebbe sempre qualcosa scoperta, per così dire, da lui stesso e non avrebbe torto in questa sua affermazione, poiché l'essere è davvero molteplice.

Anche il testo biblico insiste sull'unicità di Dio, ma al tempo stesso contiene elementi, per esempio nel *Vangelo* di Giovanni, per caratterizzare Dio anche come trino e in particolare il figlio di Dio come Logos incarnato nella figura di Cristo. Di qui, nei secoli successivi, l'insorgere di dispute sul modo in cui intendere la relazione tra l'unità di Dio e le tre persone della **Trinità** e tra la natura divina e la natura umana nel Cristo. Non di rado si ritiene di poter dirimere le controversie ricorrendo a strumenti concettuali desunti dalla filosofia greca. Di fronte a queste difficoltà si torna però anche a ribadire, per esempio in Gregorio di Nissa, l'inconoscibilità dell'essenza divina, anche se si pensa che una qualche conoscenza pur imperfetta possa essere ottenuta investigando le tracce lasciate da Dio nella sua creazione. Ma in ambito cristiano l'elaborazione più compiuta di una **teologia negativa** è rappresentata dagli scritti dello Pseudo-Dionigi. Soprattutto attraverso di essi essa perviene alla cultura filosofica e teologica dell'Occidente latino, trovando una prima riformulazione nel pensiero di Scoto Eriugena. Tutto ciò però non esclude che Dio possa essere raffigurato come **sommo bene**: una dimostrazione compiuta di questa tesi è reperibile in *Boezio*.

4. Di conseguenza, esso non ha neppure bisogno di conoscere. Solo ciò che è dopo l'Uno, non essendo unità perfetta, ha bisogno di possedere se stesso, ma, come sostiene Plotino nella III *Enneade*, il modo migliore di

• possedere un oggetto è quello di  
• contemplare tale oggetto dentro di sé.  
• Nel caso dell'Intelletto questo oggetto è  
• costituito da se stesso e, quindi, il  
• possesso di sé coinciderà con la  
• conoscenza di se stesso.

5. Plotino allude al fatto che il prefisso «con», che compare nel termine consapevolezza o coscienza, rinvia al rapporto con qualcos'altro e dunque comporta una dimensione di molteplicità.

## T95 Boezio: Dio bene perfetto

La *consolazione della filosofia* di Boezio s'inserisce nel genere letterario, ampiamente diffuso già nella cultura pagana, della «consolazione» per sventure o ingiustizie subite, ma esso consente a Boezio anche di costruire un testo ove è presente una mescolanza di generi diversi. In particolare, egli ricorre alla forma dialogica e alla cosiddetta «prosopopea», ossia alla personificazione di idee astratte. La struttura portante dell'opera è infatti un dialogo tra la Filosofia, che gli appare in carcere, e lui stesso. Il dialogo assume vari moduli, dall'esortazione all'argomentazione, e si alterna – secondo uno schema prediletto in quest'epoca – con parti poetiche. Si tratta di un insieme di 39 canti, che seguono il dipanarsi delle idee e della discussione, a volte riassumono quanto è stato detto, a volte annunciano quanto segue: è come un coro che accompagna lo sviluppo delle argomentazioni. Soprattutto, a partire dal III libro, assumono peso decisivo le argomentazioni filosofiche: al centro vi è il problema del Sommo Bene, che non può essere identificato con ricchezze o potere, ma soltanto con Dio. Ma anche qui Boezio introduce parti poetiche; in particolare il carme IX, cantato dalla Filosofia, è stato definito un inno neoplatonico, la cui fonte è il *Timeo* platonico, di cui Boezio espone le dottrine cosmologiche fondamentali. Esso conoscerà grande fortuna per tutto il Medioevo, ma in generale ciò vale per l'intera *Consolazione*, uno dei testi più letti e commentati in età medievale, soprattutto nel XII secolo, che sarà infatti definita un'*aetas boetiana*. Presente in quasi tutte le biblioteche medievali, la *Consolazione* si presterà agli usi più diversi, come libro di meditazione ed edificazione, ma anche come manuale scolastico.

**Boezio** *La consolazione della filosofia*, III, carme IX; 10, 1-34 e 69-79

«Tu che il mondo governi con norma sempiterna,  
Creatore della terra e del cielo, che al tempo dai comando  
di procedere dall'«evo»<sup>1</sup> e, immutabile restando, fai che tutto abbia moto;  
che cause esterne non sospinsero a plasmare  
la materia diveniente, che Tu hai fatto, ma l'innata  
forma del sommo bene, d'ogni invidia priva<sup>2</sup>; Tu dall'alto  
modello trai le cose, ed il bel mondo porti nella tua mente,  
Tu bellezza suprema, ed a Tua immagine lo formi,  
e vuoi che parti perfette lo compongano perfetto.  
Tu coi numeri avvinci gli elementi, sì che il freddo con le fiamme  
s'accordi, e l'acque molte coi deserti, e così il fuoco  
etereo via non voli, né le terre dal proprio peso vengano tratte a fondo<sup>3</sup>.  
Tu l'anima che tutto muove da triplice natura

**1.** Forse ciò è inteso nel significato di procedere dall'inizio. Se tale interpretazione è corretta, in questi versi sarebbe enunciata la dottrina agostiniana del tempo come creato insieme al mondo. In ogni caso, lo scorrere del tempo e ogni movimento dipendono da Dio, che è invece immutabile e, quindi, non affetto né dal movimento né dal tempo.

**2.** La creazione non è qualcosa a cui Dio è costretto: essa è frutto della sua libera iniziativa e dipende esclusivamente dal fatto che egli è Sommo Bene e, quindi, essendo privo d'invidia, non esita a far partecipi anche altre cose del Bene che egli è.

**3.** Boezio riprende qui la dottrina del *Timeo* platonico, secondo cui i quattro elementi costitutivi dell'universo (terra,

acqua, aria, fuoco) sono legati tra loro da precisi rapporti proporzionali, che garantiscono la loro persistenza e la loro corretta distribuzione. Sempre sulla scorta del *Timeo*, Boezio attribuisce al mondo stesso un'anima tripartita, com'era appunto nella tradizione platonica, e caratterizzata dal movimento più perfetto, ossia dal moto circolare che dà luogo alla rotazione dei cieli.

composta formi, e in membra a lei coequali  
l'effondi; e poi divisa in due cerchi essa raccoglie  
il moto, e per tornare in sé si volge, e la mente profonda  
abbraccia, e il cielo in simil forma fa ruotare.  
Tu l'anime e le vite minori con consone cause  
generi, e nell'alto su lievi carri le imponi,  
le spargi in cielo e in terra, e con legge benigna  
fai che pel fuoco a te tornin, se a te son rivolte.  
Concedi, o Padre, che la mente ascenda all'augusta Tua sede,  
fa' che attinga la fonte del bene, e alfin raggiunta  
la luce, in Te gli sguardi dell'animo raccolga<sup>4</sup>.  
Sciogli le nebbie e il peso della terra, e con il Tuo splendore  
rifulgi; Tu che ai pii sei ciel sereno  
e tranquillo riposo; sol nel vederTi è il fine,  
Tu principio, sostentatore, guida, sentiero e insieme termine.»

«Poiché dunque hai visto quale sia la natura del bene imperfetto, ed anche del bene perfetto, penso ora di doverti dimostrare dove si possa ritrovare questa perfezione della felicità».

«Ed in ciò credo che anzitutto si debba ricercare se in natura possa esistere un bene del genere che poc'anzi hai definito, così da non essere ingannati da un'astratta proiezione di pensiero che non tenga conto della verità di ciò di cui ci occupiamo. È innegabile che un tal bene esista e che sia per così dire come la fonte di ogni bene; tutto ciò infatti che vien detto imperfetto, è evidentemente tale per diminuzione del perfetto. Ne consegue che, se in un qualsiasi genere di cose sembri esservi alcunché di imperfetto, debba ivi trovarsi necessariamente anche un qualche cosa di perfetto; ed in effetti, tolta la perfezione, non può neanche immaginarsi da dove sia venuto fuori quel che è imperfetto. La natura delle cose non trae il suo inizio da principi sminuzzati e incompleti, ma, procedendo da ciò che è integro e perfetto, digrada a queste estreme e svigorite conseguenze. Che se, come poc'anzi ho dimostrato, vi è una qualche imperfetta felicità in un bene perituro, non si può dubitare che ve ne sia una duratura e perfetta.» «Questa tua conclusione» risposi «è certissima e verissima<sup>5</sup>».

«Se vuoi sapere dove abiti,» ella riprese «così ragiona. È concetto comune degli animi umani che Dio, autore di tutte le cose, sia buono; ed invero, poiché non v'è nulla che possa esser pensato migliore di Dio, dubiterà forse alcuno che sia buono quel di cui nulla è migliore?<sup>6</sup> Ma la ragione dimostra in tal modo che Dio è buono, da convincerci che in lui

**4.** La preghiera s'intreccia al tema neoplatonico dell'ascesa a Dio, inteso come luce e fonte del bene.

**5.** Questo passo contiene la dimostrazione dell'esistenza del bene perfetto a partire da ciò che è imperfetto. Il presupposto di essa è che «imperfetto» significa «dotato di minore perfezione», ossia il concetto di «imperfetto» è un concetto di relazione: non si può dire di qualcosa che è imperfetto, se non in relazione a ciò che è perfetto, perciò la nozione

d'imperfezione è pensabile solo in riferimento a quella di perfezione. Ora, poiché esistono molteplici cose imperfette, così come esistono forme imperfette di felicità, queste evidentemente rinviano a un bene e a una felicità perfetta. Ciò che è perfetto però non può derivare da ciò che è imperfetto, vale invece l'inverso (come appare anche dagli *Elementi di teologia* di Proclo, e precisamente dal teorema secondo cui la causa è sempre superiore al suo effetto: → **T81**), ma il

ragionamento di Boezio segue un percorso inverso rispetto a quello seguito da Proclo. Questi dall'Uno faceva derivare per via causale il molteplice, Boezio invece risale dalla molteplicità degli esseri imperfetti, ossia dotati di un grado soltanto relativo e minore di perfezione, alla perfezione assoluta, che è Dio stesso.

**6.** Ricorre qui un'espressione simile a quella che sarà usata da sant'Anselmo nella sua prova ontologica dell'esistenza di Dio. Anselmo partirà dalla definizione

inabita pure il bene perfetto. Se Egli non fosse tale, non potrebbe essere l'autore di tutte le cose; vi sarebbe infatti un qualcosa più eccellente di lui, che possederebbe il bene perfetto, e che in ciò sembrerebbe essergli anteriore più antico; ché tutte le cose perfette abbiamo visto essere anteriori a quelle meno perfette. Bisogna dunque, non per andare all'infinito nel ragionamento, ammettere che il sommo Dio ha in sé la pienezza del bene sommo e perfetto<sup>7</sup>; ma abbiamo premesso che il bene perfetto è vera beatitudine: pertanto la vera beatitudine è necessariamente riposta nel sommo Dio.» «Lo riconosco,» risposi «e non si può contraddire in alcun modo questa conclusione». [...]

«Oltre a ciò,» ella disse «ti presenterò una specie di corollario, come i geometri son soliti dedurre dalle proposizioni dimostrate alcune conseguenze, che chiamano porismi<sup>8</sup>. Posto che gli uomini divengono felici quando conseguono la felicità, e che la felicità è la Divinità stessa, è evidente che gli uomini divengono felici quando acquisiscono la Divinità. Ma come i giusti divengono tali acquisendo la giustizia, e i sapienti la sapienza, così è necessario che coloro i quali hanno acquisito la Divinità divengano dèi. Ogni uomo beato è dunque Dio. Per natura certo Egli è uno; ma nulla vieta che per partecipazione ve ne siano quanti si voglia<sup>9</sup>. «Veramente bello» esclamai «e prezioso questo porisma o corollario, come preferisci chiamarlo!».

La dimostrazione che Dio è sommo bene presuppone che Dio esista. La rivelazione assicura che Dio esiste. Ma è possibile dimostrare anche al non credente che Dio esiste? È chiaro che tale dimostrazione, per essere probante e convincente, non deve fare appello alla rivelazione stessa, ma deve partire da considerazioni puramente razionali, che anche il non credente può seguire. Un tentativo in questa direzione è compiuto nell'XI secolo da *Anselmo di Aosta* con la celebre **prova ontologica** dell'esistenza di Dio.

di Dio come «ciò di cui non si può pensare nulla di *migliore*», Boezio, invece, lo definisce come «ciò di cui non si può pensare nulla di *migliore*». In questo passo, l'obiettivo di Boezio è dimostrare non che Dio esiste, ma che Dio è buono: se Dio è ciò di cui non si può pensare nulla di migliore, necessariamente Dio è buono. Con la sua dimostrazione, Boezio ritiene di confermare la nozione comune a tutti gli uomini che Dio è buono. Il passo successivo consisterà nel dimostrare che Dio non soltanto è buono, ma è il bene perfetto.

**7.** Il ragionamento di Boezio è per assurdo: ammettiamo che Dio non sia il bene perfetto, allora la conseguenza sarà che Dio non può essere l'autore di tutte le cose, perché vi sarebbe qualcosa di più perfetto di lui. Dato il

presupposto, di matrice neoplatonica, dell'antecedenza e superiorità della causa rispetto agli effetti, ne conseguirebbe che questo qualcosa sarebbe anteriore e superiore a Dio, e sarebbe quindi esso il bene perfetto, ma ciò significa che esso sarebbe appunto Dio, autore di tutte le cose. Per evitare di procedere all'infinito in questo ragionamento, occorre allora riconoscere che Dio è il bene perfetto.

**8.** È evidente qui, come in Proclo, l'importanza del modello della geometria. Boezio ricorre alla nozione tecnica di «porisma», nel senso di «dimostrazione aggiuntiva», che si ricava da un teorema già dimostrato; in questo caso, il teorema già dimostrato è che Dio è la felicità. Ora, assunta questa conclusione come premessa per un

altro ragionamento, unitamente all'altra premessa che gli uomini diventano felici quando conseguono la felicità, si ricava la conclusione (sostituendo «Dio» a «felicità») che gli uomini diventano felici quando raggiungono Dio.

**9.** È qui ripresa la dottrina platonica della partecipazione: per esempio, x è giusto in quanto partecipa della giustizia. Boezio applica questa dottrina anche al rapporto uomo-Dio: l'uomo è felice in quanto partecipa della felicità, ma poiché Dio è la felicità, l'uomo è felice in quanto partecipa di Dio. Ora, in quanto ne partecipa si può dire che l'uomo è Dio, ma Boezio precisa che Dio propriamente è soltanto uno; così si può parlare di molti soltanto per partecipazione di quest'unico Dio.

## T96 Anselmo: la prova ontologica

Il *Proslogio* fu composto da Anselmo, come il precedente *Monologio*, su richiesta dei suoi confratelli, probabilmente fra il 1070 e il 1073, quand'egli era nell'abbazia di Bec; esso è costituito da un proemio e da ventisei capitoli. Seguendo modelli agostiniani di scrittura, Anselmo inizia con un proemio di sapore autobiografico, nel quale espone gli obiettivi del suo scritto e descrive l'itinerario della sua indagine a partire dal momento della scoperta, dovuta all'illuminazione divina, di un'unica dimostrazione dell'esistenza di Dio, sulla quale può essere costruito l'intero sapere teologico. Il punto di partenza è dato dalla «fede che cerca l'intelletto», ossia le ragioni che rendono conto e spiegano i contenuti della rivelazione. Ma l'andamento argomentativo della riflessione di Anselmo s'intreccia – anche qui sul modello agostiniano – con preghiere rivolte direttamente a Dio, al fine di ottenerne l'aiuto in quest'opera di comprensione e chiarimento delle verità accolte per fede.

### Anselmo *Proslogio*, Proemio e capp. II-V

#### PROEMIO

Dietro le preghiere insistenti di alcuni confratelli, scrissi un opuscolo<sup>1</sup> come esempio di meditazione sulle ragioni della fede, in veste di uno che, ragionando tacitamente fra sé, indaga ciò che ignora; ma poi, considerando che lo scritto era costituito dalla concatenazione di molti argomenti<sup>2</sup>, cominciai a chiedermi se non si potesse trovare un unico argomento che dimostrasse da solo, senza bisogno di nessun altro, che Dio esiste veramente e che è il sommo bene, che non ha bisogno di nulla e di cui tutto il resto ha bisogno per essere e per aver valore, e bastasse pure a dimostrare le altre verità che crediamo della sostanza divina<sup>3</sup>. Ci pensavo spesso e con impegno, e talora mi pareva di afferrare quello che cercavo, talora l'argomento sfuggiva del tutto all'acume del mio pensiero; sicché alla fine, disperando di trovarlo, mi proposi di smettere la ricerca di una cosa che si presentava impossibile. Ma quando volli scacciare da me quel pensiero, affinché, occupando invano la mia mente, non mi distogliesse da altri argomenti nei quali potessi raggiungere qualche risultato, proprio allora cominciai ad assillarmi, sebbene non ne volessi sapere e mi difendessi da esso. Mentre, dunque, un giorno facevo ogni sforzo per resistere alla sua importunità, nello stesso conflitto di pensieri, mi balzò alla mente ciò che ormai disperavo di trovare, sì che afferrai con ogni impegno quel pensiero che prima mi sforzavo tanto di allontanare.

E ritenendo che quello che ero lieto di aver trovato sarebbe forse piaciuto a qualche lettore, se lo avessi scritto, scrissi questo opuscolo intorno a quell'argomento e ad alcune

1. Si tratta del *Monologio*, scritto su richiesta di alcuni confratelli come «esempio di meditazione» sulle ragioni della fede riguardante Dio. Tale richiesta consisteva nel fatto che «nulla vi fosse persuaso con l'autorità della Scrittura, ma tutto ciò che si concludeva in ogni singola investigazione fosse dimostrato brevemente con argomenti necessari e manifestato apertamente dalla luce della

verità; e tutto ciò con stile piano e argomenti accessibili» (Prologo).

2. Nel *Monologio* vari argomenti portano a riconoscere l'esistenza di un Sommo Bene, superiore a qualsiasi altra cosa esistente e in virtù di cui esiste tutto ciò che esiste.

3. Non si tratta, dunque, soltanto di un unico argomento per dimostrare l'esistenza di Dio; esso infatti consente

anche di dimostrare tutte le verità concernenti la sostanza divina, le quali sono credute per fede. In questo senso, quella che sarà chiamata la «prova ontologica» dell'esistenza di Dio è la chiave di volta dell'intero edificio teologico. L'aggettivo «ontologica» qualifica una prova che conclude all'esistenza di Dio partendo da ciò che è l'essere (in greco, *on*) stesso di Dio.

altre cose, in veste di uno che si sforza di elevare il suo spirito a contemplare Dio e cerca di capire ciò che crede<sup>4</sup>. E poiché non ritenevo degno del nome di libro né questo né quello che ho ricordato sopra, né credevo valesse la pena di premettervi il nome dell'autore, e tuttavia non mi pareva di poterli pubblicare senza un titolo col quale invitassero in certo modo a leggerli chi li avesse avuti tra le mani, diedi a ciascuno il suo titolo e intitolai il primo: *Esempio di meditazione sulle ragioni della fede* e il secondo: *La fede che cerca l'intelligenza*.

Ma quando ormai l'uno e l'altro erano stati trascritti da molti con questi titoli, molti, e specialmente il reverendo Arcivescovo di Lione, Ugo, Legato apostolico in Francia, che me lo comandò con apostolica autorità, insistettero perché scrivessi il mio nome su questi opuscoli. E, per farlo nel modo migliore, intitolai il primo opuscolo *Monologion*, cioè soliloquio, e questo *Proslogion*, cioè colloquio. [...]

#### DIO ESISTE VERAMENTE

Dunque, o Signore, che dai l'intelligenza della fede<sup>5</sup>, concedimi di capire, per quanto sai che possa giovarmi, che tu esisti, come crediamo, e sei quello che crediamo.

Ora noi crediamo che tu sia qualche cosa di cui nulla può pensarsi più grande. O forse non esiste una tale natura, poiché «lo stolto disse in cuor suo: Dio non esiste?»<sup>6</sup> Ma certo quel medesimo stolto, quando ode ciò che dico, e cioè la frase «qualcosa di cui nulla può pensarsi più grande», intende quello che ode; e ciò che egli intende è nel suo intelletto, anche se egli non intende che quella cosa esista. Altro infatti è che una cosa sia nell'intelletto, altro è intendere che la cosa sia. Infatti, quando il pittore si rappresenta ciò che dovrà dipingere, ha nell'intelletto l'opera sua, ma non intende ancora che esista quell'opera che egli ancora non ha fatto. Quando invece l'ha già dipinta, non solo l'ha nell'intelletto, ma intende pure che l'opera fatta esista. Anche lo stolto, dunque, deve convincersi che vi è almeno nell'intelletto una cosa della quale nulla può pensarsi più grande, poiché egli intende questa frase quando la ode, e tutto ciò che si intende è nell'intelletto<sup>7</sup>.

Ma certamente ciò di cui non si può pensare il maggiore non può esistere solo nell'intelletto. Infatti, se esistesse solo nell'intelletto, si potrebbe pensare che esistesse anche nella realtà, e questo<sup>8</sup> sarebbe più grande. Se dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste solo nell'intelletto, ciò di cui non si può pensare il maggiore è ciò di cui si può

**4.** Anselmo chiarisce qui l'impostazione e l'obiettivo della ricerca. Il punto di partenza di essa è la fede, si tratta cioè di intendere ciò che si crede per fede. A questa impostazione corrisponde il titolo, menzionato poco dopo da Anselmo come adeguato a caratterizzare questo scritto: *Fides quaerens intellectum*.

**5.** Dunque non solo la fede è dono di Dio, ma lo è anche l'intelligenza che permette di comprendere i contenuti della fede. Per fede si crede che Dio sia ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore, ed è partendo da questa premessa, creduta per fede, che si può

scoprire la ragione per cui egli necessariamente esiste. In tal modo, diventa anche possibile superare il dubbio nutrito dallo stolto sull'esistenza di Dio.

**6.** Citazione dai *Salmi*, 13, 1 e 52, 1.

**7.** Presupposto di tutto il ragionamento è appunto che ciò che s'intende, esiste nell'intelletto. La parola non è un puro suono fisico: a essa corrisponde qualcosa, che almeno mentalmente esiste. Ma non necessariamente tutto ciò che esiste mentalmente, esiste anche nella realtà; il problema consiste allora nel dimostrare che, nel caso della nozione di qualcosa di cui non si può

pensare nulla di maggiore, essa si riferisce necessariamente a qualcosa di realmente esistente, non solo nell'intelletto. La strategia di Anselmo consiste nel mostrare che la nozione stessa di «ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore» implica l'esistenza di esso.

**8.** Ossia ciò che, oltre a esistere nell'intelletto, è pensato esistere anche nella realtà. L'argomentazione di Anselmo procede per assurdo: assume infatti come premessa il contrario di ciò che intende dimostrare, ossia che «ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore» esista solo nell'intelletto.

pensare il maggiore<sup>9</sup>. Il che è contraddittorio. Esiste dunque senza dubbio qualche cosa di cui non si può pensare il maggiore e nell'intelletto e nella realtà<sup>10</sup>.

## DIO NON PUÒ ESSERE PENSATO NON ESISTENTE

E questo ente esiste in modo così vero che non può neppure essere pensato non esistente. Infatti si può pensare che esista qualche cosa che non può essere pensata non esistente; e questo è maggiore di ciò che può essere pensato non esistente. Onde se ciò di cui non si può pensare il maggiore può essere pensato non esistente, esso non sarà più ciò di cui non si può pensare il maggiore, il che è contraddittorio. Dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste in modo così vero, che non può neppure essere pensato non esistente<sup>11</sup>.

E questo sei tu, o Signore Dio nostro. Dunque esisti così veramente, o Signore Dio mio, che non puoi neppure essere pensato non esistente. E a ragione. Se infatti una mente potesse pensare qualcosa di meglio di te, la creatura ascenderebbe sopra il creatore, e giuricherebbe il creatore, il che è assurdo. Invero tutto ciò che è altro da te può essere pensato non esistente. Tu solo dunque hai l'essere nel modo più vero, e quindi più di ogni altra cosa, poiché ogni altra cosa non esiste in modo così vero, e perciò ha meno essere.

Perché dunque «disse lo stolto in cuor suo: Dio non esiste», quando è così evidente alla mente razionale che tu sei più di ogni altra cosa? Perché, se non perché è stolto e insipiente?

## COME LO STOLTO DISSE IN CUOR SUO CIÒ CHE NON PUÒ ESSERE PENSATO

Ma come disse in cuor suo ciò che non poté pensare? O come non poté pensare ciò che disse in cuor suo, quando è la stessa cosa dire nel proprio cuore e pensare? E se pensò veramente, anzi poiché pensò veramente ciò che disse in cuor suo, e non disse in cuor suo poiché non poteva pensarlo, vuol dire che non c'è un modo solo di dire nel proprio cuore o di pensare. In altro modo infatti si pensa una cosa quando si pensa la parola che la significa, e in altro modo quando si pensa ciò che è la cosa. Ora, nel primo modo si può pensare che Dio non esista, nel secondo modo no<sup>12</sup>. Nessuno infatti che intenda ciò che

**9.** Se dico che ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore esiste solo nell'intelletto, dico al tempo stesso che di esso si può pensare che esista anche nella realtà e quindi che di esso si possa pensare qualcosa di maggiore (cioè l'esistere, oltre che nell'intelletto, anche nella realtà). Ma è contraddittorio dire che di una stessa cosa non si può pensare qualcosa di maggiore e si può pensare qualcosa di maggiore: di una stessa cosa, infatti, non possono essere predicate contemporaneamente proprietà contraddittorie; non si può dire, ad esempio, che uno stesso individuo è al tempo stesso sano e

malato. Pertanto una cosa o è ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore o è ciò di cui si può pensare qualcosa di maggiore, ma non può avere contemporaneamente queste due proprietà contraddittorie.  
**10.** Poiché la conclusione del ragionamento per assurdo è stata una contraddizione, ne scaturisce che non può essere vera la premessa da cui esso era partito, ossia che ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore esiste solo nell'intelletto. Se ne conclude che esso esiste necessariamente, oltre che nell'intelletto, anche nella realtà.  
**11.** Il ragionamento, condotto in

precedenza a proposito dell'esistere solo nell'intelletto, è ora applicato anche al non esistere. Se assumo che ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore non esiste, ne consegue che esso non è più ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore, dal momento che l'esistere è maggiore del non esistere. Quindi, di ciò di cui non posso pensare nulla di maggiore devo pensare che esista, non che non esista.  
**12.** Il problema di Anselmo è: com'è possibile che lo stolto pensi che Dio non esista? Ossia, come può lo stolto andar contro la verità così incontrovertibile ed evidente che ciò di

è Dio può pensare che Dio non esista, anche se dice in cuor suo queste parole, o senza dar loro significato o dando loro un significato diverso. Dio infatti è ciò di cui non si può pensare il maggiore. Ora chi intende bene questo, capisce che egli esiste in tal modo da non poter neppure essere pensato non esistente. Chi dunque capisce che Dio è tale, non può pensare che egli non esista.

E ti ringrazio, buon Signore, ti ringrazio, poiché quel che prima ho creduto per tuo dono, ora lo intendo grazie al tuo lume, sì che anche se non volessi credere che tu esisti, non potrei non capirlo con l'intelligenza<sup>13</sup>.

DIO È TUTTO CIÒ CHE È MEGLIO ESSERE CHE NON ESSERE; È IL SOLO CHE ESISTA PER SÉ E CREA TUTTE LE ALTRE COSE DAL NULLA

Che cosa sei dunque, Signore Iddio, tu di cui nulla può essere pensato più grande? Che cosa sei se non il sommo ente, il solo che esista per se stesso, colui che fece tutte le altre cose dal nulla?

Anche *Tommaso d'Aquino* ritiene che l'**esistenza di Dio** possa essere dimostrata dalla ragione umana, ma non considera quella fornita da Anselmo una vera e propria prova, dal momento che non risulta probante per quanti non ammettono che Dio sia ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore. Occorre invece seguire l'impostazione data da Aristotele con la sua dimostrazione dell'esistenza di un primo motore immobile. Questa ha la prerogativa di partire da ciò che l'uomo conosce mediante l'esperienza sensibile per risalire alla causa prima di tutte le cose e su questa linea si pone anche Tommaso.

## T97 Tommaso d'Aquino: la dimostrabilità dell'esistenza di Dio

Tommaso si è chiesto se l'esistenza di Dio sia di per sé evidente. Verità di per sé evidente è, per esempio, che il tutto è maggiore della parte: per arrivare ad essa, infatti, basta capire che cos'è il tutto e che cos'è la parte. Ma anche se s'intende che cosa significa la parola Dio, per ciò stesso non si arriva necessariamente, secondo Tommaso, a sapere che Dio esiste: questa era la pretesa della prova ontologica di Anselmo [10]. Tommaso ritiene che questa prova conduca soltanto a un'esistenza pensata, non reale. L'uomo non possiede una definizione adeguata dell'essenza di Dio; se la possedesse, si

cui non si può pensare nulla di maggiore esista non soltanto nell'intelletto, ma anche nella realtà? Anselmo risponde distinguendo due modi o significati di «pensare»: da una parte, il pensiero che si ferma soltanto alla parola, dall'altra, il pensiero che dalla parola risale alla cosa che essa significa. Lo stolto si ferma alla parola «Dio»,

senza darle significato o dandole un significato diverso da quello che è determinato dalla cosa alla quale tale parola si riferisce. Se lo stolto comprendesse veramente che la parola «Dio» significa «ciò di cui non è possibile pensare nulla di maggiore», necessariamente anch'egli concluderebbe che Dio esiste.

**13.** Anselmo torna a ribadire che sia la fede, sia l'intelligenza sono dono di Dio. Alla fede si oppone l'incredulità nell'esistenza di Dio, ma, se si ha l'intelligenza, si riesce a comprendere che cosa significhi la parola «Dio» e di qui si giunge alla conclusione che Dio necessariamente esiste.

concluderebbe necessariamente che Dio esiste. Nella *Summa contra Gentiles* Tommaso aveva già affermato che, «poiché noi non possiamo vedere la divina essenza, a conoscere la sua esistenza non perveniamo mediante il concetto di Dio, ma mediante gli effetti di lui». L'esistenza di Dio è evidente in sé, ma non per noi uomini, a cui resta sconosciuta l'essenza di Dio; di conseguenza, tale esistenza per noi uomini deve essere dimostrata: questa è la tesi che Tommaso intende provare nell'articolo 2, qui riportato.

## Tommaso d'Aquino *Summa theologiae*, I, Questione 2, articolo 2

Sembra non sia dimostrabile che Dio esiste. Infatti:

1. Che Dio esista è un articolo di fede. Ora, le cose di fede non si possono dimostrare, perché la dimostrazione ingenera la scienza, mentre la fede è soltanto delle cose non evidenti, come assicura l'Apostolo<sup>1</sup>. Dunque non si può dimostrare che Dio esiste.

2. Il termine medio di una dimostrazione si desume dalla natura del soggetto<sup>2</sup>. Ora, di Dio noi non possiamo sapere quello che è, ma solo quello che non è, come nota il Damasceno<sup>3</sup>. Dunque non possiamo dimostrare che Dio esiste.

3. Se si potesse dimostrare che Dio esiste, ciò non sarebbe che mediante i suoi effetti. Ma questi effetti non sono a lui proporzionati, essendo egli infinito, ed essi finiti; infatti tra il finito e l'infinito non vi è proporzione. Non potendosi allora dimostrare una causa mediante un effetto sproporzionato, ne segue che non si possa dimostrare l'esistenza di Dio<sup>4</sup>.

In contrario: Dice l'Apostolo: «le perfezioni invisibili di Dio comprendendosi dalle cose fatte, si rendono visibili»<sup>5</sup>. Ora, questo non avverrebbe, se mediante le cose create non si potesse dimostrare l'esistenza di Dio; poiché la prima cosa che bisogna conoscere intorno ad un dato soggetto è se esso esista.

Rispondo: Vi è una duplice dimostrazione: L'una, procede dalla [cognizione della] causa, ed è chiamata *propter quid*, e questa muove da ciò che di suo ha una priorità ontolo-

1. S. Paolo, *Lettera agli Ebrei*, 11, 1. Se una cosa è evidente, non occorre la fede per ammetterla. Anche Tommaso riconosce che l'esistenza di Dio non è di per sé evidente, ma ciò non significa che essa non sia neppure dimostrabile, come vorrebbero coloro per i quali l'esistenza di Dio è soltanto un articolo di fede. La posizione di questi ultimi, che si appellano al testo di san Paolo, conduce dunque all'affermazione della totale eterogeneità fra il dominio della fede e l'ambito di ciò che è dimostrabile, ossia l'ambito della scienza. Tommaso, come si vedrà, non condivide questa posizione.

2. L'espressione latina corrispondente a «la natura del soggetto» è *quod quid est*. Essa designa la sostanza, ciò che una cosa propriamente è. Nel sillogismo aristotelico essa compare come termine medio, che consente di collegare tra loro gli estremi nella proposizione che conclude il ragionamento: il termine medio è dunque la chiave di volta della dimostrazione. Per esempio nel

sillogismo: «Tutti gli animali sono mortali; tutti gli uomini sono animali; dunque tutti gli uomini sono mortali», il termine medio è animali. Esso indica la causa per cui gli uomini, in quanto animali, sono mortali; ma ciò presuppone che si conosca che cos'è l'animale. Così per dimostrare che Dio esiste, occorre conoscere che cos'è Dio, ma è proprio questo che gli uomini non sanno.

3. Il riferimento è all'opera di Giovanni Damasceno, vissuto tra il VII e l'VIII secolo d.C., nota nell'Occidente latino col titolo *De fide orthodoxa*. Essa è la traduzione di una parte dello scritto intitolato *La fonte della conoscenza*, dove Giovanni riprendeva le tematiche della teologia negativa esposte negli scritti dello Pseudo-Dionigi.

4. Mentre l'argomento precedente afferma l'impossibilità di dimostrare l'esistenza di Dio partendo dal fatto che la nozione di Dio è ignota alla ragione umana, questo terzo argomento mostra che ciò è impossibile anche se si parte

dalle cose che sono oggetto della nostra esperienza, ossia *a posteriori*. Ciò dipende dalla sproporzione esistente tra queste cose, intese come effetti prodotti da Dio, e Dio in quanto causa di esse: le cose sono finite e Dio è infinito. Poiché la distanza che separa l'infinito dal finito è infinita, non è possibile risalire da ciò che è finito (le cose) all'infinito (Dio).

5. La frase di san Paolo (*Lettera ai Romani*, 1, 20) afferma esattamente il contrario della tesi sostenuta nell'argomentazione precedente, ossia che è possibile comprendere le perfezioni di Dio, le quali sono invisibili, a partire dalle cose visibili, che sono state fatte da Dio. Ma per poter attribuire proprietà a una cosa, occorre che tale cosa esista e pertanto, se l'esistenza dell'essere, a cui competono queste perfezioni, non fosse dimostrabile, l'affermazione di san Paolo sarebbe infondata. Tuttavia, poiché è impossibile che una *auctoritas* come Paolo possa errare, l'esistenza di Dio è dimostrabile.

gica. L'altra, parte dagli effetti ed è chiamata dimostrazione *quia*, e muove da cose che hanno una priorità soltanto rispetto a noi: ogni volta che un effetto ci è più noto della sua causa, ci serviamo di esso per conoscere la causa. Da qualunque effetto poi si può dimostrare l'esistenza della sua causa<sup>6</sup> (purché gli effetti siano per noi più noti della causa); perché dipendendo ogni effetto dalla sua causa, posto l'effetto è necessario che preesista la causa. Dunque l'esistenza di Dio, non essendo rispetto a noi evidente, si può dimostrare per mezzo degli effetti da noi conosciuti<sup>7</sup>.

Soluzione delle difficoltà: 1. L'esistenza di Dio ed altre verità che riguardo a Dio si possono conoscere con la ragione naturale, non sono, al dire di S. Paolo, articoli di fede, ma preliminari agli articoli di fede<sup>8</sup>: difatti la fede presuppone la cognizione naturale, come la grazia presuppone la natura, come la perfezione presuppone il perfettibile. Però nulla impedisce che una cosa, la quale è di suo oggetto di dimostrazione e di scienza, sia accettata come oggetto di fede da chi non arriva a capirne la dimostrazione<sup>9</sup>.

2. Quando si vuol dimostrare una causa mediante l'effetto, è necessario servirsi dell'effetto in luogo della definizione della causa, per dimostrare che questa esiste; e ciò vale specialmente nei riguardi di Dio. Per provare infatti che una cosa esiste, è necessario prendere per termine medio la sua definizione nominale, non già la definizione reale, poiché la questione riguardo all'essenza di una cosa viene dopo quella riguardante la sua esistenza<sup>10</sup>. Ora, i nomi di Dio provengono dai suoi effetti, come vedremo in seguito: perciò nel dimostrare l'esistenza di Dio mediante gli effetti, possiamo prendere per termine medio quello che significa il nome *Dio*.

3. Da effetti non proporzionati alla causa non si può avere di questa una cognizione perfetta; tuttavia da qualsiasi effetto noi possiamo avere manifestamente la dimostrazione

**6.** Prima di rispondere al quesito se l'esistenza di Dio sia dimostrabile, Tommaso ritiene necessario distinguere due tipi di dimostrazione: la prima, detta *propter quid* (un'espressione che richiama il greco *diòti*, «perché») procede dalla causa agli effetti prodotti da essa; la seconda, detta *quia* (espressione che richiama il greco *hòti*, «che») procede dagli effetti alla causa. Il punto di partenza di quest'ultima è dato dagli oggetti della nostra esperienza, che sono primi per noi e quindi più noti a noi. L'altra, invece, assume come punto di partenza ciò che è primo per sé, la causa produttrice degli oggetti della nostra esperienza: in quanto causa produttrice, essa è antecedente agli effetti e dunque non è a noi immediatamente nota. I due tipi di dimostrazione sono anche detti, rispettivamente, *a priori* e *a posteriori*.

**7.** Tommaso ha dimostrato in precedenza che l'esistenza di Dio non è evidente all'uomo, tanto è vero che alcuni la negano. Essa quindi può soltanto essere dimostrata, ma l'unica dimostrazione possibile è quella a

*posteriori*.

**8.** Tommaso si riferisce alla *Lettera ai Romani*, I, 19-20. Il termine «preliminari» corrisponde al latino *praeambula*. La fede non è qualcosa che si colloca nel vuoto; essa presuppone che la ragione naturale possa aver chiarito e conosciuto determinate verità; tra queste rientra l'esistenza di Dio, che di per sé non è articolo di fede, ma può già essere conosciuta dalla ragione umana. Rispetto all'ambito delle verità razionali, le verità di fede sono il perfezionamento: esse dunque presuppongono ciò che può essere perfezionato. Allo stesso modo la natura umana è perfezionata, ma non annullata dalla grazia divina.

**9.** Tommaso si premura di precisare che l'esistenza di Dio può essere accolta anche soltanto per fede: è il caso dei «semplici», che non riescono a comprenderne la dimostrazione. Se non si ammettesse questa possibilità, si arriverebbe alla conclusione assurda che soltanto i colti o coloro che sono capaci di seguire una dimostrazione possono pervenire alla verità che afferma che

Dio esiste.

**10.** Obiezione fondamentale contro la dimostrabilità dell'esistenza di Dio è che in realtà non si conosce l'essenza di Dio, cioè che cos'è propriamente Dio. La definizione dell'essenza di Dio è detta *definizione reale*; da essa si distingue la *definizione nominale*, che si limita a esplicitare il significato della parola «Dio». Questo significato, secondo Tommaso, può essere desunto dagli effetti: in questo senso si può ottenere la definizione nominale di Dio come primo motore o causa prima. Per dimostrare l'esistenza di Dio è sufficiente (né, per Tommaso, l'uomo potrebbe fare diversamente) partire dalla definizione nominale di Dio e quindi assumere come termine medio nel sillogismo che dimostra tale esistenza soltanto il significato della parola «Dio». Su questa base, Tommaso procederà nel costruire le sue prove → **T98**. E solo dopo aver dimostrato che Dio esiste, sarà possibile affrontare la questione dell'essenza di Dio e quindi darne una definizione reale, non solo nominale.

che la causa esiste, come si è detto. E così dagli effetti di Dio si può dimostrare che Dio esiste, sebbene non si possa avere per mezzo di essi una conoscenza perfetta della sua essenza<sup>11</sup>.

Questo tipo di dimostrazione *a posteriori* è da Tommaso articolato in **cinque vie**, attraverso le quali si perviene a provare che Dio esiste.

## T98 Tommaso d'Aquino: le prove dell'esistenza di Dio

È qui riportato l'intero articolo della *Summa* nel quale Tommaso espone, in modo stringato ed essenziale, le celebri cinque vie dirette a dimostrare l'esistenza di Dio. Tutte assumono come punto di partenza le entità naturali, oggetto della nostra esperienza, e mostrano che esse presentano proprietà, le quali, per essere spiegate, richiedono come condizione necessaria l'esistenza di quell'essere che gli uomini chiamano Dio. Come sempre avviene nella *Summa*, Tommaso fa precedere alla sua soluzione gli argomenti avanzati a favore e contro l'esistenza di Dio.

**Tommaso d'Aquino** *Summa Theologica*, I, Questione 2, articolo 3

Sembra che Dio non esista. E infatti:

1. Se di due contrari uno è infinito, l'altro resta completamente distrutto. Ora, nel nome *Dio* s'intende affermato un bene infinito. Dunque, se Dio esistesse, non dovrebbe esserci più il male. Viceversa nel mondo c'è il male. Dunque Dio non esiste<sup>1</sup>.

2. Ciò che può essere compiuto da un ristretto numero di cause, non si vede perché debba compiersi da cause più numerose<sup>2</sup>. Ora tutti i fenomeni che avvengono nel mondo possono essere prodotti da altre cause, nella supposizione che Dio non esista: poiché quelli naturali si riportano, come a loro principio, alla natura, quelli volontari, alla ragione o volontà umana. Nessuna necessità, quindi, della esistenza di Dio<sup>3</sup>.

In contrario: Nell'*Esodo* si dice, in persona di Dio: «Io sono Colui che è»<sup>4</sup>.

**11.** Per Tommaso è vero che dalla conoscenza degli effetti prodotti da Dio non si può arrivare alla conoscenza dell'essenza di Dio, perché tra Dio e le creature c'è una differenza infinita di perfezione. Tuttavia, egli ritiene possibile, dato che ogni effetto rimanda a una causa, dimostrare l'esistenza di una causa prima di tutte le cose, la quale è chiamata appunto Dio.

**1.** Bene e male sono contrari: uno è la negazione dell'altro. Ma se sono finiti, essi possono anche coesistere; mentre se uno di essi è infinito, ciò non è più possibile. L'infinito, infatti, non tollera accanto a sé nulla che sia la negazione di

esso; se ciò avvenisse, non sarebbe più infinito. Da questo punto di vista sembra che l'esistenza del male nel mondo contrasti con l'esistenza di Dio, che è infinito. Il presupposto di questo argomento è che Dio sia definibile non solo come bene, ma come bene infinito. **2.** È qui enunciato un principio che, data la grande applicazione che ne farà Guglielmo di Ockham, sarà poi detto «rasoio di Ockham». Nel latino di Tommaso esso suona: *quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura*. Si tratta di un principio di economia: non occorre invocare più cause di quanto è necessario per spiegare ciò che avviene.

**3.** Il secondo argomento contro l'esistenza di Dio fa leva sul concetto di causa. Se tutti i fenomeni del mondo possono essere spiegati mediante cause interne alla natura, nel caso delle cose naturali, o alle facoltà umane, nel caso degli eventi umani, non è necessario introdurre un'ulteriore causa per spiegarli: dunque, non è necessario ammettere che, come causa di essi, Dio esista. **4.** A favore della tesi che Dio esiste è addotta non un'argomentazione, ma l'*auctoritas* per eccellenza, il testo biblico, contenente la rivelazione di Dio (*Esodo*, 3, 14).

Rispondo: Che Dio esista si può provare per cinque vie<sup>5</sup>. La prima e la più evidente è quella che si desume dal moto<sup>6</sup>. È certo infatti e consta dai sensi, che in questo mondo alcune cose si muovono. Ora, tutto ciò che si muove è mosso da un altro<sup>7</sup>. Infatti, niente si trasmuta che non sia potenziale rispetto al termine del movimento; mentre chi muove, muove in quanto è in atto. Perché muovere non altro significa che trarre qualche cosa dalla potenza all'atto; e niente può essere ridotto dalla potenza all'atto se non mediante un essere che è già in atto. P. es., il fuoco che è caldo attualmente rende caldo in atto il legno, che era caldo soltanto potenzialmente, e così lo muove e lo altera. Ma non è possibile che una stessa cosa sia simultaneamente e sotto lo stesso aspetto in atto ed in potenza: lo può essere soltanto sotto diversi rapporti: così ciò che è caldo in atto non può essere insieme caldo in potenza, ma è insieme freddo in potenza. È dunque impossibile che sotto il medesimo aspetto una cosa sia al tempo stesso movente e mossa, cioè che muova se stessa<sup>8</sup>. È dunque necessario che tutto ciò che si muove sia mosso da un altro.

Se dunque l'essere che muove è anch'esso soggetto a movimento, bisogna che sia mosso da un altro, e questo da un terzo e così via. Ora, non si può in tal modo procedere all'infinito, perché altrimenti non vi sarebbe un primo motore, e di conseguenza nessun altro motore, perché i motori intermedi non muovono se non in quanto sono mossi dal primo motore, come il bastone non muove se non in quanto è mosso dalla mano. Dunque è necessario arrivare ad un primo motore che non sia mosso da altri; e tutti riconoscono che esso è Dio<sup>9</sup>.

La seconda via parte dalla nozione di causa efficiente. Troviamo nel mondo sensibile che vi è un ordine tra le cause efficienti, ma non si trova, ed è impossibile, che una cosa sia causa efficiente di se medesima; ché altrimenti sarebbe prima di se stessa, cosa inconcepibile<sup>10</sup>. Ora, un processo all'infinito nelle cause efficienti è assurdo. Perché in tutte le cause efficienti concatenate la prima è causa dell'intermedia, e l'intermedia è causa dell'ultima, siano molte le intermedie o una sola; ora, eliminata la causa è tolto anche l'effetto: se dunque nell'ordine delle cause efficienti non vi fosse una prima causa, non vi sarebbe neppure l'ultima, né l'intermedia. Ma procedere all'infinito nelle cause efficienti equivale ad eliminare la prima causa efficiente; e così non avremo neppure l'effetto ultimo, né

**5.** Tutte le prove procedono a posteriori, l'unica via possibile, come ha mostrato nell'articolo precedente

→ **T97**: il mondo, le creature e le loro proprietà consentono di concludere con il ragionamento che Dio esiste.

**6.** Il termine «moto» deve essere considerato nel suo significato più ampio, come già avveniva in Aristotele: esso indica il mutamento di luogo, ma più in generale ogni forma di cambiamento.

**7.** Ossia richiede che ci sia qualcosa come causa del suo movimento. Questo qualcosa, per essere causa, deve a sua volta essere in atto, mentre ciò che è mosso è in potenza rispetto al termine verso cui è diretto il suo movimento. Tommaso impiega qui la definizione aristotelica di movimento come

passaggio dalla potenza all'atto.

**8.** Per ottenere questa conclusione, da cui si ricava che tutto ciò che è mosso è mosso da altro, Tommaso parte dalla premessa che «una stessa cosa non può essere simultaneamente e sotto lo stesso aspetto in atto e in potenza». Un legno, se è caldo in atto, non può contemporaneamente essere caldo anche in potenza, perché se fosse tale in potenza, non lo sarebbe in atto. Essendo caldo in potenza, per diventare caldo in atto richiede l'azione di qualcosa che sia già caldo in atto: in questo caso si tratta del fuoco.

**9.** Tommaso condivide con Aristotele → **T74** un altro presupposto fondamentale: l'impossibilità di andare all'infinito. Nell'infinito non c'è un primo, ma non essendoci un primo non

potrebbero esserci tutti i motori che dipendono da esso. Tommaso fa l'esempio del bastone che muove un oggetto: se non ci fosse una mano (cioè un primo motore) che lo muove, il bastone non si muoverebbe. Lo stesso presupposto è applicato da Tommaso nella seconda prova: non si può andare all'infinito nella successione delle cause efficienti; altrimenti non ci sarebbe una causa prima e, non essendoci essa, non ci sarebbe nessuno degli effetti che ne derivano.

**10.** La causa efficiente è la causa che produce un effetto. Essa, dunque, è antecedente all'effetto; se fosse causa di se stessa, sarebbe al tempo stesso causa ed effetto e, quindi, prima e dopo se stessa, ma ciò è assurdo, perché una cosa non può essere prima e dopo se stessa.

le cause intermedie: ciò che evidentemente è falso. Dunque bisogna ammettere una prima causa efficiente, che tutti chiamano Dio.

La terza via è presa dal possibile e dal necessario, ed è questa. Tra le cose noi ne troviamo di quelle che possono essere e non essere; infatti alcune cose nascono e finiscono, il che vuol dire che possono essere e non essere. Ora, è impossibile che tutte le cose di tal natura siano sempre state, perché ciò che può non essere, un tempo non esisteva. Se dunque tutte le cose possono non esistere, in un dato momento niente ci fu nella realtà. Ma se questo è vero, anche ora non esisterebbe niente, perché ciò che non esiste, non comincia ad esistere se non per qualche cosa che è. Dunque, se non c'era ente alcuno, è impossibile che qualche cosa cominciasse ad esistere, e così anche ora non ci sarebbe niente, il che è evidentemente falso. Dunque non tutti gli esseri sono contingenti, ma bisogna che nella realtà vi sia qualche cosa di necessario. Ora, tutto ciò che è necessario, o ha la causa della sua necessità in altro essere oppure no. D'altra parte, negli enti necessari che hanno altrove la causa della loro necessità, non si può procedere all'infinito, come neppure nelle cause efficienti secondo che si è dimostrato. Dunque bisogna concludere all'esistenza di un essere che sia di per sé necessario, e non tragga da altri la propria necessità, ma sia causa di necessità agli altri. E questo tutti dicono Dio<sup>11</sup>.

La quarta via si prende dai gradi che si riscontrano nelle cose. È un fatto che nelle cose si trova il bene, il vero, il nobile e altre simili perfezioni in un grado maggiore o minore. Ma il grado maggiore o minore si attribuisce alle diverse cose secondo che si accostano di più o di meno ad alcunché di sommo e di assoluto; così più caldo è ciò che maggiormente si accosta al sommamente caldo. Vi è dunque un qualche cosa che è vero al sommo, ottimo e nobilissimo, e di conseguenza qualche cosa che è il supremo ente; perché, come dice Aristotele, ciò che è massimo in quanto vero, è tale anche in quanto ente<sup>12</sup>. Ora, ciò che è massimo in un dato genere, è causa di tutti gli appartenenti a quel genere, come il fuoco, caldo al massimo, è cagione di ogni calore, come dice il medesimo Aristotele. Dunque vi è qualche cosa che per tutti gli enti è causa dell'essere, della bontà e di qualsiasi perfezione. E questo chiamiamo Dio<sup>13</sup>.

La quinta via si desume dal governo delle cose. Noi vediamo che alcune cose, le quali sono prive di conoscenza, cioè i corpi fisici, operano per un fine, come apparisce dal fatto che esse operano sempre o quasi sempre allo stesso modo per conseguire la perfezione: donde appare che non a caso, ma per una predisposizione raggiungono il loro fine.

**11.** Gli elementi di questa prova erano già in Avicenna. Anch'essa, come le precedenti, procede per assurdo: il suo presupposto è che ciò che è possibile, non può esistere sempre e da sempre, perché in tal caso esisterebbe necessariamente per virtù propria; dunque, ciò che è possibile in qualche momento non esiste. Se ciò vale per tutte le cose possibili, allora in un certo momento non ci fu nulla; ma poiché noi vediamo che qualcosa esiste, com'è spiegabile questo passaggio dal non esistente all'esistente? Lo è soltanto ammettendo che esista qualcosa che non è solo possibile, ma necessario di

per sé e non in virtù di qualcos'altro: appunto, ciò che tutti chiamano Dio.

**12.** Tommaso si riferisce a questo passo della *Metafisica*: «quando una determinazione unica, indicata con un unico nome, appartiene a più cose, è posseduta più che dalle altre dalla cosa in virtù della quale le altre ce l'hanno: per esempio il fuoco è la cosa più calda, e infatti è causa di calore anche per le altre cose. Perciò anche ciò che fa sì che le cose che vengono dopo di esso siano vere è più vero. Per questa ragione i principi delle cose che sono sempre, sono sempre necessariamente i più veri: essi infatti non sono veri solo qualche volta, né c'è qualche altra cosa che sia la

causa del loro essere, ma sono essi la causa dell'essere delle altre cose. Perciò ogni cosa nella misura in cui ha essere ha verità».

**13.** Questa quarta prova era già stata formulata dallo Pseudo-Dionigi, da Agostino, Anselmo e Avicenna. Essa si fonda sul presupposto di origine platonica che ciò che è più perfetto (chiamato da Platone «idea») è causa rispetto a ciò che è meno perfetto, ossia la cosa sensibile che partecipa solo imperfettamente dell'idea. È dunque possibile individuare livelli diversi di perfezione, i quali rinviano al grado sommo della perfezione stessa.

Ora, ciò che è privo d'intelligenza non tende al fine se non perché è diretto da un essere conoscitivo e intelligente, come la freccia dall'arciere. Vi è dunque un qualche essere intelligente, dal quale tutte le cose naturali sono ordinate a un fine: e quest'essere chiamiamo Dio<sup>14</sup>.

Soluzione delle difficoltà: 1. Come dice S. Agostino<sup>15</sup>: «Dio, essendo sommamente buono, non permetterebbe in nessun modo che nelle sue opere ci fosse del male, se non fosse tanto potente e tanto buono, da saper trarre il bene anche dal male». Sicché appartiene all'infinita bontà di Dio il permettere che vi siano dei mali per trarne dei beni.

2. Certo, la natura ha le sue operazioni, ma siccome le compie per un fine determinato sotto la direzione di un agente superiore, è necessario che gli eventi naturali siano attribuiti anche a Dio, come a loro prima causa. Similmente gli atti del libero arbitrio devono essere ricondotti ad una causa più alta della ragione e della volontà umana, perché queste sono mutevoli e defettibili, e tutto ciò che è mutevole e tutto ciò che può venir meno, deve essere ricondotto a una causa prima immutabile e di per sé necessaria, come si è dimostrato<sup>16</sup>.

La ragione umana può dunque dimostrare l'esistenza di Dio, ma non può pervenire a conoscere con le sue sole forze l'essenza di Dio stesso. Ciò significa che la **teologia** non può essere una scienza come le altre, dotata di principi propri autoevidenti: tali principi possono soltanto essere forniti dalla rivelazione di sé che Dio stesso ha fatto agli uomini.

## T99 Tommaso d'Aquino: la scienza sacra

Il primo compito che Tommaso si propone all'inizio della *Summa* è dimostrare l'esistenza e la necessità di una scienza sacra, avente per oggetto Dio e le cose divine. Anch'essa, come ogni scienza, parte da principi propri, ma mentre nelle altre scienze questi principi sono evidenti di per sé, nel caso della dottrina sacra essi sono evidenti solo a Dio. Se fossero evidenti di per sé anche all'uomo, egli potrebbe coglierli con le sue sole forze intellettuali, ma per Tommaso ciò non è possibile per l'uomo, che non ha una conoscenza diretta di Dio. L'uomo, quindi, può arrivare a conoscere i principi di una

**14.** La premessa sulla quale si fonda la quinta via è che esista un ordine finalistico della natura: ogni ente, anche privo d'intelligenza, è diretto a un fine, consistente nella realizzazione della perfezione propria di tale ente, ossia nel pieno compimento delle sue potenzialità. Ma ogni orientamento verso un fine dipende da un agente intelligente: soltanto l'intelligenza può procedere ordinatamente in vista di un fine, e a tal proposito Tommaso fa l'esempio della freccia scagliata dall'arciere. L'intera natura, dunque, in

quanto diretta verso fini, deve tale orientamento a un agente intelligente: tale agente è ciò che viene chiamato Dio. Tommaso assume in questa prova un presupposto che lo allontana da Aristotele: egli infatti per spiegare l'ordinamento finalistico della natura non fa riferimento all'agire della natura stessa secondo propri principi, come aveva fatto Aristotele, ma considera platonicamente l'ordine della natura come il risultato dell'azione intelligente di una divinità produttrice.

**15.** Agostino, *Enchiridion ad Laurentium*

*sive de fide, spe et caritate*, I 1. Tommaso riprende la concezione agostiniana del male: esso non può esserci in Dio e neppure nel mondo, è soltanto un accidente che Dio permette, e solo a scopo di bene.

**16.** Dio è dunque causa e motore primo non soltanto di tutte le cose e degli eventi naturali, ma anche dell'intelligenza e della volontà umane e delle loro operazioni. Tutto ciò che è dipende da Dio ed esiste, avviene per partecipazione dell'essere di Dio.

dottrina sacra riguardante Dio soltanto attraverso una rivelazione di essi da parte di Dio stesso. Ciò che l'uomo può fare è dare il suo assenso a questi principi che gli sono stati rivelati da Dio: in questo senso essi costituiscono gli «articoli di fede». Assumendoli come principi diventa possibile costruire la scienza sacra, la quale, come ogni scienza, perviene con la ragione a conclusioni dedotte o dimostrate a partire da questi principi. Pertanto le conclusioni ottenute dimostrativamente chiariscono il contenuto dei principi e ne traggono le conseguenze.

**Tommaso d'Aquino** *Summa theologiae*, I, Prologo e Questione 1, articoli 1-2

## PROLOGO

Il dottore della verità cattolica deve istruire non solo gli iniziati, ma anche i principianti, secondo il detto dell'Apostolo: «quasi a bambini in Cristo vi ho dato del latte da bere, non del cibo solido»<sup>1</sup>; perciò l'intento che ci proponiamo in quest'opera è di esporre tutto ciò che concerne la religione cristiana nel modo più confacente alla formazione dei principianti.

Abbiamo infatti notato che i novizi in questa disciplina trovano un grande ostacolo negli scritti di vari autori: in parte per la molteplicità di questioni, articoli e argomenti inutili; in parte anche perché le cose che essi devono imparare non sono insegnate secondo l'ordine della materia, ma come richiede il commento di dati libri o l'occasione della disputa; e finalmente anche perché quel ripetere sempre le medesime cose ingenera negli animi degli uditori fastidio e confusione.

Cercando quindi di evitare questi e altri simili inconvenienti, tenderemo, confidando nel divino aiuto, di esporre la dottrina sacra con la maggiore brevità e chiarezza consentita da tale materia<sup>2</sup>.

## QUESTIONE 1

### *La dottrina sacra: quale essa sia e a quali cose si estenda*

Per assegnare al nostro studio dei limiti precisi, è necessario innanzi tutto trattare della stessa sacra dottrina, chiedendoci quale essa sia e a quali cose si estenda. A tal proposito si prospettano dieci quesiti: 1. Se questa dottrina sia necessaria; 2. Se sia scienza; 3. Se sia scienza una o molteplice; 4. Se sia speculativa o pratica; 5. In che rapporti stia con le altre scienze; 6. Se sia sapienza; 7. Quale sia il suo soggetto; 8. Se sia argomentativa; 9. Se debba far uso di locuzioni metaforiche o simboliche; 10. Se la Scrittura sacra, su cui poggia questa dottrina, si debba esporre secondo pluralità di sensi.

**1.** Citazione da san Paolo, *Prima lettera ai Corinzi*, 3, 1-2. Tra i destinatari dell'insegnamento teologico vi sono anche i «bambini in Cristo», ossia i principianti (in latino, *incipientes*). A questi non sono adatte le forme della disputa e del commento, le quali sono legate a circostanze fortuite esterne: l'occasione in cui avviene la disputa o il testo da commentare. Occorre invece una disposizione del discorso, che risulti

• chiara e non ingeneri confusioni nei  
• principianti, e quindi un'esposizione dei  
• contenuti in successione ordinata, da un  
• concetto all'altro secondo connessioni  
• logiche e senza sovrabbondanze.

**2.** La «dottrina sacra», detta poi anche  
• teologia, è quella che ha per oggetto  
• contenuti sacri, riguardanti Dio e il  
• rapporto dell'uomo con Dio. Tali  
• contenuti sono offerti dalla rivelazione  
• divina, contenuta nella Sacra Scrittura e

• preservata nella tradizione della Chiesa.  
• L'obiettivo di tale dottrina consiste  
• dunque nel chiarimento della parola di  
• Dio; inoltre, l'argomento sarà affrontato  
• sotto forma di questioni, e ciascuna  
• questione a sua volta sarà articolata in  
• una serie di questioni particolari, ognuna  
• delle quali verrà affrontata in un  
• articolo. La prima questione verte sui  
• caratteri e sui contenuti della dottrina  
• sacra.

## ARTICOLO 1

*Se oltre le discipline filosofiche sia necessario ammettere un'altra scienza<sup>3</sup>*

Sembra che oltre le discipline filosofiche non sia necessario ammettere un'altra scienza. Infatti:

1. L'uomo, ci avverte *l'Ecclesiastico*, non deve spingersi verso ciò che supera la sua ragione: «Non cercar quel ch'è al disopra di te»<sup>4</sup>. Ora ciò che è d'ordine razionale ci è dato sufficientemente dalle discipline filosofiche. Conseguentemente non vi è posto per un'altra scienza.

2. Non vi è scienza che non tratti dell'ente: infatti non si conosce altro che il vero, il quale coincide con l'ente<sup>5</sup>. Ora, la filosofia tratta di ogni ente e anche di Dio; tanto che una parte della filosofia si denomina *teologia*, ossia scienza divina, come dice Aristotele. Quindi non è necessario ammettere un'altra scienza all'infuori delle discipline filosofiche.

In contrario<sup>6</sup>: Nell'epistola a Timoteo si dice: «Tutta la Scrittura divinamente ispirata è utile a insegnare, a redarguire, a correggere, a educare alla giustizia». Ora, la Scrittura divinamente ispirata non rientra nelle discipline filosofiche, che sono un ritrovato della umana ragione. Di qui l'utilità di un'altra dottrina di ispirazione divina, oltre le discipline filosofiche.

Rispondo: Era necessario, per la salvezza dell'uomo che, oltre le discipline filosofiche d'indagine razionale, ci fosse un'altra dottrina procedente dalla divina rivelazione. Prima di tutto perché l'uomo è ordinato a Dio come ad un fine che supera la capacità della ragione, secondo il detto d'Isaia: «Occhio non vide, eccetto te, o Dio, quello che tu hai preparato a coloro che ti amano»<sup>7</sup>. Ora è necessario che gli uomini conoscano in precedenza questo loro fine, perché vi indirizzino le loro intenzioni e le loro azioni. Cosicché per la salvezza dell'uomo fu necessario che mediante la divina rivelazione gli fossero fatte conoscere delle cose superiori alla ragione umana.

Anzi, anche riguardo a quello che intorno a Dio si può indagare con la ragione, fu necessario che l'uomo fosse ammaestrato per divina rivelazione, perché una conoscenza ra-

**3.** Ogni articolo inizia generalmente con la posizione di un'alternativa, ossia di una questione, alla quale è possibile rispondere sì o no. Successivamente viene enunciata con l'espressione «sembra» (in latino, *videtur*) la tesi che a conclusione della discussione sarà di solito respinta. In questo caso si tratta della tesi secondo cui oltre alle discipline filosofiche non è necessario ammettere un'altra scienza, sicché anche le cose sacre e il problema di Dio sarebbero di competenza esclusiva della filosofia. Tommaso riferisce poi una serie di argomenti addotti a favore di questa tesi: in questo caso essi sono due. Solitamente si tratta di argomenti desunti dalla tradizione filosofica o teologica e quindi avanzati di fatto da qualche autore. Lo scopo di Tommaso nel riferire questi argomenti è di mostrare le difficoltà che la questione pone, in modo che i principianti siano

preparati ad affrontarle.  
**4.** *Ecclesiastico*, 3, 22. È interessante che anche gli argomenti contrari alla soluzione, che sarà accolta da Tommaso, possono trovare appoggio in testi sacri. Il problema per Tommaso consisterà allora nel mostrare il vero significato delle affermazioni contenute in questi testi, significato diverso da quello assunto dagli oppositori della sua tesi.  
**5.** Ogni scienza riguarda ciò che è vero, ma ciò che è vero è appunto una cosa che è (l'ente). Se la filosofia, come aveva mostrato Aristotele, è la scienza dell'essere, essa avrà per oggetto tutto ciò che è e, quindi, comprenderà al suo interno anche la scienza di quell'ente particolare che è Dio. Questa argomentazione conclude pertanto che non è necessario ammettere una scienza di Dio, una dottrina sacra, distinta dalla filosofia.  
**6.** Con questa formula (in latino, *sed*

*contra*) Tommaso introduce gli argomenti a favore della soluzione contraria alla prima, ossia della tesi che è necessario ammettere l'esistenza di una dottrina sacra. In questo caso si tratta di un passo di san Paolo, *Seconda lettera a Timoteo*, 3, 16, in cui si afferma che la Scrittura è ispirata direttamente da Dio e ha lo scopo di insegnare. In quanto tale, essa non è il risultato di una scoperta umana, come sono le discipline filosofiche, sicché la dottrina sacra è distinta da tali discipline. L'argomentazione vera e propria di Tommaso a sostegno della sua tesi, tuttavia, non è questa, ma è data da ciò che segue e che è introdotto dalla formula «rispondo»: essa annuncia qual è la posizione assunta da Tommaso nei confronti dei due corni dell'alternativa.  
**7.** *Isaia*, 64, 4.

zionale di Dio non sarebbe stata possibile che per parte di pochi, dopo lungo tempo e con mescolanza di molti errori; eppure dalla conoscenza di tali verità dipende tutta la salvezza dell'uomo, che è riposta in Dio. Per provvedere alla salvezza degli uomini in modo più conveniente e più certo fu perciò necessario che rispetto alle cose divine fossero istruiti per divina rivelazione<sup>8</sup>.

Di qui la necessità, oltre le discipline filosofiche, che si hanno per investigazione razionale, di una dottrina avuta per divina rivelazione.

Soluzione delle difficoltà<sup>9</sup>: 1. È vero che l'uomo non deve scrutare col semplice lume della ragione cose superiori alla sua intelligenza; ma ciò che Dio gli rivela lo deve accogliere con fede. Infatti nel medesimo punto della Scrittura si aggiunge: «Molte cose ti sono mostrate superiori all'umano sentire». E precisamente in tali cose consiste la sacra dottrina.

2. La diversità di principii causa la diversità delle scienze. Una stessa conclusione scientifica, può dimostrarla, sia un astronomo che un fisico, p. es., la rotondità della terra; ma l'astronomo parte da criteri matematici, cioè fa astrazione dalle qualità della materia; il fisico invece lo dimostra mediante la concretezza stessa della materia<sup>10</sup>. Quindi niente impedisce che delle stesse cose delle quali tratta la filosofia con i suoi lumi di ragione naturale, tratti anche un'altra scienza che proceda alla luce della rivelazione. Perciò la teologia che fa parte della sacra dottrina, differisce secondo il genere, dalla teologia che rientra nelle discipline filosofiche.

## ARTICOLO 2

### Se la sacra dottrina sia scienza<sup>11</sup>

Sembra che la sacra dottrina non sia scienza. Infatti:

1. Ogni scienza procede da principii di per sé evidenti. La sacra dottrina invece procede da articoli di fede, i quali non sono di per sé evidenti, tanto è vero che non tutti li accettano: «non di tutti, infatti, è la fede», come dice l'Apostolo<sup>12</sup>. Dunque la sacra dottrina non è scienza.

2. La scienza non si occupa dei singolari<sup>13</sup>. Ora la sacra dottrina si occupa di particolarità, come delle gesta di Abramo, d'Isacco e di Giacobbe. Conseguentemente non è scienza.

**8.** La salvezza dell'uomo dipende dalla conoscenza di Dio, che è pertanto il fine dell'uomo; ma la conoscenza umana, anche nella sua espressione più alta, ossia la filosofia, dati i suoi limiti, non è in grado di pervenire alla conoscenza di Dio e alla conoscenza che egli è il fine dell'uomo. Di qui la necessità che l'uomo riceva tale conoscenza grazie alla rivelazione da parte di Dio stesso.

**9.** In questa parte conclusiva, dopo aver enunciato qual è la sua soluzione, Tommaso risolve una per una le difficoltà che erano state avanzate all'inizio della discussione, in modo che i principianti sappiano come si deve rispondere a tali difficoltà. Solitamente, Tommaso non risponde alla tesi introdotta dall'espressione *sed contra*,

perché essa coincide di solito con la soluzione da lui assunta. Risponde invece sempre alle argomentazioni introdotte dalla formula *videtur*: in questo caso esse erano due.

**10.** Tommaso riprende la distinzione aristotelica tra fisica e matematica (di cui fa parte l'astronomia). Mentre l'astronomo nello studiare, per esempio, la rotondità della terra prescinde, ossia fa astrazione, dalla materia sensibile costituente la terra, e quindi si limita al dominio della quantità (continua o discreta), il fisico considera anche la materia sensibile. Con questo riferimento Tommaso vuol mostrare che è del tutto lecito che due scienze diverse considerino uno stesso oggetto, e ciò varrà anche a proposito del

problema di Dio, oggetto di studio sia della filosofia, sia della dottrina sacra o teologia.

**11.** Anche qui l'articolo è introdotto dall'espressione *utrum* e, quindi, dalla formulazione di un'alternativa. Il termine «scienza» è assunto da Tommaso nel significato aristotelico, ossia di conoscenza dimostrativa a partire da principi evidenti (del tipo «il tutto è maggiore della parte»). Il problema è se la dottrina sacra possa o no essere concepita come scienza in questo significato.

**12.** Citazione da san Paolo, *Seconda lettera ai Tessalonicesi*, 3, 2.

**13.** Anche questa è tesi aristotelica: la scienza ha per oggetto l'universale (cioè che può essere predicato di più cose),

In contrario: Dice S. Agostino: «A questa scienza spetta soltanto ciò per cui la fede che salva viene generata, nutrita, difesa, rafforzata»<sup>14</sup>. Siccome questo è proprio unicamente della sacra dottrina, ne deriva che la sacra dottrina è scienza.

Rispondo: La sacra dottrina è una scienza. Ma si deve sapere che vi è un doppio genere di scienze<sup>15</sup>. Alcune di esse procedono da principii noti per naturale lume d'intelletto, come l'aritmetica e la geometria; altre procedono da principii conosciuti alla luce di una scienza superiore: p. es., la prospettiva si basa su principii di geometria e la musica su principii di aritmetica. E in tal maniera la sacra dottrina è una scienza: in quanto poggia su principii conosciuti per lume di scienza superiore, cioè della scienza di Dio e dei Beati. Quindi, come la musica ammette i principii che le fornisce la matematica, così la sacra dottrina accetta i principii rivelati da Dio.

Soluzione delle difficoltà: 1. I principii di ogni scienza o sono evidenti di per sé o alla luce di una qualche scienza superiore. E tali sono anche i principii della scienza sacra, come ora abbiamo spiegato.

2. I fatti particolari nella sacra dottrina non hanno una parte principale: vi sono introdotti o quali esempi di vita, come avviene nelle scienze morali, o anche per dichiarare l'autorità di quegli uomini attraverso i quali è derivata la rivelazione, sulla quale si fonda la Scrittura o dottrina sacra<sup>16</sup>.

In quanto saldamente ancorata ai principi rivelati, la teologia, secondo Tommaso, è una scienza finalizzata alla salvezza degli uomini. Questo aspetto si trova ancor più accentuato nel francescano *Bonaventura*, a lui contemporaneo, che ribadisce come fine essenziale della teologia sia la comprensione, accompagnata da amore, delle verità della rivelazione.

## T100 Bonaventura: la teologia

Il *Breviloquio* è un compendio di teologia modellato sul più ampio *Commento alle Sentenze* di Pietro Lombardo, composto da Bonaventura in età giovanile.

non le entità singole: non si limita ad accertare e asserire, per esempio, che in un certo momento avviene un'eclisse di luna, ma cerca di comprendere perché avviene l'eclisse e, quindi, che cos'è l'eclisse in generale, non nel solo caso particolare. Già Aristotele considerava, invece, la storia come conoscenza del particolare e di eventi contingenti, e altrettanto accade nelle Sacre Scritture che trattano appunto di eventi particolari, sicché la dottrina sacra contenuta in esse non può essere considerata scienza.

**14.** Agostino, *De Trinitate*, XIV, I, è l'autorità invocata per sostenere, contro la tesi precedente, che la dottrina sacra

è scienza: Agostino infatti attribuisce a una scienza il compito di generare e salvaguardare la fede, e poiché tale compito è proprio della sacra dottrina, essa è dunque scienza.

**15.** Tommaso applica la procedura della *distinzione* dei significati di un termine. In questo caso egli riprende la distinzione, già formulata da Aristotele, fra scienze che posseggono principi propri e scienze subordinate a esse, come l'ottica alla geometria. Egli colloca la dottrina sacra fra questo secondo tipo di scienze, in quanto essa poggia su principi che sono conosciuti in virtù di un'altra scienza, solo che in questo caso tale scienza ulteriore non è una

scienza umana, ma la scienza propria di Dio, il quale ne comunica i principi agli uomini attraverso la rivelazione. Su questi principi rivelati poggia la dottrina sacra.

**16.** In risposta all'obiezione che la Scrittura ha per oggetto soltanto fatti particolari e, pertanto, la dottrina sacra concernente la Scrittura non è scienza, Tommaso rileva che i fatti particolari raccontati nella Scrittura sono soltanto il rivestimento esteriore di un insegnamento universale: si tratta cioè di esempi, i quali già da Aristotele venivano considerati l'equivalente dell'induzione dal particolare all'universale.

È un'esposizione piana, in linguaggio semplice e persuasivo, senza complicazioni argomentative o punte polemiche e apologetiche. In questo scritto, Bonaventura segue una struttura inversa rispetto a quella adoperata nella sua opera più nota, *l'Itinerarium mentis in Deum*. Anziché esporre il cammino di ascesa dell'uomo dalle creature a Dio, il *Breviloquio* assume come punto di partenza Dio come fonte di tutte le cose e segue la sequenza della storia sacra: Dio, la creazione, il peccato originale, l'incarnazione e la redenzione operata da Cristo, la grazia concessa dallo Spirito Santo e l'efficacia dei sacramenti sino alla resurrezione finale. Grazie a questi contenuti, essenziali per la salvezza dell'uomo, la teologia risulta essere la scienza suprema e perfetta.

## Bonaventura da Bagnoregio *Breviloquio*, I, 1, 2-4

La Sacra Scrittura o teologia è una scienza che ci fa conoscere il primo Principio in modo sufficiente per il nostro stato di pellegrini e per quanto è necessario alla salvezza; e dato che Dio è non soltanto Principio delle cose e causa esemplare efficace nella creazione, ma anche causa riparatrice nella redenzione e perfetta nella remunerazione, ne segue che essa non soltanto tratta di Dio come Creatore, ma anche della creazione e della creatura<sup>1</sup>. E poiché la creatura razionale, che è in un certo modo il fine di tutte le cose<sup>2</sup> non ha saputo mantenere il proprio stato, ma ha avuto bisogno di essere redenta a motivo della sua caduta, la Scrittura tratta della corruzione del peccato, del medico, della salute, dei rimedi ed infine della perfetta guarigione che si avrà nella gloria, mentre gli empî saranno respinti tra le pene<sup>3</sup>. Essa sola<sup>4</sup>, dunque, è scienza perfetta, poiché inizia dalla realtà prima, che è il primo Principio, e giunge all'ultima, che è l'eterna ricompensa; inizia dalla realtà somma, che è Dio altissimo, creatore di tutte le cose, e giunge alla realtà più bassa, che è il supplizio dell'inferno.

La sola Scrittura è inoltre sapienza perfetta, poiché inizia dalla Causa somma, in quanto è Principio di tutto ciò che è causato, e che è il termine della conoscenza filosofica, passa per essa, in quanto è rimedio spirituale dei nostri peccati, e riconduce ad essa, in quanto è premio dei meriti e fine dei desideri<sup>5</sup>. In questa conoscenza si ha il sapore perfetto, la vita e la salvezza delle anime e, pertanto, deve accendersi il desiderio di tutti i cristiani di apprenderla.

È chiaro da quanto è stato detto che, sebbene la teologia si occupi di tante e così diverse realtà, è tuttavia un'unica scienza, il cui oggetto è Dio, come Colui da cui tutto deri-

**1.** Dio è considerato come causa sotto tre aspetti: in primo luogo come causa esemplare, in quanto nel Verbo divino sono contenute le idee modelli delle cose create in conformità a esse; in secondo luogo come causa riparatrice, in quanto Dio incarnandosi ha redento l'umanità dalla colpa del peccato originale, e infine come causa perfetta, in quanto nel giudizio finale la natura umana otterrà il premio che le consentirà di riacquistare la perfezione che aveva quando era stata creata da Dio. Il fatto che Dio sia causa in questi vari sensi consente di spiegare perché oggetto della teologia sia non soltanto

Dio, ma anche tutto ciò che è frutto della sua opera di creazione, redenzione e perfezionamento.

**2.** La creatura razionale è l'uomo, che si distingue dalle altre creature per il possesso della ragione, lo strumento che gli consente di conoscere e onorare Dio: in questo senso l'uomo appare come il fine della creazione, in quanto in lui si effettua il ritorno delle cose create a Dio.

**3.** Cristo è considerato come il medico che ha apportato agli uomini corrotti dal peccato originale i rimedi per recuperare la salvezza, interpretata in analogia con la salute. La guarigione perfetta dell'uomo avrà luogo soltanto

alla fine dei tempi, in virtù della grazia divina che premierà i buoni.

**4.** Cioè la teologia come studio della Sacra Scrittura.

**5.** Il carattere di perfezione della sapienza contenuta nella Sacra Scrittura è dovuto ai suoi contenuti, riassunti da Bonaventura già all'inizio del brano: Dio come principio creatore e Dio come termine finale dell'itinerario conoscitivo dell'uomo, che si conclude nella visione beatifica di Dio stesso. Tra questi due momenti, iniziale e terminale, si situa anche la conoscenza dei mezzi per essere risanati dal peccato e, quindi, l'intera storia della salvezza.

va; è Cristo, come Colui per mezzo del quale tutto è stato creato; è l'opera della redenzione, come ciò a cui tutte le cose tendono; è l'unico vincolo della carità – in virtù del quale si connettono le realtà celesti e quelle terrene –, come ciò intorno a cui verte ogni cosa<sup>6</sup>; è il credibile in quanto credibile, come ciò di cui tratta tutto quanto è contenuto nei libri canonici; è il credibile in quanto intellegibile, come ciò di cui tratta tutto quanto è contenuto nelle opere dei commentatori<sup>7</sup>, secondo ciò che afferma Agostino nel *De utilitate credendi*, giacché «di ciò che crediamo siamo debitori all'autorità, di ciò che comprendiamo siamo debitori alla ragione».

Un'ulteriore radicalizzazione in questa direzione è compiuta da *Duns Scoto*, che considera la teologia il sapere necessario all'uomo per raggiungere il suo fine soprannaturale, ma ritiene che questo fine non possa essere conosciuto dall'uomo con i suoi soli mezzi naturali, dal momento che è un fine liberamente voluto da Dio e la volontà di Dio non può essere conosciuta dall'uomo se non per iniziativa di Dio stesso. Solo la rivelazione può dunque rendere noto all'uomo il suo fine, consistente nella visione beatifica di Dio. La teologia diventa allora il **sapere pratico**, che indirizza l'uomo verso questo fine, partendo dai principi rivelati da Dio.

## TIOI Duns Scoto: il fine dell'uomo e la rivelazione

All'inizio della sua opera principale, l'*Opus oxoniense*, Duns Scoto si pone un problema simile a quello che si era posto Tommaso all'inizio della *Summa theologiae*: è necessaria per l'*homo viator*, pellegrino in questa terra dopo la caduta prodotta dal peccato originale, una conoscenza di provenienza divina, ossia rivelata, delle verità necessarie per la sua salvezza? La differenza è che ormai, a Duns Scoto, filosofia e teologia appaiono nettamente separate da una linea invalicabile: la filosofia rimane circoscritta nell'ambito di ciò che rientra nei poteri naturali della ragione umana, mentre l'ambito del soprannaturale è di pertinenza esclusiva della teologia. Né la filosofia può assolvere funzione preparatoria rispetto alla teologia, affrontando e risolvendo questioni preliminari essenziali per lo stesso discorso teologico. Per dimostrare che all'uomo le conoscenze che gli provengono per via puramente razionale non sono sufficienti per raggiungere la perfezione, come aveva preteso il filosofo per eccellenza, Aristotele, Scoto introduce alcune argomentazioni riportate nel brano che segue.

6. La teologia è scienza unitaria, in quanto ha come oggetto Dio che è uno; ma Dio è anche una Trinità di persone, sicché l'oggetto della teologia si specifica come Dio Padre («colui da cui tutto deriva»), Figlio (cioè il Verbo che contiene gli esemplari delle cose create e che si incarna per redimere

l'uomo dal peccato) e Spirito Santo («vincolo della carità» e legame tra mondo celeste e mondo terreno).

7. Sono qui individuati due livelli di credibilità: quella attribuita ai contenuti della Sacra Scrittura e quella attribuita ai contenuti delle opere dei commentatori di essa, in particolare ai Padri della

Chiesa. Mentre i primi contenuti sono creduti in quanto rivelati direttamente da Dio, i secondi lo sono in quanto compresi razionalmente; ma entrambi i contenuti e i rispettivi livelli entrano a costituire la teologia come scienza unica e non appartengono a rami distinti o addirittura autonomi del sapere.

**Duns Scoto** *Opus oxoniense*, Prol. I, Questione 1

Si chiede se all'uomo, nella sua condizione terrena, sia necessaria una qualche speciale dottrina di ispirazione soprannaturale, tale cioè che l'intelletto non potrebbe raggiungerla col lume naturale...

A questo proposito filosofi e teologi appaiono in contrasto. I filosofi sostengono la perfezione della natura negando la perfezione soprannaturale; i teologi invece riconoscono l'imperfezione naturale, la necessità della Grazia, la perfezione soprannaturale. Secondo il Filosofo pertanto, l'uomo viatore non avrebbe bisogno di alcuna conoscenza soprannaturale, ma potrebbe attingere tutte le conoscenze che gli sono necessarie attraverso l'azione delle cause naturali. A sostegno di questa posizione si adducono al tempo stesso l'autorità e le ragioni del Filosofo tratte da diversi luoghi...

Contro di essa si possono addurre tre argomenti.

Primo: A chiunque agisca scientemente è necessaria un'esatta conoscenza del proprio fine... Ma l'uomo non può conoscere esattamente il proprio fine fondandosi sulle cose naturali; perciò gli è necessaria in proposito qualche cognizione soprannaturale... Il Filosofo, seguendo la ragione naturale, o ripone la perfetta felicità nella conoscenza delle sostanze separate, come sembra fare nel I e nel X dell'*Etica*<sup>1</sup> o, se proprio non sostiene che la suprema perfezione possibile per noi sia quella, non giunge, fondandosi sulla ragione naturale, ad affermarne un'altra, di modo che sulla sola base della ragione naturale, o cadrà in errore circa il fine in particolare, o resterà in dubbio; di qui appunto il dubbio del I dell'*Etica*: «Se vi ha un dono divino, è ragionevole [ammettere] che sia la felicità»<sup>2</sup>.

Inoltre, il fine proprio di una sostanza non è conosciuto da noi se non per via degli atti attraverso cui si manifesta, e dai quali risulta che tale fine conviene a tale natura. Ma noi nella condizione presente non abbiamo né esperienza né scienza di atti inerenti alla nostra natura, dai quali si possa conoscere che si convenga a noi la visione delle sostanze separate; pertanto non possiamo conoscere naturalmente e distintamente che tale conoscenza convenga come fine alla nostra natura<sup>3</sup>.

Secondo: Chiunque agisca scientemente per un fine deve sapere come e in qual modo questo fine si conquista; e deve anche conoscere tutti i mezzi necessari per raggiungerlo e, in terzo luogo, che tali mezzi bastino a conseguirlo. Se ignora come e in qual modo il fine si acquisti, è evidente, non saprà come disporsi a conseguirlo. Se non conosce tutto ciò

**1.** Il riferimento è all'*Etica Nicomachea*, dove Aristotele teorizza il primato dell'attività teoretica, alla quale assegna il compito di studiare e conoscere l'ordine dell'universo e in particolare le «sostanze separate», ossia le sostanze immateriali: le intelligenze motrici dei cieli e in particolare la divinità. Altrove invece, secondo Scoto, Aristotele non si pronuncerebbe sul contenuto della massima perfezione che l'uomo può raggiungere. Ciò per Scoto sarebbe segno del fatto che, fondandosi sulla sola ragione naturale, come ha fatto Aristotele, o si rimane nel dubbio o si

arriva a una conclusione errata. Poco dopo, infatti, Scoto chiarisce che le proprietà delle sostanze separate sono più perfette di quelle che esse possono avere in comune con le sostanze corporee. Ma proprio per questo l'*homo viator* non le può conoscere con il solo ausilio delle sue capacità naturali.  
**2.** *Etica Nicomachea*, I, 10, 1099 b 11-13.  
**3.** Scoto intende mostrare che noi uomini non abbiamo alcuna prova che il fine dell'uomo consiste nella conoscenza o visione di Dio. L'unico modo per conoscere il fine proprio di una sostanza

è dato dall'osservazione degli atti che essa compie. Ma nessun atto dell'uomo – quale noi possiamo osservarlo – testimonia che quello sia il fine al quale l'uomo tende. Poco dopo la cosa sarà ulteriormente chiarita in base alla considerazione che, poiché la beatitudine è un premio assegnato da Dio in maniera imperscrutabile per l'uomo, non come semplice conseguenza dei nostri atti, è chiaro che da tali atti non si può inferire che il fine a cui essi tendono è la beatitudine, ossia la visione di Dio.

che si richiede, potrà fallire per l'ignoranza di qualche atto necessario. E se ignora se quei mezzi necessari siano sufficienti, nel dubbio di ignorarne qualcuno, terrà dietro ad essi con scarsa efficacia.

Ma il viatore non può conoscere queste tre cose con la ragione naturale<sup>4</sup>. La beatitudine è un premio conferito da Dio per i meriti che Dio riconosce degni, e di conseguenza non tien dietro senz'altro ai nostri atti, ma Dio la concede, in via contingente, ad alcuni atti che accetta come meritevoli rispetto a lui. Questo non risulta conoscibile per via naturale: i filosofi sbagliavano anche qui, ammettendo che tutte le cose direttamente dipendenti da Dio ne dipendano secondo necessità<sup>5</sup>. Almeno due punti sono chiari: la ragione naturale non può conoscere l'atto contingente con cui la volontà divina accetta questi o quei meriti come degni della vita eterna; e neppure può conoscere quando siano sufficienti; tutto ciò dipende infatti dal rapporto tra la volontà divina e le cose rispetto a cui essa si comporta in modo contingente.

Si può obiettare: ogni creatura creata dipende essenzialmente da una causa esistente per sé e, in forza di tale dipendenza, dall'effetto conosciuto si può risalire alla causa e conoscere, per dimostrazione *a posteriori* quale sia per se stessa la causa che lo ha prodotto; pertanto, essendo la natura dell'uomo naturalmente conoscibile per l'uomo, in quanto non sproporzionata alla sua capacità conoscitiva, dalla conoscenza di questa natura si potrà ottenere quella del fine che le è proprio... Ma se è vero che l'uomo può conoscere il suo fine naturale, non si può dire lo stesso del fine soprannaturale...<sup>6</sup> L'anima nostra, infatti, e la nostra natura, nella nostra condizione presente, noi possiamo conoscerle solo sotto un qualche aspetto generale, con dati ricavati per astrazione dal senso. Sotto questo aspetto generale, all'uomo non appartiene né l'essere ordinato al fine soprannaturale, né l'accogliere la grazia, né l'aver Dio come proprio oggetto perfettissimo... È ben vero che se una sostanza fosse conosciuta sotto la propria ragione, da essa, così conosciuta, si potrebbe risalire alla sua causa per sé. Ma noi non conosciamo così alcuna sostanza, perciò non possiamo giungere ad alcun fine proprio della sostanza se non attraverso le manifestazioni di essa evidenti in una conoscenza generale e confusa... Concedo che Dio è il fine naturale dell'uomo, ma non che si possa raggiungerlo naturalmente, bensì soprannaturalmente.

Con Ockham la teologia cessa di essere considerata una scienza, perché le verità di fede hanno origine nella rivelazione e non costituiscono principi né conclusioni di una scienza dimostrativa. Se l'esistenza di Dio come causa prima può essere dimostrata, non si può dimostrare quali siano gli attributi che appartengono a Dio.

**4.** Le tre cose che la ragione naturale dell'uomo non è in grado da sola di conoscere sono, dunque, come è raggiungibile il fine, quali sono i mezzi necessari per conseguirlo e se tali mezzi sono sufficienti a questo scopo.

**5.** Su questa tesi avevano insistito soprattutto i filosofi arabi. A ciò Duns obietta che la volontà di Dio è assolutamente libera, non è determinata da nulla. Pertanto anche i premi e i castighi conferiti da Dio all'uomo non

sono la conseguenza necessaria degli atti compiuti dagli uomini, ma sono frutto della libera volontà di Dio. In altri termini, se un individuo compie una determinata azione, le qualità di quest'azione non costringono Dio a premiare o punire chi l'ha compiuta; infatti, è Dio stesso che decide se un'azione è meritevole o no di essere premiata e, quindi, in ultima istanza, se essa è buona o cattiva.

**6.** Anche ammettendo che l'uomo

possa risalire dagli effetti alla causa che li ha prodotti e, quindi, a riconoscere l'esistenza di Dio e che Dio è il fine dell'uomo, ciò non dice ancora nulla su quale sia il fine soprannaturale dell'uomo. Nella situazione presente l'uomo può avere della propria natura soltanto una conoscenza limitata, non una conoscenza del fatto che l'uomo è destinato a un fine soprannaturale in una vita ultraterrena.

## La natura dei viventi e l'anima umana

Nella loro ricerca dei principi e delle cause capaci di spiegare l'ordine dell'universo, i primi filosofi si posero anche il problema della natura e dell'**origine del-Uomo**. Stando a una notizia di fonte tarda, *Anassimandro* avrebbe rintracciato tale origine nei pesci entro i quali si sarebbero formati gli uomini. Al di là del suo contenuto specifico, questa tesi sottolinea l'esistenza di un legame naturale tra gli uomini e altri esseri viventi.

### TI02 Anassimandro: la genesi dell'universo e dei viventi

Il testo di Aezio ha origine da quei repertori, chiamati dossografie, nei quali si raggruppavano sotto singoli problemi le soluzioni date a essi da vari autori. In questo caso si tratta del problema: donde si sono formati gli esseri viventi? Le risposte erano elencate in questi repertori in modo sommario, con una terminologia sostanzialmente uniforme, non sempre rispettosa del linguaggio specifico dei singoli autori.

**Aezio** V, 19, 4

Anassimandro sostiene che i primi viventi furono generati nell'umido, avvolti in membrane spinose e che col passare del tempo approdarono all'asciutto e, spezzatasi la membrana, poco dopo mutarono genere di vita [...] afferma che, a suo parere, dall'acqua e dalla terra riscaldate, nacquero o dei pesci o degli animali molto simili a pesci; in questi concrebbero gli uomini, e i feti vi rimasero rinchiusi fino alla pubertà. Quando questi si spezzarono, allora finalmente ne uscirono uomini e donne che potevano già nutrirsi<sup>1</sup>.

Tradizionalmente la nozione di **anima** era collegata a quella di **vita** e non era necessariamente concepita come sede del pensiero. In *Eraclito* si trova invece chiaramente delineata la tesi secondo cui l'**anima** è ciò che è specifico dell'individuo umano: anch'essa è dotata di *logos*, ma caratterizzato da tale profondità da risultare insondabile.

### TI03 Eraclito: la profondità dell'anima

In alcuni frammenti Eraclito introduce anche la nozione di anima, collegandola alla nozione di Logos [☞]. In particolare egli attribuisce all'anima un logos dotato di una profondità insondabile. In questo orizzonte egli può riprendere il precetto del dio di Delfi che invita a conoscere se stessi e proclamare di aver investigato se stesso.

<sup>1</sup>. È da sottolineare come in questa concezione continui a svolgere una

funzione importante l'umidità, il che farebbe pensare a una certa continuità

con la posizione di Talete, che aveva riconosciuto nell'acqua il principio.

**Eraclito** *Frammenti*, 116 e 45

Ad ogni uomo è concesso conoscere se stesso ed esser saggio (fr. 116).

Per quanto tu possa camminare, e neppure percorrendo intera la via, tu potresti mai trovare i confini dell'anima: così profondo è il suo logos (fr. 45).

Eraclito va contro l'opinione corrente secondo cui vita e morte sono condizioni che si escludono mutuamente: esse rientrano in quell'unità degli opposti, che attraversa dinamicamente tutta la trama della realtà. Per Eraclito l'anima è una sostanza fisica, soggetta anch'essa all'unità degli opposti e a opposte sequenze di trasformazioni. Anch'essa è dunque **mortale**, inserita in un ciclo perenne di mutamenti. In tal modo egli si oppone verosimilmente a una credenza diffusa soprattutto in cerchie orfiche e pitagoriche, secondo cui l'anima è **immortale** e soggetta a un ciclo di reincarnazioni. Ciò significa che l'anima è un qualcosa di individuale che permane e continua anche in esseri corporei diversi. La credenza nella trasmigrazione delle anime è condivisa anche da *Empedocle*, che tuttavia non abbandona l'obiettivo di fornire spiegazioni fisiologiche di funzioni psichiche, sulla base dell'assunto che anche gli uomini sono fatti degli stessi ingredienti di cui sono composte tutte le altre cose. Se Alcmeone aveva ravvisato nel cervello la sede della percezione e del pensiero, per Empedocle il veicolo del pensiero è costituito dal sangue. In questo quadro egli introduce una spiegazione della **respirazione**, che fa ricorso all'analogia con il funzionamento di oggetti tecnici.

## **T104** Empedocle: la respirazione e il pensiero

**R**iportiamo qui un frammento nel quale Empedocle tenta di spiegare come avviene la respirazione, anche perché in esso studiosi moderni hanno voluto scorgere la prima formulazione di un metodo sperimentale. Il presupposto di Empedocle è che sangue e respiro si muovono entro gli stessi vasi corporei. Questi sono alternativamente riempiti da sangue, il quale, fluendo, esce da essi e lascia spazio all'aria che entra, e viceversa l'aria che esce, lascia spazio al sangue. Questa associazione tra flusso sanguigno e respirazione resterà costante anche negli sviluppi dell'anatomia e della fisiologia in epoca ellenistica. La respirazione avviene, secondo Empedocle, attraverso i pori della pelle. Per spiegare come ciò avvenga, egli immagina una situazione – ecco la condizione «sperimentale» – nella quale si immerge in acqua una clessidra. La clessidra è un vaso con un collo stretto e un'ampia base con piccoli buchi. Se essa viene immersa in acqua con l'orifizio superiore tappato, l'acqua non penetra attraverso i buchi perché l'aria interna vi si oppone con la sua pressione; ma se si libera l'orifizio superiore, l'aria esce e l'acqua può entrare. Viceversa, se l'orifizio è tappato quando la clessidra è piena di acqua, l'acqua non può fuoriuscire dai piccoli buchi sul fondo. I due momenti della respirazione, cioè l'inspirazione e l'espirazione, corrispondono ai momenti in cui la clessidra, rispettivamente riempita di acqua e di aria, viene aperta nell'orifizio superiore consentendo l'ingresso di aria in un caso e di acqua nell'altro. All'acqua della clessidra

corrisponde il respiro e all'aria della clessidra il sangue. Più che di un esperimento vero e proprio si tratta, dunque, di una comparazione, un'analogia, tra ciò che è osservabile (clessidra), e ciò che non è direttamente osservabile. Ancora una volta troviamo il modulo del passaggio da ciò che è visibile al non visibile, mediante l'ipotesi di una loro somiglianza. Un secondo aspetto che occorre sottolineare in questo frammento è che l'aria, secondo Empedocle, è una delle quattro radici. Il sangue poi è una mescolanza di esse: quanto migliore, cioè più proporzionata, è tale mescolanza, tanto migliore sarà la qualità del pensiero, che Empedocle fa appunto risiedere nel sangue intorno al cuore. Probabilmente la respirazione è uno dei fattori che contribuiscono alla conservazione del giusto equilibrio tra gli elementi nel sangue. L'attività del pensiero risulta, dunque, legata alla struttura anatomica e alla fisiologia corporea, e poiché il corpo umano è costituito delle stesse radici di cui sono costituite tutte le cose, sarà possibile istituire una corrispondenza biunivoca tra i costituenti del corpo e quelli delle cose: in ciò consiste la conoscenza, la quale sarà garantita proprio dalla sussistenza proporzionata di tutte e quattro le radici nel sangue. Il processo della conoscenza risulta fondato dunque, per Empedocle, nella omogeneità tra l'uomo e il mondo. Per la conservazione del frammento sulla clessidra siamo debitori all'opera di Aristotele

*Sulla respirazione.*

## **Empedocle** *Frammenti*, 100

Così inspirano ed espirano tutti gli esseri: a tutti, vasi  
carnosi e poveri di sangue si distendono alla superficie del corpo  
e alle loro piccole imboccature da fitte fessure è traversata  
la superficie più esterna della pelle da parte a parte, cosicché mentre il sangue  
trattengono, all'aria invece è schiusa una facile via attraverso i passaggi.  
Onde, dopoché il sangue leggero si è abbassato,  
l'aria gorgogliando si slancia con frotto impetuoso,  
allorché invece [*il sangue*] risale di nuovo, l'essere vivente di nuovo espira,  
come quando una fanciulla, giocando con una clessidra di rame ben lavorato,  
finché essa, otturando con la bella mano l'apertura del tubo  
l'immerge nel corpo leggero dell'acqua argentea,  
l'acqua non entra nel vaso, ma la respinge  
la massa interna dell'aria che preme sui fitti pori,  
finché essa non lascia entrare il denso flusso: allora,  
venendo meno l'aria, vi entra l'acqua destinata.  
Così di nuovo, quando l'acqua raggiunge la sommità del vaso di bronzo,  
restando occlusi da una mano umana il canale e l'apertura,  
l'aria che è fuori, tentando di entrare dentro, trattiene l'acqua,  
attorno all'apertura del canale, che risuona sordamente, occupandone il sommo,  
finché la mano non la lasci libera, allora di nuovo, all'inverso di prima,  
precipitandosi l'aria, ne esce fatalmente l'acqua.  
Così di nuovo il sangue leggero, gorgogliando attraverso le membra,  
quando, invertendo il flusso, si ritira all'interno,  
subito la corrente dell'aria vi scende con frotto impetuoso  
finché il sangue non risalga: allora espira un'eguale quantità di aria.

Allo stesso modo, individuando negli atomi e nel vuoto i principi costitutivi di tutte le cose, Leucippo e Democrito concepiscono l'**anima** stessa come costituita di un tipo particolare di **atomi**, sferici e perciò mobilissimi e quindi generatori di calore. Essendo il calore di un corpo segno del suo essere in vita, l'anima torna a essere identificata in prima istanza con il principio della vita. In questo quadro la **respirazione** svolge una funzione vitale essenziale, perché permette di reintegrare incessantemente gli atomi, che il corpo vivente emette e perde continuamente.

## T105 Democrito: la respirazione e l'anima

Lo scritto di Aristotele *Sulla respirazione* fa parte dei cosiddetti *Piccoli trattati naturali*. In esso, secondo la sua consueta procedura, egli fornisce anche una serie di informazioni riguardanti dottrine dei predecessori sul problema investigato, per sottoporle poi a discussione e critica e in tal modo prepara la strada per enunciare la propria posizione. Particolarmente preziose in questo contesto sono le informazioni che egli fornisce sulla concezione democritea della respirazione, fondata sui presupposti centrali della teoria atomistica.

**Aristotele** *Sulla respirazione*, 4, 471b 30 - 472a 18

Democrito dice che dalla respirazione viene una importante conseguenza pel respirante, e cioè viene impedito che l'anima sia espulsa dal corpo; ben lontano, con ciò, dall'affermare che per questo fine appunto, di mantener dentro l'anima, la natura produca ciò; ché, al pari degli altri fisici, anch'egli non giunge affatto a un tal genere di causa<sup>1</sup>. Dice che l'anima e il calore sono la stessa cosa e che i loro corpi primi appartengono a quelli sferici; e, quando questi corpuscoli vengono compressi dall'aria ambiente che li spinge verso l'esterno, giunge loro in aiuto l'inspirazione. Nell'aria, infatti, c'è gran numero di quegli atomi che egli chiama intelletto e anima: quindi, allorché si respira e l'aria penetra in noi, gli atomi di questo genere, entrando insieme con essa e opponendosi alla compressione, impediscono all'anima, che è contenuta negli esseri viventi, di dissolversi. E di conseguenza, dall'inspirazione ed espirazione dipendono la vita e la morte: infatti, quando prevalga l'azione dell'aria ambiente che comprime gli atomi dell'anima e l'aria che entra dal di fuori non è più in grado di respingerli dentro, allora, divenuta impossibile la respirazione, avviene negli animali la morte: perché la morte non è altro che la fuga di questi atomi [*leggeri e sferici*] dal corpo per la pressione esercitata dall'aria ambiente. Quanto poi alla causa per cui a tutti è necessario morire, ma non già quando capita, bensì per natura morire di vecchiaia, contro natura morire di morte violenta, Democrito non dà alcuna spiegazione.

Dal canto suo, riconoscendo nell'**aria** il principio di tutte le cose e identificando l'aria con l'**intelligenza** ordinatrice del mondo, *Diogene di Apollonia* può far dipendere anche l'intelligenza umana dalle qualità dell'aria respirata e quindi differenziare gli uomini in base alle **differenze climatiche** dell'ambiente in cui vivono.

<sup>1</sup>. Per Aristotele, Democrito non introduce quella che ai suoi occhi è la causa più importante, ossia la causa finale. Il processo della respirazione

• avviene, secondo Democrito, per via  
• puramente meccanica, attraverso  
• movimenti e pressioni esercitate dagli  
• atomi. Il fatto che esso abbia come

• effetto la conservazione della vita  
• dell'essere vivente non significa che esso  
• avvenga allo scopo di questa  
• conservazione.

## **TI06** Diogene di Apollonia: intelligenza, aria e clima

La maggior parte degli scarsi frammenti conservatici dell'opera di Diogene, anch'essa in seguito intitolata *Sulla natura*, proviene dal commento di Simplicio, più volte ricordato, alla *Fisica* di Aristotele. Una prima novità è costituita dall'esordio, nel quale Diogene enuncia le proprietà che deve avere il punto di partenza di un discorso: ciò denota una riflessione esplicita sui caratteri del proprio lavoro. In particolare, il punto di partenza dev'essere tale da non incontrare obiezioni. Occorre, dunque, tener conto dei propri interlocutori: una preoccupazione che era assente o non era manifestata dai pensatori dei periodi precedenti.

Un punto di partenza indiscutibile è per Diogene l'antica tesi monistica dell'unicità del principio, in particolare quella di Anassimene, che aveva ravvisato il principio nell'aria. Su ciò Diogene innesta almeno due importanti innovazioni. La prima consiste nell'identificazione dell'aria con l'intelligenza e nell'attribuzione all'intelligenza cosmica di un'azione di tipo provvidenziale, la quale dispone le cose nel miglior modo possibile. Su questo punto non può sfuggire una parentela con l'intelletto cosmico di Anassagora, ma in Diogene si ha una maggiore accentuazione del carattere finalistico della sua azione. La seconda innovazione è che il principio unico, l'aria, è considerata poliforme e questa polimorfia consente di spiegare le differenze climatiche, con la conseguente diversità nei gradi di intelligenza e nei modi di vita. La riflessione di Diogene s'integra quindi nel clima culturale del V secolo a.C., attento alle differenziazioni e alla varietà dei tipi umani e dei costumi.

### **Diogene di Apollonia** *Frammenti*, 1, 2, 3, 4, 5

Chi incomincia un qualunque discorso, mi pare necessario che offra un inizio indiscusso e una spiegazione poi semplice e sobria (fr. 1).

Per dirla insieme, mi pare che tutte le cose risultano dall'alterazione della stessa cosa e sono la stessa cosa. E questo è chiaro: infatti, se le cose che sono adesso in questo mondo, terra, acqua, aria e fuoco e tutte le altre, quante si vedono esistere in questo mondo, dunque, se una di queste fosse diversa dall'altra perché diversa per sua propria natura e non fosse lo stesso che si muta in molte forme e si altera, non si potrebbero affatto mescolare tra loro, né all'una [verrebbe dall'altra] utilità o rovina, né mai pianta potrebbe nascere dalla terra né animale né alcun altro essere se non fossero composte in modo da essere lo stesso. Piuttosto tutte queste cose nascono ora in una forma ora in un'altra in quanto si alterano dallo stesso e in esso ritornano (fr. 2).

Infatti non sarebbe possibile senza intelligenza una divisione tale che di ogni cosa la misura realizzi, e d'inverno e d'estate, e di notte e di giorno, e di piogge e di venti e di sereni: e tutte le altre cose, se uno vuole esaminarle, le troverà disposte nel miglior modo possibile (fr. 3).

Ci sono inoltre anche questi indizi importanti. Gli uomini e le altre creature vivono respirando l'aria. Essa è per loro anima e pensiero, come si dimostrerà chiaramente in quest'opera, e se essa s'allontana, l'uomo muore e il pensiero l'abbandona (fr. 4).

Mi sembra che sia dotato d'intelligenza quel che gli uomini chiamano aria, che tutti siano da esso governati e che tutti esso domini. Questo stesso mi sembra che sia dio e giunga dovunque e tutto disponga e in tutto sia. E non c'è niente che non ne partecipi: tuttavia niente ne partecipa in modo uguale, questo come quello, ma molti sono i modi e dell'aria e dell'intelligenza. Poliforme essa è, più calda e più fredda, più asciutta e più umida, più ferma o dotata di più veloce movimento: e ci sono in essa molte altre differenziazioni e un numero infinito di sapori e di odori. E di tutti i viventi l'anima è la stessa cosa, aria più calda di quella esterna in cui viviamo, ma molto più fredda di quella che sta presso il sole. Però questo calore non è uguale in nessun essere vivente (come neppure in un uomo rispetto all'altro) e differisce non molto, ma in modo che rimangano simili. Tuttavia nessuna delle cose che si differenziano può divenire perfettamente uguale all'altra, senza diventare la stessa. Poiché la differenziazione è multiforme, multiformi devono essere anche gli esseri viventi e molti e, dato il gran numero delle differenziazioni, non simili l'uno all'altro né per forma né per condotta di vita né per intelligenza. Eppure tutti per la stessa cosa vivono e vedono e odono, e dalla stessa cosa tutti hanno intelligenza differente (fr. 5).

E la centralità del clima e delle peculiarità geografiche delle diverse regioni conosciute non solo come causa di malattie differenti, ma anche come spiegazione delle differenti attitudini psichiche di popolazioni diverse, è al centro anche dello scritto medico *Arie acque luoghi*.

## T107 Ippocrate: medicina e differenze climatiche

**N**ello scritto medico intitolato *Arie acque luoghi*, il quale fa parte del *Corpus Hippocraticum* e risale agli ultimi decenni del V secolo a.C., l'autore si rivolge ai medici che svolgono la loro professione spostandosi da una città all'altra. Egli intende attirare la loro attenzione sull'importanza di tener conto delle differenze geografiche e climatiche per individuare le cause delle malattie e apprestare le terapie adatte. Ma il discorso si amplia a mostrare l'importanza di queste differenze anche per la struttura psicologica delle varie popolazioni: climi diversi tendono a produrre caratteristiche psicologiche diverse. Queste sono a loro volta rafforzate da istituzioni politiche corrispondenti a esse. In questo scritto sono, dunque, poste le premesse per la costruzione su base climatica del concetto di dispotismo orientale, contrapposto alla libertà tipica delle città greche, che ritornerà nella *Politica* di Aristotele e poi in età moderna in Montesquieu.

**Corpus Hippocraticum** *Arie acque luoghi*, 13-14, 16

Dove le stagioni compiono grandi e frequenti mutamenti, là anche la regione è più selvaggia e tormentata, e vi troverai monti in gran numero e boscosi, e pianure e praterie. Laddove invece le stagioni non molto differiscono, la regione è assai uniforme.

E lo stesso, a ben guardare, è anche per gli uomini. Vi sono infatti nature che somigliano a monti ricchi di selve e di acque, altre a luoghi angusti e aridi, altre ancora a distese prative e paludose, alcune infine a pianure e a spogli e secchi terreni.

Allo stesso modo son diverse le stagioni che trasmutano le forme della natura. E se grande è la loro reciproca differenza, differenze anche maggiori ne deriveranno alle forme.

E quelli fra i popoli che poco differiscono, tralascierò, di quelli invece che sono molto diversi o per natura o per istituzioni<sup>1</sup>, dirò quale sia la situazione.

E prima di tutto, i Macrocefali. Non vi è infatti alcun altro popolo che abbia la testa simile a costoro. All'inizio, l'uso costituito fu causa principale della lunghezza della testa, ma ora anche la natura contribuisce all'uso.

Coloro che hanno la testa lunghissima son ritenuti nobilissimi. Questo è l'uso costituito: subito appena il bimbo è nato, finché il suo corpo resta tenero, rimodellano con le mani la testa ancor plasmabile e la forzano ad accrescersi in lunghezza, apponendovi bende e adeguati strumenti, grazie ai quali s'attenua la sfericità della testa e appunto se ne accresce la lunghezza. In questo senso all'inizio operava l'uso costituito, e dalla sua innaturale violenza si originò una natura siffatta: ma col procedere del tempo ciò si consolidò nella natura, sicché ora non è più necessaria la costrizione dell'uso<sup>2</sup>.

Il seme infatti proviene da ogni parte del corpo, dalle sane sano, dalle malate malato. Se dunque di norma dai calvi discendono calvi, da chi ha occhi azzurri prole con occhi azzurri, e strabici dagli strabici, e così via per ogni altra forma, che mai impedirà che da un macrocefalo nasca un macrocefalo?

Ora peraltro non ne nascono più come una volta: l'uso costituito si è ormai indebolito per i più frequenti rapporti con gli altri popoli<sup>3</sup>[...].

Quanto alla mancanza di ardire e di coraggio, la causa principale per la quale gli Asiatici sono più imbelli degli Europei e di costumi più molli, risiede nelle stagioni, che non fanno grandi mutamenti né verso il caldo né verso il freddo, ma scorrono uniformi.

Non accadono infatti quelle scosse subitanee della mente né quelle violente alterazioni del corpo per le quali è probabile che il temperamento s'inasprisca e partecipi di irreflessa passionalità più di chi vive sempre nel medesimo stato. I mutamenti d'ogni genere infatti tengon più desta la mente degli uomini e non le permettono d'infiacchirsi.

Per queste ragioni, mi sembra, sono deboli i popoli dell'Asia e inoltre per le istituzioni. Gran parte dell'Asia infatti è retta a monarchia. Laddove gli uomini non son signori di se stessi e delle proprie leggi, ma soggetti a despoti, non pensano già a come addestrarsi alla guerra, bensì a come sembrare inetti a combattere.

I pericoli non sono certo pari. A loro, è naturale, tocca la necessità di combattere e soffrire e morire in pro dei padroni, lontani dai figli, dalle spose, dagli amici.

E se compiono azioni nobili e valorose, da queste i padroni traggono grandezza e potenza, essi invece ne fruttano pericoli e morte.

E ancora, la terra di questi uomini è di necessità desolata, e per le guerre e per l'abbandono dei lavori, sicché se anche qualcuno per natura è valoroso e magnanimo, la sua mente viene corrotta dalle istituzioni<sup>4</sup>.

**1.** «Istituzioni», come in seguito l'espressione «uso costituito» traducono il greco *nòmos*. I Macrocefali, di cui si parla poco dopo, sono probabilmente una popolazione leggendaria. La pratica di modellare il capo mediante fasciature pare tuttavia documentata presso popolazioni antiche risiedenti nel Caucaso e nell'Armenia. L'autore dello scritto sembra considerare questa

pratica diffusa nel passato, ma non molto al suo tempo.  
**2.** In queste considerazioni svolge una funzione essenziale il riferimento al tempo: il carattere violento e costrittivo che il *nòmos* ha all'inizio si trasforma, coll'andar del tempo, in una situazione «naturale». L'autore pensa addirittura che la conformazione del cranio, ottenuta originariamente con mezzi

artificiali, sia diventata col tempo un carattere trasmesso ereditariamente da padre in figlio, come il colore degli occhi.  
**3.** L'autore riconosce l'importanza che i contatti diretti tra le popolazioni hanno nell'attenuare e talvolta eliminare i contrasti tra gli usi e le consuetudini.  
**4.** Le caratteristiche psichiche, in particolare quelle connesse al comportamento in guerra, coraggio e

Ecco un grande indizio di tutto questo: quanti nell'Asia, Elleni o Barbari, non son soggetti a despoti ma vivono liberi e per se stessi si affaticano, ebbene questi son fra tutti i più valorosi: i pericoli li affrontano a proprio vantaggio, e loro stessi riportano il premio del valore e ugualmente il fio della viltà.

Nell'ambito della **medicina ippocratica** si rescindono i legami con le pratiche magiche e si arriva a riconoscere che tutte le malattie hanno cause naturali e sono curabili senza pretendere di ricorrere a interventi divini.

## T108 Ippocrate: la medicina e la magia

**M**alattia sacra è uno scritto che fa parte del *Corpus Hippocraticum* e risale al 430-20 a.C. circa. L'obiettivo polemico principale di esso sono maghi e fattucchieri itineranti per le città, i quali pretendono di distinguere le malattie di origine divina dalle altre malattie e soprattutto di poter curare le prime con mezzi magici. L'autore dello scritto mostra, con varie argomentazioni, come la posizione di costoro sia soltanto apparentemente religiosa: in realtà essi sono empi. A essi egli contrappone una concezione della natura come regolarità e omogeneità: tutte le malattie sono naturali e tutte le malattie sono divine, poiché il divino è una prerogativa dell'intera natura. Su questo sfondo generale l'autore procede quindi a individuare l'origine della cosiddetta «malattia sacra» – ossia l'epilessia e le patologie similari – nel cervello, descritto nelle sue funzioni psicologiche e fisiologiche e nelle sue forme patologiche.

### **Corpus Hippocraticum** *Malattia sacra*, 1-6, 19

Circa il male cosiddetto sacro questa è la realtà.

Per nulla – mi sembra – è più divino delle altre malattie o più sacro, ma ha struttura naturale e cause razionali: gli uomini tuttavia lo ritennero in qualche modo opera divina per inesperienza e stupore, giacché per nessun verso somiglia alle altre. E tale carattere divino viene confermato per la difficoltà che essi hanno a comprenderlo, mentre poi risulta negato per la facilità del metodo terapeutico col quale curano, poiché è con purificazioni e incantesimi che essi curano. Ma se per quanto ha di meraviglioso questo male è ritenuto divino, molte allora saranno le malattie sacre e non una soltanto, ché io ne mostrerò altre che non sono meno meravigliose né straordinarie, e che pure nessuno ritiene essere divine. Così le febbri – e quotidiane e terzane e quartane – per niente mi sembrano essere meno sacre e generate da un dio di questo morbo, eppure non incutono stupore; e ancora vedo uomini impazziti e in preda al delirio senza alcuna causa manifesta, che si abbandonano a vari gesti inconsulti; e so di molti che nel sonno gemono e urlano, questi si sentono soffocare, quelli perfino balzan dal letto e fuggono via finché siano destati, e poi

pusillanimità, dipendono, dunque, oltre che dal differente assetto climatico, dal diverso regime politico. Il dispotismo, vigente in Asia, è considerato consono al clima caldo e uniforme di quelle

• regioni. Ma poco dopo l'autore precisa  
• che anche in Asia un regime politico  
• libero, non dispotico, può generare  
• individui coraggiosi. In tal modo le  
• istituzioni politiche correggono le

• condizioni climatiche. L'autore rifiuta  
• pertanto la concezione secondo la  
• quale il clima è l'unico fattore  
• determinante delle caratteristiche  
• psichiche delle popolazioni.

tornano normali e assennati proprio come prima – ma ne restano pallidi e deboli –, e tutto ciò non una volta soltanto, ma spesso [...].

In verità io ritengo che i primi a conferire un carattere sacro a questa malattia siano stati uomini quali ancor oggi ve ne sono, maghi e purificatori e ciarlatani e impostori, tutti che pretendono d'essere estremamente devoti e di veder più lontano. Costoro dunque presero il divino a riparo e pretesto della propria sprovvedutezza – giacché non sapevano con quale terapia potessero dar giovamento –, e affinché la propria totale ignoranza non fosse manifesta, asserirono che questo male era sacro. E raccontando appropriati discorsi stabilirono una cura rivolta alla propria stessa sicurezza; distribuivano purificazioni e incantesimi, ingiungevano di astenersi dai bagni e da molti cibi che non è opportuno i malati mangino [...] e vietarono di portare abiti neri (giacché il nero è segno mortale), e di giacere su pelli di capra o di indossarle, e ancora di porre un piede su un piede o una mano su una mano (tutti questi infatti sono impedimenti)<sup>1</sup>.

Questo dunque hanno prescritto a causa dell'origine divina del male, quasi vedessero più a fondo, ed esponendo altri motivi, così che, quando il malato guarisca, loro sia la fama di destrezza, quando invece muoia, abbiano pronte e sicure discolpe, adducendo quasi causa razionale che non essi, ma gli dei ne sono responsabili: e chi potrebbe ritenere essi responsabili, se non hanno fatto mangiare né bere alcun farmaco, né hanno ordinato dei bagni?

Io invero suppongo che fra i Libi dell'interno nessuno goda buona salute, giacché dormono su pelli di capra e di carni di capra si nutrono, visto che non possiedono né coperte né indumenti né calzari che non siano caprini: e infatti non hanno altro bestiame che capre<sup>2</sup>.

Ammesso comunque che il mangiare e il somministrare queste cose generi il male e lo accresca, e il non mangiarle lo curi, non ne è più il dio la causa, né le purificazioni la cura, ma sono i cibi che giovano o nuocciono, e svanisce così l'azione del dio.

Così coloro che pongon mano a curare questa malattia in tale modo mi sembra proprio che non la considerino né sacra né divina: ove infatti venga rimossa da codeste purificazioni e da codesta terapia, che cosa mai impedisce che sia generata e rivolta contro gli uomini da artifici di tal genere? sicché il divino non ne sarebbe affatto responsabile, ma al cunché di umano.

Chi infatti operando purificazioni e magie sia in grado di stornare questo male, parimenti potrebbe richiamarlo escogitandone altre, e il divino da questo discorso sparisce. Raccontando e architettando cose di tal genere pretendono di vedere più a fondo, e ingannano gli uomini prescrivendo di mondarsi e purificarsi, mentre il loro discorso ricade continuamente sul divino e sul demonico. Al contrario, in verità io ritengo che i loro discorsi non hanno nulla a che fare con la devozione, come essi pensano, ma piuttosto con l'empietà, e significano che gli dei non sono; e che la loro devozione e religiosità sono empietà e miscredenza, come io dimostrerò.

Se dunque asseriscono di sapere come trascinar giù la luna, far svanire il sole, causare e tempesta e bel tempo, e pioggia e siccità, rendere il mare invalicabile e sterile la terra, e ogni altra cosa di siffatto genere, sia che affermino coloro che vi si adoperano che ciò può

1. L'allusione è ai legami magici, i quali impediscono la liberazione dalla malattia.

2. L'autore fornisce qui un

• controesempio, di tipo etnografico, per smentire il divieto, introdotto da questi ciarlatani, di giacere su pelli di capra o indossarle. Egli sostiene che se tale

• divieto avesse reale fondamento, gli abitanti della Libia dovrebbero essere perennemente ammalati.

avvenire per mezzo di riti, sia di qualche sapienza o pratica occulta, costoro, ne son certo, vivono nell'empietà e credono che gli dei o non sono o non hanno potere alcuno [...].

Che se un uomo con magiche arti e sacrifici trascinasse giù la luna e facesse svanire il sole e causasse tempesta e bel tempo, certo io più non crederei che qualcuno di questi fenomeni sia divino, bensì umano, giacché invero il potere degli dei sarebbe vinto e fatto schiavo dalla sapienza di un uomo.

Forse però le cose non stanno proprio così, ma uomini che han bisogno di campare escogitano molte fole dai colori sgargianti, a proposito di questa malattia come di tante altre cose, per ogni forma del male attribuendo la causa a un dio (infatti non le imputano a uno solo una volta per tutte, ma le ripartiscono fra molti). Così se il malato imita una capra o fa versi ferini o ha convulsioni dalla parte destra, ecco dicono che è responsabile la Madre degli dei. Se lancia grida più acute e sonore, lo paragonano a un cavallo, ed accusano Poseidone [...].

A me dunque questa malattia non pare affatto esser più divina delle altre, bensì ha una base naturale comune a tutte, e una causa razionale dalla quale ciascuna dipende: ed è curabile, per nulla meno delle altre, a meno che per il lungo tempo trascorso si sia rafforzata al punto da soverchiare i farmaci somministrati [...].

Ma di fatto responsabile di questo male è il cervello, come anche delle altre malattie più importanti: e in qual modo e per qual causa essa insorga, lo dirò chiaramente [...].

Ritengo che il cervello svolga l'azione più importante nell'uomo: esso infatti è per noi l'interprete degli stimoli che provengono dall'aria, quando sia sano: l'attività mentale a sua volta è resa possibile dall'aria<sup>3</sup>. Gli occhi dal canto loro e gli orecchi e la lingua e le mani e i piedi, quanto il cervello ha compreso, questo eseguono. Il cervello è invero il veicolo alla coscienza; giacché quando l'uomo aspira il respiro, questo dapprima giunge al cervello, e così l'aria è diffusa nel resto del corpo, avendo però lasciato nel cervello la parte più attiva e quanto ha di più atto a favorire l'attività mentale e l'intelligenza: che se andasse dapprima nel corpo e soltanto dopo al cervello, nella carne e nelle vene disperderebbe la sua facoltà di attivare la mente, ed al cervello giungerebbe calda e non pura, bensì mescolata all'umore che proviene dalle carni e dal sangue, sicché non disporrebbe più di carica intellettuale.

Ciò induce a investigare le peculiarità del corpo umano senza ricorrere a teorie filosofiche troppo generali sulla **natura dell'uomo**, come quella di Empedocle. Si tratta invece di individuare le componenti tipiche di essa, a volte identificate con alcuni **umori** o fluidi fondamentali, dal cui equilibrio risulta lo stato di salute [📖].

→ T13

## T109 Ippocrate: la medicina e l'eleatismo

**P**er Galeno, medico vissuto tra il II e forse i primi anni del III secolo d.C., lo scritto *La natura dell'uomo* sarebbe l'espressione del pensiero più autentico di Ippocrate. Il

3. Probabilmente si ha qui un riferimento alla dottrina dell'aria-intelligenza introdotta da

Diogene di Apollonia → T106; benché organo dell'intelligenza.  
essa sia collegata dall'autore  
all'individuazione del cervello come

nucleo di esso è la teoria dei quattro umori, ai quali corrispondono i quattro temperamenti fondamentali dell'uomo: i melanconici, nei quali predomina la bile nera; i flegmatici, nei quali predomina il flegma; i sanguigni e, infine, i biliosi, nei quali predomina la bile gialla. Aristotele, invece, attribuiva la paternità di questo scritto a Polibio, genero di Ippocrate. Quest'ultima attribuzione appare più probabile. In ogni caso lo scritto risale verosimilmente al 410-400 a.C. Il suo obiettivo polemico è costituito dalle applicazioni del monismo ionico in ambito medico. Ma alla base di queste egli riconosce la presenza del monismo eleatico, il quale rende impossibile da un punto di vista teorico sia la spiegazione dell'insorgere della malattia, sia la terapia di essa.

## Corpus Hippocraticum *La natura dell'uomo*, 1-4

Per chi sia uso ad ascoltare quanti trattano della natura umana oltre la zona di essa pertinente alla medicina, il presente discorso non ha interesse: non affermo infatti assolutamente che l'uomo sia aria, o fuoco, o acqua, o terra, o qualcos'altro che non sia chiaramente presente nell'uomo: ma lascio tali asserzioni a chi vuol farle. Costoro mi sembrano però non disporre di corrette conoscenze: tutti infatti seguono la stessa dottrina, ma non affermano le stesse cose; e pur traendo dalla dottrina le stesse conseguenze (stabiliscono infatti che ciò che è, è alcunché unitario, e che questo è l'uno e il tutto), non concordano però sui nomi: l'un d'essi dichiara che codesto 'uno e tutto' è l'aria, l'altro il fuoco, l'altro ancora l'acqua, l'altro la terra, e ciascuno correda il suo discorso di testimonianze e prove, che sono nulla. Giacché pur seguendo la stessa dottrina non dicono le stesse cose, è chiaro che non conoscono nulla<sup>1</sup>.

E se ne rende soprattutto conto chi assiste ai loro contraddittori: venendo a contraddittorio gli stessi uomini di fronte allo stesso pubblico, mai prevale tre volte di seguito lo stesso oratore, ma ora questo ha la meglio, ora quello, ora chi abbia la lingua più sciolta davanti alla folla. Eppure sarebbe giusto che chi proclama una corretta conoscenza delle cose facesse sempre prevalere il proprio discorso, se la sua conoscenza verte sulla realtà e vien correttamente manifestata.

A me pare invero che tali uomini si demoliscono reciprocamente nelle parole dei loro stessi discorsi, e confermino all'opposto la teoria di Melisso.

Su costoro dunque mi basta quel che ho detto. Fra i medici poi alcuni dicono che l'uomo è sangue, altri affermano esser bile l'uomo, qualcuno ancora flegma: ma la conclusione, anche per costoro tutti, è la stessa. Dicono infatti che v'è alcunché unitario, come che ciascuno di essi lo voglia denominare, e che questa realtà unitaria muti la forma e la proprietà sotto l'azione del caldo e del freddo, e divenga dolce e amara e bianca e nera e così via. A me invero pare che le cose non stiano affatto così. I più però manifestano dottrine quali queste o assai simili a queste. Io invece affermo che se l'uomo fosse uno, in nessun modo soffrirebbe: non vi sarebbe infatti alcun agente e causa del quale soffrirebbe una realtà unitaria<sup>2</sup>: e se tuttavia soffrisse, di necessità anche la terapia sarebbe una sola: e in-

**1.** L'autore, fa uso di un argomento, che troverà poi ampia diffusione soprattutto nella tradizione scettica: il contrasto delle opinioni su uno stesso problema è argomento a favore della falsità o inattendibilità di tutte. La verità dovrebbe invece imporsi, se fosse

realmente tale, in ogni circostanza. La conclusione è che ciò che è uno non può essere identificato con nessuno dei quattro elementi. Fino a questo punto la tesi di Melisso sull'unità dell'essere sembrerebbe confermata. Ma in seguito anche Melisso viene attaccato.

**2.** Questo argomento riprende quello di Melisso → **TI 19**, ma l'autore ne trae una conclusione opposta a quella di Melisso. Per questi la tesi dell'unità dell'essere comporta che l'essere non può provare dolore, dal momento che non c'è qualche altra cosa che possa

vece sono molte. Molte infatti sono le cose presenti nel corpo, che, quando vengano reciprocamente e innaturalmente riscaldate e raffreddate, disseccate e inumidite, generano le malattie: sicché sono molte le forme delle malattie, e molteplice ne è anche la terapia. Io invero ritengo che chi afferma che il sangue soltanto è l'uomo, e null'altro, debba mostrare il momento in cui non muta di forma e non diviene molteplice, oppure una qualche stagione dell'anno o della vita dell'uomo, nella quale il sangue si manifesti esistente da solo nell'uomo: vi dev'essere infatti almeno una stagione, nella quale si manifesti esistente di per se stesso; e lo stesso dico anche di chi afferma che l'uomo è flegma, e di chi afferma che è bile.

Io dal canto mio mostrerò, che le cose di cui affermo l'uomo consti – e secondo convenzione e secondo natura – sempre sono identicamente le medesime, e da giovane e da vecchio, e nella stagione fredda e in quella calda, e addurrò prove, e mostrerò le cause necessarie per le quali ognuna d'esse s'accresce e si consuma nel corpo.

In primo luogo dunque è impossibile che la generazione avvenga dall'unità: come infatti alcunché unitario potrebbe generare, se non congiungendosi a qualcos'altro? Giacché, perfino se ciò che si congiunge non è della stessa specie e non possiede le stesse proprietà, neppure in tal caso otterremmo generazione alcuna. E ancora, se il caldo e il freddo, il secco e l'umido non sono reciprocamente proporzionati in modo omogeneo, ma l'uno di molto eccede l'altro e il più forte supera il più debole, la generazione non può aver luogo. Sicché com'è possibile che dall'uno si generi qualcosa, se neppure dai molti v'è generazione, qualora essi non siano reciprocamente ben temperati? È necessario pertanto, tale essendo la natura di tutte le cose e dell'uomo, che l'uomo non sia uno, ma che ognuno dei componenti che concorrono alla generazione possieda nel corpo quella proprietà, con la quale vi ha concorso. E ancora è necessario che ognuno di essi ritorni alla propria natura, quando perisce il corpo dell'uomo, l'umido all'umido e il secco al secco e il caldo al caldo e il freddo al freddo. Tale è anche la natura degli animali e di tutte le cose: tutte le cose vengono generate similmente e tutte periscono similmente<sup>3</sup>.

Consta infatti la loro natura di tutti quei componenti che ora ho detto, e ogni cosa termina nel modo che ho detto in ciò di cui era composta, dunque là donde s'era formata.

Il corpo dell'uomo ha in sé sangue, flegma, bile gialla e nera; questi costituiscono la natura del suo corpo e per causa loro soffre od è sano. È dunque sano soprattutto quando questi componenti si trovino reciprocamente ben temperati per proprietà e quantità, e la mescolanza sia completa. Soffre invece quando uno di essi sia in difetto o in eccesso o si separi nel corpo e non sia temperato con tutti gli altri.

Per **Socrate l'anima**, non il corpo, è ciò che costituisce la peculiarità propria dell'uomo, la sua vera natura, di cui ciascuno deve prendere cura. Accanto alla medicina del corpo si colloca ben più importante una medicina dell'anima. Questo è il punto di partenza anche per *Platone*, che interpreta la condotta virtuosa come indice di buona salute dell'anima. Ma egli si interroga anche sulla natura

provocarlo. Per il medico, invece, il fatto che si avverte dolore è prova del fatto che il corpo umano non può essere un'unica entità: esso è una pluralità di entità interagenti tra loro.

3. La teoria medica della costituzione dell'uomo non è che un aspetto particolare di una teoria cosmologica generale sulla generazione e composizione di tutte le cose. In base a

essa è possibile spiegare da che cosa dipendano in generale lo stato di salute e la malattia.

dell'anima e nel *Fedone* arriva a concepirla come un'entità autonoma, radicalmente contrapposta al corpo. Egli critica la concezione che l'anima sia soltanto un'armonia di elementi corporei e quindi mortale, e cerca invece di dimostrarne la preesistenza e l'immortalità [☞]. L'anima appare qui come un'entità unitaria, caratterizzata essenzialmente dall'attività del **pensiero**, mentre **desideri** e appetiti sono attribuiti solo al corpo. In altri scritti, invece, come la *Repubblica* o il *Fedro*, anche questi ultimi trovano collocazione nell'anima. Ciò significa che l'anima non è più identificata esclusivamente con la ragione né la sua attività è ristretta alla sola conoscenza. L'anima risulta invece costituita di tre **parti** e, precisamente, di una parte razionale, di una parte impetuosa e impulsiva e di una parte desiderativa. Ciò comporta che l'anima è un luogo di possibili conflitti fra queste parti e che la salute dell'anima può risultare soltanto dal perfetto equilibrio o **armonia** tra queste parti. Esso può essere realizzato soltanto se le altre due parti obbediscono alla ragione e si instaura quindi una cooperazione fra esse.

## T110 Platone: la tripartizione dell'anima

**N**el *Fedro*, per chiarire la tripartizione dell'anima, Platone ricorre al celebre paragone con una coppia di cavalli alati guidati da un'auriga. I due cavalli rappresentano rispettivamente la parte desiderativa e la parte impulsiva dell'anima, mentre l'auriga rappresenta la ragione. Il paragone mostra come a volte uno o entrambi i cavalli possono resistere al comando della loro guida e, quindi, come la vita dell'anima possa essere attraversata da conflitti, che le impediscono di agire unitariamente con successo e, in ultima analisi, di agire e muoversi. La metafora delle ali chiarisce che il conflitto fondamentale è costituito dalla tendenza a salire verso l'alto, ossia verso la regione degli oggetti intelligibili (quelli che Platone chiama idee) per poterli conoscere e dalla tendenza a scendere verso il basso, verso ciò che è terrestre e corporeo, propria della parte dell'anima attraversata dai desideri. Il contesto in cui ricorre questa immagine è dato dalla presentazione dell'amore (eros) come di una forma di mania o follia di origine divina. Ciò significa che anche una passione come l'amore se rettamente canalizzata e guidata dalla ragione può costituire una componente essenziale anche nella ricerca della conoscenza.

**Platone** *Fedro*, 246a-c, 253d-e

Sull'idea dell'anima bisogna dire questo: definire quale sia richiederebbe un'esposizione in ogni senso totalmente divina e ampia, mentre dire a che cosa essa assomigli, è proprio di un'esposizione umana e più breve<sup>1</sup>. Atteniamoci dunque a questa via. Poniamo che essa sia simile ad una potenza congenita<sup>2</sup> di una pariglia alata e di un auriga. Ora,

**1.** La definizione risponde alla domanda «che cos'è l'anima» e quindi ne coglie l'idea o essenza. Qui Platone presenta come difficile il raggiungimento di questo obiettivo e si accontenta invece di un'immagine che possa servire a chiarire che cosa sia la natura dell'anima.

• A tale scopo l'immagine deve presentare tratti di somiglianza con ciò che occorre chiarire.  
**2.** Il termine congenito o connaturato è introdotto qui da Platone per sottolineare che si tratta di tre parti non radicalmente eterogenee e separate, ma

• in qualche modo connesse tra loro per natura. Questa precisazione è essenziale, in quanto l'immagine incentrata sull'auriga e i due cavalli potrebbe indurre a pensare che si tratti di tre entità radicalmente separate.

i cavalli e gli aurighi degli dei sono tutti buoni e di buona razza, mentre quelli degli altri sono misti. In primo luogo, nel caso nostro, è la guida che conduce la pariglia; in secondo luogo, dei due cavalli ne ha uno eccellente e di razza eccellente, mentre l'altro è l'opposto e di razza opposta<sup>3</sup>. È dunque necessariamente difficile e ingrato il compito dell'auriga nel nostro caso. Si deve allora tentare di esporre in che modo l'essere vivente sia stato chiamato mortale e immortale. Tutto ciò che è anima si prende cura di tutto ciò che è inanimato e percorre tutto il cielo, assumendo ora una forma, ora un'altra. Quando è perfetta e alata, essa si libra in alto e governa il mondo intero; ma se perde le ali, precipita finché non arrivi ad afferrarsi a qualcosa di solido, dove stabilisce la sua dimora e assume un corpo terroso, che a causa della potenza dell'anima sembra muoversi da solo<sup>4</sup>. [...] Dei cavalli uno, abbiamo detto, è eccellente e l'altro invece no; ma quale sia la virtù di quello eccellente o il vizio di quello cattivo, non l'abbiamo spiegato, ma bisogna dirlo ora. Ebbene, dei due quello in posizione migliore è di figura eretta e ben costruita, alto di cervice, di profilo adunco, bianco a vedersi, di occhi neri, amante di onore, ma con temperanza e pudore, e compagno dell'opinione veritiera, non bisognoso di frusta, si lascia guidare solo con l'incitamento e la parola<sup>5</sup>. L'altro, invece, è storto, tozzo, conformato a caso, massiccio di cervice, corto di collo, dal profilo schiacciato, nero di mantello, di occhio ceruleo, iniettato di sangue, compagno di tracotanza e di vanteria, peloso intorno alle orecchie, sordo, a mala pena obbediente alla frusta coi pungoli<sup>6</sup>.

Per *Aristotele* lo studio dell'**anima** rientra nel quadro più ampio dello studio della **natura**, ossia di quella che egli chiama fisica. In questo ambito tutti gli esseri sono meritevoli di essere studiati, in particolare gli **esseri viventi**, che nella loro stessa struttura corporea manifestano la presenza di un **finalismo**, volto ad assicurare a essi l'espletamento delle funzioni che sono loro specifiche.

**3.** La differenza fondamentale tra i due cavalli consiste nel fatto che il primo, quello eccellente, è docile e incline a obbedire all'auriga e a collaborare con lui, mentre il secondo è refrattario e resistente ai comandi dell'auriga. La stessa differenza intercorre, secondo Platone, tra il *thymòs*, ossia l'impetuosità con cui ci si impegna nell'azione, e la sfera dei desideri sensibili.

**4.** È questo, secondo Platone, l'errore dei «materialisti», i quali ritengono che il corpo sia dotato della capacità di muoversi da sé, mentre tale capacità è propria solo dell'anima, come Platone ha dimostrato poco prima nel dialogo. In realtà il fatto che un corpo si muova dipende soltanto dalla presenza in esso di anima.

**5.** Il primo cavallo – al quale

corrisponde la parte dell'anima detta *thymòs* – è presentato con tratti fisici positivi, ai quali si accompagnano qualità psichiche altrettanto positive. Tra esse un posto significativo è assegnato all'amore dell'onore, che rende sensibili e attenti al riconoscimento e all'approvazione degli altri e quindi porta a evitare gli eccessi, che genererebbero cattiva reputazione. Nel caso dell'anima, la parte da cui il *thymòs* si attende riconoscimento e onore è ovviamente la parte razionale. Una seconda qualità positiva è data dall'opinione vera che accompagna il *thymòs*: ciò significa che esso non ha la conoscenza autentica delle cose, che è possesso della ragione, ma ne ha almeno un'opinione vera e quindi può conformarsi senza resistenze ai comandi

della ragione.

**6.** Il secondo cavallo – al quale corrisponde la sfera degli appetiti e dei desideri – ha tratti fisici brutti, ai quali si accompagnano qualità psichiche altrettanto negative. In particolare esso è dominato dalla *hybris*, ossia dalla tracotanza che porta a infrangere ogni limite e ogni misura. Ciò è collegabile al fatto di non possedere né conoscenza né opinione vera, per cui tra la ragione che comanda e il desiderio che persegue i propri obiettivi non sussiste concordanza, né questo accordo può essere raggiunto mediante la persuasione verbale. Per piegare questa parte dell'anima a ciò che prescrive la ragione occorre allora far intervenire la forza.

## TIII Aristotele: lo studio degli esseri viventi

Il libro I dello scritto sulle *Parti degli animali* affronta questioni generali di carattere metodologico relative all'indagine sugli esseri viventi, sul modo di classificare le specie animali e di studiarne gli organi e i tessuti. In particolare, nel capitolo 5 (qui riportato) Aristotele rivendica la piena dignità e bellezza delle indagini biologiche. Pur continuando a tributare la dovuta ammirazione agli studi astronomici, che occupavano una posizione centrale nell'Accademia platonica, Aristotele intende affiancare a essi, come ugualmente meritevoli di essere perseguite, le indagini biologiche. È vero che l'astronomia studia i corpi celesti incorruttibili ed eterni, mentre la biologia studia sostanze corruttibili, tuttavia anche queste ultime presentano una loro bellezza: essa non risiede tanto nella materia di cui esse sono composte, quanto nella struttura e nelle funzioni che sono loro proprie. Soltanto un'indagine che sia guidata soprattutto dalla categoria di «finalità» è in grado di metterle in luce.

**Aristotele** *Parti degli animali*, 1, 5, 644b 22 - 646a 1

Delle realtà che sussistono per natura, alcune, ingenerate e incorruttibili, esistono per la totalità del tempo, altre invece partecipano della generazione e della distruzione.

Circa le prime, che sono nobili e divine, ci tocca di aver minori conoscenze, giacché pochissimi sono i fatti accertati dall'osservazione sensibile a partire dai quali si possa condurre l'indagine su tali realtà, cioè su quanto aneliamo di sapere<sup>1</sup>.

Quanto invece alle cose corruttibili, piante e animali, la nostra conoscenza di esse è più agevole grazie alla comunanza di ambiente: molte conoscenze relative a ciascun genere può infatti ottenere chi voglia adoperarvisi adeguatamente.

Ma entrambi i campi di ricerca hanno la loro bellezza. Per quanto poco noi possiamo attingere delle realtà incorruttibili, tuttavia, grazie alla nobiltà di questa conoscenza, ce ne viene più gioia che da tutto ciò che è intorno a noi, così come una visione pur fuggitiva e parziale della persona amata ci è più dolce che un'esatta conoscenza di molte altre cose per quanto importanti esse siano. [...]

E perfino circa quegli esseri che non presentano attrattive sensibili, tuttavia, al livello dell'osservazione scientifica, la natura che li ha foggiate offre grandissime gioie a chi sappia comprenderne le cause, cioè sia autenticamente filosofo. Sarebbe del resto illogico e assurdo, dal momento che ci ralleghiamo osservando le loro immagini poiché al tempo stesso vi riconosciamo l'arte che le ha foggiate, la pittura o la scultura, se non amassimo ancor di più l'osservazione degli esseri stessi così come sono costituiti per natura, almeno quando siamo in grado di coglierne le cause.

Non si deve dunque nutrire un infantile disgusto verso lo studio dei viventi più umili: in tutte le realtà naturali v'è qualcosa di meraviglioso.

E come Eraclito, a quanto si racconta, parlò a quegli stranieri che desideravano rendergli visita, ma che una volta entrati, ristavano vedendo che si scaldava presso la stufa di cu-

<sup>1</sup>. Aristotele ribadisce l'importanza che l'osservazione ha anche per le indagini astronomiche e, al tempo stesso, riconosce come, trattandosi di oggetti distanti, essa sia molto meno agevole. In

ciò si può forse scorgere una presa di posizione nei confronti di tendenze affermatesi all'interno dell'Accademia platonica, le quali privilegiavano unilateralmente la costruzione di modelli

astronomici di tipo matematico. Le realtà ingenerate e incorruttibili sono i corpi celesti. Invece le cose corruttibili popolano anch'esse la terra e possono essere agevolmente osservate dall'uomo.

cina (li invitò ad entrare senza esitare: «anche qui – disse – vi sono dei»), così occorre affrontare senza disgusto l'indagine su ognuno degli animali, giacché in tutti v'è qualcosa di naturale e di bello.

Non infatti il caso, ma la finalità è presente nelle opere della natura, e massimamente: e il fine in vista del quale esse sono state costituite o si sono formate, occupa la regione del bello. Se poi qualcuno ritenesse indegna l'osservazione degli altri animali, nello stesso modo dovrebbe giudicare anche quella di se stesso; non è infatti senza grande disgusto che si vede di che cosa sia costituito il genere umano: sangue, carni, ossa, vene, e simili parti<sup>2</sup>.

Similmente occorre ritenere che quando si discute intorno a una parte o a un oggetto qualsiasi non si richiama l'attenzione sulla materia né si discute in funzione di essa, bensì della forma totale: si parla, per esempio, di una casa, ma non dei mattoni, della calce, del legno; e allo stesso modo – quando si tratta della natura – si parla della totalità sintetica della cosa stessa, non di quelle parti che non si danno mai separate dalla cosa stessa cui appartengono<sup>3</sup>.

È dunque necessario, in primo luogo, analizzare per ogni genere quegli attributi essenziali che appartengono a tutti gli animali; in secondo luogo, tentare di analizzarne le cause. Si è già detto in precedenza che molti attributi comuni appartengono a parecchi animali, alcuni direttamente (i piedi, le ali, le squame, e altri caratteri simili a questi), altri per analogia. Intendo per analogia che alcuni animali hanno il polmone, altri non hanno il polmone ma un altro organo che sostituisce la funzione svolta dal polmone negli animali che lo possiedono; ancora, alcuni hanno il sangue, altri qualche cosa di analogo che possiede le stesse proprietà presentate dal sangue negli animali sanguigni. [...]

Poiché ogni strumento è in vista di un fine, e ognuna delle parti del corpo è in vista di un fine, il fine poi è una certa funzione, è manifesto che il corpo nel suo insieme è costituito in vista di una funzione complessa. In effetti non è il segare ad essere in funzione della sega, ma la sega in funzione del segare: segare è un certo impiego di uno strumento.

Così anche il corpo è in qualche modo finalizzato all'anima, e ognuna delle sue parti alla funzione alla quale è destinata per natura. Si deve pertanto trattare in primo luogo delle funzioni che sono comuni a tutti gli animali, e di quelle proprie del genere e della specie.

Per funzioni 'comuni' intendo quelle che appartengono a tutti gli animali; per 'proprie del genere' quelle comuni agli animali fra i quali vediamo intercorrere differenze secondo l'eccedenza<sup>4</sup>. Per esempio dico 'uccello' secondo il genere; secondo la specie invece 'uomo' e tutto ciò che non presenta alcuna differenza a livello del discorso generale. Alcuni animali hanno caratteri comuni secondo analogia, altri secondo il genere, altri secondo la specie.

**2.** L'osservazione diretta, anche mediante la dissezione anatomica, dei tessuti che compongono il corpo degli animali e dell'uomo stesso, può provocare disgusto; ma lo studio di essi può generare meraviglia quando conduca al reperimento della causa per cui gli animali raggiungono una forma compiuta proprio a partire da questi tessuti. Scoprire il fine per cui gli animali

sono così strutturati è appunto scoprire ciò che è bello in essi.

**3.** Gli esseri viventi sono totalità organiche, ossia totalità che risultano non dalla semplice somma di parti, ma dall'integrazione tra queste parti, che non possono esistere e svolgere le loro funzioni indipendentemente dal tutto di cui sono parti: tali sono appunto gli organi.

**4.** Si tratta di funzioni comuni alle specie di uno stesso genere, le quali si differenziano tra loro solo sul piano della quantità (e non, per esempio, della morfologia). Dal punto di vista dell'indagine naturale non sono invece rilevanti le differenze intercorrenti tra gli individui di una stessa specie (per esempio, il colore degli occhi o dei capelli).

Quando poi certe funzioni sono in vista di altre, è chiaro che gli organi, di cui esse sono funzioni, stanno nello stesso rapporto in cui sono le funzioni. Parimenti, se alcune di esse sono anteriori e si trovano ad essere il fine di altre funzioni, nello stesso rapporto starà anche ognuna delle parti, le cui funzioni siano tali<sup>5</sup>. In terzo luogo, vi sono organi che esistono come necessaria conseguenza di altri.

Chiamo proprietà e funzioni la riproduzione, l'accrescimento, l'accoppiamento, la veglia, il sonno, la locomozione, e quanto altro di tal genere appartenga agli animali; intendo per parti il naso, l'occhio, il viso nel suo insieme, che vengono tutte chiamate membra.

Sulla linea di un **finalismo** ancora più accentuato di quello di Aristotele si muoverà ancora vari secoli dopo il medico *Galeno*.

## TI 12 Galeno: l'elefante e la natura artefice

**S**secondo Galeno l'osservazione e la dissezione anatomica consentono di accertare la struttura degli organi, ma per conoscerne le funzioni e l'utilità occorre anche far uso dell'indagine teorica e delle dimostrazioni. La correlazione tra questi due piani emerge chiaramente nella sua massima opera anatomico-fisiologica, lo scritto *Sull'uso delle parti*. Esso fu composto in due riprese a Roma, verso il 162-66 e poi tra il 169 e il 175, ed è costituito da ben diciassette libri. In primo luogo, esso fornisce una descrizione dettagliata dei vari organi del corpo umano, a cominciare dalle articolazioni per passare poi agli organi delle cavità toracica e addominale, preposti alle funzioni della nutrizione e della respirazione. Indi, la trattazione affronta la descrizione della cavità cranica e degli organi di senso, della faccia e del collo, della colonna vertebrale e, infine, degli organi genitali. Il penultimo libro, il XVI, svolge un'indagine sugli organi comuni a tutto il corpo, ossia le vene, le arterie e i nervi, ma a conclusione di tutto il discorso, nel libro XVII, Galeno inserisce le tematiche anatomiche e fisiologiche in un quadro filosofico e teologico più ampio. Il suo obiettivo, infatti, è di dimostrare la provvidenza della natura nello strutturare il corpo umano e, più in generale, il corpo animale. La natura è un agente divino, che opera con intelligenza, conformando i vari organi in modo che possano svolgere al meglio le funzioni appropriate a essi, come mostra esemplarmente il caso della proboscide dell'elefante. La medicina diventa in tal modo funzionale alla teologia e, per questa via, si conferma vera filosofia, riscattandosi dalla condizione puramente subordinata di arte utile e rivendicando un prestigio sociale ben più elevato.

**Galeno** *Sull'uso delle parti*, XVII, 1, 348-350 e 360-361 K

Io spiegherò che cosa provai quando vidi per la prima volta un elefante: quelli che hanno visto questo animale capiranno facilmente; quelli che non lo hanno visto, se presteranno attenzione a quello che dirò, capiranno senza eccessiva difficoltà. Questo animale possiede, nel luogo dove gli altri hanno il naso, una parte pendula, stretta e lunga tanto

<sup>5</sup>. Alla gerarchia tra le funzioni (e quindi tra i fini caratteristici di ciascuna) corrisponde una gerarchia fra gli organi che consentono di svolgerle.

da arrivare a terra. Tale parte, a prima vista, mi sembrò superflua e inutile, ma quando vi di adoperarla come se fosse una mano, essa non mi apparve più inutile, essendo l'utilità della parte congiunta all'utilità della sua azione: l'utilità della parte si manifesta mediante l'utilità della sua azione. L'elefante, in effetti, afferra tutto con l'estremità di tale parte, che si avvolge intorno a ciò che prende, perfino alle monete più piccole, che esso dà alle persone che gli stanno sedute sopra sollevando verso di loro la proboscide - questo è il nome dato alla parte che è oggetto del nostro discorso. Perciò, così come, se l'animale non si servisse affatto di questa parte, essa sarebbe superflua e la natura, che l'ha formata, non sarebbe in tutto dotata di arte, in realtà, poiché l'animale compie con essa utilissime azioni, la parte è utile e mostra che la natura è dotata di arte. Più tardi, vedendo che la proboscide è forata all'estremità e avendo poi appreso che l'animale respira attraverso tali fori come se fossero narici, capii ovviamente che la parte è utile anche per questo verso. Quando, sezionando in un elefante morto i canali che si estendono in su dai fori fino alla radice della parte trovai che essi, come in noi, hanno una doppia terminazione, una che sale al cervello stesso, l'altra che si apre nella bocca, rimasi ancora più ammirato dell'arte della natura. Quando venni inoltre a sapere che quando l'animale cammina attraverso un fiume o un lago tanto profondi che tutto il suo corpo vien sommerso, esso sollevando questa proboscide verso l'alto respira attraverso di essa, capii che la natura è stata provvida non solo nel costruire bene tutte le parti dell'animale, ma anche perché gliene insegna l'uso, [...].

Sicché chiunque osservi i fatti con giudizio libero, vedendo che in siffatta melma di carni e di umori abita tuttavia una intelligenza, e vedendo anche la struttura di un qualsiasi animale - tutti portano il segno del sapiente artefice - comprenderà l'eccellenza della intelligenza celeste: e ciò che prima ti sembrava piccola cosa, la trattazione sulla utilità delle parti, diventerà veramente principio di una rigorosa teologia, che è cosa molto più grande e molto più nobile di tutta la medicina. La trattazione sull'utilità delle parti non sarà dunque utile solo al medico, ma molto più che al medico, al filosofo che si sforza di acquistare la conoscenza di tutta la natura, e a questi misteri io credo, devono essere iniziati tutti gli uomini che onorano gli dei di tutte le nazioni e di tutti i ceti, misteri che nulla hanno di simile con quelli di Eleusi e di Samotracia.

Secondo Aristotele, esseri viventi e quindi dotati di anima, che è principio di vita, sono non solo gli uomini, ma anche le piante e gli animali. Per questo egli cerca di fornire una **definizione generalizzata di anima**, valida per tutti questi esseri.

## TI 13 Aristotele: la definizione di anima

**M**entre il libro I dello scritto *Dell'anima* è dedicato all'esposizione e alla critica delle dottrine dei predecessori, il libro II inizia con la definizione di anima in generale, per procedere poi alla distinzione e descrizione delle funzioni di essa. Nella misura in cui le funzioni dell'anima sono connesse a un supporto fisiologico, l'indagine sull'anima è di pertinenza del fisico, ossia del filosofo della natura; invece nella misura in cui ci sono funzioni separabili o separate dal supporto corporeo, l'indagine sembra diventare di

competenza del filosofo in senso più specifico: così accade per quanto concerne lo studio dell'intelletto condotto nel libro III. È evidente che accentrando il suo discorso intorno alle funzioni dell'anima, Aristotele intenda prendere le distanze da Platone, che aveva invece parlato di vere e proprie parti dell'anima.

**Aristotele** *Dell'anima*, II, 1, 412a 4 - 413a 3

Cerchiamo di definire che cos'è l'anima e quale potrebbe esserne la nozione più generale. C'è un genere di cose esistenti che chiamiamo sostanza. La sostanza è, in un primo senso, la materia e cioè quel che non è, per se stesso, una cosa determinata<sup>1</sup>, in un secondo, è la figura e la forma, secondo la quale la materia è già detta questa cosa determinata; in un terzo, poi, è il composto di materia e forma. La materia è potenza, la forma entelechia: quest'ultima può aversi in due modi: o come la scienza o come l'esercizio attuale della scienza<sup>2</sup>. Ma principalmente si ritengono sostanze i corpi e, in particolare, i corpi naturali: questi sono i principi degli altri. Dei corpi naturali alcuni hanno vita, altri no: per vita intendendo il fatto di nutrirsi da sé, di aumentare, di deperire. Per ciò ogni corpo naturale che partecipa della vita sarà sostanza e precisamente sostanza nel senso di sostanza composta. E poiché si tratta di un corpo con una determinata qualità e cioè partecipa di vita, il corpo non sarà l'anima perché il corpo non rientra negli attributi di un soggetto, ma è piuttosto sostrato e cioè materia<sup>3</sup>. È dunque necessario che l'anima sia sostanza, in quanto forma del corpo naturale che ha la vita in potenza. Tale sostanza è entelechia: dunque l'anima è entelechia d'un corpo di siffatta natura.

L'entelechia si intende in due modi, come scienza e come esercizio della scienza. È chiaro che l'anima lo è al modo della scienza perché sonno e veglia implicano la presenza dell'anima – e la veglia corrisponde all'esercizio della scienza, il sonno al possesso della scienza senza il suo attuale esercizio. Ora nello stesso individuo il possesso della scienza è anteriore per origine all'esercizio: quindi l'anima è l'entelechia prima di un corpo naturale che ha la vita in potenza<sup>4</sup> – tale è il corpo munito di organi. Organi sono anche le parti delle piante, ma estremamente semplici: così la foglia ricopre il pericarpo e il pericarpo il frutto: le radici, poi, sono l'analogo della bocca, giacché entrambe traggono il nutrimento. Se perciò si deve proporre una definizione comune a ogni specie di anima, sarà l'entelechia prima di un corpo naturale munito di organi. Per questo non s'ha da cercare se l'anima e il corpo sono uno, come non lo si fa per la cera e la impronta e, in una parola, per

**1.** Caratteristica della materia è l'assenza di determinazioni; soltanto in virtù dell'unione di essa con la forma che la determina si costituisce la sostanza nel significato primario, cioè come una specifica cosa determinata.

**2.** Il termine *entelechia* fu probabilmente inventato da Aristotele stesso. Esso indica la compiuta realizzazione di un processo o di un oggetto. Per la spiegazione dei due modi in cui si può parlare di *entelechia*, vedi quanto Aristotele dice in seguito.

**3.** Un corpo vivente, cioè dotato di anima, è una sostanza composta; si tratta

di chiarire che funzione hanno rispettivamente in questo composto il corpo e l'anima. Prima è stato chiarito che una sostanza composta è formata di materia e di forma, e secondo Aristotele il corpo è la materia di quel composto che è l'essere vivente. Esso, infatti, non è qualcosa che può essere predicato di un soggetto: è, invece, sostrato che può essere determinato da una forma. Tale forma è appunto l'anima. Essa, però, non può essere forma di qualunque corpo, bensì soltanto di quei corpi dotati degli organi necessari a svolgere le funzioni proprie della vita.

**4.** L'anima è presente sia nel sonno, sia nella veglia. Il possesso della scienza è paragonato da Aristotele alla condizione dell'anima durante il sonno; mentre l'esercizio della scienza corrisponde all'azione dell'anima in condizione di veglia. Pertanto l'esercizio della scienza presuppone che si sia in possesso della scienza. Quando, dunque, si parla di anima come *entelechia*, ciò si intende in tale significato primario, analogo alla condizione di possesso della scienza. La definizione di anima, proposta qui da Aristotele, vale per tutti gli esseri viventi, piante comprese.

la materia di ciascuna cosa e ciò di cui è materia: l'uno e l'essere, infatti, si dicono in più significati, ma quello fondamentale è l'entelechia<sup>5</sup>.

Si è detto in generale che cos'è l'anima: essa è sostanza nel senso di forma e cioè assenza di un corpo d'una determinata qualità. Supponiamo che uno strumento, per esempio la scure, sia un corpo naturale: l'essenza della scure sarebbe la sua sostanza e questa sarebbe l'anima: se questa fosse separata non ci sarebbe più scure se non per omonimia<sup>6</sup>. Qui si tratta di una scure: ma non di un corpo siffatto è essenza e forma l'anima, bensì di un corpo naturale di tale qualità, e cioè avente in se stesso il principio del movimento e della quiete.

Bisogna considerare quanto si è detto anche rispetto alle parti del corpo. Se l'occhio fosse un essere vivente, anima sua sarebbe la vista, perché è questa la sostanza dell'occhio, sostanza nel senso di forma. L'occhio è materia della vista: mancando questa, non c'è più occhio, o solo per omonimia, come un occhio di pietra o dipinto<sup>7</sup>. E questo che vale per una parte si deve applicarlo a tutto il corpo vivente, perché la relazione che esiste tra la sensazione di una parte del corpo e quella parte intercorre ugualmente tra la sensibilità tutt'intera e l'intero corpo senziente in quanto tale. Ma ciò che è in potenza a vivere non è il corpo che ha perduto l'anima, bensì quello che la possiede: a loro volta il seme e il frutto sono solo in potenza un corpo di tale qualità. Quindi allo stesso titolo che l'attuale fendere della scure e l'attuale vedere dell'occhio è entelechia la veglia, ma è come la vista e la capacità dello strumento che è entelechia l'anima<sup>8</sup>. Il corpo è ciò che è in potenza, ma come l'occhio è pupilla e vista, così nel nostro caso l'animale è anima e corpo.

La posizione di Aristotele si differenzia sia dal dualismo platonico, per cui **anima** e **corpo** sono due entità distinte e separabili, ma anche da forme di materialismo, che considerino tutte le funzioni psichiche come semplici risultati della struttura del corpo e dei suoi movimenti. Piuttosto egli sembra propendere per la tesi di una connessione funzionale tra anima e organi corporei. Quest'ultimo aspetto, se vale per le funzioni nutritive e riproduttive e per le funzioni sensitive, che richiedono tutte per essere svolte adeguati supporti corporei, non vale però con altrettanta chiarezza per la funzione intellettuale, che è propria solo dell'uomo. O meglio, su questo punto Aristotele non è totalmente chiaro: per un verso egli afferma che l'intelletto può arrivare a conoscere gli oggetti intelligibili soltanto a partire da immagini, ossia dai residui lasciati dalle percezioni corporee; ma per un altro, egli sostiene anche che l'intelletto, a differenza delle sensazioni che richiedono sempre un determinato organo di senso, non ha un corrispondente organo corporeo.

**5.** Ossia, compiuta realizzazione, atto perfetto.

**6.** Per chiarire la questione Aristotele avanza l'ipotesi che la scure sia un corpo animato. In tal caso, se l'anima fosse separata da essa, la scure non sarebbe più scure nel significato ipotizzato, ossia un corpo animato, e ciò che rimarrebbe di essa, sarebbe scure soltanto di nome, ma non nel significato di corpo animato.

• Oviamente, l'anima non è la forma o *entelechia* di un corpo inanimato, qual è di fatto la scure, bensì di un corpo che ha appunto la vita in potenza.

**7.** Un occhio di pietra è occhio solo per omonimia con l'occhio vivente in grado di svolgere la sua funzione, consistente nel vedere. In questo senso, la vista è forma rispetto all'occhio, inteso come materia.

**8.** È qui richiamata la distinzione dei due significati di *entelechia*. La veglia è *entelechia* nel senso di esercitare in atto una funzione (come per l'occhio, il vedere in atto). L'anima, invece, è *entelechia* nel senso di capacità di svolgere determinate funzioni (anche se non sempre sono esercitate tutte in atto, come accade, per esempio, durante il sonno).

Epicuro e gli stoici tornano invece a considerare **corporea** anche l'**anima**. Per **Epicuro**, in linea con i capisaldi atomistici della sua dottrina, anche l'anima è costituita di atomi, che producono moti nel corpo e rendono capaci di sensazioni. I mutamenti mentali per aver luogo richiedono che avvengano mutamenti corporei, ma a loro volta possono anche produrre mutamenti nello stato fisico del corpo. Ciò significa ammettere un'interdipendenza tra il piano degli atomi che costituiscono la struttura corporea e quello degli atomi di anima. Analoga interdipendenza tra anima e corpo caratterizza anche la posizione degli **stoici**. Per essi tutta l'anima è **pneuma**, ossia un soffio caldo con una tensione intrinseca che permea l'intero corpo. Ciò comporta l'unità di tutte le funzioni psichiche e quindi l'abbandono della dottrina platonica delle parti dell'anima. L'anima tuttavia ha la sua massima concentrazione in quello che essi chiamano **egemonico** o principio direttivo, che ha la sua sede nel cuore e governa il resto, in quanto è in contatto dinamico costante con tutte le parti del corpo. Le emozioni e i desideri non appartengono a una sfera distinta dell'anima, ma sono soltanto false opinioni, dovute a un eccesso di tensione del pneuma. Gli stoici tuttavia abbandonano la generosa concezione dell'anima, propria di Aristotele, che l'aveva attribuita anche alle piante. Per essi tutti gli esseri sono caratterizzati dalla presenza di pneuma, ma secondo gradi diversi di rarefazione e tensione: uno di questi è l'anima che appartiene soltanto ad animali e uomini. A ciò si accompagna negli stoici l'attribuzione all'uomo di una posizione centrale nell'universo.

Con l'affermarsi del Cristianesimo la riflessione sulla natura dell'uomo ha come punto di partenza imprescindibile l'affermazione biblica secondo cui **Dio creò l'uomo a propria immagine e somiglianza**. Riprendendo la distinzione tra anima e corpo, elaborata dai filosofi greci, in particolare dal platonismo, si giunge a riconoscere che il luogo in cui maggiormente questa somiglianza si manifesta non è ovviamente il corpo, quanto l'**anima**, entità spirituale dotata di immortalità. Ciò risulta con piena chiarezza in Oriente nel IV secolo d. C. in *Gregorio di Nissa*.

## TI 4 Gregorio di Nissa: l'uomo immagine di Dio

**L**o scritto concernente la creazione dell'uomo fu composto da Gregorio nel 379; il suo obiettivo è dato dall'interpretazione dei versetti della *Genesi* che raccontano questa creazione. Per il suo lavoro interpretativo, però, Gregorio utilizza concetti e strumenti argomentativi offerti dalla tradizione filosofica, in particolare platonica e stoica, oltre al sapere medico e anatomico contemporaneo: in tal modo egli elabora il primo trattato sistematico di antropologia cristiana. Problema cruciale è dato dal posto e dalla funzione che il corpo riveste nella descrizione biblica dell'uomo come «immagine di Dio». La soluzione di Gregorio consiste nell'intendere per uomo non i singoli individui, quanto l'essenza umana, l'idea-modello di uomo in senso platonico. Questa coincide principalmente con la razionalità e la libertà. D'altra parte, egli riconosce che proprio in quanto il rapporto tra Dio e l'uomo è di somiglianza, l'uomo non può identificarsi con la divinità e averne integralmente le caratteristiche.

L'uomo appare, invece, come un anello intermedio tra Dio e il mondo animale, simile al primo sul piano della razionalità, ma simile anche al secondo per la distinzione corporea dei sessi.

**Gregorio di Nissa** *La creazione dell'uomo*, cap. 16

Ritorniamo alle parole divine: «Facciamo l'uomo secondo l'immagine e la somiglianza nostra». [Filosofi] pagani hanno immaginato cose meschine e indegne della magnificenza dell'uomo nel tentativo di innalzare il momento umano; hanno detto, infatti, che l'uomo è un microcosmo composto degli stessi elementi del tutto e con questo splendore del nome hanno voluto fare l'elogio della natura dimenticando che in tal modo rendevano l'uomo simile ai caratteri propri della zanzara e del topo, infatti anche in essi vi è la mescolanza dei quattro elementi perché certamente negli esseri animali si vede una parte più o meno grande di ciascuno degli elementi, senza i quali qualsiasi essere partecipe della sensibilità non ha natura per sussistere<sup>1</sup>. Quale grandezza ha dunque l'uomo, se lo riteniamo figura e similitudine del cosmo? Di questo cielo che circonda, della terra che muta, di tutte le cose in essi comprese e che passano con ciò che le circonda?

Ma in che cosa consiste, secondo la Chiesa, la grandezza dell'uomo? Non nella somiglianza con il cosmo, ma nell'essere ad immagine del Creatore della nostra natura. Qual è il significato dell'immagine? Come si dirà simile al corpo l'incorporeo? Come all'eterno ciò che è nel tempo? Con ciò che non muta, ciò che è nel mutamento? Ciò che è perfettamente libero e incorruttibile con ciò che è soggetto a passione? Come [sarà simile] a ciò che manca di ogni male ciò cui da ogni parte il male è compagno e con lui si nutre? Grande, infatti, è lo spazio tra ciò che è pensato nell'archetipo e ciò che è creato nell'immagine<sup>2</sup>.

L'immagine, infatti, se ha somiglianza con l'archetipo, porta giustamente tale nome<sup>3</sup>, ma se l'imitazione si allontana dall'oggetto che le è posto innanzi non è immagine, ma qualcos'altro. Come, dunque, l'uomo, questo mortale e sottomesso alle passioni e che rapidamente passa è immagine della natura intelligibile, pura, eterna? La verità intorno a ciò può conoscerla chiaramente solo la Verità per essenza. Noi, per quanto comprendiamo, investigando il vero per mezzo di congetture e supposizioni, così pensiamo intorno all'oggetto della nostra ricerca: quando la divina Parola dice essere fatto l'uomo secondo l'immagine di Dio, la compassionevole pena della natura umana non può essere paragonata con la beatitudine della perfetta libertà.

È necessario ritenere vera una di queste due situazioni quando si compara la divinità con la nostra natura: o Dio è sottomesso alle passioni o l'uomo è nella libertà di spirito, se si vuol portare su entrambi un discorso di somiglianza. Ma se Dio non è soggetto a passioni e per noi non c'è possibilità di restarne fuori, forse rimane un altro discorso con il quale troviamo vera la divina Parola che ci dice essere l'uomo ad immagine di Dio. [...]

Ricerchiamo, dunque, con acribia su queste parole e troveremo che altro è ciò che è secondo l'immagine e altro ciò che ci si mostra nel [presente] affanno: «Dio disse: facciamo l'uomo, ad immagine di Dio lo fece». Ha qui la sua perfezione colui che è stato creato secondo l'immagine. Poi la Scrittura riprende il discorso intorno alla creazione: «maschio e

**1.** Secondo Gregorio la concezione dell'uomo come microcosmo, costituito dagli stessi elementi del macrocosmo, finisce per smarrire la specificità di ciò che è propriamente l'uomo. Essa infatti abbassa l'uomo al livello di ogni altro ente dell'universo. L'errore di questa concezione è di cercare una somiglianza

dell'uomo con il mondo fisico, anziché con Dio, come invece insegnano le Scritture.

**2.** Dal momento che Dio presenta caratteri di incorporeità, eternità, immutabilità, incorruttibilità e bontà, che non si ritrovano nell'uomo, parlare di somiglianza tra uomo e Dio diventa

problematico, ma è già chiaro sin d'ora che somiglianza non significa identità e presuppone anche l'esistenza di aspetti di dissomiglianza.

**3.** Cioè «immagine»: un oggetto per essere immagine di un altro deve presentare qualche tratto di somiglianza con esso.

femmina li creò». Da tutti, infatti, ritengo sia conosciuto che ciò è fuori del prototipo<sup>4</sup>. «In Cristo Gesù», come dice l'Apostolo, «non c'è né maschio, né femmina»<sup>5</sup>. Ma la Scrittura dice essere l'uomo diviso in queste due situazioni. Dunque duplice è la creazione della nostra natura, quella che è ad immagine di Dio e quella che è divisa in queste diversità. Questo suggerisce il discorso con l'ordine stesso degli argomenti.

Dicendo per prima cosa: «Fece Dio l'uomo, secondo l'immagine di Dio lo fece» e aggiungendo poi le parole: «maschio e femmina li creò» [è chiaro] che ciò è estraneo alle cose che si conoscono intorno a Dio. Credo, infatti, che dalle parole della divina Scrittura ci sia data una grande ed elevata dottrina: essendo due cose estremamente lontane tra loro, l'uomo è mezzo tra la natura divina e incorporea e la vita senza ragione degli animali. E nel composto umano sono da vedersi i due ordini: del divino, la ragione e l'intelligenza non ammettendo la distinzione di maschio e femmina, e dell'irrazionale cui partecipa la costituzione somatica divisa in maschio e femmina; l'uno e l'altro di questi caratteri sono integralmente nella natura umana<sup>6</sup>. Ma tiene il primo posto l'intelligenza, come abbiamo imparato, nell'ordine della creazione dell'uomo ed è successiva la comunanza e la familiarità con l'irrazionale. Per prima cosa, infatti, si dice: «Fece Dio l'uomo secondo l'immagine di Dio», mostrando attraverso le parole, come dice l'Apostolo, che in questo essere non c'è né maschio, né femmina. In seguito si aggiunge la particolarità della natura umana: «maschio e femmina li creò».

Il tema è presente e sviluppato ulteriormente anche in *Agostino*, che tenta di costruire un sottile quadro di corrispondenze tra le funzioni dell'**anima** e le persone della **Trinità** divina, sulla base del presupposto che la verità è quindi Dio è dentro ciascuno di noi.

## TI 15 Agostino: l'anima umana immagine di Dio

**L**a *Trinità*, il più importante scritto teologico di Agostino, composto nell'arco di circa vent'anni, si articola in due parti. Nella prima, costituita dai libri I-VII, la dottrina della Trinità è illustrata partendo dalle Sacre Scritture. Nella seconda, costituita dai libri VIII-XV, Agostino tenta invece di chiarirne il mistero, almeno parzialmente e per quanto è possibile all'uomo. Nelle *Epistole* e nella prefazione Agostino stesso riconosce la grande oscurità di questi ultimi libri. Gli strumenti di cui egli si serve per quest'opera di chiarificazione sono una serie di analogie tra Dio uno e trino e le entità create, in particolare l'anima umana. Numerose sono queste immagini della Trinità nell'uomo: tra

**4.** Per arrivare alla soluzione del problema di che cosa significhi parlare di immagine e di somiglianza tra uomo e Dio, Gregorio distingue tra due significati del termine uomo, ai quali corrispondono due fasi successive nella creazione dell'uomo da parte di Dio. In un primo significato, esso rimanda all'uomo come archetipo e modello in senso platonico. In quanto tale, esso è

• antecedente alla distinzione tra maschio e femmina; questa differenziazione, invece, caratterizza l'uomo nel secondo significato, esterno e successivo rispetto al precedente.

**5.** Citazione da san Paolo, *Lettera ai Galati*, 3, 28.

**6.** Secondo Gregorio la natura umana è intermedia rispetto a Dio e agli animali. Essa ha dunque qualcosa di

• entrambi: la razionalità in comune con Dio (ed è su questo piano che soprattutto s'istituisce la somiglianza tra uomo e Dio) e l'irrazionalità in comune con ciò che è animale e corporeo. È a quest'ultimo livello che interviene la distinzione dei sessi. La differenza tra razionale e irrazionale corrisponde alle due fasi successive della creazione dell'uomo nel racconto biblico.

queste una delle più note è quella di memoria, intelligenza e volontà. Ma nell'ultimo libro, il XV, Agostino riconosce che esse sono soltanto analogie e che soltanto una visione diretta di Dio permetterà di cogliere più chiaramente ciò che ora è appena adombrato «in quell'immagine di Dio che siamo noi stessi».

**Agostino** *La Trinità*, XI, 11, 17-18

Lasciando per il momento da parte le altre cose che lo spirito riconosce in sé con certezza, consideriamo in modo del tutto particolare queste tre: la memoria, l'intelligenza, la volontà. È da questo triplice punto di vista infatti che si è soliti esaminare le doti naturali dei fanciulli per farsi un'idea del loro temperamento. Quanto più un fanciullo ha la memoria tenace e facile, quanto più la sua intelligenza è penetrante ed il suo gusto al lavoro ardente, tanto più ci si dovrà felicitare delle sue doti naturali. Quando invece si tratta del sapere di un uomo, non si esamina con quanta tenacia e facilità ricordi, con quanto acume comprenda, ma che cosa ricordi e che cosa comprenda<sup>1</sup>. E poiché l'uomo non è solo da lodarsi in base al suo sapere, ma anche alla sua bontà, si deve tener conto non soltanto di ciò che ricorda e di ciò che comprende, ma anche di che cosa vuole; non dell'ardore con cui lo vuole, ma anzitutto dell'oggetto e poi dell'energia del volere. Infatti l'anima che ama con ardore è degna di lode quando ciò che ama deve essere amato con ardore<sup>2</sup>. Nella prima dunque di queste tre cose: capacità, dottrina, uso, si considera di che cosa sia capace ciascuno con la sua memoria, intelligenza, volontà. Nella seconda, la dottrina, si considera che cosa ciascuno abbia raccolto nella memoria e nell'intelligenza lavorando con amorosa volontà. La terza cosa, l'uso, è proprio della volontà e consiste nel servirsi delle cose contenute dentro la memoria e l'intelligenza, sia per riferirle come mezzi ad altre cose, sia per compiacersi e riposarsi in esse come in un fine raggiunto<sup>3</sup>. Infatti far uso di una cosa è porla a disposizione della volontà, fruirne invece è usarne con la gioia non già della speranza, ma del possesso. Perciò chiunque fruisce di una cosa, ne fa uso, ne dispone infatti ad arbitrio della volontà, tenendo per fine il diletto. Invece non sempre chi fa uso di una cosa ne fruisce, se la cosa che pone a libera disposizione della sua volontà non la desidera per se stessa, ma per un altro fine.

Queste tre cose dunque: memoria, intelligenza, volontà, non sono tre vite, ma una vita sola; né tre spiriti, ma un solo spirito; di conseguenza esse non sono tre sostanze, ma una sostanza sola<sup>4</sup>. La memoria, in quanto si dice vita, spirito, sostanza, si dice in senso assoluto; ma come memoria si dice in senso relativo. Lo stesso si può affermare per l'intelligenza e la volontà perché anche l'intelligenza e la volontà si dicono in senso relativo. Ma

**1.** Per valutare le doti di memoria e di comprensione dei bambini occorre tener conto in primo luogo delle qualità di queste doti e delle modalità in cui esse sono impiegate. Quando invece si ha a che fare con un adulto, contano anche i contenuti di queste doti, che cosa egli ricorda e comprende.

**2.** Il valore dell'amore dipende dal valore dell'oggetto al quale esso tende.

**3.** Agostino collega l'uso delle cose e, in particolare, dei contenuti del sapere, alla volontà: usare è, infatti, mettere una cosa

a disposizione della volontà. Rispetto all'uso, le cose si suddividono in mezzi per raggiungere altre cose oppure in fini, nei quali ci si acquieta, una volta che siano stati raggiunti. Agostino distingue infatti tra *uti* e *frui*, «usare» e «fruire». Il fruire include entro di sé l'usare, aggiungendo però a esso il *gaudium*, la gioia per la cosa stessa di cui fruisce, non solo per la speranza di acquisirla. Il fruire, dunque, comporta il raggiungimento del fine, di cui si fruisce con gioia. Il fine, anzi, appare come la

gioia che si prova per il possesso della cosa; al contrario, chi soltanto usa una cosa, senza fruirne, non la desidera di per sé, ma in vista di altro: essa è dunque soltanto mezzo rispetto a quest'ultimo, che vale come fine.

**4.** Su questo punto Agostino fa leva per rintracciare un'analogia con la Trinità: anche questa infatti non è costituita da tre sostanze o da tre vite, né si tratta di tre dèi che vivano ciascuno una vita propria separata e indipendente da quella degli altri.

considerata in sé ognuna è vita, spirito ed essenza<sup>5</sup>. E *queste tre cose sono una cosa sola*<sup>6</sup>, per la stessa ragione per la quale sono una sola vita, un solo spirito, una sola essenza. Ed ogni altra cosa che si dice di ciascuna di esse in senso assoluto, anche di tutte insieme la si predica non al plurale ma al singolare. Invece esse sono tre cose per la stessa ragione per cui sono in reciproca relazione tra loro. E se non fossero uguali, non solo ciascuna a ciascuna, ma anche ciascuna a tutte, esse non si includerebbero a vicenda. Infatti non soltanto ciascuna è contenuta in ciascuna, ma anche tutte sono contenute in ciascuna. Infatti ho memoria di aver memoria, intelligenza e volontà. Ho intelligenza di intendere, volere e ricordare. Ho volontà di volere, di ricordare, di intendere<sup>7</sup>. Con la mia memoria abbraccio insieme tutta la mia memoria, intelligenza e volontà. Infatti ciò che nella mia memoria non ricordo, non è nella mia memoria. Ma niente è tanto nella memoria, come la memoria stessa. Dunque me la ricordo tutta intera. Così tutto ciò che intendo so di intenderlo e so di volere tutto ciò che voglio; ora tutto ciò che so, lo ricordo. Dunque mi ricordo di tutta la mia intelligenza, di tutta la mia volontà. Allo stesso modo quando intendo queste tre cose, le intendo tutte intere insieme. Non c'è infatti cosa intelligibile che io non intenda, se non ciò che ignoro. Ma ciò che ignoro nemmeno lo ricordo, neppure lo voglio. Tutto ciò che di intelligibile invece ricordo e voglio, per questo fatto stesso lo intendo. Anche la mia volontà contiene la mia intelligenza tutta intera, e la mia memoria tutta intera quando faccio uso di tutto ciò che intendo e ricordo. In conclusione quando queste tre cose si contengono reciprocamente, e tutte in ciascuna e tutte interamente, ciascuna nella sua totalità è uguale a ciascuna delle altre nella sua totalità e ciascuna di esse nella sua totalità è uguale a tutte considerate insieme e nella loro totalità: *tutte e tre* costituiscono *una sola cosa*<sup>8</sup>, una sola vita, un solo spirito, una sola essenza.

Sussiste tuttavia almeno una differenza radicale tra Dio e l'anima umana: Dio è eterno e fuori del tempo, mentre la **temporalità** è dimensione costitutiva dell'anima umana.

## TI 16 Agostino: il tempo e l'anima

**N**el libro XI delle *Confessioni*, dopo aver analizzato il rapporto tra Dio, le cose create e il tempo [📖], Agostino si pone la questione della realtà stessa del tempo, che nel suo incessante fluire appare privo di ogni stabilità e permanenza quindi dissolvendosi nel non

TI 84 ←

**5.** Agostino riprende dalla tradizione platonica due modi per considerare una cosa: in relazione a se stessa o in relazione ad altro. In relazione a sé la memoria, l'intelligenza e la volontà sono ciascuna vita, spirito (o *mens*) e essenza e, quindi, una cosa sola. Se invece le si considera nelle loro relazioni reciproche esse sono tre, ma tali da essere incluse ciascuna in tutte le altre: esse, quindi, non sussistono separatamente, ma tutte in tutte. Con queste considerazioni

• Agostino cerca di chiarire l'unità e trinità di Dio.

**6.** Citazione da Giovanni, *I Lettera*, 5, 7-8.

**7.** Le tre ultime frasi, nella loro simmetria, mostrano come ciascuna delle tre funzioni dell'anima (memoria, intelligenza, volontà) abbia se stessa e le altre due come oggetto e, a sua volta, sia oggetto di sé e di ciascuna delle altre. Successivamente Agostino mostra in maniera analitica in che consistano

• queste relazioni di inclusione reciproca fra le funzioni o facoltà e come nulla resti fuori da questo insieme. È infatti essenziale mostrare che ognuna delle tre non soltanto è contenuta in ciascuna delle altre, ma che lo è nella sua totalità. Infatti, se una parte ne rimanesse fuori, ci sarebbe qualcosa che sussiste separatamente, sicché nelle loro relazioni esse non costituirebbero più un'unica sostanza e un'unica vita.

**8.** Cfr. nota 6.

essere più e nel non essere ancora. Agostino radica allora il tempo nel distendersi dell'anima in tre direzioni, all'indietro nel passato come memoria, nel presente come attenzione e nel futuro come attesa.

**Agostino** *Confessioni*, XI, 20, 26-22, 28; 27, 36-28, 37

## Le dimensioni e la misura del tempo

Cos'è il tempo? Chi saprebbe spiegarlo in forma piana e breve? Chi saprebbe formarsene anche solo il concetto nella mente, per poi esprimerlo a parole? Eppure, quale parola più familiare e nota del tempo ritorna nelle nostre conversazioni? Quando siamo noi a parlare, certo intendiamo, e intendiamo anche quando ne udiamo altri parlare. Cos'è dunque il tempo? Se nessuno m'interroga, lo so; se volessi spiegarlo a chi m'interroga, non lo so<sup>1</sup>. Questo però posso dire con fiducia di sapere: senza nulla che passi, non esisterebbe un tempo passato; senza nulla che venga, non esisterebbe un tempo futuro; senza nulla che esista, non esisterebbe un tempo presente<sup>2</sup>. Due, dunque, di questi tempi, il passato e il futuro, come esistono, dal momento che il primo non è più, il secondo non è ancora? E quanto al presente, se fosse sempre presente, senza tradursi in passato, non sarebbe più tempo, ma eternità. Se dunque il presente, per essere tempo, deve tradursi in passato, come possiamo dire anche di lui che esiste, se la ragione per cui esiste è che non esisterà? Quindi non possiamo parlare con verità di esistenza del tempo, se non in quanto tende a non esistere.

Eppure parliamo di tempi lunghi e tempi brevi riferendoci soltanto al passato o al futuro<sup>3</sup>. Un tempo passato si chiama lungo se è, ad esempio, di cento anni prima; e così un futuro è lungo se è di cento anni dopo; breve poi è il passato quando è, supponi, di dieci giorni prima, e breve il futuro di dieci giorni dopo. Ma come può essere lungo o breve ciò che non è? Il passato non è più, il futuro non è ancora. Dunque non dovremmo dire di un tempo che è lungo; ma dovremmo dire del passato che fu lungo, del futuro che sarà lungo.

Signore mio, *luce mia*<sup>4</sup>, la tua verità non deriderà l'uomo anche qui? Perché, questo tempo passato, che fu lungo, lo fu quando era già passato, o quando era ancora presente? Poteva essere lungo solo nel momento in cui era una cosa che potesse essere lunga. Una volta passato, non era più, quindi non poteva nemmeno essere lungo, perché non era affatto. Quindi non dovremmo dire del tempo passato che fu lungo: poiché non troveremo nulla, che sia stato lungo, dal momento che non è, in quanto è passato. Diciamo invece che fu lungo quel tempo presente, perché mentre era presente,

**1.** Agostino intende dire che la nozione di tempo ha l'apparenza dell'ovvietà, poiché il linguaggio comune quotidiano la presuppone e la usa continuamente. Ma quando ci si pone la domanda di tipo socratico «che cosa è il tempo?», allora questa nozione risulta problematica e tutt'altro che ovvia.

**2.** Passato, presente e futuro sembrano dipendere, per la loro esistenza, da cose che passano, sono e vengono a essere, ma Agostino precisa che propriamente passato e futuro non sono, dal

momento che il primo non è più e il secondo non è ancora e il presente si traduce immediatamente in passato. Se le cose stanno così, si chiede Agostino, si può ancora dire che il tempo è? Il tempo sembra muoversi incessantemente in direzione del non essere e non avere mai consistenza, stabilità, essere.

**3.** La difficoltà nasce dal fatto che prima si è mostrato che passato e futuro propriamente non sono. Ma noi qualifichiamo gli intervalli di tempo

come lunghi o brevi: come può ciò che non è (il tempo e le sue articolazioni) essere lungo o breve? Lungo o breve si può dire solo di ciò che è.

**4.** Il chiarimento del problema del tempo potrà avvenire soltanto grazie all'illuminazione di Dio. La difficoltà è ora data dal fatto che non si può dire che è lungo il passato, ossia ciò che non c'è più. D'altra parte, risulta anche difficile affermare che il presente è lungo, perché ciò che è presente diventa immediatamente passato senza arrestarsi.

era lungo. Allora non era già passato, così da non essere; era una cosa, che poteva essere lunga. Appena passato, invece, cessò all'istante di essere lungo, poiché cessò di essere. [...]

## Il tempo e l'anima

Un fatto è ora limpido e chiaro: né futuro né passato esistono. È inesatto dire che i tempi sono tre: passato, presente e futuro. Forse sarebbe esatto dire che i tempi sono tre: presente del passato, presente del presente; presente del futuro. Queste tre specie di tempi esistono in qualche modo nell'animo e non vedo altrove: il presente del passato è la memoria, il presente del presente la visione, il presente del futuro l'attesa<sup>5</sup>. Mi si permettano queste espressioni, e allora vedo ed ammetto tre tempi, e tre tempi ci sono. Si dica ancora che i tempi sono tre: passato, presente e futuro, secondo l'espressione abusiva entrata nell'uso; si dica pure così: vedete, non vi bado, non contrasto né biasimo nessuno, purché si comprenda ciò che si dice: che il futuro ora non è, né il passato. Di rado noi ci esprimiamo esattamente; per lo più ci esprimiamo inesattamente, ma si riconosce cosa vogliamo dire.

Dissi poc'anzi che misuriamo il tempo al suo passaggio. Così possiamo dire che questa porzione di tempo è doppia di quella, che è semplice, o lunga quanto quella; oppure, misurandola, indicare qualsiasi altro rapporto fra porzioni di tempo. In tal modo, come dicevo, misuriamo il tempo al suo passaggio. Se mi si chiedesse: «Come lo sai?», risponderei: «Lo so, perché misuriamo, e non possiamo misurare ciò che non è, e non è né passato né futuro». Il tempo presente, poi, come lo misuriamo, se non ha estensione? Lo si misura mentre passa; passato, non lo si misura, perché non vi sarà nulla da misurare.

Ma da dove, per dove, verso dove passa il tempo, quando lo si misura? Non può passare che dal futuro, attraverso il presente, verso il passato, ossia da ciò che non è ancora, attraverso ciò che non ha estensione, verso ciò che non è più. Ma noi non misuriamo il tempo in una certa estensione? Infatti non parliamo di tempi semplici, doppi, tripli, uguali, e di altri rapporti del genere, se non riferendoci a estensioni di tempo. In quale estensione dunque misuriamo il tempo al suo passaggio? Nel futuro, da dove passa? Ma ciò che non è ancora, non si misura. Nel presente, per dove passa? Ma una estensione inesistente non si misura. Nel passato, verso dove passa? Ma ciò che non è più, non si misura<sup>6</sup>.

Il mio spirito si è acceso dal desiderio di penetrare questo enigma intricatissimo. Non voler chiudere, Signore Dio mio, padre buono, te ne scongiuro per Cristo, non voler chiudere al mio desiderio la conoscenza di questi problemi familiari e insieme astrusi. Lascia che vi penetri e s'illuminino al lume della tua misericordia, Signore. [...]

**5.** Emerge qui la soluzione agostiniana. La temporalità è caratteristica costitutiva dell'anima umana nel suo distendersi come memoria, visione o attenzione e attesa. Sarebbe erroneo allora considerare le tre dimensioni temporali come entità dotate di esistenza autonoma o dipendenti dall'esistenza degli oggetti esterni all'anima, dotati di movimento. Il linguaggio usato comunemente per riferirsi al tempo appare allora ad Agostino del tutto

inadeguato. **6.** Agostino ha sollevato un'altra difficoltà, questa volta legata alla nozione di misurazione del tempo. La misurazione sembra riguardare qualcosa che è: non è possibile misurare ciò che non è. Ma, come si è visto, passato e futuro non sono, né il presente ha un'estensione e, per definizione, ciò che non ha estensione non è misurabile. Introducendo la nozione di «estensione» Agostino sembra pensare il tempo in

termini spaziali, come un insieme di segmenti. Il risultato dell'analisi è che le tre dimensioni risultano non misurabili, dal momento che non sono o sono prive di estensione, ma ciò si scontra con il fatto che comunemente si parla di tempi doppi, tripli e così via, ossia si misurano porzioni di tempo in relazione l'una all'altra. Il problema per Agostino è di chiarire che cosa rende legittimo questo modo di parlare e, quindi, di misurare il tempo.

È in te, spirito mio, che misuro il tempo. Non strepitare contro di me: è così; non strepitare contro di te per colpa delle tue impressioni, che ti turbano. È in te, lo ripeto, che misuro il tempo. L'impressione che le cose producono in te al loro passaggio e che perdura dopo il loro passaggio, è quanto io misuro, presente, e non già le cose che passano, per produrla; è quanto misuro, allorché misuro il tempo. E questo è dunque il tempo, o non è il tempo che misuro<sup>7</sup>.

Ma quando misuriamo i silenzi e diciamo che tale silenzio durerà tanto tempo, quanto durerà tale voce, non concentriamo il pensiero a misurare la voce, come se risuonasse affinché noi possiamo riferire qualcosa sugli intervalli di silenzio in termine di estensione temporale? Anche senza impiego della voce e delle labbra noi percorriamo col pensiero poemi e versi e discorsi, riferiamo tutte le dimensioni del loro sviluppo e le proporzioni tra i vari spazi di tempo, esattamente come se li recitassimo parlando. Chi, volendo emettere un suono piuttosto esteso, ne ha prima determinato l'estensione col pensiero, ha certamente riprodotto in silenzio questo spazio di tempo, e affidandolo alla memoria comincia a emettere il suono, che si produce finché sia condotto al termine prestabilito: o meglio, si produsse e si produrrà, poiché la parte già compiuta evidentemente si è prodotta, quella che rimane si produrrà. Così si compie. La tensione presente fa passare il futuro in passato, il passato cresce con la diminuzione del futuro, finché con la consumazione del futuro tutto non è che passato.

Ma come diminuirebbe e si consumerebbe il futuro, che ancora non è, e come crescerebbe il passato, che non è più, se non per l'esistenza nello spirito, autore di questa operazione, dei tre momenti dell'attesa, dell'attenzione e della memoria? Così l'oggetto dell'attesa fatto oggetto dell'attenzione passa nella memoria. Chi nega che il futuro non esista ancora? Tuttavia esiste già nello spirito l'attesa del futuro. E chi nega che il passato non esista più? Tuttavia esiste ancora nello spirito la memoria del passato. E chi nega che il tempo presente manca di estensione, essendo un punto che passa? Tuttavia perdura l'attenzione, davanti alla quale corre verso la sua scomparsa ciò che vi appare<sup>8</sup>. Dunque il futuro, inesistente, non è lungo, ma un lungo futuro è l'attesa lunga di un futuro; così non è lungo il passato, inesistente, ma un lungo passato è la memoria lunga di un passato.

La tesi dell'**immortalità** dell'anima, se è facilmente conciliabile con la tradizione platonica, lo è meno rispetto alle teorie psicologiche di Aristotele. Certo queste non legano direttamente la funzione intellettuale al supporto di precisi organi corporei, come si è visto, ma introducendo un intelletto agente che fa passare all'atto l'intelletto potenziale umano, sembrò a un certo punto già nei primi secoli dell'Impero che con esso Aristotele intendesse riferirsi all'intelletto divino. Ma al-

**7.** La soluzione di Agostino è, dunque, che la misurazione dipende dal distendersi dell'anima, non da una proprietà oggettiva delle cose, per esempio il fatto che esse si muovano. Contrariamente a quanto abitualmente pensavano gli antichi, il tempo non dipende dal movimento dei corpi celesti. Non è questo movimento a dare le coordinate per misurare il tempo. Ciò

• che si misura sono invece, secondo  
• Agostino, le affezioni lasciate dalle cose  
• nell'anima: sono queste che possono  
• permanere, mentre le cose trascorrono  
• e non sono più.  
• **8.** Riconducendo le tre dimensioni  
• temporali alle tre distensioni dell'anima,  
• ossia alla memoria, all'attenzione e  
• all'attesa, Agostino dà consistenza a  
• queste tre dimensioni e, quindi, in

• generale, al tempo, che altrimenti  
• tenderebbe a dissolversi nel non essere.  
• È dunque l'anima che misura gli intervalli  
• di tempo, in quanto li ha dentro di sé  
• nella forma della memoria, dell'attenzione  
• e dell'attesa. Propriamente si può dire  
• che sono lunghe o brevi soltanto la  
• memoria, l'attenzione e l'attesa.

lora che ne era dell'**intelletto umano**: sopravviveva o no alla morte del corpo? Già all'interno del mondo arabo venne a volte data una risposta negativa a questo interrogativo. Avicenna considera l'intelletto agente divino unico per tutti gli uomini e separato, ma afferma che l'anima sopravvive alla morte del corpo e dopo la morte si ricongiunge con questo intelletto, ma conservando la propria individualità. Con Averroè invece anche l'intelletto materiale o potenziale umano è unico e quindi non coincide con l'**anima individuale**; ciò comporta che con la morte del corpo perisce anche l'anima individuale, e immortale è soltanto l'intelletto, sia quello agente divino, sia quello materiale che è proprio dell'intera specie umana, non dei singoli individui. Nel mondo cristiano molti si muoveranno nel XIII secolo a salvaguardare la tesi dell'immortalità dell'anima individuale contro questo Aristotele arabizzante. In particolare Bonaventura sostiene che nell'anima razionale, propria dell'uomo, il mondo corporeo raggiunge il vertice della sua perfezione. Essa è creata direttamente da Dio insieme con il corpo, ma come entità distinta da esso e pertanto è incorruttibile e immortale. Diversa è invece la linea seguita da Tommaso, che cerca di trovare una maggiore compatibilità con le posizioni aristoteliche: l'anima è forma del corpo, come voleva Aristotele, ma l'anima razionale ha la proprietà di essere separabile dal corpo. Essa quindi non nasce come le altre forme dal seme nell'atto della generazione, ma per venire all'essere richiede una causa superiore ai genitori, Dio stesso, il quale la crea dal nulla direttamente nel corpo generato. La conseguenza è che l'intelletto, neppure quello possibile, non è una sostanza separata unica per tutti gli uomini, ma è proprio di ogni singolo uomo, e da ciò deriva – contro quanto aveva sostenuto Averroè – l'immortalità personale. Ma con Ockham e il suo impiego sistematico del principio metodologico del rasoio, anche le distinzioni tra anima e intelletto e tra vari tipi di intelletto perderanno ogni ragione di essere e saranno considerate come distinzioni puramente verbali, non reali.

## L'essere e il non essere

Del mondo nel suo insieme e delle varie cose che esso contiene, ma anche di Dio stesso si può dire che «sono». E non delle sole entità corporee, di cui si può accertare l'esistenza mediante i sensi, ma anche di eventi che non è possibile cogliere con un singolo atto percettivo: in che senso per esempio si dice che **c'è** una crisi economica? Non tutte le lingue dispongono del verbo **essere**; esso è però presente in quella greca e in quella latina e poi nelle lingue europee moderne. Nel mondo greco con *Parmenide* comincia a essere posta la questione di che cosa significhi dire di qualcosa «che è». In primo luogo ciò esclude che esso non sia e da ciò inferisce che di ciò di cui si dice che è, non si può dire che nasce o perisce, come fa la maggior parte degli uomini a proposito delle cose che li circondano. Nascere e perire, infatti, comportano che qualcosa venga a essere o cessi di essere, cioè abbia a che fare col non essere: ma ciò che è e non può non essere.

## TI17 Parmenide: le vie della ricerca

La maggior parte dei versi conservatici del poema di Parmenide riguarda la prima parte; pochi invece la parte concernente le opinioni dei mortali e il modo migliore di descrivere il mondo dell'apparenza. Nella prima parte è sempre la dea che annuncia a Parmenide quali sono le vie della ricerca, quale di esse può essere percorsa e quale no. Da ciò risulta che le vie sono tre: quella che dice che è (essa è percorribile), quella che dice che non è (essa è impercorribile), quella per cui essere e non essere sono ritenuti identici e non identici (la via percorsa dai mortali). La cosa importante è che la dea illustra a Parmenide le ragioni in base alle quali la seconda via è impercorribile e la terza, pur percorsa dagli uomini, è ingannevole. La seconda infatti presuppone che si possa pensare e dire ciò che non è; mentre la terza, parlando di nascita e distruzione delle cose, mescola indebitamente e contraddittoriamente «è» e «non è». La vera via di ricerca deve invece fondarsi soltanto sull'incompatibilità tra «è» e «non è» e sulle conseguenze, anche contrastanti con il mondo delle apparenze sensibili, che ne possono essere tratte mediante il solo ragionamento.

### Parmenide *Frammenti, 2, 6, 8*

Orbene io ti dirò e tu ascolta attentamente le mie parole,  
quali vie di ricerca sono le sole pensabili<sup>1</sup>:  
l'una <che dice> che è e che non è possibile che non sia,  
è il sentiero della Persuasione (giacché questa tien dietro alla Verità)<sup>2</sup>;  
l'altra <che dice> che non è e che non è possibile che sia,  
questa io ti dichiaro che è un sentiero del tutto inindagabile:  
perché il non essere né lo puoi pensare (non è infatti possibile),  
né lo puoi esprimere (fr. 2)<sup>3</sup>.

Bisogna che il dire e il pensare sia l'essere: è dato infatti essere,  
mentre nulla non è; che è quanto ti ho costretto ad ammettere.  
Da questa prima via di ricerca infatti ti allontanano,  
eppoi inoltre da quella per la quale mortali che nulla sanno

**1.** Anziché con «pensabili» il greco *noèsaí* è stato anche tradotto con «per pensare», in senso finale. Anche questa interpretazione è plausibile. In tal caso allora le due vie non sarebbero alternative, cioè una vera e una falsa, bensì entrambe utili per pensare. La differenza sarebbe che mentre quella che dice «non è» non è percorribile, non conduce a ulteriori sviluppi, quella che dice «è» porta a questi sviluppi, come mostra il fr. 8.

**2.** La persuasione (in greco *peithò*) è presentata come un effetto o conseguenza della verità (in greco *alètheia*, formata da *a* privativo e *lanthànein*, «star nascosto»): se in una via

di ricerca la verità, nel suo significato letterale, si svela ed esce dal nascondimento, ne consegue la persuasione.

**3.** Parmenide non esplicita il soggetto o i soggetti grammaticali di «è» e «non è». È uno solo o sono due distinti? Per alcuni studiosi moderni il soggetto sarebbe «quale che sia l'oggetto della ricerca»; per altri il soggetto sarebbe stato lasciato volutamente indeterminato da Parmenide stesso. Per l'interpretazione più consueta, invece, i soggetti sarebbero rispettivamente l'essere e il non essere, sicché Parmenide enuncerebbe queste due tautologie: «l'essere è e non può non

essere» e «il non essere non è e non può essere». Entrambe sono vere; solo che la seconda non è percorribile, dal momento che il non essere non è né pensabile né dicibile. La prima invece lo è, perché l'essere è dicibile e pensabile, anzi, come afferma il fr. 6, dire e pensare sono l'essere. Nel discorso di Parmenide si attuerebbe dunque una fusione del piano ontologico (ciò che è) con quello logico e linguistico. Dire che è significherebbe allora dire non solo che esiste, ma anche che è vero. Si avrebbe così una coincidenza tra il pensare e il dire, da una parte, e il loro oggetto, dall'altro.

vanno errando, gente dalla doppia testa. Perché è l'incapacità che nel loro petto dirige l'errante mente; ed essi vengono trascinati insieme sordi e ciechi, istupiditi, gente che non sa decidersi, da cui l'essere e il non essere sono ritenuti identici e non identici, per cui di tutte le cose reversibile è il cammino (fr. 6).

Lungo questa<sup>4</sup> sono indizi  
in gran numero. Essendo ingenerato è anche imperituro,  
tutt'intero, unico, immobile e senza fine.  
Non mai era né sarà, perché è ora tutt'insieme,  
uno, continuo. Difatti quale origine gli vuoi cercare?  
Come e donde il suo nascere? Dal non essere non ti permetterò né  
di dirlo né di pensarlo. Infatti non si può né dire né pensare  
ciò che non è. E quand'anche, quale necessità può aver spinto  
lui, che comincia dal nulla, a nascere dopo o prima?  
Di modo che è necessario o che sia del tutto o che non sia per nulla.  
Giammai poi la forza della convinzione verace concederà che dall'essere  
alcunché altro da lui nasca. Perciò né nascere  
né perire gli ha permesso la giustizia disciogliendo i legami,  
ma lo tien fermo. La cosa va giudicata in questi termini;  
è o non è<sup>5</sup>. Si è giudicato dunque, come di necessità,  
di lasciar andare l'una delle due vie come impensabile e inesprimibile (infatti non è  
la via vera) e che l'altra invece esiste ed è la via reale.  
L'essere come potrebbe esistere nel futuro? In che modo mai sarebbe venuto  
[all'esistenza?

Se fosse venuto all'esistenza non è e neppure se è per essere nel futuro.  
In tal modo il nascere è spento e non c'è traccia del perire.  
Neppure è divisibile, perché è tutto quanto uguale.  
Né vi è in alcuna parte un di più di essere che possa impedirne la contiguità,  
né un di meno, ma è tutto pieno di essere.  
Per cui è tutto contiguo: difatti l'essere è a contatto con l'essere<sup>6</sup>.  
Ma immobile nel limite di possenti legami  
sta senza conoscere né principio né fine, dal momento che nascere  
e perire sono stati risospinti ben lungi e li ha scacciati la convinzione verace.  
E rimanendo identico nell'identico stato, sta in se stesso  
e così rimane lì immobile; infatti la dominatrice Necessità  
lo tiene nelle strettoie del limite che tutto intorno lo cinge;  
perché bisogna che l'essere non sia incompiuto:

4. S'intende la via che può essere percorsa, la quale dice che è e non può non essere. Gli indizi sono probabilmente i contrassegni che saranno dimostrati subito dopo (intero, unico ecc.). La tecnica usata sarà quella della dimostrazione per assurdo: se ammettiamo che nasce, quali saranno le conseguenze? Dovremmo dire che

nasce dal non essere, il che è assurdo, data l'impensabilità e indicibilità del non essere. Né d'altra parte può nascere dall'essere: come può una cosa nascere da se stessa? Poiché dunque non può nascere né dall'essere né dal non essere, la conclusione sarà che non nasce ma è in una sorta di eterno presente.

5. Questa disgiunzione, «è o non è», ha dunque carattere necessario. Nascere e perire sono invece nomi che comportano una mescolanza di «è» e «non è».

6. Se non fosse continuo, sarebbe inframmezzato da qualcos'altro, ossia dal non essere.

è infatti non manchevole: se lo fosse mancherebbe di tutto<sup>7</sup>.  
 È la stessa cosa pensare e pensare che è:  
 perché senza l'essere, in ciò che è detto,  
 non troverai il pensare: null'altro infatti è o sarà  
 eccetto l'essere, appunto perché la Moira<sup>8</sup> lo forza  
 ad essere tutto intiero e immobile. Perciò saranno tutte soltanto parole,  
 quanto i mortali hanno stabilito, convinti che fosse vero:  
 nascere e perire, essere e non essere,  
 cambiamento di luogo e mutazione del brillante colore.  
 Ma poiché vi è un limite estremo, è compiuto  
 da ogni lato, simile alla massa di ben rotonda sfera  
 di ugual forza dal centro in tutte le direzioni;  
 che egli infatti non sia né un po' più grande né un po' più debole qui o là è  
 [necessario.

Né infatti è possibile un non essere che gli impedisca di congiungersi  
 al suo simile, né c'è la possibilità che l'essere sia dell'essere  
 qui più là meno, perché è del tutto inviolabile.  
 Dal momento che è per ogni lato uguale, preme ugualmente nei limiti.  
 Con ciò interrompo il mio discorso degno di fede e i miei pensieri  
 intorno alla verità; da questo punto le opinioni dei mortali impara  
 a conoscere, ascoltando l'ingannevole andamento delle mie parole<sup>9</sup>.  
 Perché i mortali furono del parere di nominare due forme,  
 una delle quali non dovevano – e in questo sono andati errati –;  
 ne contrapposero gli aspetti e vi applicarono note  
 reciprocamente distinte: da un lato il fuoco etereo  
 che è dolce, leggerissimo, del tutto identico a se stesso,  
 ma non identico all'altro, e inoltre anche l'altro [*lo posero*] per sé  
 con caratteristiche opposte, [*cioè*] la notte senza luce, di aspetto denso e pesante.  
 Quest'ordinamento cosmico, apparente come esso è, io te lo espongo  
 [compiutamente,  
 cosicché non mai assolutamente qualche opinione dei mortali potrà  
 [superarti (fr. 8).

Dall'impostazione di Parmenide scaturivano una serie di conseguenze paradossali, ossia contrarie al modo comune di pensare, come la negazione che ciò che è possa muoversi o divenire o essere molteplice. Il discepolo di Parmenide *Zenone* avrebbe cercato di giustificare queste conclusioni, non fornendo altri ar-

**7.** Anche qui è impiegata la dimostrazione per assurdo: se fosse incompiuto, sarebbe manchevole di qualcosa (e questa ovviamente non potrebbe essere l'essere, perché una cosa non può mancare di se stessa); ma se mancasse di qualcosa, non sarebbe e, quindi, mancherebbe di tutto.

**8.** Si tratta della divinità che assegna a ciascuno la parte che gli compete.

**9.** A questo punto comincia probabilmente la seconda parte del poema, dove la dea espone il modo in cui le opinioni degli uomini possono essere conosciute. Essa deve dunque riprodurre l'aspetto ingannevole. Ma apprendendone il contenuto, Parmenide sarà in grado di non cedere a nessuna opinione dei mortali. Si può dire che si tratti di un apprendimento per

contrario: vedendo come e dove i mortali vanno errando, Parmenide potrà restarne immune. La specificità della *dòxa* esposta dalla dea è la compresenza di contrari, luce e tenebra, nell'ordinamento apparente del cosmo. In questo riferimento ai contrari si è voluta ravvisare una polemica contro Eraclito.

gomenti a sostegno di esse, ma mostrando che se si attribuiva l'essere al movimento o alla molteplicità, ne scaturivano conseguenze contraddittorie e quindi insostenibili.

## TI 18 Zenone: la difesa del maestro Parmenide

**N**on possediamo frammenti di Zenone, contenenti le sue argomentazioni contro il movimento. Per una esposizione di esse siamo debitori verso la *Fisica* di Aristotele. Abbiamo invece un frammento (3), citato da Simplicio, nel suo commento alla *Fisica* di Aristotele, contenente un'argomentazione di Zenone contro la molteplicità. Diversamente dal maestro, Zenone scrisse in prosa, con uno stile essenziale, nel quale le proposizioni si susseguono l'una all'altra senza divagazioni o amplificazioni. La procedura argomentativa è quella che abbiamo già trovato applicata da Parmenide: la dimostrazione per assurdo. Per mostrare la validità della tesi dell'unicità e immobilità dell'essere, si assumono come premesse le tesi della molteplicità e della mobilità e si deducono le conseguenze assurde che ne derivano: se non- $x$  è falso, sarà vero  $x$ . Un presupposto generale impiegato ripetutamente da Zenone negli argomenti contro il movimento è la divisibilità all'infinito di grandezze continue, come lo spazio e il tempo. Nell'argomento contro la molteplicità, questo stesso presupposto è applicato anche all'ambito degli enti considerati sul piano numerico. Qui la non molteplicità degli enti è però ricavata dal contrasto tra due argomentazioni: la prima mostra che, se gli enti sono molti, sono di numero finito; la seconda che, se gli enti sono molti, sono di numero infinito. Ma una stessa cosa non può essere finita e infinita al tempo stesso.

**Aristotele** *Fisica*, VI, 9, 239b, 9 sgg.

Quattro sono gli argomenti di Zenone intorno al movimento che offrono difficoltà di soluzione. Primo, quello sulla inesistenza del movimento per la ragione che il mosso deve giungere prima alla metà che non al termine...

Secondo è l'argomento detto *Achille*. Questo sostiene che il più lento non sarà mai raggiunto nella sua corsa dal più veloce. Infatti è necessario che chi insegue giunga in precedenza là di dove si mosse chi fugge, di modo che necessariamente il più lento avrà sempre un qualche vantaggio. Questo ragionamento è lo stesso di quello della dicotomia, ma ne differisce per il fatto che la grandezza successivamente assunta non viene divisa per due<sup>1</sup>. Dunque il ragionamento ha per conseguenza che il più lento non viene raggiunto ed ha lo stesso fondamento della dicotomia (nell'un ragionamento e nell'altro infatti la conseguenza è che non si arriva al termine, divisa che si sia in qualche modo la grandezza da-

<sup>1</sup> Il termine dicotomia significa letteralmente divisione per due (dal greco *dícha*, «in due», e *tèmnein*, «tagliare»). Con esso è designato il primo argomento di Zenone contro il movimento. Immaginiamo che un corpo si muova da un punto A in direzione di un punto B; prima di arrivare a B esso dovrà arrivare a un punto C, situato a

metà tra A e B e, prima di C, a un punto D, che giace a metà tra A e C, e così all'infinito. Ma in un tempo finito un corpo in movimento non può passare per infiniti punti; dunque, conclude Zenone, il movimento non esiste. Anche in questo argomento un presupposto essenziale è la divisibilità all'infinito di una grandezza spaziale, ma a differenza

dell'argomento di Achille e la tartaruga, la divisione è effettuata per due. Emerge qui la nozione di continuo come ciò che è divisibile in parti sempre ulteriormente divisibili: questa nozione rimarrà alla base del concetto di grandezza proprio della geometria greca.

ta; ma c'è di più nel secondo che la cosa non può essere realizzata neppure dal più veloce corridore immaginato drammaticamente nell'inseguimento del più lento), di modo che la soluzione sarà, per forza, la stessa.

**Zenone** *Frammenti*, 3

Se gli enti sono molti è necessario che siano tanti quanti sono e non più né di meno. Ma se sono tanti quanti sono saranno limitati.

Se gli enti sono molti sono infiniti: sempre infatti in mezzo agli enti ve ne sono altri e in mezzo a questi di nuovo degli altri. E in tal modo gli enti sono infiniti.

I testi pervenutici di Parmenide non ci consentono di affermare che egli identificasse l'essere, di cui egli parla, con un entità precisa, per esempio con la natura o il mondo nel suo insieme o con la divinità. La tendenza a identificarlo con la natura è invece reperibile in un altro dei suoi discepoli, *Melisso*, che, a differenza del maestro, insiste soprattutto sul carattere infinito dell'essere nel tempo e nello spazio.

## **TI 19** *Melisso: le proprietà dell'essere*

**D**iversamente dal maestro Parmenide, Melisso scrisse in prosa, ma non si limitò a difendere le tesi del maestro, come aveva fatto Zenone, bensì introdusse alcune modificazioni, in particolare l'attribuzione dell'eternità e dell'infinità all'essere. Dal punto di vista dell'argomentazione, egli ripercorse la via aperta da Parmenide e seguita da Zenone, consistente nella deduzione di conseguenze da premesse, e anche in Melisso ritroviamo lo stesso uso ripetuto della dimostrazione per assurdo. Un aspetto che occorre sottolineare è la negazione nell'ambito dell'essere della possibilità di provare dolore. Ciò dipende per Melisso dal fatto che l'essere è uno, mentre il subire dolore è incompatibile con l'unità e richiede una molteplicità. La filosofia eleatica, con i suoi divieti concettuali e linguistici, creava serie difficoltà per le indagini naturali, che intendevano riconoscere realtà alla molteplicità degli enti e al movimento. In particolare, lo scritto di Melisso metteva in dubbio la consistenza logica di un evento come il dolore, che è al centro delle preoccupazioni della medicina. Non è un caso che l'autore di uno scritto medico intitolato *La natura dell'uomo* interpreterà la posizione di Melisso e quelle dei medici che formulavano teorie monistiche della natura dell'uomo, il più grave ostacolo per l'elaborazione di una teoria e di una pratica medica corrette [1].

**Melisso** *Frammenti*, 1, 2, 6, 7

Sempre era ciò che era e sempre sarà. Infatti se fosse nato è necessario che prima di nascere non fosse nulla. Ora, se non era nulla, in nessun modo nulla avrebbe potuto nascere dal nulla (fr. 1).

Dal momento dunque che non è nato ed è e sempre era e sempre sarà così anche non ha principio né fine, ma è infinito. Perché se fosse nato avrebbe un principio (a un certo punto infatti avrebbe cominciato a nascere) e un termine (a un certo punto infatti avrebbe terminato di nascere); ma dal momento che non ha né cominciato né terminato e sempre era e sempre sarà, non ha né principio né termine<sup>1</sup>. Non è infatti possibile che sempre sia ciò che non esiste tutt'intero (fr. 2).

Se infatti è <infinito> deve essere uno: perché se fosse due, i due non potrebbero essere infiniti, ma l'uno avrebbe limite nell'altro<sup>2</sup> (fr. 6).

In questo modo dunque è eterno e infinito e uno e uguale tutto quanto. E non può perire né diventare maggiore né mutare disposizione, né soffre né prova pena. Perché se fosse soggetto a qualcuna di queste cose, non sarebbe più uno. Infatti, se si trasforma, necessariamente non è uguale, ma deve perire ciò che prima era e ciò che non è deve nascere. Ora, se in diecimila anni dovesse trasformarsi di un solo capello, in tutta la durata dei tempi deve andar distrutto totalmente. Ma neppure che muti disposizione è possibile: infatti la disposizione che c'era prima non perisce e quella che non c'è non nasce. Ma dal momento che nulla né si aggiunge né perisce né diventa diverso, come potrebbe alcunché mutare disposizione? Difatti se una cosa diventasse diversa con ciò sarebbe già mutata la disposizione. Neppure prova sofferenza: perché non potrebbe essere tutto se soffrisse; infatti non potrebbe esistere sempre una cosa che soffre e neppure ha una forza pari a una cosa sana. Neppure sarebbe uguale, se soffrisse; infatti soffrirebbe o perché qualcosa viene a mancare o perché qualcosa sopravviene: e in questo modo non sarebbe più uguale. Neppure potrebbe ciò che è sano provar sofferenza: perché perirebbe ciò che è sano e ciò che è, e ciò che non è nascerebbe. Ancora, per il provar pena vale la stessa dimostrazione che per il soffrire. E non c'è vuoto alcuno: perché il vuoto non è nulla: dunque non può esistere ciò che appunto non è nulla. Neanche si muove, perché non ha luogo ove subentrare, ma è pieno. Giacché se ci fosse il vuoto subentrerebbe nel vuoto: non essendoci il vuoto non ha dove subentrare. Non può essere denso o rado, perché non è possibile che il rado sia pieno allo stesso modo del denso, ma il rado, appunto perché rado, è più vuoto del pieno. Questa è la distinzione che bisogna fare tra pieno e non pieno; se qualcosa fa luogo e dà ricetto, non è piena, se né fa luogo né dà ricetto, è piena. Cosicché è necessario che sia pieno se il vuoto non c'è. Se dunque è pieno non si muove (fr. 7).

Un capovolgimento radicale delle tesi eleatiche si ha con *Gorgia*, che svolge una serie di argomentazioni per mostrare che l'essere non è, in quanto non si può dimostrare né che sia uno né che sia molti e neppure che sia generato o ingenerato. Ma rispetto a queste non c'è una terza alternativa; dunque non si può affatto dimostrare che l'essere è, anzi se non è né uno, né molti, né generato né ingenerato, esso non è.

**1.** Dalla dimostrazione che l'essere non può nascere né perire Melisso inferisce l'infinità temporale dell'essere. Dire che una cosa è nata e perisce significa dire che essa ha un principio e un termine: in entrambi i casi essa incontra limiti nel passato e nel futuro. Ciò non può valere

per l'essere che pertanto non ha limiti, ossia è infinito (non-finito).  
**2.** Assumendo come premessa l'infinità dell'essere precedentemente dimostrata, Melisso procede a dimostrare l'unità dell'essere. Anche in questo caso la dimostrazione avviene per assurdo: si

inizia con l'ammissione che l'essere sia non uno, ma due; in tal caso, ognuno dei due rappresenterebbe un limite per l'altro, sicché essi non potrebbero essere infiniti. Ma si è dimostrato che l'essere è infinito; dunque l'essere non può essere due e, pertanto, sarà uno.

## T120 Gorgia: nulla esiste

È qui riportata la parte iniziale dello scritto di Gorgia *Sul non essere o Della natura*, nella versione riportata da Sesto Empirico. In essa Gorgia avanza una serie di argomentazioni per dimostrare che l'essere non è, in quanto è impossibile attribuirgli una qualsiasi proprietà, non potendosi affermare né che è eterno né che è generato, né che è uno né che è molteplice. Le parti successive dello scritto, riguardanti l'impossibilità della conoscenza e della comunicazione della conoscenza attraverso il linguaggio, sono riportate rispettivamente in [ ] e [ ].

→ T16  
→ T34

**Sesto Empirico** *Contro i dogmatici*, VII, 65-76

Nel suo libro intitolato *Del non essere o Della natura* egli [Gorgia] pone tre capisaldi, l'uno conseguente all'altro: 1) nulla esiste; 2) se anche alcunché esiste, non è comprensibile all'uomo; 3) se pure è comprensibile, è per certo incomunicabile e inspiegabile agli altri.

Che nulla esiste, lo argomenta in questo modo: ammesso che qualcosa esista, esiste soltanto o ciò che è o ciò che non è, ovvero esistono insieme e ciò che è e ciò che non è. Ma né esiste ciò che è, come dimostrerò, né ciò che non è, come ci confermerà; né infine, come anche ci spiegherò, l'essere e il non essere insieme. Dunque, nulla esiste<sup>1</sup>. E invero, il non essere non è; perché, supposto che il non essere sia, esso insieme sarà e non sarà; ché in quanto è concepito come non essere, non sarà, ma in quanto esiste come non esistente, a sua volta esisterà; ora, è assolutamente assurdo che una cosa insieme sia e non sia; e dunque, il non essere non è. E del resto, ammesso che il non essere sia, l'essere non esisterà più; perché si tratta di cose contrarie tra loro; sicché se del non essere si predica l'essere, dell'essere si predicherà il non essere. E poiché l'essere in nessuno modo può non essere, così neppure esisterà il non essere. Ma neppure esiste l'essere<sup>2</sup>. Perché se l'essere esiste, è o eterno o generato, oppure è insieme eterno e generato; ma esso non è né eterno, né generato, né l'uno e l'altro insieme come dimostreremo; dunque l'essere non esiste. Perché se l'essere è eterno (cominciamo da questo punto), non ha alcun principio. Poiché ha un principio tutto ciò che nasce; ma l'eterno, essendo per definizione ingenerato, non ha avuto principio. E non avendo principio, è illimitato. E se è illimitato, non è in alcun luogo. Perché se è in qualche luogo, ciò in cui esso è, è cosa distinta da esso; e così l'essere non sarà più illimitato, ove sia contenuto in alcunché; perché il contenente è maggiore del contenuto, mentre nulla può

1. Il punto di partenza del ragionamento di Gorgia è dato da una disgiunzione esaustiva, ossia tale da esaurire tutte le possibilità. Essa è la seguente: a) esiste solo ciò che è; oppure b) esiste solo ciò che non è; oppure c) esiste al tempo stesso sia ciò che è sia ciò che non è. Come si vede, non è possibile trovare una quarta alternativa. Se si riesce a dimostrare l'impossibilità o la contraddittorietà tanto di a, quanto di b e di c, ne risulterà

il contrario della proposizione di partenza, ossia che «qualcosa esiste». Questo contrario è sintetizzato nella proposizione: «nulla è». Gorgia procede quindi a dimostrare l'impossibilità di a, b e c.

2. Dopo aver dimostrato che il non essere non è, Gorgia è passato a dimostrare che anche l'essere non è. A tale scopo egli ha assunto anche in questo caso due disgiunzioni esaustive. Ossia, ammesso che l'essere è, occorre

ammettere che esso è a) eterno, oppure b) generato, oppure c) insieme eterno e generato. Inoltre, sempre ammesso che l'essere è, occorre ammettere che esso è x) uno, oppure y) molteplice, oppure z) insieme uno e molteplice. Successivamente egli dimostra l'impossibilità di tutte queste alternative, prima in relazione alla prima disgiunzione e poi alla seconda. La conclusione è che l'essere non è.

esser maggiore dell'illimitato; dunque l'illimitato non è in alcun luogo. E neppure è contenuto in se stesso. Perché allora sarebbero la stessa cosa il contenente e il contenuto, e l'essere diventerebbe duplice, cioè luogo e corpo; essendo il contenente, luogo, e il contenuto, corpo. Ma questo è assurdo. Dunque l'essere non è neppure in se stesso. Sicché se l'essere è eterno, è illimitato; se è illimitato, non è in alcun luogo; e se non è in alcun luogo, non esiste. Ammessa dunque l'eternità dell'essere, si conclude all'inesistenza assoluta.

Ma neppure può esser nato, l'essere. Perché se è nato, o è nato dall'essere, o dal non essere. Ma non può esser nato dall'essere; perché in quanto è essere, non è mai nato, ma di già è; né può esser nato dal non essere, perché ciò che non è, neppure può generare alcunché, per la ragione che il generante deve di necessità partecipare di una qualche esistenza. Sicché l'essere non è neppur generato. Analogamente, neppure può esser l'uno e l'altro, cioè eterno e generato insieme; perché questi termini si escludono a vicenda; e se l'essere è eterno, non è nato; e se è nato, non è eterno. E dunque, se l'essere non è né eterno, né generato, né ambedue insieme, l'essere non può esistere. D'altronde, se è, o è uno, o è molteplice: ma non è né uno né molteplice, come si dimostrerà; dunque l'essere non è. Perché, dato che sia uno, dev'essere comunque o quantità o continuità; o grandezza, o corpo. Ma allora, qualunque esso sia di queste cose, non è più uno: perché se è quantità si dividerà, se è estensione si scinderà. Similmente, concepito come grandezza sarà divisibile; se poi come corpo, sarà triplice: ché avrà lunghezza, larghezza e altezza. D'altra parte è assurdo affermare che l'essere non sia nessuna di queste proprietà; dunque, l'essere non è uno. Ma neppure è molteplice: perché se non è uno, neppure può essere più, dato che la pluralità è somma di singole unità; per cui, escluso l'uno, è escluso anche il molteplice. Resta così dimostrato che né l'essere, né il non essere esistono. Che poi neppure esistano ambedue insieme, è facile a dedursi. Perché ammesso che esista tanto l'essere che il non essere, il non essere s'identificherà con l'essere, per ciò che riguarda l'esistenza; e perciò, nessuno dei due è. Infatti, che il non essere non è, è già convenuto; ora si ammette che l'essere è sostanzialmente lo stesso che il non essere; dunque, anche l'essere non sarà. E per vero, ammesso che l'essere sia lo stesso che il non essere, non è possibile che ambedue esistano; perché se sono due, non sono lo stesso; e se sono lo stesso, non sono due. Donde segue che nulla è. Perché se l'essere non è, né è il non essere, né sono ambedue insieme, né, oltre queste, si può concepire altra possibilità, si deve concludere che nulla è.

Il ragionamento di Parmenide, con tutte le proprietà che esso finiva con l'attribuire all'essere, partiva dall'assunto che solo l'essere è, mentre il **non essere** non può essere né detto né pensato. Proprio quest'ultimo punto è sottoposto a indagine da parte di *Platone*. Se esso fosse sostenibile, diventerebbe impossibile ogni linguaggio, in particolare quel tipo di proposizioni che collegano un termine a un altro o negano questo collegamento, le quali sono suscettibili di essere vere e false. Se non si ammette la possibilità di formulare **negazioni**, dicendo che «x non è y», viene meno la possibilità di costruire qualsiasi forma di sapere, che presuppone la possibilità di distinguere ciò che è vero da ciò che è falso. Il problema dell'essere e del non essere risultano quindi strettamente intrecciati. La soluzione platonica al problema del non essere consiste sostanzialmente nel riconoscere

che, quando si afferma che  $x$  non è  $y$ , si intende semplicemente affermare che  $x$  è diverso da  $y$  e non negare l'essere né a  $x$  né a  $y$ . Ciò non comporta dunque alcun riferimento a un presunto non essere assoluto, che in quanto tale non potrebbe essere né detto né pensato.

## T121 Platone: il problema dell'essere e del non essere

Il *Sofista* è uno dei dialoghi più complessi e difficili, ma anche filosoficamente più ricchi dell'intera produzione platonica. L'interlocutore principale di esso non è più Socrate, ma uno straniero proveniente da Elea, patria di Parmenide. Gli altri interlocutori sono il matematico Teodoro, il giovane Teeteto (che sarà anch'egli un matematico notevole) e Socrate, ma la discussione è condotta dall'eleate quasi esclusivamente con Teeteto. Con questo cambio di protagonisti forse Platone intende sottolineare che i problemi affrontati sono ormai lontani dalle originarie tematiche socratiche. Il punto di partenza del dialogo è dato dal problema di chi sia il sofista. Questo problema, poi, genera una catena di altri problemi: in primo luogo, è possibile dire il falso? Per il sofista ciò è impossibile, dato che, come aveva mostrato Parmenide, è impossibile dire ciò che non è. Questo pone il problema del non essere, il quale è inestricabilmente legato a quello dell'essere. A questo punto inizia la sezione del dialogo qui riportata: in essa, attraverso laboriosi passaggi argomentativi, lo straniero eleate perviene a mostrare che anche il non essere è e quindi può essere pensato e detto, di conseguenza anche il falso e l'errore diventano possibili. In tal modo è consumato il parricidio di Parmenide da parte di Platone.

**Platone** *Sofista*, 246a-257c

[*Straniero, Teeteto*]

### La battaglia tra i materialisti e gli amici delle idee

**Str.** Sembra che tra loro ci sia come una battaglia di giganti a causa della loro disputa sull'essere gli uni contro gli altri.

**Teet.** Come?

**Str.** Gli uni trascinano tutto a terra dal cielo e dall'invisibile, stringendo con le mani addirittura rocce e querce. Infatti, attaccandosi a tutto ciò che è tale, sostengono drasticamente che è soltanto ciò che offre qualche resistenza e contatto, definendo come identici corpo e essere; se invece qualcuno degli altri dirà che c'è qualcosa privo di corpo, lo disprezzeranno totalmente e non vorranno ascoltare nient'altro da lui<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Lo straniero, proveniente da Elea, paragona la disputa sul problema dell'essere alla gigantomachia, ossia alla battaglia che, secondo la tradizione

mitica, aveva contrapposto i giganti e gli dèi. I sostenitori della tesi secondo cui tutto ciò che è dotato di essere è corpo sono descritti come i giganti che

avevano tentato di trascinare gli dèi in basso dal cielo alla terra.

**Teet.** Parli di uomini veramente terribili. Effettivamente anch'io mi sono già imbattuto in molti di costoro.

**Str.** Proprio per questo i loro antagonisti si difendono molto cautamente dall'alto, da una regione invisibile, stabilendo a forza che certe idee intelleggibili e incorporee siano la vera sostanza. I corpi di cui parlano quegli altri, invece, e la verità proclamata da loro, essi li fanno minutamente a pezzi nei loro discorsi e li chiamano invece che sostanza un mobile divenire<sup>2</sup>. In mezzo tra le due schiere è sempre infuriata su questi problemi, Teeteto, un'aspra battaglia.

**Teet.** È vero.

**Str.** A turno, allora, da entrambe le razze facciamoci dire le ragioni a favore della sostanza che essi pongono.

**Teet.** E come ce le faremo dire?

**Str.** Da quelli che la pongono nelle idee è più facile, perché sono più addomesticati, mentre da quelli che con violenza riducono tutto a corpo è più difficile, forse anzi quasi impossibile. Ma credo che occorra fare così nei loro confronti.

**Teet.** Come?

**Str.** Il meglio, posto che in qualche modo fosse possibile, sarebbe renderli migliori di fatto; ma se questo non è concesso, rendiamoli tali a parole, ponendo come ipotesi che essi vogliano rispondere più civilmente di quanto fanno oggi. Infatti, il consenso ottenuto dai migliori ha maggior peso, mi pare, di quello ottenuto dai peggiori... Ma non è di costoro che noi ci diamo pensiero, è la verità che noi cerchiamo<sup>3</sup>.

**Teet.** Giustissimo.

## Confutazione dei materialisti

**Str.** Chiedi allora a questi che sono diventati migliori di risponderti e interpreta le loro parole.

**Teet.** Sarà così.

**Str.** Dicano se secondo loro esiste un vivente mortale.

**Teet.** Come no?

**Str.** Non ammettono che esso sia un corpo animato?

**Teet.** Certo.

**Str.** Ponendo che l'anima faccia parte delle cose che sono?

**Teet.** Sì<sup>4</sup>.

**2.** La seconda schiera è costituita da quelli che nel seguito saranno chiamati «amici delle idee», ossia da coloro che identificano l'essere con quelle entità incorporee e soltanto pensabili, chiamate da Platone *idee*. Il paragone con il racconto mitico continua: essi corrispondono agli dèi che resistono all'attacco proveniente dal basso aggrappandosi alla zona celeste, alla quale sono appunto paragonate le idee invisibili. La loro mossa nella battaglia consiste nel ridurre i corpi a ciò che soltanto diviene,

in opposizione al dominio del vero essere, costituito dalle idee.

**3.** Nel presentare la posizione dei «materialisti» (appunto, coloro che identificano «essere» e «corpo»), Platone fa probabilmente riferimento ad autori antecedenti o contemporanei. Ma la cosa importante ai suoi occhi è discutere non tanto tesi di fatto sostenute, nella loro specificità storica, quanto posizioni filosofiche depurate da ogni contingenza, quasi modelli o tipi ideali, da saggiare nella loro consistenza

logica per accertare la verità. Questa operazione diventa possibile solo ammettendo che i «materialisti» accettino di discutere e non restino violentemente arroccati sulla loro tesi, come nella realtà sembrano invece fare, secondo la presentazione platonica.

**4.** L'ammissione dell'esistenza dell'anima, ossia di qualcosa che dia vita a determinati corpi, rendendoli appunto animati, non procura alcuna difficoltà ai materialisti. Un atomista, per esempio, può affermare l'esistenza dell'anima e

- Str.* E non affermano forse che un'anima è giusta e un'altra invece ingiusta e una è saggia e un'altra invece stolta?
- Teet.* Come no?
- Str.* Ma ciascuna di esse non diventa tale per il possesso e la presenza di giustizia e il contrario, invece, per la presenza e il possesso di ciò che è contrario?
- Teet.* Sì, ammettono anche questo.
- Str.* Ma allora diranno che ciò che ha la possibilità di essere presente e assente rispetto a qualcosa è in ogni caso qualcosa.
- Teet.* Lo dicono.
- Str.* Se dunque la giustizia, l'intelligenza e ogni altra virtù sono e così i loro contrari e se anche l'anima, nella quale queste cose s'ingenerano, è, dicono forse che qualcuna di esse è visibile e tangibile oppure che sono tutte invisibili?
- Teet.* Nessuna visibile, direi, di queste almeno.
- Str.* E che sarà allora di tali cose? Dicono forse che hanno un corpo?
- Teet.* Su tutto ciò non danno più una risposta identica, ma per quanto riguarda l'anima stessa essi credono che possenga una certa corporeità, mentre per l'intelligenza e per ciascuna delle altre cose su cui hai posto la domanda, non hanno il coraggio o di ammettere che esse non facciano affatto parte delle cose che sono o di sostenere a fondo che siano tutte corpi.
- Str.* È chiaro, Teeteto, che i nostri uomini son diventati migliori, perché non c'è una di queste affermazioni di cui si vergognerebbero, quelli almeno tra essi che furono seminati e nacquero dalla terra stessa<sup>5</sup>, anzi sosterebbero energicamente che tutto ciò che essi non hanno la possibilità di stringere con le mani, tutto ciò non è assolutamente nulla.
- Teet.* Stai esponendo proprio quanto pensano, pressappoco.
- Str.* Interrogiamoli nuovamente allora. Infatti, se consentono a concedere che è incorporeo qualcuno, anche piccolo, degli enti, è sufficiente, perché in tal caso ci devono dire che cosa sia ciò che è connaturato al tempo stesso a queste cose e a quelle che hanno corpo e a cui essi si riferiscono con lo sguardo quando dicono che entrambe sono<sup>6</sup>. Può darsi che essi si trovino in difficoltà. Nel caso che

insieme ritenerla corporea, ossia costituita anch'essa di atomi. La difficoltà per il materialista sembra piuttosto consistere, secondo lo straniero eleate, nell'attribuzione di essere alle proprietà morali o intellettuali che possono caratterizzare l'anima. Dire che queste sono, equivale per il materialista ad affermare che esse sono corporee, dato che solo ciò che è corpo è; ma è possibile percepire con i sensi proprietà quali la giustizia o l'intelligenza? Viceversa, se non è possibile affermare che tali proprietà sono corporee, ciò corrisponde all'affermazione che non esistono e in tal modo ci si priva della possibilità di distinguere, per esempio, tra uomo giusto o ingiusto, dal momento che giustizia e ingiustizia non esisterebbero.

• Un presupposto di questa argomentazione è ancora una volta la tesi secondo cui un oggetto può qualificarsi in un certo modo (per esempio, in quanto giusto), perché in esso è presente la qualità corrispondente (la giustizia) → T20. E, naturalmente, un'entità può essere presente in un'altra, soltanto se a sua volta è: quindi, la giustizia è. In altri dialoghi quest'ultima è esplicitamente definita un'idea, ma qui ciò non è possibile, perché implicherebbe già la richiesta al materialista di ammettere l'esistenza di quelle entità incorporee che sono le idee. È probabile, anzi, che proprio questo punto non sarebbe stato ammesso dai materialisti reali, diversi da quelli resi migliori. • 5. Anche queste espressioni sono

• riprese dalla tradizione mitica. I materialisti sono qui paragonati agli uomini, che sarebbero nati già armati dai denti del drago seminati nella terra da Cadmo, mito fondatore di Tebe, dopo averlo ucciso. • 6. Una tesi contenente quantificatori universali, ossia espressioni del tipo «tutti» o «ogni cosa», può essere smentita anche da un solo controesempio. Così se i materialisti ammettono l'incorporeità anche di una sola cosa, consentono la confutazione della loro tesi, secondo cui tutto ciò che è, è corpo. Infatti, con quella ammissione, essi riconoscono che il termine essere può essere posto in connessione sia col corporeo, sia con l'incorporeo, e perciò non può coincidere con uno solo dei due. Quindi

vengano a subire una situazione del genere, esamina se, su nostra proposta, consentirebbero ad accettare e ad ammettere che l'essere sia questo.

**Teet.** Che cosa? Dillo e forse verremo a saperlo.

**Str.** Io dico che tutto ciò che per sua natura possiede una possibilità qualsiasi sia di fare una cosa qualunque sia di subire un'azione, anche la più piccola da parte dell'agente più irrilevante, anche se soltanto per una volta, tutto ciò è realmente. Stabilisco infatti questa definizione: gli enti non sono altro che possibilità<sup>7</sup>.

**Teet.** Non avendo essi per il momento nulla di meglio da dire, accettano questa definizione.

**Str.** Bene. Può darsi, infatti, che in seguito a noi e a loro la cosa possa apparire diversa. Per ora, comunque, resti convenuta tra noi e loro questa definizione.

**Teet.** Resta convenuta.

## Confutazione degli amici delle idee

**Str.** Avviamoci allora verso gli altri, gli amici delle idee<sup>8</sup>. E tu interpretaci anche le loro parole.

**Teet.** Sarà così.

**Str.** Voi parlate di divenire e di essere, dividendoli e separandoli, mi pare, non è così?

**Teet.** Sì.

**Str.** E dite che con il corpo tramite la sensazione noi comunichiamo con il divenire, mentre con l'anima tramite il ragionamento comunichiamo con l'essere che è realmente e che voi dite sempre identico e costante, mentre il divenire lo dite diverso a ogni istante.

**Teet.** Lo diciamo, infatti.

**Str.** Ma che cosa dobbiamo dire che sia, ottimi amici, questo comunicare di cui parlate per entrambi i casi? Non è forse quanto abbiamo detto poco fa?

**Teet.** Che cosa?

**Str.** Un'azione subita o un'azione fatta, risultante da una certa possibilità a partire da cose che s'incontrano l'un l'altra. Può darsi, Teeteto, che la loro risposta a queste parole tu non l'intenda ed io invece sì, data la mia consuetudine con essi.

**Teet.** Che discorso fanno, dunque?

la loro definizione dell'essere come corporeo è insoddisfacente e il problema di che cosa sia essere continua a rimanere aperto.

**7.** Questa definizione dell'essere come possibilità (*dynamis*) di agire o subire comporta di fatto che l'essere sia possibilità di relazione con altro, dal momento che agire o subire sono possibili per qualcosa soltanto in relazione a qualcos'altro. Essa è presentata dallo straniero eleate come una definizione provvisoria, che potrà essere mutata se apparirà insoddisfacente. Per ora i materialisti la accetteranno in quanto essa si può

• adattare alla loro tesi: i corpi, infatti, sono appunto qualificabili in base alla possibilità di esercitare o subire un'azione. Non a caso in epoca successiva gli stoici faranno propria questa definizione di essere, identificato da essi proprio con il corporeo. Ma, come si vedrà, tale definizione si presta a caratterizzare anche le entità incorporee, come saranno costretti ad ammettere gli «amici delle idee».

**8.** È difficile determinare chi fossero storicamente gli «amici delle idee». Poco dopo lo straniero eleate parla di una sua consuetudine con essi e ciò ha fatto

• pensare che si trattasse di eleati. Ma, per quel che sappiamo, non pare che nell'eleatismo si facesse riferimento a idee (*èide*). Ciò induce anche a escludere che si trattasse, come talora si è voluto, di pitagorici o di megarici. È più verosimile che Platone intenda riferirsi o a determinate posizioni da lui stesso sostenute in precedenza (e in tal caso avremmo una vera e propria autocritica da parte sua) oppure a posizioni assunte da alcuni membri dell'Accademia, che tendevano a irrigidire la separazione tra il dominio delle idee intelligibili e quello degli oggetti sensibili, sino a renderli incomunicabili.

- Str.* Non ci concedono quanto è stato detto poco fa ai nati dalla terra a proposito dell'essere.
- Teet.* Che cosa?
- Str.* Come definizione degli enti abbiamo posto, mi pare, la presenza in qualcosa della possibilità di subire o di fare anche in rapporto all'oggetto più insignificante?
- Teet.* Sì.
- Str.* In risposta a questo essi dicono che al divenire appartiene la possibilità di subire e di fare, ma con l'essere, essi affermano, non è compatibile la possibilità né di una cosa né dell'altra<sup>9</sup>.
- Teet.* Ma c'è qualcosa in quanto dicono?
- Str.* A ciò noi dobbiamo rispondere che abbiamo ancora bisogno di essere informati da loro più chiaramente se ammettono che l'anima conosca e che l'essere sia conosciuto.
- Teet.* Questo almeno lo dicono.
- Str.* E allora? Voi dite che il conoscere o l'essere conosciuto è un'azione fatta o un'azione subita o l'una e l'altra? O che uno è azione subita e l'altro, invece, fatta? O che addirittura nessuno dei due partecipa né dell'una né dell'altra?
- Teet.* Evidentemente che nessuno dei due partecipa né dell'una né dell'altra; altrimenti contraddirebbero le loro precedenti affermazioni.
- Str.* Capisco. Ma questo almeno lo affermeranno, che se il conoscere sarà un fare, ne consegue necessariamente che a sua volta l'oggetto conosciuto subisca. Stando a questo ragionamento, allora, l'essere, essendo conosciuto dalla conoscenza, nella misura in cui è conosciuto, in questa stessa misura viene mosso in quanto subisce un'azione, il che noi diciamo appunto che non può succedere a ciò che è in quiete.
- Teet.* Esattamente.
- Str.* E allora, per Zeus? Ci faremo davvero convincere facilmente che movimento e vita e anima e intelligenza non sono veramente presenti nell'essere che compiutamente è, che esso né vive né pensa, ma venerabile e santo, privo d'intelletto, se ne sta immobile e fisso?
- Teet.* In tal caso, straniero, accetteremmo un discorso veramente terribile.
- Str.* Dobbiamo allora affermare che esso ha intelletto, ma non vita?
- Teet.* E come?
- Str.* Diciamo allora che entrambe queste cose sono presenti in esso, ma negheremo che esso le abbia in un'anima?
- Teet.* E in quale altro modo le potrebbe avere?
- Str.* Ma diremo allora che ha intelletto e vita e anima e che, tuttavia, pur essendo animato, se ne sta completamente immobile e fisso?<sup>10</sup>

<sup>9</sup>. Ammettere la possibilità di agire e subire nell'ambito dell'essere, identificato con le idee incorporee, equivarrebbe per gli amici delle idee a considerare le idee soggette al movimento e al mutamento, ossia attribuire a esse proprietà di pertinenza di ciò che diviene, non di ciò che è. Il loro rifiuto di compiere questo passo sarà superato dall'obiezione che, se

così fosse, essi negherebbero la possibilità che le idee siano conosciute dall'intelletto, sicché l'essere sarebbe inconoscibile. Questa obiezione ha forza se si accetta che conoscere sia una forma di agire ed essere conosciuto un modo di subire: la differenza delle forme verbali, attivo e passivo, sembra spingere in questa direzione.

<sup>10</sup>. Quest'ultimo ragionamento segue un cammino inverso rispetto al precedente. Prima dall'ammissione della conoscibilità dell'essere si era giunti a riconoscere che anche l'essere può subire un'azione e quindi essere soggetto a movimento. E il movimento era quindi messo in connessione con vita e anima e questa con l'intelletto. Ora

- Teet.** Tutto ciò mi sembra assurdo.
- Str.** Bisogna dunque ammettere che sono sia ciò che viene mosso, sia il movimento<sup>11</sup>.
- Teet.** Come no?
- Str.** Ne consegue, Teeteto, che se tutti gli enti sono immobili, non esiste intelletto per nessuno, su nessuna cosa, in nessun luogo.
- Teet.** Precisamente.
- Str.** Viceversa, se ammettiamo che tutte le cose siano trasportate e in movimento, anche con questo discorso escluderemo dagli enti questa stessa cosa, cioè l'intelletto.
- Teet.** Come?
- Str.** Ti pare che ciò che è identico e costante riguardo al medesimo oggetto possa mai venire ad essere tale al di fuori della quiete?
- Teet.** In nessun modo.
- Str.** E allora? Tu vedi che l'intelletto sia o sia stato in un luogo qualsiasi al di fuori di queste condizioni?
- Teet.** Per nulla.
- Str.** Bisogna certamente combattere con ogni argomentazione colui che a proposito di un oggetto qualsiasi pretende di eliminare la scienza o l'intelligenza o l'intelletto.
- Teet.** Moltissimo.
- Str.** Chi è filosofo, dunque, e apprezza queste cose in modo particolare, è del tutto necessario, a quanto sembra, che per questi motivi rifiuti il tutto immobile dei sostenitori dell'unità e della molteplicità delle idee e che, d'altra parte, non stia neppure ad ascoltare quelli che muovono l'essere in ogni direzione; anzi, seguendo la preghiera dei bambini<sup>12</sup> che ciò che è immobile si muova anche, egli deve dire che l'essere e il tutto sono sia una cosa sia l'altra.
- Teet.** È verissimo.

## Le aporie sul problema dell'essere

- Str.** E allora? Non risulta che abbiamo ormai adeguatamente abbracciato l'essere con il nostro discorso?
- Teet.** Certo.

invece si parte dall'intelletto, che per sussistere richiede l'esistenza di anima e vita e queste a loro volta di movimento. Occorre ricordare che il termine greco *kinesis*, qui tradotto con «movimento», significa non soltanto lo spostamento di luogo, ma qualsiasi modificazione e mutamento: non necessariamente, infatti, una cosa conosciuta è spostata di luogo, ma sottostà a una modificazione a opera dell'azione del conoscere che essa subisce.

**11.** Se l'essere ha la possibilità di muoversi, ne consegue che anche il moto è, perché, se il moto non fosse, come sarebbe possibile per l'essere muoversi?

**12.** Si è pensato che questa formula fosse pronunciata in qualche gioco di bambini, ma potrebbe anche riferirsi al desiderio dei bambini di veder muovere cose immobili. Il ragionamento dello straniero eleate mira a evitare che l'attribuzione di movimento all'essere conduca alla tesi unilaterale che identifica essere e movimento. Questa infatti renderebbe impossibile la scienza, che richiede stabilità e permanenza dei suoi oggetti: come sarebbe possibile conoscere ciò che a ogni istante muta? Ma la scienza risulterebbe impossibile anche se si ammettesse la tesi opposta, altrettanto unilaterale, che identifica

l'essere con la quiete. Infatti, come si è visto, l'immobilità coincide con il non subire un'azione e, quindi, neppure quell'azione che consiste nel conoscere. In tal modo, si giunge a rifiutare le tesi opposte dell'eraclitismo e dell'eleatismo, quest'ultimo sia nella versione monistica dell'eleatismo originario, che identifica essere e uno, sia nella versione degli «amici delle idee», che identificano l'essere con la molteplicità delle idee. Il problema che rimane aperto è in quale senso si può dire che l'essere è sia in quiete, sia in moto. Si tratterà allora di indagare le relazioni tra essere, quiete e moto.

- Str.* Ahimè, Teeteto, temo invece che noi proprio ora conosceremo la difficoltà della ricerca a proposito di esso.
- Teet.* In che senso e perché dici nuovamente questo?
- Str.* Beato ragazzo, non capisci che ora siamo nella massima ignoranza nei suoi confronti, mentre a noi pare di dire qualcosa?
- Teet.* A me almeno pare. D'altra parte non capisco proprio come ci siamo potuti trovare in questa situazione senza rendercene conto.
- Str.* Allora esamina più chiaramente se su quanto ora abbiamo ammesso sarebbe giusto che noi riproponessimo quelle domande che noi stessi allora ponevamo a quelli che affermano che il tutto è caldo e freddo<sup>13</sup>.
- Teet.* Quali? Ricordamele.
- Str.* Certamente. E proverò a farlo interrogandoti nel modo in cui allora interrogavamo quelli, allo scopo di fare insieme anche qualche passo avanti.
- Teet.* Giustamente.
- Str.* Bene. Movimento e quiete non li dici forse contrari al massimo l'uno all'altro?
- Teet.* Come no?
- Str.* Eppure tu dici che sono parimenti entrambi e anche ciascuno dei due?
- Teet.* Lo dico, infatti.
- Str.* Intendendo forse dire che si muovono entrambi e anche ciascuno dei due, quando ammetti che sono?
- Teet.* Per nulla.
- Str.* Ma dicendo che entrambi sono, intendi significare che entrambi stanno in quiete?
- Teet.* E come?
- Str.* Allora intendendo porre nella tua anima l'essere come una terza cosa oltre a queste, convinto che la quiete e il movimento siano abbracciati da esso, dopo averli raccolti insieme e aver rivolto lo sguardo alla loro comunicazione con l'essere? È in questo senso che hai detto che entrambi sono?
- Teet.* C'è il rischio che l'essere sia veramente divinato come una terza cosa, quando diciamo che movimento e quiete sono.
- Str.* L'essere dunque non è entrambe le cose insieme, movimento e quiete, ma certamente qualcosa di diverso da questi.
- Teet.* Sembra.
- Str.* In base alla sua stessa natura, dunque, l'essere né sta in quiete né si muove.
- Teet.* Forse è così.
- Str.* In quale direzione, allora, deve ancora volgere il pensiero colui che vuole stabilire saldamente presso di sé qualcosa di evidente sull'essere?
- Teet.* In quale?
- Str.* Credo che ormai in nessuna sia facile. Infatti, se qualcosa non si muove, com'è possibile che non stia in quiete? O ciò che in nessun modo sta in quiete, com'è

**13.** In precedenza lo straniero eleate aveva discusso il problema del numero degli enti: per alcuni l'essere è uno (si pensi a Parmenide), per altri è due oppure tre o quattro (si pensi alle quattro radici di Empedocle). Per esemplificare il caso dei dualisti aveva

• indicato coloro che sostengono che il tutto è costituito di caldo e freddo. A costoro aveva obiettato che, se il caldo è e il freddo è, l'essere attribuito a entrambi deve essere una terza entità, perché se il caldo fosse identico all'essere, non si potrebbe più dire che

• il freddo, ossia il suo opposto, la negazione stessa del caldo, è. Lo stesso ragionamento sarà applicato alla coppia di opposti moto e quiete: ne scaturirà che l'essere è un terzo genere oltre essi.

possibile, a sua volta, che non si muova? Eppure l'essere ci è apparso ora al di fuori di entrambe queste condizioni. È davvero possibile questo?

*Teet.* È la cosa più impossibile di tutte<sup>14</sup>.

*Str.* In tal caso è giusto allora ricordarsi di questo.

*Teet.* Di che cosa?

*Str.* Che interrogati su che cosa fosse ciò a cui si deve riferire il termine «non essere», ci trovammo impigliati in un'aporia totale. Ti ricordi?

*Teet.* Come no?

*Str.* E siamo forse ora in un'aporia minore a proposito dell'essere?

*Teet.* A me pare, straniero, che ci troviamo in una maggiore, se è possibile dirlo.

*Str.* A questo punto allora ammettiamo che sia questa la nostra difficoltà. Ma poiché l'essere e il non essere comportano difficoltà in egual misura, c'è ormai speranza che, nella misura in cui l'uno o l'altro di essi si riveli o più oscuro o più chiaro, analogamente si riveli anche l'altro. E se d'altra parte non riusciremo a scorgere né l'uno né l'altro, al nostro discorso almeno apriremo un passaggio, ovunque ne siamo capaci, nel modo più conveniente attraverso entrambi insieme.

*Teet.* Bene.

*Str.* Diciamo allora in che modo noi chiamiamo ogni volta questa stessa cosa con molti nomi.

*Teet.* Quale? Di' un esempio.

*Str.* Noi parliamo certo di un uomo denominandolo con molti appellativi, riferendogli colori, figure, grandezze, vizi, virtù. In tutte queste attribuzioni e in innumerevoli altre noi diciamo non soltanto che egli è un uomo, ma anche che è buono e innumerevoli altre cose. Allo stesso modo, in base allo stesso discorso, anche a proposito delle altre cose, dopo aver supposto che ciascuna di esse sia una, la diciamo nuovamente molteplice e la chiamiamo con molti nomi.

*Teet.* È vero quello che dici.

*Str.* E con questo, credo, abbiamo apparecchiato un lauto banchetto ai giovani e a quei vecchi che imparano tardi. Infatti, è alla portata di chiunque ribattere immediatamente che è impossibile che i molti siano uno e l'uno sia molti e certamente essi godono a non lasciar dire uomo buono, ma soltanto il buono buono e l'uomo uomo. Anche a te, Teeteto, credo, capita spesso d'imbatterti in gente che prende sul serio tali cose, e talvolta sono vecchi, e per la povertà delle loro doti intellettuali se ne stanno ammirati di fronte a cose del genere e credono di aver scoperto in questo addirittura una qualche sapienza totale<sup>15</sup>.

*Teet.* Proprio così.

**14.** Moto e quiete sono opposti, nel senso che se un oggetto non si muove, necessariamente sta fermo e viceversa. Ma ora si è detto che l'essere, nella sua natura propria distinta dal moto e dalla quiete, né si muove né sta fermo. Com'è possibile questo? Il problema di che cosa sia l'essere è dunque ancora irrisolto, così come in precedenza nello stesso dialogo era rimasto irrisolto quello del non essere: com'è possibile, infatti, dire e pensare ciò che non è?

**15.** Secondo alcuni interpreti, sotto questo ritratto ironico di vecchi che imparano tardi sarebbe da scorgere un altro discepolo di Socrate, Antistene. Il problema che qui viene posto è quello della predicazione: com'è possibile attribuire a un soggetto, che permane sempre unico, una molteplicità di predicati diversi da esso? Com'è possibile che ciò che è uno sia molti? Da questa presunta contraddizione si fa scaturire il divieto di formulare

proposizioni nelle quali il predicato sia diverso dal soggetto. Ma in tal modo una vasta fetta del linguaggio diventa impraticabile, così come per altro verso era già avvenuto nella prospettiva di Parmenide, che aveva vietato di pensare e dire il non essere e, in tal modo, aveva posto la premessa per espungere tutte le proposizioni che connettono un soggetto e un predicato mediante l'espressione «non è».

- Str.* Allo scopo dunque di dirigere il nostro discorso a tutti quelli che in qualche tempo e in qualsiasi modo abbiano discusso sull'essere, poniamo che le cose che ora saranno dette sotto forma di interrogazione siano dirette tanto a costoro quanto a quegli altri, con i quali abbiamo discusso in precedenza.
- Teet.* Quali cose?

## La possibilità della predicazione e la dialettica

- Str.* Non dobbiamo attribuire l'essere al movimento e alla quiete e nient'altro a nessun'altra cosa, anzi dobbiamo porre nei nostri discorsi che essi non sono mescolabili e che è impossibile che partecipino l'uno dell'altro? Oppure dobbiamo ricondurre tutte le cose ad una stessa, in quanto dotate della possibilità di comunicare reciprocamente? Oppure alcune sì e altre invece no? Quale di queste alternative, Teeteto, diremo che essi sceglierebbero?
- Teet.* Io al posto loro non dispongo di alcuna risposta a questo.
- Str.* Perché allora non esamini le conseguenze di ciascuna di quelle domande, rispondendo ad una per volta?<sup>16</sup>
- Teet.* Dici bene.
- Str.* Poniamo allora che essi dicano, se vuoi, in primo luogo che nulla ha alcuna possibilità di comunicare con nulla in relazione a nulla. Di conseguenza movimento e quiete non parteciperanno in alcun modo dell'essere?
- Teet.* No, infatti.
- Str.* E potrà mai essere l'uno o l'altro di essi senza comunicare con l'essere?
- Teet.* No, non potrà essere.
- Str.* Immediatamente con questa ammissione tutte le posizioni, a quanto sembra, si sono rovesciate, sia di quelli che mettono in movimento il tutto, sia di quelli che lo fanno stare in quiete come unità, sia anche di quelli che affermano che gli enti consistono in idee sempre identiche e costanti. Infatti, essi applicano tutti l'essere, gli uni dicendo che realmente è in movimento, gli altri invece che realmente è in quiete<sup>17</sup>.
- Teet.* Precisamente.
- Str.* E certamente anche tutti quelli che ora compongono insieme tutte le cose, ora invece le dividono, sia che le compongano in unità e dall'unità le dividano in illimitati elementi, sia che le dividano in elementi numericamente limitati e le compongano insieme a partire da questi, tanto se stabiliscano che ciò avvenga in mo-

**16.** Lo straniero eleate ha individuato tre alternative possibili riguardanti le relazioni tra le entità e i termini linguistici che le designano: a) la possibilità di comunicazione di qualsiasi entità con qualsiasi altra; b) l'assenza di questa possibilità per qualsiasi entità; c) la possibilità che alcune entità comunichino con altre e talune no. Nel seguito si esamina quali siano le conseguenze che scaturiscono dall'ammissione di ciascuna delle alternative. L'insieme delle alternative è

esautivo, nel senso che una di esse è necessariamente vera e le altre false. Ciò significa che  $x$  è o A o B o C e non può essere che A o B o C; se si dimostra che non può essere né A né B, allora  $x$  sarà necessariamente C, perché non esiste altra alternativa possibile. Sullo sfondo di questa discussione è ancora presente la definizione formata in precedenza dell'essere come possibilità di agire o di subire, ossia di entrare in relazione con qualcos'altro.

**17.** Se nulla comunica con nulla, né il moto né la quiete possono essere posti in relazione con l'essere e, dunque, non possono essere pronunciate le proposizioni «il moto è», «la quiete è». In tal modo diventano impossibili tanto le tesi degli eraclitei, per i quali tutto si muove, tanto quelle opposte di coloro per i quali tutto è in quiete (sia ciò l'uno eleatico o la molteplicità delle idee). Essi, infatti, presuppongono una possibilità di relazione tra essere e, rispettivamente, moto e quiete.

do alterno, oppure anche sempre, sotto tutti questi aspetti essi non direbbero nulla, se nessuna mescolanza è possibile<sup>18</sup>.

**Teet.** Esattamente.

**Str.** Ma il colmo del ridicolo lo toccherebbe ancora il discorso di coloro che proibiscono di designare una cosa mediante un collegamento con l'affezione di un'altra.

**Teet.** Come?

**Str.** Essi sono costretti a far uso, mi pare, in ogni caso dei termini «essere» e «separatamente» e «degli altri» e «per sé» e di innumerevoli altri e poiché sono incapaci di astenersene e di non connetterli nei loro discorsi, non hanno bisogno di altri confutatori, anzi, come si suol dire, hanno in casa il nemico e l'oppositore pronto e se ne vanno portandoselo sempre in giro mentre parla dentro di loro come lo sconcertante Euricle<sup>19</sup>.

**Teet.** È veramente calzante e vero ciò che dici.

**Str.** Che succede invece se consentiamo che tutte le cose abbiano una possibilità di comunicazione reciproca?

**Teet.** Questo sono capace anch'io di risolverlo.

**Str.** In che senso?

**Teet.** Nel senso che il movimento stesso starebbe assolutamente in quiete e la quiete stessa, viceversa, si muoverebbe, se appunto si congiungessero reciprocamente.

**Str.** Ma questo, mi pare, è certamente impossibile, per la necessità più rigorosa, ossia che il movimento stia in quiete e la quiete si muova?<sup>20</sup>

**Teet.** Come no?

**Str.** Rimane allora soltanto la terza alternativa.

**Teet.** Sì.

**Str.** Certo, una di queste alternative è necessaria: o tutto consente a mescolarsi o nulla consente o alcune cose sì e altre invece no.

**Teet.** Come no?

**Str.** E le prime due si è trovato che sono impossibili.

**Teet.** Sì.

**Str.** Chiunque voglia rispondere correttamente porrà dunque la rimanente delle tre.

**Teet.** Precisamente.

**Str.** Ora, se alcune cose consentono a fare questo e altre invece no, si troveranno praticamente nella stessa situazione delle lettere dell'alfabeto. Anche tra queste, infatti, alcune non si combinano tra loro, mentre altre si combinano, mi pare.

**18.** Praticamente l'intera indagine filosofica precedente sarebbe impossibile, se si ammettesse che nulla comunica con nulla. Lo straniero eleate ha qui menzionato numerose posizioni distinte. Così la tesi secondo cui dall'unità scaturisce una molteplicità infinita potrebbe rinviare ad Anassagora, che parlava di una totalità indistinta dalla quale, in virtù del movimento, scaturisce l'infinità dei semi, sebbene anche altri filosofi ionicî potevano aver sostenuto tesi analoghe. La tesi del numero limitato degli elementi può, invece, rinviare a Empedocle, che li identificava con i quattro elementi, dalla cui

••• aggregazione si formano le cose. Egli ••• sosteneva, inoltre, il carattere ciclico ••• dell'aggregarsi e disgregarsi. ••• **19.** Euricle era un celebre ventriloquo ••• ateniese. Qui s'intende affermare che i ••• sostenitori della tesi secondo cui nulla ••• comunica con nulla si confutano da soli, ••• perché sono costretti anch'essi, per ••• enunciare la loro tesi, a stabilire ••• connessioni usando termini che ••• svolgono questa funzione. Connettivi di ••• questo genere sono lo stesso termine ••• «essere» o «separatamente» ecc. ••• **20.** Anche la seconda alternativa, per ••• cui tutto comunica con tutto, genera ••• contraddizioni insanabili, evidenti nel

••• caso di opposti quali moto e quiete. ••• Anche in questo caso il linguaggio ••• diventa impossibile, ma per la ragione ••• opposta al caso precedente: là nessuna ••• connessione tra soggetto e predicato è ••• possibile; qui diventa possibile ogni ••• connessione, anche tra opposti. La ••• confutazione della prima alternativa ••• conduce ad ammettere che alcune cose ••• possono comunicare con alcune altre; ••• mentre quella della seconda conduce ad ••• ammettere che alcune cose non ••• possono comunicare con alcune altre. ••• Diventa così accettabile soltanto la terza ••• alternativa. •••

- Teet.* Come no?
- Str.* Le vocali, diversamente dalle altre lettere, corrono come un legame attraverso tutte le altre, tanto che senza qualcuna di esse è impossibile che una delle altre lettere si possa combinare con un'altra.
- Teet.* Proprio così.
- Str.* E ognuno sa quali lettere con quali altre abbiano la possibilità di comunicare oppure occorre una tecnica per chi intende farlo in maniera soddisfacente?
- Teet.* Occorre una tecnica.
- Str.* Quale?
- Teet.* La grammatica.
- Str.* E per i suoni acuti e gravi non è forse lo stesso? Chi possiede la tecnica di riconoscere i suoni che si accordano e quelli che non si accordano non è musico e chi invece non li intende profano di musica?
- Teet.* È così.
- Str.* Anche per quanto riguarda le altre tecniche e mancanze di tecnica troveremo altri casi del genere.
- Teet.* Come no?
- Str.* Poiché dunque abbiamo ammesso che anche i generi analogamente ammettono una mescolanza reciproca, non è forse necessario che proceda attraverso i discorsi con una certa scienza chi intende correttamente mostrare quali generi con quali altri si accordino e quali invece si escludano reciprocamente? E soprattutto se ce ne siano alcuni che, attraversandoli tutti, li connettano in modo che essi possano mescolarsi e viceversa, nelle divisioni, se ce ne siano altri che, passando attraverso gli interi, siano cause della divisione?
- Teet.* E come può non aver bisogno di una scienza e forse, si potrebbe dire, di quella suprema?
- Str.* Che nome daremo allora, Teeteto, a questa scienza? O, per Zeus, siamo forse caduti senza accorgercene nella scienza degli uomini liberi e c'è il rischio che, cercando il sofista, abbiamo trovato prima il filosofo?
- Teet.* Come dici?
- Str.* Il dividere per generi e il non considerare diversa una specie che è identica né identica una che è diversa non diremo forse che sono propri della scienza dialettica?
- Teet.* Sì, lo diremo.
- Str.* Dunque chi è capace di fare questo, distingue adeguatamente un'idea unica che si estende in ogni direzione attraverso molte altre, ciascuna delle quali se ne sta separata come un'unità, e molte idee diverse tra loro abbracciate esternamente da un'idea unica e, d'altra parte, un'idea unica che attraverso molti interi si rianoda in un'unità e molte che sono completamente separate e distinte. Questo è saper distinguere per generi, in qual modo ciascuno abbia la possibilità di comunicare e in quale no.
- Teet.* Proprio così.
- Str.* Ma la capacità dialettica non l'attribuirai a nessun altro, credo, che a colui che filosofo con purezza e giustizia<sup>21</sup>.

**21.** Il dialettico è qui presentato come una figura analoga al grammatico e al :

- musico: questi ultimi hanno a che fare,
- rispettivamente, con le lettere
- dell'alfabeto e con i suoni, mentre il
- dialettico opera con le idee, ma in tutti i

- Teet.** Come si potrebbe attribuirle a un altro?
- Str.** Il filosofo, dunque, noi lo troveremo ora e in seguito in un luogo del genere, se lo cerchiamo. Anch'esso è difficile da vedere con chiarezza, ma sono di tipo diverso la difficoltà che esso presenta e quella che presenta il sofista.
- Teet.** Come?
- Str.** Questi, rifugiandosi nell'oscurità del non essere e attaccandosi ad essa a forza di praticarla, a causa dell'oscurità del luogo è difficile da scorgere. Non è così?
- Teet.** Sembra.
- Str.** Il filosofo, invece, stando sempre attaccato mediante i suoi ragionamenti all'idea dell'essere, è a causa dello splendore della regione che non è affatto facile da vedere. Infatti gli occhi dell'anima dei più sono incapaci di reggere lo sguardo fisso sul divino<sup>22</sup>.
- Teet.** Anche questo, non meno di quello, è verosimile che sia così.
- Str.** Sul filosofo condurremo presto un'indagine più chiara, se lo vorremo ancora; quanto al sofista, invece, è chiaro, credo, che non dobbiamo lasciarlo andare prima di averlo osservato adeguatamente.
- Teet.** Hai detto bene.

## La comunicazione tra i generi

- Str.** Allora, poiché siamo d'accordo che alcuni generi consentono una comunicazione reciproca, mentre altri no e alcuni in misura ristretta, altri invece più estesamente, e che nulla impedisce che alcuni, attraversandoli tutti, comunichino con tutti, tiriamone col ragionamento le conseguenze, esaminando in questo modo, non a proposito di tutte le idee, per non trovarci confusi in mezzo a molte, ma scegliendo alcune di quelle che sono dette più importanti, in primo luogo quale sia ciascuna di esse e poi in quale condizione sia rispetto alla possibilità di comunicazione reciproca, affinché, anche se non siamo in grado di cogliere in tutta chiarezza l'essere e il non essere, tuttavia non risultiamo affatto mancanti di un discorso che renda conto di essi, per quanto lo consente il procedimento della presente indagine e posto che sia in qualche modo concesso a noi, che diciamo che il non essere è realmente non essere, di uscirne incolumi.

casi si tratta sempre di determinare la possibilità o l'impossibilità di relazione tra entità. Per quanto riguarda le lettere dell'alfabeto ciò comporta una distinzione delle vocali dalle consonanti e l'attribuzione alle vocali di una funzione connettiva (una parola di sole consonanti è impossibile e impronunciabile). Così per le idee si tratterà di non confondere ciò che è identico e ciò che è diverso e di distinguere tra idee appartenenti a livelli più generali, chiamate qui «generi», e idee di livello meno generale, chiamate «specie». Platone fornisce una casistica di relazioni possibili tra idee più generali e altre meno generali, ma è difficile

• fornire esempi che possano chiarire  
• questi casi, tanto più che Platone stesso  
• non ne fa. Sembra comunque che si  
• possa distinguere tra idee che si  
• estendono su o ineriscono a o  
• abbracciano molte altre idee e idee che  
• non hanno alcun collegamento tra loro  
• (in questo caso si può forse pensare a  
• moto e quiete).  
• **22.** Scoprire chi sia il filosofo e chi sia il  
• sofista è difficile, ma per ragioni opposte,  
• dipendenti dal luogo in cui ciascuno dei  
• due si aggira. È possibile rintracciare in  
• questo passo una connessione col mito  
• della caverna della *Repubblica*: il sofista è  
• immerso nelle tenebre di essa, dove  
• impera il non essere, e quindi il falso,

• mentre il filosofo è uscito dalla caverna  
• alla luce del sole, dove impera l'essere.  
• Non si deve dimenticare che la luce,  
• prodotta dal sole, era equiparata, sul  
• piano intelligibile, alla verità. Come il  
• problema dell'essere è inestricabilmente  
• legato a quello del non essere e  
• viceversa, così il problema della natura  
• del filosofo lo è a quello della natura del  
• sofista, che dà il nome al dialogo. Per  
• chiarire chi sia il sofista, che sostiene  
• l'impossibilità di dire il falso, ossia ciò che  
• non è, occorre affrontare il problema  
• del non essere. Ma a tale scopo si parte  
• dall'analisi delle relazioni fra tre generi  
• massimi: essere, quiete, moto.

- Teet.* È necessario.
- Str.* Più importanti tra i generi sono quelli che abbiamo considerato poco fa, l'essere in sé, la quiete e il movimento.
- Teet.* Lo sono molto.
- Str.* E due di essi li diciamo certamente non mescolabili tra loro.
- Teet.* Indubbiamente.
- Str.* L'essere, invece, mescolabile con entrambi: infatti, entrambi sono, mi pare.
- Teet.* Come no?
- Str.* Vengono dunque ad essere tre.
- Teet.* Esattamente.
- Str.* Ciascuno di essi, allora, è diverso dagli altri due e identico a se stesso.
- Teet.* È così.
- Str.* Ma che cosa abbiamo mai inteso dire ora con «identico» e «diverso»? Forse due generi determinati, altri dai primi tre, benché sempre necessariamente mescolati ad essi? Ed è dunque su cinque generi, in quanto sono tali, e non su tre che dobbiamo svolgere l'indagine oppure senza rendercene conto siamo noi a denominare «identico» e «diverso» qualcuno di quegli altri?
- Teet.* Forse.
- Str.* Ma movimento e quiete non sono certo né il diverso né l'identico.
- Teet.* Come?
- Str.* Qualsiasi cosa noi diciamo in comune del movimento e della quiete, questa non può essere né l'uno né l'altro di essi due.
- Teet.* Perché?
- Str.* Il movimento starebbe in quiete e la quiete, a sua volta, si muoverebbe. Infatti, se uno qualsiasi di essi viene ad applicarsi ad entrambi, costringerà l'altro a mutarsi nel contrario della propria natura, in quanto è venuto a partecipare del contrario.
- Teet.* Precisamente.
- Str.* Ma entrambi partecipano dell'identico e del diverso.
- Teet.* Sì.
- Str.* Allora non dobbiamo dire che il movimento è l'identico o il diverso, né che lo è la quiete<sup>23</sup>.
- Teet.* No, infatti.
- Str.* Ma dobbiamo forse pensare l'essere e l'identico come una cosa unica?
- Teet.* Forse.
- Str.* Ma se l'essere e l'identico non significano nulla di differente, dicendo nuovamente che il movimento e la quiete, entrambi sono, verremo in tal modo nuovamente a dire che entrambi sono la stessa cosa.

**23.** In queste argomentazioni si mostra che proposizioni del tipo «il moto è identico a se stesso» o «la quiete è identica a se stessa» sono diverse da proposizioni quali «il moto è l'identico» o «la quiete è l'identico». Nel primo caso al moto o alla quiete è attribuita una proprietà, nel secondo il moto e la quiete coincidono con questa proprietà. Ciò significa che

• identico (e diverso) non è solo un  
• nome con cui designamo il moto e la  
• quiete: esso e il diverso sono invece  
• altri due generi, distinti dai precedenti.  
• A ciò si perviene mostrando ancora  
• una volta che è possibile connettere il  
• termine identico sia al moto, sia alla  
• quiete, ossia a opposti. Ciò non significa:  
• il moto = l'identico, perché, se così  
• fosse, affermare «la quiete è identica (a

• se stessa)» equivarrebbe ad affermare  
• la quiete = il moto. La possibilità di  
• collegare uno stesso termine a due  
• opposti significa che questo termine è  
• un terzo distinto da quei due. Il  
• discorso fatto a proposito dell'identico  
• vale anche per il diverso, e si potrà  
• quindi dimostrare che anche l'essere  
• non è né l'identico né il diverso.

- Teet.** Ma questo è impossibile.
- Str.** Dunque è impossibile che l'identico e l'essere siano una cosa unica.
- Teet.** Direi.
- Str.** Dobbiamo allora porre come quarta idea, oltre a quelle tre, l'identico?
- Teet.** Certo.
- Str.** E dobbiamo dunque dire quinto il diverso? Oppure bisogna pensare questo e l'essere come due nomi riferentisi a un unico genere?
- Teet.** Può darsi.
- Str.** Ma io credo che tu ammetta che degli enti si dice che alcuni sono sempre in sé e per sé, mentre altri sono sempre in relazione ad altro.
- Teet.** Perché no?
- Str.** Ma il diverso è sempre in relazione a un diverso. Non è così?
- Teet.** È così.
- Str.** Ciò non accadrebbe, se l'essere e il diverso non differissero completamente; anzi se il diverso partecipasse di entrambe le specie, come fa l'essere, anche tra i diversi ci sarebbe un diverso non in relazione ad un diverso. Ora invece risulta senz'altro come conseguenza necessaria che qualsiasi cosa sia diversa, è questo che è in relazione ad un diverso<sup>24</sup>.
- Teet.** Dici le cose proprio come stanno.
- Str.** Dunque dobbiamo dire che la natura del diverso è quinta tra le idee, nelle quali abbiamo fatto la scelta.
- Teet.** Sì.
- Str.** E diremo che essa si estende attraverso tutte le altre, perché ciascuna di esse singolarmente è diversa dalle altre non per la sua propria natura, ma in quanto partecipa dell'idea del diverso.
- Teet.** Precisamente.

## Il non essere come diverso

- Str.** Diciamo allora così sui cinque generi, prendendoli uno per uno.
- Teet.** Come?
- Str.** In primo luogo che il movimento è completamente diverso dalla quiete. O come dobbiamo dire?
- Teet.** Così.
- Str.** Dunque non è quiete.
- Teet.** In nessun modo.
- Str.** Ma è in quanto partecipa dell'essere.
- Teet.** È.
- Str.** Ancora, nuovamente, il movimento è diverso dall'identico.
- Teet.** Direi.

**24.** Ciò che è diverso, poniamo *x*, è quello che è (ossia diverso) rispetto a qualche altra cosa, poniamo *y*, ma, a sua volta, *y* non può non essere diverso da *x*. Ciò significa che la relazione di diversità è simmetrica. Prima si sono distinti due generi di cose: quelle sempre

• in relazione a se stesse (*kath'hautò*) e  
• quelle sempre in relazione ad altro (*pros allo*). Il diverso rientra tra queste ultime.  
• Esso attraversa tutte le altre idee e in tal modo consente la loro distinzione e articolazione: ciascuna di esse, infatti, partecipando del genere del diverso, è

• diversa da tutte le altre. In questo contesto la nozione di partecipazione, che in precedenza, per esempio nel *Fedone*, era usata per descrivere la relazione tra l'idea e gli oggetti sensibili corrispondenti, descrive invece relazioni tra idee.

- Str.* Dunque non è l'identico.
- Teet.* No, infatti.
- Str.* Ma si è visto che il movimento è identico, in quanto tutto partecipa dell'identico<sup>25</sup>.
- Teet.* Certamente.
- Str.* Bisogna dunque ammettere, senza recriminare, che il movimento è identico e non identico. Infatti, quando diciamo che esso è identico e non identico, non lo diciamo nello stesso senso, ma quando lo diciamo identico, lo diciamo così per la sua partecipazione con l'identico, mentre quando lo diciamo non identico, è per la sua comunicazione con il diverso, a causa della quale viene ad essere separato dall'identico e pertanto non identico, ma diverso, sicché è corretto dirlo questa volta non identico.
- Teet.* Certamente.
- Str.* Dunque, se anche il movimento stesso partecipasse in qualche modo di quiete, non sarebbe affatto assurdo dirlo statico?
- Teet.* Sarebbe giustissimo, se appunto concederemo che alcuni dei generi consentono a mescolarsi tra loro e altri invece no.
- Str.* Ma alla dimostrazione di questo punto noi siamo arrivati prima di giungere a quelle attuali, mostrando con una confutazione che per natura è così.
- Teet.* Come no?
- Str.* Diciamo allora nuovamente: il movimento è diverso dal diverso, proprio come era altro dall'identico e dalla quiete?
- Teet.* Necessariamente.
- Str.* Allora in un certo senso non è diverso e in base al discorso appena fatto è diverso.
- Teet.* È vero.
- Str.* E che cosa segue? Diremo forse che il movimento è diverso da quei primi tre generi e non lo dobbiamo dire, invece, diverso dal quarto, dopo che abbiamo ammesso che sono cinque i generi sui quali e entro i quali ci siamo proposti di indagare?
- Teet.* E come? È impossibile, infatti, ammettere che il loro numero sia minore di quello che ci è apparso poco fa.
- Str.* Dobbiamo allora dire senza paura, sostenendolo a fondo, che il movimento è diverso dall'essere?
- Teet.* Senza la minima paura.
- Str.* Chiaramente allora il movimento è realmente non essere e essere, dal momento che partecipa dell'essere?
- Teet.* Nel modo più chiaro.
- Str.* Dunque è necessario che il non essere sia in riferimento al movimento e a tutti gli altri generi. Infatti, in riferimento a tutti la natura del diverso, rendendo ciascuno di essi diverso dall'essere, lo fa non essere e su questa stessa base noi diremo correttamente che tutti sono non essere e viceversa, in quanto partecipano dell'essere, che sono e sono esseri.

**25.** Ciascuna idea, infatti, è identica a se stessa, in quanto partecipa del genere dell'identico. Quando, invece, si afferma che un'idea non è identica a un'altra, :

- non si afferma altro se non che essa è diversa da quest'altra e, in quanto diversa, partecipa dell'idea del diverso.
- Tuttavia, partecipare dell'idea del diverso non significa essere il diverso: anche il diverso è un altro genere, distinto dall'essere, dal moto, dalla quiete e dall'identico.

- Teet.** C'è il rischio che sia così.
- Str.** Relativamente a ciascuna delle idee l'essere è, dunque, molteplice, ma il non essere è di una molteplicità illimitata<sup>26</sup>.
- Teet.** Sembra.
- Str.** Anche l'essere in sé allora bisogna dire che è diverso dagli altri generi.
- Teet.** Necessariamente.
- Str.** Anche l'essere allora per noi, per quanti sono gli altri generi, per altrettante volte non è. Infatti, non essendo quelli, è in sé uno, ma d'altra parte non è quegli altri che sono numericamente illimitati.
- Teet.** È così, direi.
- Str.** Anche su questo allora non dobbiamo recriminare, dal momento che la natura dei generi comporta una comunicazione reciproca di essi. Ma se qualcuno non lo concede, solo dopo averci convinti sui discorsi precedenti, si metta a convincerci anche su quanto ne segue.
- Teet.** E giustissimo ciò che hai detto.
- Str.** Vediamo allora anche questo.
- Teet.** Che cosa?
- Str.** Quando diciamo «il non essere», a quanto sembra, non diciamo qualcosa di contrario all'essere, ma soltanto di diverso dall'essere.
- Teet.** Come?
- Str.** Quando per esempio diciamo qualcosa non grande, ti sembra che in tal caso con questa espressione noi indichiamo il piccolo piuttosto che l'uguale?
- Teet.** E come?
- Str.** Quando dunque si dica che negazione significa contrarietà, non lo concederemo, ma ci limiteremo ad ammettere che le particelle μή (non) e οὐ (non), quando sono preposte, denotano qualcosa d'altro rispetto ai termini che le seguono o meglio rispetto alle cose, alle quali si riferiscono i termini che vengono pronunciati dopo la negazione.
- Teet.** Proprio così.

**26.** Dopo aver dimostrato che essere, moto, quiete, identico e diverso sono cinque generi distinti, diventa possibile rintracciare altre relazioni tra essi. In particolare, sarà possibile dire che il moto, per esempio, è in quanto partecipa dell'essere, ma è diverso dall'essere. Ciò equivale a dire che non è l'essere. L'espressione «x è diverso da y» può essere considerata equivalente all'espressione «x non è y». Ma ciò non significa dire – come avrebbe preteso Parmenide – che x non è, nel senso di «non esiste». Anzi x è, in quanto partecipa dell'essere; ma in quanto partecipa del diverso, non è tutto ciò

che appunto è diverso da lui. In questo senso il non essere, cioè il diverso, è illimitatamente molteplice: di ciascuna cosa si può dire che non è ciascuna di tutte le altre. E ciò vale anche per il genere «essere»: anch'esso è diverso da tutti gli altri e, quindi, non è gli altri. In tal modo si è raggiunta la conclusione che il non essere è, in quanto non è altro che una parte del diverso (che partecipa anch'esso dell'essere), e precisamente il diverso dell'essere, ma anche che l'essere non è, in quanto anch'esso partecipa del diverso. Ciò significa che essere e non essere non sono opposti alla maniera di moto e quiete. Il non

essere è solo il diverso dall'essere, come il non grande è solo il diverso dal grande. Quindi l'espressione «non y» può essere pienamente sostituita dall'espressione «diverso da y». In questo modo anche il non essere diventa pensabile e dicibile: il parricidio di Parmenide da parte dello straniero eleate è stato condotto a termine. In ogni caso oggetto del pensare e del dire è sempre ciò che è; solo che in certi casi si tratterà di quel particolare modo di essere consistente nell'essere diverso da. Sarà dunque possibile affermare cose diverse da come sono e, quindi, in tal caso, dire il falso → **T38**.

La soluzione platonica del problema del non essere è sostanzialmente accolta da *Aristotele*. Ciò che egli però non accetta è la tesi platonica che le uniche entità di cui si può dire propriamente che sono (e dunque non sono suscettibili di nascere o perire, ma permangono sempre identiche a se stesse) siano le **idee**, mentre delle cose sensibili si può dire non tanto che sono, bensì soltanto che divengono e mutano. Aristotele è consapevole che il termine **essere** è usato e inteso in molti modi e individua come compito della filosofia prima l'indagine sull'essere in quanto essere. Si tratta di vedere se esiste un **significato primario** a cui gli altri sono riconducibili: questo significato è da lui ravvisato nella **sostanza**, che designa ciò che esiste per sé e non in dipendenza da altro. Sostanze in senso primario sono dunque le entità individuali, delle quali si può dire che hanno determinate qualità, sono in certe relazioni con altre, sono in un luogo, in un tempo e così via. Queste cose, che si possono dire delle sostanze, sono i **predicati** della sostanza, che possono o no appartenere a essa. Ma anche termini come «uomo» o «animale» si possono predicare per esempio di Socrate, Platone e altri individui: questi termini indicano i generi e le specie, che Aristotele chiama sostanze seconde e hanno appunto la prerogativa di poter essere predicate di una molteplicità di individui. Secondo Aristotele, Platone aveva commesso l'errore di attribuire l'essere in senso primario proprio a queste entità universali, che invece a suo avviso sussistono soltanto in riferimento alle sostanze individuali.

## T122 Aristotele: la sostanza e l'universale

Il libro VII della *Metafisica*, insieme all'VIII e al IX, appartiene alla fase più matura della riflessione di Aristotele sul problema dell'essere. In questi scritti egli elabora la nozione di *filosofia prima* come studio dell'essere in quanto essere (a prescindere dalle proprietà del movimento, della quantità e così via). In particolare, egli si pone il problema: in che senso diciamo che esistono le cose sensibili? Non è in questione il fatto che esistano, si tratta invece di cogliere la nozione primaria di essere, alla quale sono riconducibili tutti gli altri significati del termine «essere»: questa è la nozione di *sostanza*. Anche in questa fase matura, tuttavia, Aristotele intende prendere posizione contro Platone e quei suoi allievi che ravvisavano nelle idee le entità realmente esistenti. Aristotele mostra come le idee, in quanto universali, non possono essere sostanze esistenti autonomamente. Le vere e proprie sostanze sono, invece, entità individuali; i cosiddetti universali entrano nella definizione di esse, ma non hanno esistenza separata da esse.

**Aristotele** *Metafisica*, VII, 13, 1038b 6-34

Ad alcuni sembra che anche l'universale sia causa in senso pieno e che esso sia principio<sup>1</sup>; perciò occupiamoci anche di esso. Sembra impossibile che sia sostanza una qualsiasi delle cose che si dicono universali. In primo luogo infatti, la sostanza di una cosa è quella che è caratteristica di quella cosa, che non inerisce a un'altra cosa; mentre l'universale è comune,

1. Aristotele allude qui soprattutto ai platonici, per i quali le idee, entità

universali distinte dalle singole entità sensibili, sono le vere cause dell'essere

proprio di tutte le cose sensibili.

perché si dice universale ciò che per natura inerisce a più cose<sup>2</sup>. Di che cosa, perciò, sarà sostanza l'universale? Infatti esso o sarà la sostanza di tutte le cose alle quali inerisce, o non sarà la sostanza di nessuna. Ma non può essere la sostanza di tutte; se sarà la sostanza di una sola cosa, allora anche tutte le altre cose saranno questa unica cosa, dal momento che le cose che hanno un'unica sostanza e un'unica essenza sostanziale sono esse stesse un'unica cosa<sup>3</sup>.

Inoltre si dice sostanza ciò che non può essere predicato di un soggetto, mentre l'universale si predica sempre di un soggetto<sup>4</sup>.

Potrebbe darsi che l'universale non possa essere sostanza nel senso di essenza sostanziale, ma tuttavia sia presente nell'essenza, come l'animale nell'uomo e nel cavallo? Ma allora è chiaro che di esso c'è una qualche definizione<sup>5</sup>. E non importa che non di tutti i termini che sono nella sostanza ci sia definizione; ciò non di meno questo universale sarà sostanza di qualche cosa, come uomo è sostanza dell'uomo nel quale inerisce, e la cosa si ripeterà: perché l'universale, per esempio animale, sarà sostanza di ciò cui inerisce come proprietà caratteristica.

Ma poi è impossibile e assurdo che una cosa particolare e una sostanza, se derivano da qualche cosa, derivino da termini che non sono sostanze e non sono cose particolari determinate, ma sono una qualità, perché, in questo caso, ciò che non è sostanza e ciò che è qualità sarà anteriore a ciò che è una sostanza e una cosa particolare. E questo è impossibile perché né logicamente, né cronologicamente, né dal punto di vista del processo generativo è possibile che le proprietà siano anteriori alla sostanza: in tal caso sarebbero infatti anche separabili<sup>6</sup>.

Inoltre ci sarebbe in Socrate una sostanza diversa da Socrate, e perciò ci sarebbe una sostanza sola per due cose.

Se l'uomo e le cose simili sono sostanza, allora in generale nessun componente della loro definizione è sostanza di nulla, può esistere separatamente dalle cose nella cui definizione è contenuta o può esistere in qualche altra cosa: intendo dire per esempio che non ci può essere un animale al di là degli animali singoli, e che la stessa cosa vale per tutti gli altri termini contenuti nelle definizioni<sup>7</sup>.

**2.** In questo senso gli universali sono predicati, che possono appunto inerire a più soggetti. Per esempio «uomo» è predicabile di Socrate, Platone ecc., ossia di ciascun singolo uomo, ma ciò non significa che «uomo» sia un'entità esistente a parte dai singoli viventi. La dottrina platonica delle idee rappresenta per Aristotele una trasformazione dei predicati in sostanze.

**3.** Poiché l'universale è qualcosa che si può predicare di più cose, se si sostiene che esso è sostanza, occorrerà dire che è sostanza di tutte le cose delle quali si predica; ma se così fosse, tutte queste cose sarebbero una sola, dal momento che avrebbero un'unica sostanza. Per dimostrare che l'universale non è sostanza Aristotele impiega qui un «ragionamento per assurdo», ossia assumendo come premessa che l'universale sia sostanza.

**4.** Ciò sembra alludere alla nozione di

sostanze prime, che sono soggetti e non possono essere predicati di nessun soggetto: in quanto tali, esse sono individuali. Anche per questo aspetto, dunque, l'universale non può essere sostanza.

**5.** Aristotele ha escluso che gli universali possano essere sostanze. Ora si chiede se gli universali possano essere presenti nell'essenza, che definisce una sostanza individuale. Per esempio, quando si dice «Socrate è uomo», l'universale «uomo», che entra nella definizione di Socrate, sarà sostanza di Socrate? Aristotele lo esclude decisamente: termini universali che entrano nella definizione di una sostanza non sono a loro volta sostanze, altrimenti si avrebbe l'assurdo della presenza in Socrate di due o più sostanze. Inoltre l'universale, in quanto predicato di un soggetto, attribuisce determinate proprietà a questo

soggetto, ma sia in senso logico, sia in senso cronologico, la sostanza è anteriore alle sue proprietà: queste ultime possono sussistere solo in dipendenza di una sostanza.

**6.** Il presupposto fatto valere da Aristotele è che se una cosa è anteriore a un'altra, può anche esistere separatamente e indipendentemente da quest'altra. Così è per la sostanza in relazione alla proprietà: una proprietà, per esempio il bianco, esiste perché esiste una cosa che possiede tale proprietà (cfr. n. 5).

**7.** La conclusione di Aristotele è che gli universali (che i platonici chiamavano idee), i quali entrano come componenti nella definizione delle sostanze, non possono esistere separatamente dalle sostanze: «uomo» non esiste come entità separata dalle sostanze singole, Socrate, Platone, Antistene e così via.

Secondo *Aristotele* le cose individuali sono composte di una **materia** e di una **forma**, alle quali corrispondono uno stato di **potenza** e uno di **atto**. L'unica eccezione è costituita dalla sostanza divina o motore immobile, che è atto puro. Alla luce di queste articolazioni concettuali connesse alla nozione di sostanza è possibile anche affrontare il problema della compatibilità con la sostanza del movimento e del mutamento. Anche di ciò che si muove e muta si può dire che è, contrariamente a quanto aveva sostenuto Parmenide. E precisamente mutamento e movimento equivalgono alla transizione da uno stato iniziale di privazione di una forma all'assunzione di tale forma. Tali sono i processi che danno luogo alla generazione di esseri viventi o alla produzione di oggetti tecnici: di tutti questi si può dire che sono. Ma la materia di cui un oggetto è fatto è solo potenzialmente quell'oggetto, che per essere compiutamente tale richiede l'assunzione di una forma. Ciò significa che la materia è soltanto in potenza suscettibile di ricevere tale forma: quando essa la riceve si può dire che essa è in atto. Molti sono, dunque, i modi in cui si può dire di un'entità che essa è: essa è come materia e come potenza e come forma e come atto. Ma essa è compiutamente ciò che è quando ha appunto una forma ed è in atto.

## T123 Aristotele: potenza e atto

Il libro IX della *Metafisica* è interamente dedicato a determinare il significato dei termini «potenza» e «atto» e a studiare le relazioni che intercorrono tra essi. In particolare, Aristotele mette in luce come l'atto, per varie ragioni e sotto vari aspetti, sia anteriore alla potenza e coincida con la forma acquisita al termine di un processo. In questo senso, l'atto rappresenta anche il fine al quale tende il processo stesso. L'analisi delle relazioni tra potenza e atto è dunque strettamente collegata all'analisi dei quattro tipi di causa, condotta nella *Fisica*.

**Aristotele** *Metafisica*, IX, 8, 1049b 10 - 1050b 18

L'atto precede ogni potenza sia dal punto di vista della definizione, sia dal punto di vista della sostanza; dal punto di vista cronologico in un certo senso l'atto viene prima della potenza, in un altro no. È chiaro che l'atto precede la potenza dal punto di vista della definizione, perché ciò che è potenza in senso primario è potenza proprio perché può essere in atto, per esempio intendo dire che è un costruttore in potenza chi può costruire, e che ci vede chi ha la possibilità di vedere, e che è visibile ciò che può essere visto; e lo stesso discorso vale anche per gli altri casi, sicché è necessario che la definizione dell'atto preceda la definizione della potenza, e che la conoscenza dell'atto preceda la conoscenza della potenza<sup>1</sup>.

Ciò che è in atto deve precedere cronologicamente ciò che è in potenza, nel senso che prima della cosa in potenza c'è una cosa in atto identica alla cosa in potenza, per specie, ma non per numero<sup>2</sup>. Intendo dire questo, che se un uomo, il frumento, uno che vede so-

1. Aristotele ha argomentato l'anteriorità della definizione di atto rispetto a quella della potenza. Per definire ciò che è in potenza, per esempio ciò che ha la potenza di vedere

• o di costruire, è necessario definire preliminarmente che cos'è vedere e che cos'è costruire. Ciò significa che la conoscenza di ciò che è in atto deve precedere la conoscenza di ciò che è in

• potenza. Successivamente Aristotele dimostra che questa anteriorità è anche cronologica.  
2. Il seme, in quanto uomo in potenza, è identico all'uomo in atto, compiuto,

no già in atto, queste cose debbono essere precedute nel tempo dalla materia, dal seme, da ciò che può essere visto che sono così in potenza, ma non ancora in atto, uomo, frumento e vedente. Ma prima di esse nel tempo ci sono altre cose in atto, dalle quali le prime sono derivate, perché sempre ciò che è in atto deriva da ciò che è in potenza per l'intervento di qualcosa che è già in atto, per esempio l'uomo deriva dall'uomo, il musicista dal musicista, perché c'è sempre qualcosa di primo che muove, e ciò che muove è già in atto<sup>3</sup>. Parlando della sostanza<sup>4</sup> si è detto che tutto ciò che diviene diviene qualche cosa, a partire da qualche cosa e per opera di qualcosa, e che questo è identico per specie a ciò che diviene. Perciò sembra anche impossibile che ci sia un costruttore che non abbia costruito nulla, o un suonatore che non abbia mai suonato, perché chi impara a suonare impara a suonare appunto suonando, e qualcosa di simile avviene anche negli altri casi<sup>5</sup> [...]. Ma allora anche a questo modo è chiaro che l'atto è anteriore alla potenza anche secondo il divenire e secondo il tempo.

Ma l'atto precede la potenza anche dal punto di vista della sostanza, in primo luogo perché le cose che vengono ultime nella generazione sono le prime nella forma e nella sostanza, per esempio l'uomo viene prima del fanciullo e l'essere umano viene prima del seme, dal momento che l'uomo e l'essere umano hanno già la forma, mentre il fanciullo e il seme non ce l'hanno<sup>6</sup>. In secondo luogo perché tutto ciò che diviene procede verso un principio e verso un fine, e lo scopo è principio, e il divenire ha per scopo un fine; l'atto è fine, e proprio per l'atto si ha la potenza. Infatti gli animali non vedono per avere la vista, ma hanno la vista per vedere, e analogamente si esercita l'arte costruttiva per costruire, e l'attività teoretica per contemplare [...]. Poiché per alcune cose tutto culmina nell'uso (come nel caso della vista e in questo caso non nasce nient'altro di diverso, oltre la vista stessa, a opera della vista), in altri casi nasce qualcosa di distinto dall'attività (come nel caso dell'arte costruttiva, nella quale nasce la casa che è distinta dalla costruzione), tuttavia, cionondimeno, in un caso l'atto è fine, nell'altro l'atto è fine più della potenza, perché la costruzione sta in ciò che è costruito, e si sviluppano contemporaneamente l'atto del costruire e la casa. Quando ciò che diviene è qualcosa di distinto che sta al di là dell'uso, l'atto risiede in ciò che viene prodotto, per esempio l'atto del costruire risiede in ciò che è costruito, l'atto del tessere in ciò che è tessuto, e qualcosa di simile avviene negli altri casi, e in generale il movimento è in ciò che si muove<sup>7</sup>. Quando non c'è un'opera oltre l'atto, l'at-

ma questa identità non è numerica: seme e uomo sono due entità distinte. Si tratta piuttosto di una identità di specie, nel senso che dal seme umano, sotto determinate condizioni, si genera l'uomo.

**3.** In un certo senso si può dire che ciò che è in atto è preceduto da ciò che è in potenza: l'uomo proviene dal seme. Ma il seme proviene, a sua volta, dall'uomo, ossia da ciò che è già in atto. Questo è la causa motrice del processo: in questo senso ciò da cui deriva l'uomo è propriamente un altro uomo e, quindi, l'atto è anteriore rispetto alla potenza.

**4.** Di ciò Aristotele ha parlato nei capitoli 7 e 8 del libro VII della *Metafisica*.

**5.** Un individuo può essere detto

costruttore anche quando non sta costruendo di fatto, ma ha la potenza di costruire. Tuttavia sembra impossibile, secondo Aristotele, affermare che tale individuo ha la potenza di costruire se non ha mai costruito nulla. Non si nasce con la facoltà innata di costruire: è una capacità che si acquisisce e ciò può avvenire solo costruendo di fatto. È dunque dal costruire in atto che si acquisisce la potenza di costruire. Anche per questo aspetto, dunque, il costruire in atto antecede la potenza.

**6.** Un terzo tipo di anteriorità dell'atto rispetto alla potenza è dimostrato da Aristotele dal punto di vista della sostanza. Ciò avviene attraverso due considerazioni. La prima riguarda la forma: l'uomo adulto possiede la forma

compiuta «uomo», mentre il seme e il bambino non ce l'hanno ancora e, quindi, non sono la sostanza «uomo» in senso compiuto. A ciò si collega la seconda considerazione, svolta da Aristotele nel passaggio successivo, la quale riguarda invece il fine. Ogni processo è orientato verso un fine, il quale è l'atto, il compimento di esso (per esempio, la possibilità di vedere ha come fine il vedere stesso).

**7.** Aristotele ha distinto due tipi di attività: quelle culminanti nell'uso e che non danno luogo alla generazione di alcun oggetto distinto da esse (per esempio la vista, la quale si realizza nel vedere, ossia nell'uso della vista stessa) e quelle produttive di oggetti distinti da esse (per esempio, la costruzione della

to risiede nelle cose che agiscono, per esempio la visione risiede in chi vede, la contemplazione in chi contempla, la vita nell'anima, e perciò vi risiede anche la felicità, dal momento che questa è una qualità della vita. Perciò è evidente che la sostanza e la forma sono atto. Per questa ragione è evidente che l'atto precede la potenza dal punto di vista della sostanza, e, come abbiamo detto, c'è sempre un atto che cronologicamente precede un altro atto, fino a che si giunge all'atto di quello che in senso primario muove sempre.

Ma l'atto precede la potenza in un senso ancora più pieno. Le cose eterne precedono sempre per la sostanza le cose corruttibili, e non c'è nessuna cosa eterna che sia in potenza. La ragione è questa: ogni potenza è contemporaneamente potenza di due cose contraddittorie, perché, mentre ciò che non può esistere non potrebbe mai essere presente in nessun soggetto, tutto ciò che è possibile può non essere in atto. Ciò che può essere, dunque, può essere e non essere, e perciò la stessa cosa può essere e non essere. Ciò che è possibile che non sia può non essere, e ciò che può non essere è corruttibile, o in assoluto o nel senso che lo è proprio questo di cui si dice che può non essere, cioè secondo il luogo, o secondo la quantità, o secondo la qualità; quando si dice in assoluto si intende dire secondo la sostanza<sup>8</sup>. Perciò nessuna delle cose che sono incorruttibili in senso assoluto è in potenza in senso assoluto, sebbene nulla impedisca che sia in potenza in senso relativo, per esempio secondo la qualità o secondo il luogo. Dunque tutte le cose incorruttibili sono in atto.

Nel racconto biblico Dio dice a Mosè: io sono colui che è. Di qui si diparte la tendenza a considerare l'essere nel suo significato più proprio come Dio o, comunque, a qualificare Dio come l'**essere supremo**. Così è per esempio in Agostino. Ma anche nel mondo arabo la necessità di distinguere tra Dio e il mondo che deriva da esso induce a complicare ulteriormente l'insieme delle distinzioni aristoteliche, introducendo un'ulteriore distinzione, per esempio in al-Farabi e Avicenna, tra l'**essere possibile**, che per esistere di fatto ha bisogno di una causa, e l'**essere necessario**, che non ha bisogno di altro per esistere. Ciò comporta, per un verso, l'identificazione di Dio con l'essere necessario e, per l'altro, il riconoscimento che negli esseri finiti creati **essenza ed esistenza** non coincidono, ma sono connessi grazie all'essere necessario. Anche *Tommaso* riprende le nozioni aristoteliche di materia e forma, potenza e atto, ma elimina la corrispondenza tra materia e potenza e tra forma e atto, grazie alla distinzione di provenienza araba tra essenza ed esistenza. In ogni cosa che cade sotto la nostra esperienza è pos-

casa). Mentre nel primo tipo di attività l'atto coincide con l'esercizio in atto (per esempio, l'atto della vista corrisponde al vedere), nel secondo tipo l'atto coincide con il prodotto dell'attività stessa (nel caso specifico con la casa). In entrambe le situazioni, tuttavia, l'atto è il fine delle attività.

**8.** Aristotele intende mostrare l'anteriorità dell'atto rispetto alla potenza anche in base a un'altra considerazione, partendo dalla

• distinzione tra sostanze eterne  
• incorruttibili e sostanze corruttibili.  
• Queste ultime sono appunto  
• caratterizzate dalla possibilità di essere e  
• di non essere. Tale possibilità può  
• riguardare il luogo (muoversi o no da  
• un luogo a un altro) o la quantità  
• (crescere o non crescere) o la qualità  
• (diventare o no musico); ma può  
• riguardare anche la sostanza (ossia, in  
• senso assoluto, essere o non essere): si  
• tratta di quattro tipi di mutamenti,

• distinti da Aristotele. Ciò che dal punto  
• di vista sostanziale ha anche la possibilità  
• di non essere è appunto corruttibile; al  
• contrario, le cose incorruttibili in senso  
• assoluto non saranno potenza in senso  
• assoluto (ossia non possono essere o  
• non essere): dunque, esse sono in atto  
• (tali sono il sole, gli astri e il complesso  
• del cielo, il cui movimento non può mai  
• arrestarsi ed è, pertanto, eterno).

sibile distinguere l'essenza e l'esistenza. L'essenza però è costituita dall'insieme di materia e forma e coincide con la potenza. Affinché tale essenza, che è potenza, possa passare all'atto, cioè esistere, è dunque necessaria l'opera di Dio. Ciò comporta che tra l'essere di Dio, in cui essenza ed esistenza coincidono, e l'essere delle creature c'è un rapporto non di identità, ma neppure di totale differenza, come sostenevano le forme estreme di misticismo, che si richiamavano alla tradizione neoplatonica, la quale aveva insistito sulla ulteriorità di Dio rispetto a tutto il molteplice. Per Tommaso invece si può parlare di **analogicità dell'essere**, nel senso che il termine essere applicato a Dio e alle creature ha un significato analogo, né univoco né equivoco.

## TI24 Tommaso d'Aquino: l'essere di Dio e delle creature

Tommaso scrisse il trattato *L'ente e l'essenza* in sette capitoli probabilmente agli inizi del suo soggiorno parigino, verso il 1253, per i suoi confratelli, anche se ancora non era diventato *magister*. Il suo scopo era di fornire a essi uno strumento per lo studio della filosofia, ormai riconosciuto come legittimo all'interno dell'ordine domenicano, per combattere gli errori, difendere la fede e comunicare la verità. Tommaso intende così chiarire i concetti più generali del discorso filosofico, utili anche per una migliore comprensione delle verità rivelate. Si tratta dei concetti di ente, essenza, essere o esistenza, forma, materia, ossia dei concetti che erano stati il cardine della riflessione filosofica di Aristotele. Tommaso ne studia il significato e le relazioni, che egli interpreta in modo personale, staccandosi su punti salienti da Aristotele e con lo sguardo sempre attento all'immagine cristiana dell'universo. Proprio servendosi di queste nozioni fondamentali, Tommaso riesce a spiegare e legittimare concettualmente la struttura gerarchica della realtà, da Dio alle sostanze angeliche sino alle sostanze composte come l'uomo.

**Tommaso d'Aquino** *L'ente e l'essenza*, cap. V, 38-41 e 45

Si trova nelle sostanze un triplice modo di avere l'essenza. Vi è qualcosa infatti, come Dio, la cui essenza è lo stesso suo essere; e perciò vi sono alcuni filosofi<sup>1</sup> che dicono che Dio non ha quiddità o essenza, perché la sua essenza non è altro che il suo essere. E da questo segue che egli non sia nel genere, perché tutto ciò che è nel genere bisogna che abbia la quiddità oltre al suo essere, giacché la quiddità o natura del genere o della specie non è distinta in ragione della natura in quegli enti di cui è genere o specie, ma l'essere è diverso nei diversi enti<sup>2</sup>.

Né se diciamo che Dio è soltanto essere, è necessario che cadiamo nell'errore di coloro<sup>3</sup> i quali dissero che Dio è quell'essere universale per cui qualsiasi cosa è formalmente.

**1.** Tommaso si riferisce ad Avicenna. In Dio non c'è distinzione reale di essenza ed essere (o esistenza): l'essenza di Dio fa tutt'uno con la sua esistenza, non è qualcosa di separato o di separabile dal suo essere in atto. In altri termini, nel caso di Dio l'esistenza non è una proprietà aggiunta all'essenza e distinta da essa.

**2.** Non avendo un'essenza distinta dal suo essere, Dio non può essere un individuo facente parte di un genere, come Socrate che fa parte del genere umano, comprendente anche altri individui oltre a Socrate. Le entità facenti parte di un genere, per esempio i singoli uomini, sono appunto

caratterizzate dal possesso di un'essenza comune (uomo) e si differenziano tra loro in virtù non di questa essenza comune, bensì del fatto stesso di essere, che è diverso nei diversi individui.  
**3.** Si tratta forse dell'opinione dei seguaci di Amalrico di Bène. Dire che Dio è l'essere (cioè né solo essenza, né

Poiché questo essere che è Dio è tale che nessuna aggiunta può essergli fatta, per cui a causa della sua stessa purezza, è un essere distinto da ogni essere [...].

Similmente, benché sia soltanto essere non è necessario che gli manchino le altre perfezioni o nobiltà; anzi, egli possiede tutte le perfezioni che si trovano in tutti i generi, e perciò è chiamato semplicemente perfetto, come il Filosofo e il Commentatore dicono nel V libro della *Metafisica*; ma egli le possiede in modo più eccellente di tutti gli altri enti, perché in lui sono una cosa sola, ma negli altri enti sono diverse<sup>4</sup>. E questo perché tutte quelle perfezioni convengono a lui secondo il suo essere semplice: come se qualcuno con un'unica qualità potesse realizzare le operazioni di tutte le qualità, possederebbe in quell'unica qualità tutte le qualità: così Dio nel suo stesso essere possiede tutte le perfezioni.

In un secondo modo l'essenza si trova nelle sostanze intellettuali create, nelle quali l'essere è altro dalla loro essenza; benché l'essenza sia senza materia. Perciò il loro essere non è assoluto, ma ricevuto; ma la loro natura o quiddità è assoluta, non ricevuta in alcuna materia<sup>5</sup>. E perciò si dice nel libro *De Causis* che le intelligenze sono infinite inferiormente, e finite superiormente: sono infatti finite quanto al loro essere che ricevono dall'alto; tuttavia non sono finite riguardo all'inferiore, perché le loro forme non sono limitate alla capacità di una materia che le riceve. E perciò in tali sostanze non si trova pluralità di individui in un'unica specie, come si è detto se non nell'anima umana, a motivo del corpo a cui si unisce<sup>6</sup>. E sebbene la sua individuazione dipenda occasionalmente dal corpo, quanto al suo inizio, poiché non si acquista da sé l'essere individuato se non nel corpo in cui è atto; tuttavia non è necessario che, sottratto il corpo, abbia a cessare l'individuazione, perché avendo un essere assoluto, dal quale essa ha acquisito l'essere individuato, per il fatto che è diventata forma di questo corpo, quell'essere rimane sempre individuato<sup>7</sup>. E

solo esistenza, ma identità di entrambe) non significa dire che Dio, essendo l'essere, è la forma universale di tutte le cose che sono, condizione necessaria dell'essere di ognuna sul piano della forma. Una tale posizione conduce, infatti, a una sorta di panteismo, ossia all'identificazione di Dio come forma con tutte le cose di cui è forma. Tommaso invece precisa che per la sua perfezione e purezza, a cui nulla può essere aggiunto, Dio è distinto da ogni essere.

**4.** Dire che Dio è essere, e solo essere, non significa privarlo di perfezioni. Egli anzi è la perfezione, ossia possiede tutte le perfezioni che si trovano nei generi delle cose, ma nel massimo grado e non una distinta dall'altra. Esse formano in lui una cosa sola, perché il suo essere è assolutamente semplice e, quindi, esclude al suo interno distinzioni. A un essere assolutamente semplice non possono convenire qualità molteplici: queste devono essere in lui un'unica qualità, la qualità di tutte le perfezioni nel massimo grado. Il Filosofo per eccellenza, a cui Tommaso si riferisce, è Aristotele e il Commentatore è

Averroè: il testo è il cap. 16 del quinto libro della *Metafisica*, che tratta dei significati del termine «perfetto».

**5.** Dopo aver parlato dell'essere di Dio, Tommaso passa all'essere delle intelligenze create. Nella tradizione cristiana esse sono identificate con gli angeli. Sono sostanze immateriali, nelle quali, a differenza di Dio, l'essere, o esistenza, è distinto dall'essenza, detta anche quiddità (dal latino *quidditas*, ossia «il che cos'è» essenzialmente una determinata cosa). Per questa ragione anch'esse, come le creature umane, devono ricevere l'essere da Dio.

**6.** Essendo prive di materia, le sostanze o intelligenze angeliche non posseggono un principio d'individuazione, ossia un principio che le diversifichi in una molteplicità di individui finiti facenti parte di un'unica specie, come avviene invece per gli uomini in virtù della materia caratterizzata da precise dimensioni. Ciò significa che queste sostanze rispetto a ciò che è inferiore (ossia in relazione alla materia e alle creature materiali) non sono finite, non hanno i limiti che quelle hanno, mentre

in relazione a ciò che è superiore, ossia a Dio da cui ricevono l'essere, sono anch'esse finite. Per queste tematiche Tommaso attinge a *Liber de causis*, un compendio di dottrine neoplatoniche, che era considerato opera di Aristotele. Di tale opera Tommaso scrisse un commento.

**7.** Tommaso riprende la dottrina di matrice aristotelica secondo cui l'anima è individuata dal corpo. Nel *De anima* Aristotele aveva definito l'anima come entelechia o atto perfetto di un corpo che ha la vita in potenza; Tommaso precisa che si tratta di un'individuazione che dipende dal corpo solo occasionalmente, nel momento iniziale in cui essa è creata da Dio come atto di un corpo. In tal modo, egli intende escludere che, quando l'anima si separa dal corpo, venga anche meno l'individualità di tale anima: il suo essere assoluto conserva la sua individualità, acquisita nel momento in cui è diventata forma di un determinato corpo, pur se ormai è indipendente da tale corpo, come aveva già sostenuto Avicenna, citato da Tommaso subito dopo.

perciò dice Avicenna che l'individuazione e la moltiplicazione delle anime dipende dal corpo quanto al suo inizio, ma non quanto al suo termine [...].

In un terzo modo l'essenza si trova nelle sostanze composte di materia e forma, nelle quali l'essere è ricevuto e finito per il fatto che hanno l'essere da un altro: e inoltre la loro natura o quiddità è ricevuta nella materia segnata<sup>8</sup>. E perciò sono finite sia superiormente che inferiormente; e in esse già per la divisione della materia segnata è possibile la moltiplicazione degli individui in un'unica specie.

Anche per *Duns Scoto*, come per Aristotele, l'**essere** in quanto essere è oggetto della metafisica: esso è il concetto primario al quale tutti gli altri sono riconducibili, è l'*ens commune*, la determinazione comune a tutte le cose che sono. Ma in quanto tale, esso è indeterminato, antecedente a tutte le cose che sono e predicabile di tutte. Il suo significato è dunque **univoco** per tutto ciò che è: sia in riferimento alle cose create sia in riferimento a Dio, significa sempre la stessa cosa. Nasce allora il problema di spiegare in che cosa consistano le differenze tra i vari enti. Per Duns Scoto tutte le cose create sono entità individuali, ma hanno una **natura comune**, di per sé né universale né singolare, ma suscettibile di individualizzarsi, dando luogo alle singole cose, e di universalizzarsi, dando luogo ai concetti universali.

## **T125** Duns Scoto: natura comune e principio d'individuazione

**G**li enti creati presentano proprietà comuni, ma sono al tempo stesso individui distinti gli uni dagli altri. Da cosa dipendono questi tratti comuni e il distinguersi degli individui? Da che cosa dipende che Socrate, Platone, Aristotele siano tutti uomini, ma ciascuno di essi sia distinto da tutti gli altri, qualcosa di insostituibile e irriducibile agli altri? Per rispondere a questi interrogativi Scoto introduce la nozione di natura comune e fornisce una soluzione originale del problema dell'individuazione.

**Duns Scoto** *Opus oxoniense*, II, distinctio 3, Questioni 1 e 2-4

La natura comune non è di per sé né una, né molteplice; né universale, né particolare. Cioè essa, di per sé, non è unica di una unità numerica, né molteplice di una molteplicità opposta a questa unità; non è universale in atto al modo in cui l'universale è tale nell'intelletto; né è in sé particolare. Sebbene non esista mai realmente senza qualcuna di queste determinazioni, tuttavia non è nessuna di esse, ma, per natura, le precede tutte<sup>1</sup>. E per

**8.** Il terzo modo è quello proprio delle sostanze create diverse dalle intelligenze, sostanze puramente spirituali o angeliche. Tali sostanze hanno una serie di proprietà: a) sono composte (a differenza di Dio); b) sono composte di materia e forma (a differenza delle sostanze intelligenti immateriali); c) ricevono l'essere da

altro, ossia da Dio (come anche le sostanze angeliche); d) la loro essenza ha il principio d'individuazione nella *materia signata*, ossia determinata secondo dimensioni. Da tutto ciò scaturisce che esse rispetto a ciò che è superiore, ossia Dio e le sostanze angeliche, sono finite; ma a differenza delle sostanze angeliche, esse sono

limitate anche inferiormente, a causa della materia che le suddivide in una molteplicità di individui finiti appartenenti a una stessa specie.

**1.** La natura comune precede ogni distinzione di uno e molti, di universalità e particolarità. Essa è qualcosa che può assumere queste determinazioni, ma

questa sua priorità naturale è la *sostanza* (*quod quid est*), è di per sé l'oggetto dell'intelletto; e così è di per sé considerata dal metafisico ed espressa dalla definizione... Non solo questa natura è di per sé indifferente a essere nell'intelletto o nelle cose singole, e, quindi, a essere universale o particolare, ma, anche quando ha l'essere nell'intelletto, non ha per sé, originariamente, carattere universale. Sebbene infatti non possa essere intesa che nella sua universalità, tuttavia l'universalità non rientra nel concetto «primo» di essa, poiché l'universalità stessa non è un concetto metafisico, ma è un concetto logico. [...]

La prima intellesione è quella della natura comune ed è tale che insieme con essa non si comprende alcun modo di essa, né quello che è nell'intelletto, né quello che è fuori dell'intelletto (e per quanto l'universalità è il modo di essere di quell'intelletto, essa non è il modo della cosa intelletta).

E così la natura non è di per sé universale, ma l'universalità sopraggiunge ad essa come sua prima determinazione, in quanto è oggetto; allo stesso modo che nella realtà esterna, dove la natura è unita alla singolarità, questa natura non è tutta via di per sé determinata dalla singolarità, ma è anteriore alla determinazione che la contrae a un singolo individuo; e in quanto è anteriore per natura al singolo individuo che la contrae, non le repugna essere senza di questo<sup>2</sup>.

E come nell'intelletto la natura comune ha un vero essere intelligibile, così nella realtà fisica essa ha un vero essere, che è una realtà esterna all'anima; e ha una unità a sé proporzionata, indifferente alla singolarità, per cui non repugna a questa unità di calarsi in qualsiasi unità individuale. [...]

Per *individuazione* o *unità numerica* o *singolarità* intendo, non certo l'unità indeterminata, secondo cui qualunque cosa entro la specie vien detta numericamente *una*, ma l'unità determinata come *questa* [*signatam ut hanc*], in modo che, come prima si è detto che è impossibile dividere l'individuo in parti sostanziali, così dico che l'individuo non può non essere in pari tempo *questo* [individuo] contrassegnato da *questa* determinazione singolare<sup>3</sup>; e si cerca la causa, non della singolarità in genere, ma di questa singolarità nella sua particolare determinazione, cioè in quanto è *proprio questa* [*haec determinate*]. [...] Ne deriva che la sostanza esistente in atto non può, senza subire trasformazione sostanziale, diventare, da questa, *non questa*, poiché questa singolarità, come si è detto prima, non può non rimanere la stessa in una sostanza che, sostanzialmente immutata, rimane identica...

proprio perché non coincide di per sé con nessuna di esse. In generale, si può dire che la natura comune è ciò che è espresso dalla sua definizione: per esempio, la natura comune a tutti gli uomini è ciò che è espresso nella definizione di uomo. In quanto tale la natura comune non è un'unità numericamente distinta da tutti gli uomini, un'unità in più che si aggiunge a essi. Due cose infatti si possono distinguere tra loro o perché appartengono a specie diverse (come un uomo e un cane), e in tal caso si ha una distinzione specifica oppure perché sono individui diversi entro la stessa specie (come Socrate e Platone) e in tal caso si ha una distinzione numerica. Ma la natura comune non è un individuo

all'interno di una specie, essa non è dunque qualcosa di particolare, un'unità numericamente distinta dagli individui che fanno parte della specie uomo. Inoltre, la natura comune non è neppure un universale: come Scoto chiarirà in seguito, essa non è, ma diventa universale nell'intelletto, senza che tale universalità diventi una prerogativa reale di essa. Nell'intelletto la natura comune esiste in atto come universale, mentre le singole cose esistono nella realtà come particolare. Problema di Scoto è chiarire come ciò avviene.

**2.** La natura comune ha di per sé la proprietà di essere indifferente sia all'universalità, sia all'individualità. Queste proprietà le sopravvengono quando

essa viene universalizzata dall'intelletto, che ha come oggetti propri gli universali, o individualizzata nella realtà, che la «contrae» a essere un singolo individuo.

**3.** Scoto distingue fra unità indeterminata e unità determinata. La prima è quella che contrassegna un membro qualunque di una specie; la seconda invece caratterizza quel singolo membro della specie. È quest'ultima che fa propriamente di esso un individuo. Il problema è trovare da che cosa dipenda questa individualità, quale ne sia il principio. Quel che è chiaro è che tale principio non può mutare, se non a patto che muti tale individualità e quindi un individuo non sia più se stesso, ma un'altra cosa.

Poiché negli enti vi è alcunché d'indivisibile in parti, qualcosa cioè cui repugna formalmente l'esser diviso in più parti restando lo stesso in ciascuna [di esse], si chiede, non perché repugni formalmente, poiché si tratta di ripugnanza formale, ma su qual fondamento prossimo ed intrinseco questa ripugnanza si fondi. Pertanto il senso della questione è: che cosa c'è, in questa pietra, per cui, come per fondamento prossimo, le ripugni semplicemente di esser divisa in più parti ognuna delle quali sia questa stessa pietra: divisione in parti sostanziali che invece è propria di ogni universale?<sup>4</sup>

Intendendo così, provo che non si dà individuo esistente formalmente per privazione o negazione... Nulla ripugna semplicemente a un ente solo per privazione, bensì per qualcosa di positivo che è in lui... Necessariamente, a questa pietra, come per ragione propria, ripugna di esser divisa in parti per qualcosa di positivo che le è intrinseco: e quel positivo sarà ciò che è detto per sé causa d'individuazione; infatti, per individuazione intendo questa indivisibilità o ripugnanza alla divisibilità.

Alla domanda: «Che è quest'entità individuale da cui trae origine la differenziazione individuale: è la materia, la forma, o il loro composto?», rispondo: ogni entità quidditativa, sia essa parziale o totale di qualche genere, è di per sé indifferente, in quanto quidditativa, a questa e a quella entità, sicché, in quanto entità quidditativa, è naturalmente antecedente a questa entità in quanto è *questa*; e, dato che la precede naturalmente, come può essere *questa*, così non esclude, secondo la sua ragione, il suo opposto<sup>5</sup>. E come il composto non ha in sé, naturalmente, l'entità per cui è *questo*, così neppure la materia ha in sé naturalmente l'entità per cui è *questa* materia; e nemmeno la forma ha in sé la sua<sup>6</sup>. Questa entità pertanto non è né la materia, né la forma, né il composto, considerati ciascuno nella propria natura; ma è *la realtà ultima dell'ente che è materia, forma o composto*.

**4.** Il problema dell'individualità è connesso a quello della divisibilità: il termine «individuo» infatti significa propriamente «ciò che non è divisibile». Una pietra può essere divisa in parti, ciascuna delle quali non è più la pietra che è stata suddivisa e non soltanto per ragioni quantitative: ciò significa che la pietra suddivisa ha perso la sua individualità. Duns Scoto sostiene che un universale, ossia una specie, può essere divisa in parti sostanziali: per esempio, la specie uomo può essere suddivisa in Socrate, Platone ecc., ciascuno dei quali è una sostanza. Ma Socrate non può essere a sua volta suddiviso in parti sostanziali; infatti tale divisione dissolverebbe Socrate come sostanza individuale. Scoto interpreta ciò nel senso che l'individualità non è il

residuo che rimane dopo aver compiuto una serie di negazioni o privazioni rispetto a un universale. L'individualità non è una caratteristica negativa, ma una determinazione positiva: essa determina la natura comune rendendola numericamente una e indivisibile in parti sostanziali. Per l'individuo la divisione è un'imperfezione; ciò significa che in questa cosa c'è una perfezione, la quale si oppone a essere divisa in parti. Ma una perfezione non può essere una caratteristica puramente negativa. Nei *Reportata parisiensia* questa determinazione positiva, che è principio dell'individualità, è detta *haecceitas*, ciò che fa sì che una cosa sia questa cosa qui, irriducibile a qualsiasi altra.

**5.** L'espressione «entità quidditativa» è equivalente a quelle di natura comune o

essenza. In quanto tale essa è indifferente e antecedente, come si è detto, rispetto a questa o quella entità individuale.

**6.** Scoto non soltanto esclude la tesi di origine aristotelica e riformulata da Tommaso, secondo cui la materia è il principio d'individuazione, ma contesta che essa sia un'interpretazione corretta del pensiero aristotelico. Egli ritiene che per Aristotele un ente nella sua individualità è il composto di materia e forma, e pertanto un determinato composto non può essere quello che è né per la sola forma, né per la sola materia. Ciò significa, secondo Scoto, che l'individualità di tale composto deve dipendere da qualcosa che è a monte rispetto a materia e forma.

## Fonti

- Aristotele**, *La metafisica*, a cura di C.A. Viano, Utet, Torino 1974, pp. 189-200 → **T61**
- Simplicio** in *I Presocratici*, a cura di G. Giannantoni, trad. di R. Laurenti, Laterza, Bari 1969, vol. I, pp. 98, 106-7 → **T62**
- Ippolito**, trad. di G. Cambiano → **T63**
- Eraclito** in *I Presocratici*, cit., trad. di G. Giannantoni, vol. I, pp. 202, 205, 207, 216 → **T64**
- Filolao** in *I Presocratici*, cit., trad. di A. Maddalena, vol. I, pp. 465, 469 → **T65**
- Empedocle** in *I Presocratici*, cit., trad. di G. Giannantoni, vol. I, pp. 374-5, 377-9, 382-3 → **T66**
- Anassagora** in *I Presocratici*, cit., trad. di R. Laurenti, vol. II, pp. 602-4 → **T67**
- Leucippo** e **Democrito** in *I Presocratici*, cit., trad. di V.E. Alfieri, vol. II, pp. 662, 773-4 → **T68**
- Socrate**, *Tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai padri cristiani*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Bari 1971, trad. di B. Marzullo, pp. 6-7, 10-13 → **T69**
- Anassagora** in *I Presocratici*, cit., trad. di R. Laurenti, vol. II, pp. 606-8 → **T70**
- Platone**, *Dialoghi filosofici*, a cura di G. Cambiano, Utet, Torino 1970-81, vol. I, pp. 571-77 → **T71**
- Platone**, *Opere complete*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Bari 1971, vol. VI, trad. di G. Giarratano, pp. 374-81 → **T72**
- Aristotele**, *Fisica*, trad. di L. Repici → **T73**
- Aristotele**, *Fisica*, a cura di A. Russo, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 207-9 → **T74**
- Epicuro**, *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, Utet, Torino 1974, pp. 147-48, 168-69 → **T75**
- Cleante** in *I frammenti degli stoici antichi*, a cura di N. Festa, Laterza, Bari 1935, vol. II, pp. 78-79 → **T76**
- Tolomeo**, *Le previsioni astrologiche*, a cura di S. Feraboli, Mondadori, Milano 1985, pp. 15-19 *passim* → **T77**
- Plutarco**, *Iside e Osiride*, a cura di M. Cavalli, Adelphi, Milano 1985, pp. 105-6, 110 → **T78**
- Filone di Alessandria**, *La filosofia mosaica*, a cura di G. Reale e R. Radice, Rusconi, Milano 1987, pp. 80-82 → **T79**
- Plotino**, *Enneadi*, a cura di V. Cilento, Laterza, Bari 1947-49, vol. III, pp. 20-22 → **T80**
- Proclo**, *I Manuali. I testi magico-teurgici*, a cura di C. Faraggiana di Sarzana, Rusconi, Milano 1985, pp. 83-84, 93, 108-9 → **T81**
- Origene**, *I Principi*, a cura di M. Simonetti, Utet, Torino 1968, pp. 199-200, 205-7, 208 → **T82**
- Agostino**, *Le Confessioni*, a cura di C. Carena, Einaudi, Torino 1966, pp. 134-35 → **T83**
- Agostino**, *Le Confessioni*, cit. → **T84**
- Dionigi l'Areopagita**, *Tutte le opere*, trad. di P. Scazzoso, a cura di E. Bellini, Rusconi, Milano 1981, pp. 89-91 → **T85**
- Scoto Eriugena** in *Il Platonismo medioevale*, a cura di B. Faes de Mottoni, Loescher, Torino 1979, pp. 59-61 → **T86**
- Teodorico di Chartes - Guglielmo di Conches - Bernardo Silvestre**, *Il divino e il megacosmo*, a cura di E. Maccagnolo, Rusconi, Milano 1980, pp. 257-59 → **T87**
- R. Grossatesta**, *Metafisica della luce*, a cura di P. Rossi, Rusconi, Milano 1986, pp. 113-15, 117 → **T88**
- Averroè** in *S.H. Nasr, Scienza e civiltà nell'Islam*, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 259-61 → **T89**
- Ockham**, *Scritti filosofici*, a cura di A. Ghisalberti, Nardini, Firenze 1991, pp. 192-96 → **T90**
- Giovanni Buridano**, *Il cielo e il mondo*, a cura di A. Ghisalberti, Rusconi, Milano 1983, pp. 416-20 → **T91**
- Senofane** in *I Presocratici*, cit., trad. di P. Albertelli, vol. I, pp. 171-2, 175 → **T92**
- Aristotele**, *La metafisica*, cit., pp. 518-9 → **T93**
- Plotino**, *Enneadi*, cit., pp. 44-45 → **T94**
- Boezio**, *Le consolazioni della filosofia - Gli opuscoli teologici*, a cura di L. Orbetello, Rusconi, Milano 1979, pp. 218-22, 229 → **T95**
- Anselmo**, *Opere filosofiche*, a cura di S. Vanni Rovighi, Laterza, Bari 1969, pp. 85-86, 89-91 → **T96**
- Tommaso d'Aquino**, *La Somma teologica*, a cura dei Domenicani italiani, Salani, Firenze 1949-75, vol. I, pp. 76-80 *passim* → **T97**, pp. 89-90 *passim* → **T98**, pp. 38-46 *passim* → **T99**
- Bonaventura**, *Itinerario dell'anima a Dio. Breviloquio. Riconduzione delle arti alla teologia*, a cura di L. Mauro, Rusconi, Milano 1985, pp. 118-19 → **T100**

**Duns Scoto**, *La filosofia medievale*, a cura di N. Abbagnano, Laterza, Bari 1963, pp. 350-53 →**T101**

**Aezio** in *I Presocratici*, cit., trad. di R. Laurenti, vol. I, p. 106 →**T102**

**Eraclito** in *I Presocratici*, cit., trad. di G. Giannantoni, vol. I, pp. 205, 219 →**T103**

**Empedocle** in *I Presocratici*, cit., trad. di G. Giannantoni, vol. I, pp. 403-4 →**T104**

**Aristotele** in *I Presocratici*, cit., trad. di V.E. Alfieri, vol. II, p. 708 →**T105**

**Diogene di Apollonia** in *I Presocratici*, cit., trad. di R. Laurenti, vol. II, pp. 632-4 →**T106**

**Ippocrate**, *Opere*, a cura di M. Vegetti, Utet, Torino 1976, pp. 216-20 →**T107**, pp. 297-303, 313-14 →**T108**, pp. 435-39 →**T109**

**Platone**, *Dialoghi filosofici*, cit., vol. II, pp. 177-78, 187 →**T110**

**Aristotele**, *Parti degli animali*, a cura di M. Vegetti, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 21-24 →**T111**

**Galeno**, *Opere scelte*, a cura di I. Garofalo e M. Vegetti, Utet, Torino 1978, pp. 823-24, 829 →**T112**

**Aristotele**, *Dell'anima*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 127-29 →**T113**

**Gregorio di Nissa**, *L'uomo*, a cura di B. Salmona, Città Nuova, Roma 1982, pp. 73-76 →**T114**

**Agostino**, *La Trinità*, a cura di G. Beschin, Città Nuova, Roma 1973, pp. 419-21 →**T115**

**Agostino**, *Le Confessioni*, cit., →**T116**

**Parmenide** in *I Presocratici*, cit., trad. di P. Albertelli, vol. I, pp. 271-3, 275-7 →**T117**

**Zenone** in *I Presocratici*, cit., trad. di P. Albertelli, vol. I, pp. 294-6, 304 →**T118**

**Melisso** in *I Presocratici*, cit., trad. di P. Albertelli, vol. I, pp. 306-8 →**T119**

**Sesto Empirico** in *I Presocratici*, cit., trad. di M. Timpanaro Cordini, vol. II, pp. 916-8 →**T120**

**Platone**, *Dialoghi filosofici*, cit., vol. I, pp. 448-66 →**T121**

**Aristotele**, *La metafisica*, cit., pp. 391-92 →**T122**, pp. 427-30 →**T123**

**Tommaso d'Aquino**, *Opuscoli filosofici*, a cura di A. Lobato, Città Nuova, Roma 1989, pp. 66-67, 69 →**T124**

**Duns Scoto** in *La filosofia medievale*, a cura di N. Abbagnano, Laterza, Bari 1963, pp. 361-65 →**T125**

## Approfondimenti

• **K. von Fritz**, *Le origini della scienza in Grecia*, Il Mulino, Bologna 1988

• *Il sapere degli antichi*, a cura di M. Vegetti, Bollati Boringhieri, Torino 1992

• **J.-P. Vernant**, *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Torino 1978

• **G.E.R. Lloyd**, *Magia ragione esperienza. Nascita e forme della scienza greca*,

Boringhieri, Torino 1982; **Id.**, *Metodi e problemi della scienza greca*, Laterza, Roma-Bari 1993

• **W. Wieland**, *La Fisica di Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993

• **C. Natali**, *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica*, Japadre, L'Aquila 1974

• **L. Repici**, *'Uomini capovolti'. Le piante nel pensiero dei Greci*, Laterza, Roma-Bari 2000

• *La scienza ellenistica*, a cura di G. Giannantoni e M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli 1984

• **M. Isnardi Parente**, *Filosofia e scienza nel pensiero ellenistico*, Morano, Napoli 1991

• **S. Sambursky**, *Il mondo fisico dei Greci*, Feltrinelli, Milano 1959

• *Storia del pensiero medico occidentale. I. Antichità e Medioevo*, a cura di M.D. Grmek, Laterza, Roma-Bari 1993

• **A. Ghisalberti**, *Medioevo teologico*, Laterza, Roma-Bari 1990

• **A. Maier**, *Scienza e filosofia nel Medioevo. Saggi sui secoli XIII e XIV*, Jaca Book, Milano 1984