



STORIA DELLA FILOSOFIA MEDIEVALE

RIASSUNTO INTEGRATO DI

**GILSON - LA FILOSOFIA NEL MEDIOEVO
REALE-ANTISERI - STORIA DELLA FILOSOFIA 3
KENNY - FILOSOFIA MEDIEVALE**



Indice

IL CRISANESIMO E LA FILOSOFIA	3
LA BIBBIA	3
MONOTEISMO	3
CREAZIONISMO	3
ANTROPOCENTRISMO	4
IL COMANDO DIVINO	4
PROVVIDENZA PERSONALE	4
IDEE BIBLICHE SULL'UOMO E IL SUO DESTINO	5
PECCATO ORIGINALE	5
FEDE E SPIRITO	5
EROS GRECO - AMORE CRISTIANO	5
RIVOLUZIONE DEI VALORI	6
IMMORALITÀ E RISURREZIONE	6
IL NUOVO SENSO DELLA STORIA E DELLA VITA DELL'UOMO	6
PENSIERO GRECO E MESSAGGIO CRISTIANO	6
PROBLEMI DOTTRINALI E FILOSOFICI	7
VECCHIO TESTAMENTO	7
FASI DEL PENSIERO PATRISTICO	7
I PROBLEMI FONDAMENTALI	7
TESTO DI MEDITAZIONE DELLA FEDE	8
FILONE D'ALESSANDRIA	9
ALLEGORIA	9
SVOLTA NEL PENSIERO OCCIDENTALE	9
ESSERE INCORPOREO	9
CONOSCENZA DI DIO	10
CREAZIONISMO	10
NATURA DELL'UOMO	10
LEGGE MORALE	10
LA FEDE	11
ITINERARIO A DIO	11
GNOSTICISMO	12
MARCIONE DA SINOPE (85 - 160 d.C.)	12
BASILIDE (120-140 d.C.)	13
VALENTINO (135-160 d.C.)	13
SANT'IRENEO	14
I PADRI GRECI E LA FILOSOFIA	16
ARISTIDE	16
GIUSTINO MARTIRE	16
TAZIANO L'ASSIRO	17
ATENAGORA DI ATENE	18
TEOFILO DI ANTIOCHIA	18
LA SCUOLA DI ALESSANDRIA	19
CLEMENTE ALESSANDRINO	19
ORIGENE	21
L'ETÀ AUREA DELLA PATRISTICA	23
EUSEBIO DI CESAREA	23
ARIO	23
CONCILIO DI NICEA	23
I GRANDI DI CAPPADOCIA	24
GREGORIO DI NAZIANZO (GREGORIO IL TEOLOGO)	24
SAN BASILIO	24
GREGORIO DI NISSA	25
NEMESIO	26
SINESIO	27
TEODORETO	27
GLI ULTIMI GRANDI PADRI DELLA CHIESA	28
DIONIGI	28
MASSIMO DI CRISIPOLI o IL CONFESSORE	30
GIOVANNI FILOPONO o GIOVANNI IL GRAMMATICO	31
GIOVANNI DI DAMASCO o GIOVANNI DAMASCENO	32
CONCLUSIONE	32

I PADRI LATINI E LA FILOSOFIA	33
TERTULLIANO	33
MINUCIO FELICE	34
ARNOBIO	34
LATTANZIO	35
SANT'ILARIO DI POITIERS	35
SANT'AMBROGIO	36
MACROBIO	36
CALCIDIO	37
MARIO VITTORINO	38
SANT'AGOSTINO	39
BOEZIO	43
CASSIODORO	47
ISIDORO DI SIVIGLIA	47
MARTINO DI BRACARA	47
PAPA GREGORIO I o GREGORIO MAGNO	48
BEDA IL VENERABILE	48
DALLA RINASCENZA CAROLINGIA AL X SECOLO	49
LA TRASMISSIONE DELLA CULTURA LATINA	49
GIOVANNI SCOTO ERIUGENA	50
LA FILOSOFIA NEL IX E X SECOLO IN OCCIDENTE	56
LA FILOSOFIA NEL SECOLO XI	57
DIALETTICI E TEOLOGI	57
ROSCCELLINO	58
ANSELMO DI CANTERBURY	58
LA SCUOLA DI CHARTRES	61
BERNARDO DI CHARTRES	61
GILBERTO DE LA PORRÉE	61
TEODORICO DI CHARTRES	62
GUGLIELMO DI CONCHES	62
PIETRO ABELARDO	63
LA MISTICA SPECULATIVA	66
SAN BERNARDO DI CHIARAVALLE	66
GUGLIELMO DI SAN TEODORICO	67
ISACCO STELLA	67
UGO DI SAN VITTORE	68
RICCARDO DI SAN VITTORE	68
ALANO DI LILLA	69
NICOLA DI AMIENS	70
LA FILOSOFIA ARABA	71
AL-FARABI	72
AVICENNA	73
AL-GHAZZALI	75
AVEMPACE	75
ABUBACER	75
AVERROÈ	76
FILOSOFIA EBRAICA	80
ISHAQ AL-ISRAĀĪLĪ	80
SA'ADYĀH BEN YŌSĒF DI FAYUM	80
SHELŌMŌH IBN GEBĪRŌL	80
MŌSEH BEN MAIMŌN (MOSE MAIMONIDE)	81
LA FILOSOFIA NEL SECOLO XIII	83
SAN BONAVENTURA	83
I MAESTRI DI OXFORD	87
ROBERTO GROSSATESTA	87
TOMMASO DI YORK	88
RUGGERO BACONE	89
ALBERTO MAGNO	90
TOMMASO D'AQUINO	92
RUGGERO DI BRABANTE	97
GIOVANNI DUNS SCOTO	98
GUGLIELMO D'OCKHAM	104

IL CRISANESIMO E LA FILOSOFIA

LA BIBBIA

Bibbia è una raccolta di una serie di libri, ciascuno con peculiarità proprie. La Bibbia si divide in due grandi parti: il Vecchio Testamento (tra il 1300 e il 100 a.C.) è composto da 46 libri canonici, e il Nuovo Testamento (I secolo) è composto da 27 libri, incentrati sul nuovo messaggio di Cristo.

Il termine Testamento traduce il greco *diathéke* e indica il patto o l'alleanza che Dio ha offerto a Israele. In questo patto l'iniziativa è unilaterale, dipende da Dio, che lo ha offerto per benevolenza, per dono gratuito.

In numerosi passi della Bibbia si fa riferimento alla «divina ispirazione» dello scritto, se non addirittura al comando di Dio stesso di scrivere.

Il messaggio della Bibbia rappresenta la parola di Dio e, come tale, il suo messaggio è oggetto di fede. Pur non essendo una filosofia nel senso greco del termine, la visione generale della realtà e dell'uomo che la Bibbia ci presenta, in quanto concerne alcuni dei contenuti essenziali di cui si occupa pure la filosofia, contiene una serie di idee fondamentali che hanno una rilevanza anche filosofica. Anzi, si tratta di idee importanti a tal punto che non solo per i credenti, ma anche per i non credenti la diffusione del messaggio biblico ha cambiato il volto spirituale dell'Occidente in maniera irreversibile.

Dopo la diffusione del messaggio biblico, saranno possibili solo le seguenti posizioni:

- filosofare nella fede, ossia credendo;
- filosofare cercando di distinguere gli ambiti della ragione e quelli della fede, pur credendo;
- filosofare al di fuori della fede o contro di essa, ossia non credendo.

Non sarà più possibile filosofare come se il messaggio biblico non abbia mai fatto il suo ingresso nella storia: l'orizzonte biblico resta un orizzonte strutturalmente intrascendibile, al di là del quale non ci si può più ormai porre, sia che si creda, sia che non si creda.

MONOTEISMO

La filosofia greca era arrivata a concepire l'unità del divino come una sfera che ammetteva nel proprio ambito una pluralità di entità, ma non era arrivata all'unicità di Dio, non si era mai posta il problema se Dio fosse uno o molti.

Solo con la diffusione del messaggio biblico nell'Occidente si impone la concezione del Dio uno e unico, infinito in potenza. Nasce una nuova e radicale concezione della trascendenza: la unicità del Dio biblico comporta una trascendenza assoluta, che pone Dio come totalmente altro da tutte le cose in una maniera del tutto impensabile nel contesto dei filosofi greci.

CREAZIONISMO

Dopo le varie soluzioni proposte dai filosofi greci al problema dell'origine degli esseri, il messaggio biblico è il primo a parlare di «creazione». Dio creò l'Universo creò mediante la sua «parola». Dio «disse» e le cose «furono». E come tutte le cose del mondo, Dio creò direttamente anche l'uomo. Non usò alcunché di preesistente, come il Demiurgo platonico, né si avvale di «intermedi» nella creazione. Egli produsse tutto dal

nulla. E con questa “creazione ex nihilo” veniva risolta la maggior parte delle aporie che si erano sollevate nella filosofia greca: dal «nulla» hanno origine tutte le cose, senza distinzione. Dio crea liberamente, ossia con un atto di volontà, a motivo del bene. Egli produce le cose come «dono» gratuito. Il creato è dunque un positivo. Il creazionismo si imporrà come soluzione dell’antico problema del come e perché dall’Uno derivano i molti, dall’infinito il finito. La stessa connotazione che Dio darà di se stesso a Mose, “Io sono colui che sono”, verrà interpretata come la chiave per intendere ontologicamente la dottrina creazionistica: Dio è l’essere per sua stessa essenza e la creazione è una partecipazione all’essere.

ANTROPOCENTRISMO

L’antropocentrismo non fu una cifra del pensiero greco, che, al contrario, si presenta in generale come fortemente cosmocentrico. Uomo e cosmo sono strettamente congiunti e mai contrapposti radicalmente, anche perché il cosmo è, per lo più, concepito come dotato di anima e di vita come l’uomo.

Nella Bibbia, per contro, l’uomo è visto come creatura privilegiata di Dio fatta «a immagine» di Dio stesso, e quindi dominatore e signore di tutte le altre cose create per lui. E poiché l’uomo è fatto a immagine e somiglianza di Dio, così deve sforzarsi in tutti i modi di «assimilarsi a Lui».

Già il greco parlava di «assimilazione a Dio». Ma riteneva di poterla raggiungere con l’intelletto, con la conoscenza. La Bibbia addita invece nella volontà lo strumento dell’assimilazione. Assimilarsi a Dio, santificarsi, significa fare la volontà di Dio, volere il volere di Dio. Ed è proprio questa capacità di fare liberamente la volontà di Dio che pone l’uomo al di sopra di tutte le cose.

IL COMANDO DIVINO

Nel pensiero greco la legge morale era intesa come legge della *physis*, a cui anche Dio è vincolato. Nella Bibbia è Dio che dà la legge agli uomini sotto forma di comando: dapprima ad Adamo ed Eva, successivamente scrive i comandamenti.

La virtù diventa l’ubbidienza ai comandamenti di Dio, che coincide con la santità; il peccato una disubbidienza a Dio, si dirige contro Dio in quanto va contro i suoi comandamenti.

Lo scopo supremo della vita, l’amore di Dio, è fatto coincidere, anche nel Nuovo Testamento, col fare la volontà di Dio, col seguire Cristo che ha attuato a perfezione quella volontà.

PROVVIDENZA PERSONALE

La provvidenza dei Greci non riguarda mai il singolo uomo; la provvidenza biblica si rivolge, oltre che su tutto il creato, sui singoli uomini.

IDEE BIBLICHE SULL'UOMO E IL SUO DESTINO

PECCATO ORIGINALE

Il peccato originale è la disubbidienza al comando di non mangiare il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male. La radice di questa disubbidienza è la superbia dell'uomo, il non volere vincoli del bene e del male, il suo voler essere come Dio. A questa colpa di Adamo ed Eva consegue la cacciata dal Paradiso con le relative conseguenze. Fanno così ingresso nel mondo il male, il dolore e la morte.

Da questo peccato l'uomo da solo non avrebbe potuto salvarsi, Dio allora donò il riscatto: si fece uomo, e con la sua passione e morte riscattò l'uomo e con la sua risurrezione sconfisse la morte stessa.

Il messaggio cristiano sconvolge completamente il pensiero greco. I filosofi greci avevano parlato di una colpa originaria e avevano in qualche modo collegato il male, che l'uomo soffre in sé, a questa colpa. Ma non avevano parlato della natura di questa colpa, ed erano comunque convinti che attraverso la metempsicosi la colpa sarebbe stata cancellata negli uomini comuni, e che i filosofi avrebbero potuto espiare questa colpa per virtù di conoscenza, in maniera autonoma.

Il messaggio cristiano rivela come nessuna forza avrebbe potuto riscattare l'uomo, occorre l'opera di Dio, fatto uomo, e la partecipazione dell'uomo alla passione di Cristo nella dimensione della fede.

FEDE E SPIRITO

La filosofia greca aveva svalutato la fede o credenza dal punto di vista conoscitivo. Essa riguardava le cose sensibili, mutevoli, ed era quindi una forma di opinione. Tutti i pensatori greci additavano nella conoscenza la virtù per eccellenza dell'uomo e la realizzazione della essenza dell'uomo stesso.

Il messaggio cristiano capovolge i termini del problema e propone la fede al di sopra della scienza: la fede ha un valore conoscitivo differente dalla ragione e dall'intelletto, che si impone a chi possiede la fede.

L'uomo non risulta solamente corpo e anima, ma si aggiunge lo spirito, che è la partecipazione al divino tramite la fede. La nuova dimensione della fede è la dimensione dello spirito in senso biblico.

EROS GRECO - AMORE CRISTIANO

Il pensiero greco ha creato la mirabile teoria dell'eros. Ma esso non è Dio, è desiderio di perfezione, tensione mediatrice che rende possibile la salita dal sensibile al sopra sensibile. L'eros greco è mancanza-e-possesto in una connessione dinamica, una forza acquisitiva ed ascendeva che scaturisce dalla bellezza.

Di altra natura è il nuovo concetto biblico di amore (agape): non è salita dell'uomo, ma discesa di Dio verso gli uomini; non è un acquisto ma un dono; non è motivato dal desiderio di possesso, ma è qualcosa di spontaneo e gratuito.

L'amore cristiano è veramente senza limiti, infinito: Dio ama gli uomini fino al sacrificio della Croce; ama l'uomo anche nelle sue debolezze. Anzi, soprattutto in questo l'amore cristiano rivela la sua sconcertante grandezza: nella sproporzione fra il dono e il beneficiario di questo dono, il che significa nella assoluta gratuità di tale dono. Nel comandamento dell'amore Cristo riassume l'essenza dei comandamenti e della legge nel suo complesso.

RIVOLUZIONE DEI VALORI

Il messaggio cristiano ha segnato la più radicale rivoluzione dei valori della storia umana. Colui che è il primo secondo il giudizio del mondo, sarà l'ultimo secondo il giudizio di Dio. L'umiltà diventa la virtù fondamentale del cristiano. Questa virtù era incomprensibile per i Greci, che avevano creduto più in se stessi che nelle cose esteriori. Non solo la salvezza non può venire dalle cose, ma nemmeno da se stessi.

IMMORALITÀ E RISURREZIONE

Il concetto di anima è una creazione greca. Il greco ha additato in essa la vera essenza dell'uomo, non ha muto pensare se stesso se non in termini di corpo e di anima, ritenendo quest'ultima per sua natura immortale.

Nei testi sacri, il termine anima non è usato nell'accezione greca: anche se il Cristianesimo non nega che dopo la morte rimanga qualcosa dell'uomo; tuttavia non punta sull'immortalità dell'anima ma sulla risurrezione dei morti, che implica il ritorno alla vita anche del corpo. I filosofi greci non potevano appoggiare questa tesi poiché per loro il corpo era visto come una prigionia, un ostacolo e fonte di ogni male. Invece molti pensatori cristiani accolsero le teorie greche dell'anima cercando di creare una sintesi.

IL NUOVO SENSO DELLA STORIA E DELLA VITA DELL'UOMO

I greci non ebbero un preciso senso della storia e il loro pensiero è sostanzialmente astorico: il loro pensiero non prevedeva (o la prendeva in misura molto limitata) l'idea di progresso. Aristotele parlò di catastrofi ricorrenti che distruggono la civiltà riportandola allo stato primitivo, a partire dal quale si evolve fino al punto precedente cui segue un'altra catastrofe e così via all'infinito; gli stoici introdussero la distruzione ciclica del cosmo intero e la sua riformazione identica a prima. Si ripete tutto all'infinito.

La concezione della storia proposta dalla Bibbia non è ciclica, ma rettilinea. Nello scorrere del tempo si verificano eventi decisivi e irripetibili, la fine dei tempi è lo scopo per cui essi sono stati creati.

Così la storia, che va dalla creazione alla caduta, dall'alleanza al tempo dell'attesa del Messia, dalla venuta di Cristo al giudizio finale, acquista un senso sia nel suo insieme sia nelle singole fasi. Dunque anche l'uomo comprende meglio da dove viene, dove si trova, dove è chiamato ad arrivare.

Il greco viveva nella polis e solo per essa; infatti, dopo la sfaldatura della polis, il filosofo si rinchiuse nella sua individualità. Il Cristiano, invece, vive nella Chiesa, una società che vive in questo mondo ma tende a un altro mondo.

PENSIERO GRECO E MESSAGGIO CRISTIANO

Nel pensiero greco c'è una grande ricchezza, ma il messaggio cristiano va molto oltre; tuttavia non vi sono antitesi insanabili tra i due pensieri. Un errore di fondo dei greci è stato il voler cercare nell'uomo ciò che si può trovare solo in Dio. Un altro errore fondamentale fu quello di aver negato con armi dialettiche le realtà che non rientravano nei loro quadri perfetti, come il male, il dolore, e la morte.

Se Dio ha affidato agli uomini la diffusione del suo messaggio e si è fatto uomo per salvare l'uomo, allora la misura greca dell'uomo non è più sufficiente; nascerà l'Umanesimo cristiano nel tentativo di costruire questa nuova misura dell'uomo.

PROBLEMI DOTTRINALI E FILOSOFICI

Dopo la morte di Cristo, la sua parola venne fissata in alcuni scritti a partire dalla metà del I secolo. Solo alcuni di questi, però, godevano di credibilità storica. Il primo lavoro urgente fu quello di selezionare i documenti validi: i primi a essere raccolti furono le Lettere di Paolo.

Nel 367 il canone del Nuovo Testamento era già fissato, ma continuò la produzione di sedicenti testi sacri. Gli scritti esclusi dal canone furono chiamati apocrifi del Nuovo Testamento.

VECCHIO TESTAMENTO

Il Cristianesimo deve accettare il Vecchio Testamento: Gesù è stato categorico in merito.

Il movimento Gnostico rifiutò il Vecchio Testamento dichiarandolo opera di un Dio diverso di quello del Nuovo Testamento. Il Dio di Giustizia del Vecchio ad alcuni parve diverso dal Dio di Amore del Nuovo.

Tutto ciò generò ampi dibattiti e favorì la diffusione dell'interpretazione allegorica del Vecchio Testamento e la distinzione dei vari livelli di comprensione della Bibbia.

Inoltre ci fu il bisogno di difendersi dagli attacchi degli avversari, costruendo l'identità del cristiano.

FASI DEL PENSIERO PATRISTICO

In questo lavoro complesso vanno distinti tre momenti:

- a. il momento dei *Padri Apostolici* del I secolo (così detti perché strettamente legati agli apostoli e al loro spirito), i quali non affrontano ancora problemi filosofici e si limitano alla tematica morale e ascetica (Clemente Romano, Ignazio di Antiochia, Policarpo di Smirne);
- b. il momento dei *Padri Apologisti*, che nel corso del II secolo condussero una sistematica apologia («difesa») del Cristianesimo, nella quale i filosofi compaiono spesso come gli avversari da combattere, ma in cui si incominciano a usare anche le armi dei filosofi per costruire la difesa stessa;
- c. il momento della Patristica vera e propria che va dal III secolo agli inizi del Medioevo, e in cui l'elemento filosofico, specie platonico, gioca un ruolo piuttosto considerevole.

I «Padri della Chiesa» sono quindi tutti quegli uomini di pensiero che hanno contribuito in maniera determinante a costruire l'edificio dottrinale del Cristianesimo, il cui interesse è prima di tutto religioso e teologico: la loro «filosofia» risulta sempre parte integrante della loro fede.

I PROBLEMI FONDAMENTALI

I problemi teologici che vennero maggiormente discussi furono: **TRINITÀ, INCARNAZIONE, RAPPORTO LIBERTÀ-GRAZIA, RAPPORTO FEDE-RAGIONE.**

La formulazione definitiva del principio della Trinità avvenne nel 325 al Concilio di Nicea, abbattendo l'adozionismo (Gesù non è figlio “generato” ma “adottato” da Dio) e il modalismo (le persone della Trinità sono modi di essere e funzioni dell'unico Dio).

Il problema Cristologico richiese secoli di elaborazione e ci fu il pericolo di scindere le due nature di Cristo, oppure di ridurre queste nature ad una sola (monofisismo). Il Concilio di Efeso (431) condannò il monofisismo e quello di Calcedonia (451) condannò il nestorianesimo e stabilì che le due nature sono in una sola persona, quella di Gesù, che è vero Dio e vero uomo.

TESTO DI MEDITAZIONE DELLA FEDE

Tutti questi problemi comportarono la chiamata in causa di importantissimi concetti metafisici e antropologici, come quelli di generazione, creazione, emanazione, processione, sostanza, consustanzialità, ipostasi, persona, libero arbitrio, volontà e simili, e quindi l'assunzione di spessore filosofico delle dispute e il suo progressivo accrescimento in senso ontologico e metafisico.

La religione, infatti, si rivolge all'uomo ed è dottrina della salvezza; la filosofia, invece, è una scienza che è volta all'intelligenza. Le filosofie sorte dalla religione cristiana sono filosofie della libertà.

Dio è onnipresente, onnisciente, creatore di tutto, giudice e onnipotente. La sua potenza è Saggezza.

Il testo base per la mediazione razionale e la sistemazione della dottrina e della filosofia cristiana fu il Prologo del Vangelo di Giovanni, dove si parla del «Verbo» o «Logos» divino, e si parla di Cristo appunto in termini di Logos, che si è fatto carne e per mezzo di lui e in lui tutto è stato fatto. Altri riferimenti sono le Lettere di Paolo, in cui si configura la sapienza cristiana nella fede in Cristo; l'uomo conosce l'esistenza di Dio in virtù delle sue opere e si distingue anima e spirito.

FILONE D'ALESSANDRIA

Il pensiero di Filone rappresenta il primo confronto tra la filosofia greca e il nuovo messaggio biblico; inoltre egli introdusse il metodo della lettura allegorica della Bibbia. Scrisse numerose opere: spiccano i vari commenti alla Genesi, gli scritti dell'esposizione della legge mosaica.

Filone rappresenta un personaggio di rottura, si trova a cavallo di due epoche e di due culture: recupera la dimensione dell'essere incorporeo, alla visione immanentista ne appare una trascendentalistica; ridimensiona l'incontrastata fisica nell'autarchia umana e fece irrompere nella visione del mondo una corrente di forte religiosità e di intenso misticismo.

Filone abitava ad Alessandria, città molto esposta agli influssi orientali. Qui si ebbero le più importanti sintesi tra il razionalismo ellenico e il misticismo orientale.

Filone utilizzò molto il pensiero greco, ma spesso svuotò del loro significato originario molti termini propri della filosofia ellenica. Si ispirò soprattutto al platonismo, pur riformandolo: Dio era al di sopra delle Idee, le quali sono produzioni e pensieri di Dio; e la sua attività demiurgica si trasforma in creazionismo; la legge morale diventa un comandamento divino e vengono introdotte alcune novità nella concezione dell'anima.

I testi che costituiscono il punto di partenza del pensiero di Filone sono le Sacre Scritture. Il testo della Bibbia al quale Filone si rifà è la cosiddetta "traduzione greca dei Settanta" fatta ad Alessandria tra il 285 e il 246 a.C. Filone è convinto che anche la traduzione in greco sia stata divinamente ispirata.

Filone conobbe e meditò la Bibbia quasi per intero, ma privilegiò il libro della Torah, considerò Mosè il massimo profeta la cui parola è la più alta che sia uscita dalla bocca di un uomo. La parola di Mosè è per Filone la verità alla quale doveva essere subordinata la filosofia.

ALLEGORIA

Filone ritiene che anche la lettera biblica, infatti egli rifiuta l'associazione del racconto biblico al puro mito. Il senso letterale si colloca su un piano inferiore rispetto all'interpretazione allegorica. Entrambi i significati sono di divina ispirazione. Anche Filone si sente divinamente ispirato.

SVOLTA NEL PENSIERO OCCIDENTALE

Filone è il primo opporsi al problema del rapporto che esiste tra la ragione umana (la Sapienza) e la parola divina. La ragione è subordinata alla rivelazione divina. La filosofia è serva della sapienza (rivelazione biblico-mosaica) di cui è fondamento la fede.

ESSERE INCORPOREO

L'incorporeità di Dio coincide con la sua assoluta semplicità e incorruttibilità.

Intorno a Dio Filone distingue due diversi problemi: la *dimostrazione della sua esistenza* e la *determinazione della sua essenza o natura*. Il primo problema è facile da risolvere, il secondo è senza soluzione.

Alcuni uomini non riescono a comprendere l'esistenza di Dio o non vi riescono in maniera adeguata: non vi riescono gli atei, come gli agnostici, la comprendono male i superstiziosi, i panteisti, i politeisti (poiché

non percepiscono l'idea dell'Essere Uno), quelli che considerano il mondo increato (finendo con nell'ammirare più il creato del Creatore).

CONOSCENZA DI DIO

Presenta prove dell'esistenza di Dio a posteriori che consiste in un'inferenza della ragione che parte dalle cose e, giudicandole incapaci di giustificare se stesse, risale a quella causa che da sola può giustificarle. Oltre a questa modalità ve ne è un'altra che permette di conoscere l'esistenza di Dio: è un tipo di conoscenza che perviene direttamente dall'alto, un dono che Dio concede a coloro che sono suoi veri servitori e amanti. Questa conoscenza riguarda la sua esistenza e non la sua natura o essenza.

La natura di Dio non può essere compresa dall'uomo, il motivo è la sua assoluta trascendenza. Dio è il totalmente altro rispetto a tutto ciò che è a noi noto. La trascendenza ontologica che Dio comporta la sua trascendenza gnoseologica, rendendolo inconoscibile all'uomo e inesprimibile con alcun termine. Vi è tuttavia un nome che designa Dio in maniera privilegiata, cioè Essere o Essente.

CREAZIONISMO

Filone è il primo pensatore che introduce nella filosofia la dottrina della creazione, cercando di mediarla con la dottrina platonica del Timeo. La materia non preesiste alla creazione del mondo e le Idee sono concepite come prodotto del pensiero divino. L'attività di Dio produce cose che non erano, e le produce dal non essere; dio non è solo demiurgo, ma anche creatore. La creazione è un dono di Dio, tutto e tutti appartengono a lui.

NATURA DELL'UOMO

Dio stesso interviene nella creazione del singolo uomo, sicché tra i due si instaura un legame sconosciuto al pensiero precedente. Dapprima Dio crea il modello ideale di uomo, successivamente plasma l'uomo concreto.

Filone fa irrompere nell'uomo una terza dimensione: corpo, anima-intelletto, spirito (che proviene da Dio). Il momento che aggancia l'uomo a Dio è lo spirito. L'anima diventa immortale nella misura in cui Dio le dona il suo Spirito. Cadono così i sostegni sui quali Platone aveva fondato l'immortalità dell'anima.

LEGGE MORALE

L'etica greca si era basata su due presupposti: che l'uomo può da solo conoscere la *physis* e quindi può ricavare da solo le norme del suo vivere morale; e che la virtù ha la sua radice nella ragione e nella conoscenza.

Per Filone la ragione non basta per raggiungere la verità e quelli che credono in ciò peccano di superbia atea. A Dio si aggrappa il sapiente con umiltà. La ragione e la conoscenza sono sì necessarie per operare il bene, ma occorre anche la libertà e la volontà di scegliere tra il bene e il male.

Per la prima volta viene giustificata e fondata l'obbligatorietà della legge morale.

I greci avevano tratto dall'Essere, dalla *physis*, il dover essere ovvero la legge morale; per Filone le leggi morali sono un comandamento di Dio. Il peccato risulta essere ora non un errore di calcolo, bensì una disubbidienza al volere divino.

LA FEDE

La rottura con il razionalismo ellenico comporta l'introduzione della virtù della fede, che è posta al vertice di tutte le virtù. Il sapiente è colui che ha fede in Dio.

ITINERARIO A DIO

Tutta la filosofia di Filone è un itinerario a Dio. Vi sono tre fondamentali:

1. abbandono della contemplazione del cosmo per rientrare in sé al fine di conoscersi: essa può portare all'oblio del creatore a beneficio del creato. Il cosmo da solo non permette di raggiungere l'ulteriore conoscenza del rapporto con Dio e quindi non permette di unificarsi con Dio.

2. La conoscenza di se stessi per accertare cosa mi è di bene e cosa vi è di male: bisogna conoscere il nostro corpo, i nostri sensi e il nostro linguaggio, e successivamente distaccarsi da essi. Il corpo è una prigionia con carcerieri le passioni e i desideri, i sensi ci attirano verso gli oggetti delle loro brame, il linguaggio ci inganna con l'apparente bellezza dei nomi. Distaccarsi da queste tre realtà vuol dire porsi con la ragione al di sopra di esse.

3. Rifugiarsi nella propria anima per rendersi conto che essa deve essere trascesa, poiché se non volge lo sguardo a Dio si ritrova serva di cose umane e terrene. Questa uscita da sé coincide con una unione mistica ed estatica con Dio.

Il senso di questo itinerario è chiarissimo: dalla conoscenza del cosmo dobbiamo passare alla conoscenza di noi stessi; ma il momento essenziale è prendere coscienza del fatto che noi siamo una nullità: è in quel momento che Dio si dà a noi.

GNOSTICISMO

Il termine gnosi letteralmente vuol dire conoscenza, ma viene utilizzato per indicare quella particolare forma di conoscenza mistico-religiosa di alcune sette eretiche ispiratesi al cristianesimo.

Nel II secolo si cerca una gnosi, cioè un'esperienza unificante e divinizzante che permetta un contatto personale, un'unione reale, con Dio. In questo modo si alimentano le filosofie greche, come il platonismo e lo stoicismo, viste come tecniche utilizzabili per fini religiosi. Lo gnosticismo, quindi, è l'insieme dei sincretismi filosofici che hanno tentato di assimilare la nuova fede cristiana.

Con questo termine, però, si designano diversi uomini diverse dottrine, ma con alcuni caratteri comuni: lo scopo è quello di trasformare la fede in una rivelazione, in una conoscenza capace di unire l'uomo a Dio; si cerca un dialogo tra fede religiosa e conoscenza intellettuale; si cerca se la fede si possa o no concepire come sapienza.

Lo gnosticismo è il tentativo di certe filosofie di assorbire il cristianesimo allora vantaggio. Si può approfondire la fede con la conoscenza, ma questa può essere intesa come sostituto della fede (gnosticismo), oppure si subordina alla fede. L'oggetto specifico della conoscenza è Dio.

La tristezza e l'angoscia emergono come fondamentali, perché rivelano la nostra vera identità; infatti se l'uomo soffre il male significa che appartiene al bene. Dunque l'uomo appartiene a un altro mondo al quale deve far ritorno; questo mondo è la patria dell'uomo. Bisogna prendere coscienza di se stessi e attraverso se stessi ritornare in patria. In questo ritorno gioca un ruolo fondamentale il Cristo che è uno degli Eoni divini.

Il sistema gnostico tenta di spiegare la derivazione del cosmo intelligibile attraverso una serie di Eoni. La dottrina si presenta come segreta, rivelata da Cristo a pochi discepoli.

I padri della Chiesa trovarono nelle dottrine gnostiche un ginepraio di ereticità. Anche se le dottrine gnostiche rispondevano a quel diffuso sentimento di angoscia, il loro messaggio fu fragile e senza futuro.

MARCIONE DA SINOPE (85 - 160 d.C.)

Marcione si caratterizza per un rifiuto del giudaismo: l'Antico e il Nuovo Testamento sono antitetici.

L'Antico Testamento è la rivelazione del Dio degli ebrei, ordinatore dell'universo; ha formato il mondo usando materia che non aveva creato, e qui è l'origine del male. Questo Dio è un Dio giustiziere e un Dio demiurgo che però fallisce, e per questo, dopo la defezione degli angeli e la caduta dell'uomo, impone delle leggi rigorose.

Il Nuovo Testamento rivela un Dio straniero, sconosciuto agli uomini e al demiurgo fino a quando Gesù Cristo non lo rivelò. È bontà, onnisciente, onnipotente, esercita la sua provvidenza sul mondo creato dal demiurgo. Gesù è questo Dio supremo che, mosso da pietà verso la miseria degli uomini, ha voluto rivestire forma umana, soffrire e morire per salvarli.

La storia del mondo ha la Redenzione come centro, opera dell'amore divino, che impone agli uomini una morale ascetica, fondata sulla carità.

La gnosi di Marcione rimane ancorata al problema del rapporto dell'antica legge con la nuova.

BASILIDE (120-140 d.C.)

La cosmogonia di Basilide pone all'origine di tutto un Dio ingenerato, incomprendibile e innominabile: un Dio non-essere, al di sopra dell'essere, ma ha di che produrlo perché contiene in sé le sementi da cui nasceranno tutti gli esseri (panspermia). Dalla panspermia nascono tre filiazioni: a) la prima scaturisce da lui ritorna subito fissarsi presso di lui; b) la seconda, più pesante, resterebbe legata tra le sementi se uno spirito santo non le desse le ali per essere libera e raggiungere Dio; c) la terza, ancora più pesante, resta legata alla panspermia finché la purificazione di cui ha bisogno le permetterà di elevarsi verso il suo principio. Tutto ciò accade in un mondo superiore, in cui risiede Dio, che è isolato dal resto dell'universo da una sfera solida.

Dalla panspermia Dio produce un essere nuovo, il grande Arconte, inferiore alle precedenti filiazioni, ma bellissimo è potentissimo, che diventerà il principio di tutto l'universo, intermediario tra la sfera isolata di Dio e la sfera della luna. Arconte generato un figlio, Ogdoade e, da questi due esseri, nasce una folla di altri (il pensiero, il verbo, la sapienza, la forza...) che popolano il primo cielo di questo mondo intermedio.

A loro volta questi ne generano altri che popolano i successivi 365 cieli incastrati concentricamente, fino all'ultimo cielo della Luna, il cielo sopra di noi. Qui risiede il Dio degli ebrei, il quale ha voluto arricchirsi aumentando i suoi possedimenti; per questo, utilizzando la materia caotica a sua disposizione, ha forgiato la terra e l'uomo. L'uomo è un essere duplice: è corpo, e per questo appartiene al mondo della materia, ed è anche anima, e per questo partecipa al mondo divino.

In questo modo la caduta morale è inevitabile: l'orgoglio peccaminoso di Arconte nel considerarsi Dio supremo si ripercuote di cielo in cielo, fino a quello della Luna, dove gli Ebrei lo adorano e in cui finisce per proclamarsi unico vero Dio. Bisogna quindi dissipare la colpa iniziale nella filiazione divina, cioè la conoscenza perfetta della verità: sotto il nome di Vangelo, essa si fece conoscere da Arconte, che ammise il suo errore e ammise di essere una creatura del Dio supremo. Trasmittendosi nei vari cieli questa rivelazione, tutto rientrò nell'ordine.

Allora intervenne Gesù, essere divino destinato a riscattare la terra: incarnandosi in Maria e predicando il Vangelo, si compì la redenzione. Così purificata, la terza filiazione raggiunge Dio: gli uomini illuminati da Gesù saranno riscattati, ristabilendo l'ordine per sempre. Per garantirlo, Dio gettò l'oblio sulla rivelazione, evitando agli esseri divini di eguagliarlo.

VALENTINO (135-160 d.C.)

Secondo Valentino, all'origine delle cose vi è un'unità non generata, immortale, incomprendibile, impensabile, chiamata Padre o Abisso. A questo principio maschile viene affiancato uno di natura femminile, Silenzio. Abisso non poteva stare in solitudine, perché egli è amore (che è sempre per qualcuno), e, unendosi con Silenzio, nacquero Intelletto e Verità. Si completa così la prima Testarde, radicata in tutto ciò che esiste.

Dall'unione di Intelletto e Verità nacquero Verbo e Vita, che, unendosi a loro volta, generano l'Uomo e la Chiesa. Si costituisce così la prima Ogdoade.

Dall'unione di Verbo e Vita nacquero 10 Eoni, e da quella di Uomo e Chiesa nacquero 12 Eoni. La prima Ogdoade, la Decade e la Dodecade costituiscono il Pleroma, una società di 30 esseri divini.

Gli ultimi due Eoni della Dodecade (e quindi del Pleroma) sono Volere e Sapienza. Quest'ultima cede al desiderio di scrutare il mistero di Abisso e, poiché Intelletto soltanto ne è capace, essa si sarebbe perduta nel vuoto se il Pleroma non avesse i limiti che prevengono la sua caduta. Sapienza viene fecondata da questo desiderio (e non da Volere) e partorisce un figlio bastardo, Concupiscenza, che è materia senza forma.

Concupiscenza è esclusa dal Pleroma. Per evitare incidenti simili, Intelletto e Verità generano un'ultima coppia di Eoni, maschio e femmina, il Cristo e lo Spirito Santo, che insegnano agli altri Eoni del Pleroma a rispettare la trascendenza di Abisso e ad amarlo senza pretendere di eguagliarlo.

Ristabilito l'ordine nel Pleroma, bisogna disciplinare Concupiscenza: dal desiderio degli Eoni, nasce Gesù, che purifica Concupiscenza dalle sue passioni e di ciascuna fa principio attivo del mondo futuro. Ciò che ne resta è una materia adatta a concepire, di cui è fatto tutto l'universo. Il Demiurgo, che sta nella regione bassa dove si trova Concupiscenza e che non conosce il mondo superiore, è separato dal Pleroma per il Limite e crea il mondo a immagine del Pleroma. Nascono così: a) gli uomini materiali (inferiori), che sono ormai perduti, destinati a dissolversi come materia; b) uomini psichico (più nobili) che hanno bisogno del riscatto di Gesù; c) uomini spirituali (ancora più nobili) che sono salvi perché partecipano al mondo divino.

Quando il Demiurgo cesserà di produrre Concupiscenza, entrerà nel Pleroma e gli Psicici saranno riscattati mentre il resto perirà.

La gnosi è un sapere il cui possesso assicura la salvezza per la liberazione da un errore originario legato alla storia del mondo, da cui essa libera quelli che la possiedono.

Il problema centrale è quello del male: se il male è nella creazione, si deve trovarne l'origine nell'atto creatore; il Dio supremo è buono e quindi non è lui il creatore, anzi è la fonte prima della conoscenza redentrice di cui egli gratifica l'intera gerarchia degli esseri per rimediare all'errore del Demiurgo e compiere la salvezza.

Nella seconda metà del II secolo diventa necessario opporsi a queste dottrine e definizione del Cristianesimo autentico: nasce una nuova generazione di scrittori con lo scopo di restituire alla purezza i concetti cristiani.

SANT'IRENEO

Il suo obiettivo è quello di salvare la tradizione. La sua opera *Adversus Haereses* è composta di cinque libri, di cui nel primo descrive le dottrine gnostiche, nel secondo le confuta, negli altri espone la dottrina cristiana. Oppone al sapere degli avversari il vero sapere, cioè l'insegnamento degli apostoli e la tradizione della Chiesa nel mondo intero. La verità di Dio si offre al pensiero dell'uomo nel deposito impersonale della fede. Partendo da qui, è legittimo uno sforzo per conoscere Dio, solo se è condotto sobriamente.

Esiste un solo Dio: ponendo il demiurgo come creatore, gli gnostici riconoscono che egli dipende da Dio; pur moltiplicando gli intermediari, Dio rimane l'unico creatore del mondo. La sua esistenza viene confermata dalle sue opere e dalle Scritture.

La sua filosofia chiarisce molti concetti della religione cristiana: la creazione, la provvidenza, l'uomo.

Dio onnipotente ha creato tutto dal nulla attraverso il Verbo, creando anche la materia stessa della sua opera, che prima non esisteva. Dio ha creato tutto il mondo per bontà: esso è nato dal bene in vista del bene e non per errori iniziali.

Dio regge l'opera sua sempre, niente è stato creato per caso, ma vi è un ordine divino.

L'uomo (composto di anima e corpo) è stato creato da Dio a sua immagine, per questo è buono ma non è perfetto, non solo perché è finito ma anche perché, non essendo per sé ciò che egli è, è esposto a decadere. Ogni anima è composta da uno Spiritus e un Pneuma ed è immortale: conserva l'aspetto anche dopo la morte del corpo. L'anima ha due facoltà, l'intelletto e il libero arbitrio:

- **INTELLETTO**: comincia col guardare le cose, le esamina, ne ricava un sapere su cui ragionare e che esprime infine con la parola; come il padre, il nostro intelletto emette un Verbo;
- **LIBERO ARBITRIO**: quell'uomo è intelligente allora è libero; si afferma la rimasta responsabilità morale e religiosa degli uomini e si spiega la presenza del male.

Sant'Ireneo propone anche una sua escatologia: vede l'anticristo, la bestia, che devasterà il mondo intero per 3 anni e 3 mesi; poi verrà il giudizio ultimo e la fine del mondo, quando questo avrà 6000 anni. Vi sarà poi un ultimo periodo di 1000 anni, in cui Cristo regnerà con i giusti in Gerusalemme. Alla fine Cristo condurrà gli eletti a Dio Padre, perché essi gioiscano della beatitudine eterna. Solo allora il Padre resusciterà i cattivi, li giudicherà e li condannerà per l'eternità. Questo è il destino delle anime umane.

I PADRI GRECI E LA FILOSOFIA

ARISTIDE

La prima apologia del cristianesimo è di Marciano Aristide, nella prima metà del II secolo. Aristide sostiene che sono i cristiani posseggono la vera filosofia, perché più di tutti gli altri hanno trovato la verità circa Dio, e, nella loro purezza di vita, testimoniano la verità in cui credono. L'insieme delle cose e l'ordine fa pensare a una necessità cui obbedisce l'universo, regolando ogni movimento. L'autore e l'ordinatore di questo movimento è unico Dio, immobile, incomprendibile e innominabile.

GIUSTINO MARTIRE

Nato in Palestina, convertito nel 123, martirizzato nel 163-167. È autore di due apologie e del Dialogo con Trifone. In quest'ultima opera narra i motivi della sua conversione: data la religiosità della filosofia greca, convertirsi al cristianesimo significava passare da una filosofia animata da uno spirito religioso a una religione capace di prospettive filosofiche. Inizialmente frequentò gli storici (che ignoravano Dio), poi i peripatetici, i pitagorici e, infine, i platonici, i più affini alla religione cristiana. Andava alla ricerca di una religione naturale E racconta di un incontro con un vegliardo, che confuta le sue tesi platoniche:

- Dio e trasmigrazione delle anime: se le anime hanno visto Dio e poi se ne dimenticano, la loro felicità è misera; e se quelle indegne sono punite restando legate corpi, non sanno di essere punite;
- Immortalità dell'anima: l'anima è immortale non perché è vita, ma perché la riceve; l'anima vive perché Dio lo vuole e tanto a lungo quanto egli vuole.

Detto ciò, Giustino si interessa al vecchio al nuovo testamento e trova nel cristianesimo, religione fondata sulla fede in una rivelazione divina, il luogo in cui era possibile risolvere problemi filosofici meglio della filosofia stessa.

Dio ha rivelato la verità agli uomini attraverso Cristo, ma si pone il problema di coloro che vissero prima di lui. Giustino si impegna a definire la natura della rivelazione cristiana e il posto nella storia dell'umanità. Tutto il genere umano partecipa del Verbo: vi è una rivelazione universale del Verbo divino anteriore a quella prodottasi quando il Verbo si è fatto carne.

Il Verbo è una ragione seminale di cui ogni uomo ha ricevuto una particella. Poiché Cristo è il Verbo fatto carne, gli uomini vissuti secondo il Verbo sono vissuti secondo Cristo e viceversa: vi sono stati quindi dei cristiani e degli anti-cristiani prima di Cristo. Così il cristianesimo si assume la responsabilità di tutta la storia. Tutto ciò che di male si è fatto, si è fatto contro il Verbo; tutto ciò che di bene si è fatto, si è fatto tramite il Verbo, che è Cristo, quindi a nome dei cristiani.

Giustino giustifica l'uso della filosofia greca: Eraclito e gli stoici sono parzialmente cristiani, Socrate è un discepolo di Cristo. Dio è unico, innominabile, anonimo; è Dio Padre, creatore del mondo, che non ha mai parlato con gli uomini ma si è fatto conoscere dall'uomo inviando un altro Dio che è il Verbo.

Il Verbo è il primogenito di Dio che l'ha posto e costituito prima di tutte le creature, prima della creazione. Vi sono diverse interpretazioni: il Verbo è generato prima della creazione ma in vista di essa; oppure non bisogna attribuire una generazione temporale del Verbo.

Si subordina il Verbo a Dio (Padre e creatore); lo Spirito Santo è Dio in terzo luogo.

Secondo Giustino, la natura umana è tripartita: corpo, anima e spirito. La morte dell'anima non è impossibile, non è vita, ma essa la riceve da Dio e dura quanto vuole Dio.

Le anime giuste vanno in un mondo più felice dove non muoiono più; le anime cattive saranno castigate quanto vuole Dio. L'anima viene premiata e castigata nell'altra vita a seconda dei meriti e demeriti: l'uomo è responsabile dei suoi atti, ha quindi il Libero Arbitrio.

TAZIANO L'ASSIRO

Discepolo di Giustino, la sua principale opera fu *Oratio ad Graecos* (166-171). Inizialmente era orientato verso lo gnosticismo e fondò la setta degli Encratiti, professando un assoluto rigorismo morale.

L'*Oratio ad Graecos* è una dichiarazione dei diritti dei cristiani contro gli elleni e la loro cultura: i greci hanno attinto dalla Bibbia molte delle loro idee filosofiche.

Critica i filosofi greci, la religione pagana e l'astrologia, la magia, la fatalità.

Dio è unico, invisibile, puro spirito, principio di tutto ciò che esiste; è immateriale e ha causato la materia: Dio non ha causa, ma è causa di tutto (che domina). L'anima del mondo è, quindi, un principio subordinato a Dio e che non è Dio. Dato che tutto deve a Dio il suo essere, si può conoscere il creatore partendo dalla creatura.

Prima della creazione del mondo, Dio era solo ma era in lui la potenza delle cose visibili e invisibili: tutto ciò che era in lui si trovava per mezzo del suo logos che gli era interiore. Per atto libero e volontario, esce da Dio il Verbo, prima opera di Dio perché sussiste come reale.

Il Verbo proviene non da una divisione, ma da una distribuzione. Dio ha proferito il suo Verbo senza separarsi da lui, in vista della creazione.

Il Verbo ha prodotto la materia, proiettandola fuori di sé per una specie di radiazione.

Le prime creature, nonché proiezioni, del Verbo sono gli angeli, i quali non sono Dio, non hanno il bene per essenza, ma lo realizzano con la volontà. Quindi essi meritano o demeritano, saranno premiati o puniti. La defezione degli angeli è stata castigata: vi sono, infatti, ordini prescritti dal Verbo; vi fu una rivolta del primo angelo contro Dio, di cui molti altri ne fecero un Dio. Il Verbo escluse dal suo rapporto l'iniziatore di questa defezione e i suoi seguaci e gli uomini che seguirono tali demoni divennero mortali.

Secondo Taziano, l'anima è composta dalla *psyché*, cioè uno spirito che penetra la materia di tutto ciò che esiste e che assume una natura differente secondo le diverse specie di esseri che anima, ed è materiale; e dal *pneuma*, cioè la parte superiore che è immateriale, in cui risiede l'immagine e la somiglianza con Dio dell'uomo. L'anima è quindi mortale; se essa non muore è grazie alla volontà di Dio.

Riguarda la morale, Taziano vede l'anima come la tenebra che ha ricevuto dal Verbo luce e vita. Per la sua rivolta contro Dio, la vita gli si è ritirata e le occorre uno sforzo per congiungersi col suo principio. Il Verbo stesso tenta di ridiscendere tra gli uomini per mezzo di uomini ispirati (in cui domina il pneuma). Si produce una conversione in ogni anima che accoglie di nuovo in sé lo Spirito divino che ha cacciato il peccato. Questa conversione, o pentimento, incita l'anima a staccarsi dalla materia con l'ascetismo.

ATENAGORA DI ATENE

È autore di *Legatio pro Christianis* indirizzata a Marco Aurelio, l'imperatore sotto il quale i cristiani furono perseguitati perché accusati di ateismo.

Innanzitutto prende atto della filosofia greca e di come, su molti punti, vi è un accordo tra i filosofi e la rivelazione: anche la spiegazione del monoteismo non è un'invenzione criminale dei cristiani, ma era già stata anticipata da Aristotele e dagli Stoici; così come Platone ha anticipato il concetto di trinità.

Fonte della conoscenza di Dio è Dio, cioè la rivelazione, ma fatto ciò si può riflettere sulla verità rivelata e interpretarla con l'aiuto della ragione.

Atenagora dà una dimostrazione del monoteismo: se vi fossero tanti dei, questi sarebbero o nello stesso luogo, cosa impossibile perché non hanno una natura uguale e non sono creati da altri, oppure in luoghi separati, nel qual caso ognuno è creatore del mondo e lo avvolge con la provvidenza in cui non vi è posto per altri dei. Così si relegano gli altri dei ad altri mondi perché nel nostro non agiscono. Ma se hanno questa potenza finita, non sono degli dei. Ma già l'ipotesi è assurda perché non esistono altri mondi, perché la potenza del creatore avvolge tutto; quindi, non avendo nulla da fare né conservare, gli dei non esistono. Si potrebbe pensare che questi dei esistano ma che non fanno nulla. Ma un dio che non è in nessun luogo, che non fa nulla e non veglia su nulla non esiste.

Quindi esiste un unico Dio, creatore del mondo e il solo che veglia sulla sua creazione.

Atenagora cerca di spiegare il concetto di Trinità: ribadisce l'eternità del Verbo nel Padre e sottolinea come il Verbo non sia un altro Dio, ma conserva la sua generazione come persona distinta prodotta in vista della creazione. Lo Spirito Santo è emanato dal Padre e a lui riviene come un raggio di sole.

Nel suo altro scritto *De Resurrezione Mortuorum*, Atenagora dimostra che la resurrezione dei corpi non è impossibile, poiché Dio può restituire la vita a ciò che ha creato e può volerlo perché non è ingiusto o indegno; e che questa avrà luogo.

L'impianto della sua antropologia risente però del Platonismo. L'uomo è corpo e anima. Il primo mortale, la seconda creata come il corpo, ma non mortale. Quando il corpo risorge, si ricongiunge all'anima rimasta quasi in uno stato di sopore, e si ricostituisce quell'unità nella quale soltanto consiste il vero uomo, l'uomo integrale.

TEOFILO DI ANTIOCHIA

L'apologia di Teofilo Ad Autolyicum, composta nella seconda metà del II secolo, non si rivolge a un imperatore ma a un privato, Autolico, che rimproverava Teofilo di essersi convertito al cristianesimo.

Teofilo riprende e approfondisce la chiarificazione della Trinità (*Trias*) in termini di Logos immanente o interno a Dio (Logos endiáthetos) e Logos profferito o pronunciato (Logos prophorikós), proseguendo sulla via tracciata da Giustino.

L'anima di per sé non è né mortale né immortale, ma è suscettibile sia di mortalità sia d'immortalità. L'immortalità è il premio che Dio dona a chi osserva la sua legge.

LA SCUOLA DI ALESSANDRIA

Ad Alessandria, verso il 180, Panteno, convertitosi al Cristianesimo dallo Stoicismo, fondò una Scuola catechetica, destinata ad avere il suo massimo splendore con Clemente e con Origene.

CLEMENTE ALESSANDRINO

Clemente nacque intorno al 150 (ad Atene o ad Alessandria). Il suo incontro con Panteno fu decisivo. Divenne suo allievo, collaboratore e, infine, anche successore. Di lui ci restano il *Protrettico ai Greci*, il *Pedagogo*, gli *Stromati*, una *Omelia* e frammenti.

Nel *Protrettico ai Greci*, Clemente esorta i pagani a distogliersi dal culto degli idoli per volgersi al vero Dio, rendendo palese l'assurdità delle loro favole e il ridicolo dei loro culti; già i filosofi e i poeti chiedevano un culto più spirituale. Molti si ostinano a non convertirsi perché è un male abbandonare la fede dei propri padri e il culto della propria patria. Ma queste motivazioni risultano infondate. Clemente enuncia i benefici conferiti agli uomini da Cristo e impegna i greci a volgersi verso di lui come verso il solo maestro della verità.

Se il pagano si converte, è necessario modificare i suoi costumi. Su questo è incentrata l'altra sua opera, il *Pedagogo*. Gli uomini sono peccatori, ma il Verbo ha la funzione di Pedagogo per porre limite al peccato. Il Verbo è pedagogo per tutti gli uomini, perché tutti sono figli di Dio (in opposizione all'aristocrazia della salvezza gnostica): i cristiani sono i veri gnostici e, quindi, occorre solo la fede poiché, se è piena e perfetta, non manca di nulla.

Il Verbo ammaestra ogni uomo che viene al mondo. Come? Bontà e Giustizia non sono separate: la bontà ispira l'insegnamento del Pedagogo divino, ci educa per sollecitudine verso di noi perché il suo fine è salvarci; ma egli sa usare la severità ed esercitare la Giustizia quando è necessario.

Il vero sapere è conoscere se stessi: conoscendosi, si conosce Dio che ci ha fatti e ci si scopre simili a lui. Il cristiano è l'uomo più ricco perché possiede i tesori dell'anima, non manca di nulla. L'uomo rigenerato è colui che segue il Pedagogo divino, che si serve di tutto senza essere schiavo di niente. Bisogna frenare i desideri contrari alla ragione, tenerci a ciò che è semplice, naturale, moderato. Il cristianesimo del vero cristiano è interiore all'anima, di ogni forma di vita umana, a condizione che si accordi con la ragione. Lo spirito della morale cristiana è il distacco dal mondo per amore di Dio; la moderazione cristiana esprime la certezza che la materia dei nostri atti non è la radice ultima della loro moralità.

Il Verbo ha convertito il cristiano, il Verbo l'ha educato e adesso può istruirlo secondo la capacità del discepolo ad essere istruito.

Negli *Stromati*, Clemente invita ad ascoltare il Dottore dell'Intelletto. Lo scopo è far vedere che la filosofia è di per se stessa una buona cosa perché è stata voluta da Dio. L'intelligenza è un senso donato da Dio, così come il coraggio necessario per educarlo e farne uso. Bisogna comprendere il ruolo della filosofia nella storia.

Prima di Cristo, vi era la legge ebraica voluta da Dio e riconosciuta tale. L'Antico Testamento prepara il Nuovo Testamento, che ha completato l'Antico. I greci, senza fede né leggi, hanno una religione naturale che li giudicava ma che li preparava a ricevere il cristianesimo. Hanno avuto dei profeti (filosofi) cui Dio non

affidava la rivelazione, ma li guidava indirettamente con la ragione. che è pure luce divina. Se Dio ha voluto la ragione è perché essa serve a qualcosa. Non si può contemporaneamente dire che i greci hanno attinto all'Antico Testamento e che hanno filosofia cattiva: il cristianesimo è il punto di convergenza tra legge ebraica e filosofia greca.

Dopo Cristo, la filosofia serve ad approfondire e difendere la fede, è l'ancella theologie, funge da preparazione e aiuto finché rimane al suo posto. La fede e la filosofia, quindi, non sono eterogenee.

L'uomo, in quanto tale, possiede una facoltà di Conoscenza che lo distingue dagli animali. Dato che può conoscere con le sue risorse i principi primi e indimostrabili, essa è Pensiero. E in quanto ragiona su questi principi per svilupparne dialetticamente in contenuto, essa è Sapere (o Scienza). Se si applica ai problemi della prassi e dell'azione, essa diventa Arte. Quando si apre alla pietà, crede al Verbo e ci dirige nella pratica dei comandamenti, è sempre se stessa. Così viene garantita l'unità della Sapienza.

La Sapienza cristiana è unica e pone ordine nella filosofia: le varie sette hanno frammentato la verità. Per filosofia si intende l'insegnamento della pietà e della giustizia e il cristianesimo deve riprendere ciò che è utile e vero (Pitagora, Platone, gli Stoici per la morale,...). La filosofia è, quindi, un eclettismo orientato dalla fede, che è padrona della filosofia.

Dio è al di là dell'uomo e dell'unità. Lo conosciamo per mezzo di suo Figlio, Sapienza e Potenza del Padre; il Verbo è eterno come lui e ha la sua stessa essenza. Il Figlio, che il Padre proferisce senza separarsi da lui, è colui dal quale è stato creato il mondo; la sua provvidenza è fonte di luce per le intelligenze che vi si trovano. L'uomo, creato da Dio a sua immagine, è dotato di un'anima la cui essenza è più pura di quella di altri animali.

Il Libero Arbitrio e la Grazia sono principi causa degli atti moralmente buoni e utili alla salvezza.

La gnosi cristiana è quindi la fede che si schiude in filosofia: l'occhio della fede rimpiazza quello della ragione naturale e il filosofo vede con esso.

ORIGENE

Il pensiero di Origene rappresenta il primo, grandioso tentativo di sintesi fra filosofia e fede cristiana, nel quale le dottrine dei greci (in particolare dei Platonici, ma anche di altri filosofi, come per esempio degli Stoici) venivano utilizzate come strumenti concettuali atti a esprimere e interpretare razionalmente le verità rivelate nella Scrittura.

Origene nacque verso il 185 ad Alessandria. Il padre Leonide morì martire, testimoniando la fede di Cristo. Si istruì inizialmente presso Clemente e Ammonio Sacca. Ancora giovane, a partire dal 203, fu a capo della Scuola catechetica. Fu costretto ad abbandonare Alessandria, perché avversato dal vescovo Demetrio, e proseguì la sua attività a Cesarea. Fu incarcerato e torturato per le persecuzioni di Decio e morì per le conseguenze di queste torture nel 253. Le sue opere principali sono *De Principiis* e *Contra Celsum*.

Il *De Principiis* si rivolge ai cristiani e ai pagani e ha lo scopo di dare significato alla salvezza e di persuadere alla conversione. Vengono esposti i principi della verità cristiana: Dio, il mondo, l'uomo, la rivelazione. Viene ribadito un aristocratismo spirituale, in quanto i cristiani professano sì tutti la stessa fede ma non allo stesso modo. La chiesa, come l'uomo, accoglie fedeli che si attengono alla fede e alla verità delle Scritture, cristiani più perfetti che raggiungono la conoscenza, cristiani ancora più perfetti che colgono il senso spirituale delle Scritture.

Dio è uno, semplice, ineffabile, perfetto. Quindi è immutabile e, in quanto tale, immateriale. Non possiamo rappresentarci ciò che egli è perché la sua natura oltrepassa l'ordine della materia e quello dello spirito come il nostro, in quanto siamo detenuti nella prigione di un corpo.

Dio è Uno anche se è Padre, Verbo e Spirito Santo (a lui subordinati): si afferma la coeternità assoluta col Padre di un Verbo in creato che, quindi, è Dio con il Padre; si subordina, però, il Verbo al Padre quando definisce il ruolo del Verbo nella Creazione. Il Verbo è un Dio, primogenito della creazione, che genererà altri verbi, quindi altri dei, cioè nature ragionevoli. Il rapporto tra le nature ragionevoli e il Verbo è lo stesso che intercorre tra il Verbo e Dio.

Per quanto riguarda la creazione, Dio ha creato il mondo dal nulla attraverso il Verbo, nel quale stanno le forme viventi di tutte le cose. La sua bontà ha voluto produrre il mondo secondo la sua sapienza, la sua potenza lo ha prodotto fin nella materia stessa. Il mondo è creato dall'eternità, è stato eternamente suscitato all'Essere dall'onnipotenza di Dio. La Genesi attribuisce un inizio del mondo, ma il nostro è uno dei mondi: ce ne sono altri prima e dopo di esso. Questo mondo è manifestazione del Verbo che, compreso nel Padre, conosce tutto ciò che il Padre è e, da questa conoscenza, ha prodotto liberamente gli altri verbi. Queste creature di un Dio spirito e libero saranno spiriti e libere: dalla loro libertà dipende la storia del mondo; sono opere di pura bontà, furono creati simili tra di loro. Usando il libero arbitrio alcuni si attaccano a Dio con maggiore o minore forza, altri si staccano più o meno completamente da lui. Si viene a creare così una gerarchia dell'universo: dalle più alte gerarchie angeliche si passa agli angeli degli astri fino agli uomini. Le anime umane sono imprigionate nel corpo a seguito della loro diserzione iniziale, ma possono compiere uno sforzo per liberarsi dalla loro prigione e recuperare la loro prima condizione, cioè puri spiriti. Le anime sono

raffreddate alla ricerca del loro calore, ma se si degradano ancora di più si incarnano in corpi animali. L'anima umana è chiaramente immateriale perché è capace della conoscenza intellettuale, il cui oggetto è immateriale. L'iter di liberazione dell'anima comincia con la sua capacità di elevarsi, grazie alla dialettica, dalla conoscenza delle cose sensibili a quella delle verità intellettuali e morali; qui alcuni spiriti si arrestano, ma è solo un vedere alla luce del sole, non vedere questa luce stessa; la luce possono vederla coloro ai quali una virtù divina illumina l'anima e la riscalda con i suoi raggi.

Il libero arbitrio è, quindi, causa iniziale della caduta dell'uomo, ma anche agente principale del suo risollevarlo. L'uomo ha in sé la causa della propria crescita (come le piante) e del proprio movimento (come gli animali), ma è anche dotato di ragioni, i cui principi i permettono di criticare le sue immagini e le sue sensazioni. I giudizi della ragione sono liberi, nel senso che siamo noi stessi autori responsabili delle nostre affermazioni. La libertà che fu occasione del male, è anche la condizione necessaria del bene: si può scegliere o non scegliere Dio, ed è così che il bene può diventare veramente un nostro bene. Questa è la radice del nostro risollevarlo.

L'anima è imprigionata nel corpo dove il suo errore l'ha precipitata; l'anima non ha perduto del tutto il ricordo della sua esistenza precedente, è uno spirito fatto a immagine e somiglianza di Dio, capace quindi di conoscerlo conoscendo se stessa, e conoscerlo meglio via via che recupera la somiglianza con Dio che aveva parzialmente perduto. In ciò ogni uomo è aiutato dalla grazia di Cristo, la cui anima è l'unica discesa in un corpo umano senza perdere la somiglianza con Dio. Quest'anima di Cristo è il verbo, incarnato per salvare e per riscattare i diritti che il demonio aveva su di noi per il peccato: da questo sacrificio deriva la grazia, aiuto gratuito e causa principale del nostro di risollevarlo, con la quale deve collaborare il nostro libero arbitrio perché questo risollevarlo ci appartenga. Il sacrificio di Cristo è il punto di partenza della salvezza dell'uomo, ma anche degli angeli e dell'universo intero.

Il mondo è stato creato da Dio per bontà, quindi la materia è buona anche se è male per uno spirito lasciarvisi rinchiudere: il corpo è prigioniero ma anche mezzo per il risollevarlo, per l'ascesi.

Quando il male ha raggiunto il limite che Dio ha fissato per esso, il mondo verrà distrutto da un diluvio di acqua o fuoco; dai frammenti del mondo distrutto Dio ne farà un altro, che, arrivato ad un determinato punto di civiltà, verrà distrutto e così via. Questo progresso di mondo in mondo porterà il male un giorno a sparire. Solo allora vi sarà la fine dei tempi, in cui tutto è ordinato.

L'ETÀ AUREA DELLA PATRISTICA

Il 313 segna una svolta decisiva: Costantino promulga l'editto di Milano, in cui sancisce la libertà di culto e cerca il favore dei cristiani. Cessano le persecuzioni e il pensiero cristiano si avvia ormai a diventare sovrano. Nel corso del IV secolo e nella prima metà del V la dogmatica cristiana prese forma definitiva attraverso accesissimi dibattiti che si conclusero in alcuni Concilii che segnarono pietre miliari nella storia della Chiesa: Nicea (325), Efeso (431) e Calcedonia (451).

EUSEBIO DI CESAREA

Eusebio è stato prevalentemente uno storico, ma scrisse anche opere apologetiche come la *Preparatio Evangelica* e *Demonstratio Evangelica*. In queste opere vuole dimostrare ai pagani che un cristiano può sapere quanto loro. L'idea centrale è che vi è una reale parentela tra la verità cristiana e ciò che di meglio aveva la filosofia greca: a parte qualche errore, Platone ha riconosciuto lo stesso Dio di Mosé, il dogma della trinità, la creazione, il verbo, l'anima.

ARIO

Nato in Libia nel 256 è morto nel 336, tenta di ricondurre la religione nei limiti della ragione, di razionalizzare il dogma cristiano al valore esplicativo della fede cristiana e ridurre i suoi misteri alle regole di conoscenza metafisica. Sostenne che il Figlio di Dio è stato creato dal non-essere come tutto il resto, e di conseguenza accese la grande disputata trinitaria, che portò al Concilio di Nicea.

CONCILIO DI NICEA

È l'evento principale di questo periodo. Il concilio, riunito nel 325, aveva lo scopo di sistemare la controversia trinitaria provocata dalla dottrina di Ario. Da qui nasce il simbolo della fede, destinato a essere il credo di tutti coloro che si riconoscono come cristiani.

I GRANDI DI CAPPADOCIA

GREGORIO DI NAZIANZO (GREGORIO IL TEOLOGO)

Studia a Cesarea, poi ad Atene con Basilio nel 367 si battezza. La sua opera principale sono i Discorsi Teologici del 380, in cui espone il dogma della trinità. Si scontra con Eunomio.

Secondo Eunomio il mondo dipendeva da Dio unico concepito come essenza, sostanza o realtà. Essenza semplice che esclude ogni pluralità di attributi. Si può dire solo che essa è assolutamente. Dio, quindi, è innanzitutto necessità di esistere, un non-divenuto e un non-generato, innascibile. Il Verbo, che è suo figlio, è generato, quindi dissimile dal Padre e non consustanziale poiché il padre si è generato da se stesso e l'innascibile ha dato la nascita a se stesso. Si svuota così il mistero nella logica: il Figlio, se è nato, vuol dire che prima di nascere non esisteva; si fa del demiurgo platonico il Padre del Verbo cristiano.

Gregorio attinge alle fonti della fede, poiché ai filosofi e ai sofisti, manca la saggezza: è necessario ritornare ai costumi e alla fede dei cristiani. Si rivolge ai sostenitori di Eunomio affinché si liberino dai vizi e meditino sulle Scritture per sottomettersi. Secondo Gregorio non è sbagliato filosofare, ma bisogna farlo con moderazione, esprimendosi con ritegno dinanzi all'incomprensibilità di Dio.

Dio non è corpo, non è circoscritto in uno spazio, possiamo conoscerlo attraverso ciò che Dio ci dice di sé. L'esistenza di Dio si evince dall'ordine del mondo, ma non possiamo dire che cosa sia Dio: questo segreto ci insegna l'umiltà ma incita alla ricerca. Il corpo dell'uomo è un ostacolo tra l'anima e Dio, cui possiamo attribuire infinità ed eternità. Ma Gregorio non si accanisce sul mistero, non lo riduce alla logica, perché sarebbe prova di ingenuità: è un cristiano convinto, appassionato di eloquenza e compiaciuto che la fede c'è stata rivelata dal Verbo divino, e che quindi è la parola umana a predicarla (il logos protegge i logoi).

SAN BASILIO

Originario di Cesarea in Cappadocia, condiscipolo di Gregorio di Nazianzo, studiò medicina ad Atene successivamente fondo con una regola molto severa. Le sue opere principali sono *Ai giovani sul modo di trarre profitto dalle lettere elleniche*, *Adversus Eunomium* ed *Omellie sull'Hexameron*.

Nel discorso ai giovani si affronta il problema di istruire i giovani cristiani. È un'opera ricca di citazioni ed esempi di autori antichi, ma con uno spirito cristiano. L'autore mette in guardia i lettori contro l'immoralità ed empietà degli scrittori pagani, ma questi ultimi possono essere utili per la formazione del gusto e della virtù.

In *Adversus Eunomium*, Basilio si contrappone ad Eunomio perché, pur rifacendosi alla fede e ai padri della Chiesa, tende a sillogizzare sull'origine di Dio. Dio è una sostanza ingenerata, ma l'ingenerato o l'innascibile non è la sostanza stessa di Dio. Sostiene che è vero che nessun nome designi sufficientemente Dio, ma ciascuno di essi significa sia che Dio non è una certa cosa, sia che egli ne è positivamente un'altra. Il nome che meglio conviene a Dio è quello di *ousìa*, che designa l'essere stesso di Dio: non si deve partire dall'innascibile ma dall'essere, che rende possibile la comunità di essere del Padre e del Figlio.

Le *Omelie sull'Hexameron*, cioè sui sei giorni della creazione, sono dei commenti alla genesi in cui è possibile rintracciare informazioni sull'autore e sulla sua dottrina. La natura è l'opera di Dio, che l'ha creata nel tempo fin dalla materia; anzi creandola, ha creato il tempo. Non vi è quindi una materia prima da cui Dio ha creato tutti gli esseri: non dobbiamo cercare qualcosa che, preso in se stesso, sarebbe senza natura e senza proprietà; tutto ciò che si può osservare in una cosa contribuisce a costituire la sua essenza e a conferirle la sua percezione. Riguardo la struttura del mondo, Basilio pone in principio i quattro elementi mescolati, ciascuno dei quali ha raggiunto il suo luogo naturale. La luce fu creata subito dopo gli elementi, prima del sole, il quale fu creato per portarla e trasmetterla. Ogni elemento ha una sua qualità caratteristica, ma questi possono mescolarsi. E quest'armonia o concordia degli elementi rende possibili le combinazioni che costituiscono l'ordine universale.

GREGORIO DI NISSA

Fratello di San Basilio, Le sue opere principali sono: *Sulla formazione dell'uomo*, *Commento sul Cantico dei Cantici e sulle otto Beatitudini*, *Dialogo con Macrina sull'anima e l'immortalità*.

Secondo Gregorio di Nissa, l'universo è composto da un mondo visibile e un mondo invisibile. L'uomo col corpo appartiene al mondo visibile, con l'anima al mondo invisibile: rappresenta un legame tra i due, nonché occupa la sommità del mondo visibile grazie alla sua ragione. Sotto di lui vi sono gli animali con sensibilità, movimento e vita; poi i vegetali, con un'anima non perfetta, capaci di crescere e nutrirsi; infine i corpi inanimati, privi di forza vitale, ma condizione della stessa possibilità di vita. L'uomo contiene in sé tutti i gradi della vita, cui aggiunge la ragione. Ma non nel senso che l'uomo è dotato di parecchie anime, ma che la ragione dell'uomo contiene in sé le facoltà di vivere e di servire.

Si pone però il problema dell'unione di anima e corpo. L'anima è il principio animatore di un corpo, è una sostanza creata, vivente e dotata di ragione, che per se stessa conferisce vita e sensibilità ad un corpo organizzato e capace di sentire. La ragione è, quindi, inclusa nell'anima. Non vi è quindi una preesistenza dell'anima al corpo, e quindi una trasmigrazione delle anime; così come non vi è un corpo prima dell'anima. Corpo e anima sono stati creati da Dio simultaneamente: creare quest'unità significa creare l'uomo. Il germe umano prodotto al concepimento contiene già in sé l'uomo nella sua interezza: l'anima, presente fin dall'origine, costruisce progressivamente il suo corpo e dispiega le sue facoltà via via che si dà gli organi necessari al loro esercizio. Un'anima presente contemporaneamente in tutto il corpo. Dopo la morte, l'anima non si separa mai dagli elementi che formano il suo corpo: è vero che questi elementi sono in quel momento dispersi, ma l'anima è immateriale e può dunque restare loro unità.

L'uomo è un animale ragionevole perché ha un pensiero che si esprime con la parola e l'esistenza di questo pensiero si rivela dal modo in cui l'uomo si comporta e con cui egli crea l'ordine intorno a sé. La prova dell'esistenza di Dio garantisce l'esistenza dell'anima e la prova dell'esistenza dell'anima garantisce l'esistenza di Dio. Bisogna partire dalla creazione se si vuole conoscere la natura di Dio, nella misura in cui Egli è conoscibile. Fatto immagine di Dio, l'uomo si impone come punto di partenza. Noi possediamo un Verbo, un'espressione razionale del pensiero; Dio possiede un pensiero supremo, che genera il Verbo nel

quale si esprime. Il verbo divino non è instabile e passeggero come il nostro, ma eternamente sussistente e vivente di una sua vita propria. Vive perché è dotato di volontà, la quale è divina, poiché è onnipotente e assolutamente buona. La nostra parola mentale imita la generazione eterna del verbo ed è inseparabile dal nostro pensiero: si afferma la consustanzialità del verbo e del pensiero. Il fiato emesso dal nostro corpo imita il procedere dello Spirito Santo, che procede dal padre al figlio. La ragione, quindi, testimonia la verità del dogma trinitario.

Dio ha creato il mondo e l'uomo dal nulla, con un atto libero della sua volontà. Partendo dalle creature mutevoli si spiega il libero arbitrio: l'uomo ha scelto il male, cioè una realtà negativa, ed è diventato demiurgo del male. Il peccato avviene quando l'uomo perde la sua somiglianza con Dio, ricadendo nel corpo, poiché ha scelto il sensibile, e il corpo diventa mortale. Per assicurare il perpetuare del genere umano, Dio ha creato l'uomo maschio e femmina, che senza peccato, sono moltiplicati spiritualmente. Il ritorno a Dio, che include il corpo, dovrà cancellare il peccato.

La materia è costituita di elementi che, presi a sé, sono oggetti di conoscenza intelligibile, ma la loro combinazione o mescolanza produce la caotica materia. L'intelligibile è la sostanza stessa da cui risulta l'apparenza sensibile; la salvezza, quindi, non riguarda solo l'anima, ma l'uomo nella sua interezza.

La salvezza si raggiunge con sforzo della volontà, ma occorre prima la grazia: l'uomo si salva recuperando la somiglianza con Dio. È un processo simile alla creazione in cui l'intervento del creatore è indispensabile. Bisogna restaurare l'intima unione dell'uomo con Dio attraverso l'amore. E ciò è possibile attraverso la fede e la carità, che permettono di conoscere se stessi e, quindi, conoscere Dio.

Una volta purificato da ogni macchia, il mondo intero ritorna alla sua prima perfezione.

NEMESIO

Vissuto nel IV secolo, la sua opera principale è il *De natura homini*, nella quale si afferma la centralità nel sapere della scienza della natura umana. L'uomo è un microcosmo composto di corpo e anima razionale, cioè è un legame tra mondo dei corpi e mondo degli spiriti. L'unità di ordine delle cose e la prova dell'esistenza di Dio. Il posto intermedio dell'uomo definisce il problema del suo destino: egli diventerà simile a Dio o si degraderà a seconda che si volga ai beni spirituali o a quelli del corpo. Tutto dipende dall'idea che ci faremo dell'anima.

Nemesio condivide l'idea platonica secondo cui l'anima è una sostanza incorporea completa in se stessa: in questo modo si facilita la prova dell'immortalità dell'anima, ma si rende complicata l'idea dell'unione dell'anima col corpo. Gli intelligibili sono di tale natura che possono unirsi ai corpi capaci di riceverli e rimanere distinti: l'anima è unita al corpo ma non si confonde con esso ed è immortale, è necessario che si unisca al corpo ma senza alterarsi.

D'altra parte Nemesio accetta la teoria aristotelica dei quattro elementi e delle quattro qualità: qualunque sia la natura degli elementi, questi sono stati creati da Dio dal nulla.

L'anima è composta di tre facoltà:

- **IMMAGINAZIONE:** facoltà irrazionale mossa da un immaginabile, che è ciò che cade sotto la presa dell'immaginazione; si possono produrre delle immagini alle quali non corrisponde alcun oggetto immaginabile (fantasma); gli strumenti dell'immaginazione sono i ventricoli del cervello, gli spiriti animali e i cinque sensi.

- **MEMORIA:** facoltà di ritenere e di riprodurre ricordi; la loro riproduzione dopo un periodo di oblio è la reminiscenza, cioè la scoperta di ogni conoscenza connaturale all'intelletto. La sede della memoria è il ventricolo mediano del cervello.

- **INTELLETTO:** viene distinta nell'anima una parte razionale e una parte irrazionale. Se l'uomo è essenzialmente un'anima che si serve di un corpo, essa deve essere dotata di conoscenza intellettuale, è essa stessa intelletto. La parte irrazionale è una facoltà dell'anima e si distingue in parte che obbedisce alla ragione e parte che non obbedisce. In generale l'anima è sede delle passioni, che sono modificazioni percettibili del corpo prodotte dalla presenza di un bene o di un male. Le passioni appetitive sono i **piaceri** e le **pene**. I piaceri si distinguono in piaceri naturali e necessari, naturali ma non necessari, né naturali né necessari, piaceri spirituali (gioie). Le pene sono passioni animali, sono nella parte irrazionale che non obbedisce alla ragione e comprende le funzioni nutritiva, generativa e vitale.

Le azioni dell'uomo sono volontarie e involontarie: quelle volontarie, hanno un principio interno all'agente e vi è la conoscenza delle sue circostanze; quelle involontarie hanno il principio esterno all'agente e vi è l'ignoranza delle circostanze dell'atto; quelle non volontarie non sono né volontarie né involontarie.

L'atto volontario risulta dall'unione di una deliberazione della ragione (principio del libero arbitrio), di un giudizio e di una scelta. L'uomo è libero perché è un essere mutevole in quanto creato e perché capace di scegliere razionalmente gli oggetti della sua volontà. I suoi atti dipendono da lui, le sue abitudini dipendono dai suoi atti. Questo testimonia la responsabilità di una vita che dipende dall'uomo.

SINESIO

Di lui ci rimangono *Inni e Lettere*, in cui si espone un Dio che è la Monade delle monadi, che è contemporaneamente uno e trino, e da cui nascono gli spiriti. Ognuno di essi, disceso nella materia, deve fare uno sforzo per liberarsene e risalire verso la sua origine, dove sarà Dio in Dio.

TEODORETO

La sua principale opera è *Guarigione dalle malattie greche, o scoperta della verità evangelica partendo dalla filosofia greca*: nei primi sei libri gli avversari della fede sono considerati presuntuosi e si devono guarire con l'esempio di filosofi come Socrate, Platone, Porfirio. Fede e sapere sono inseparabili: la credenza precede la conoscenza, e la conoscenza accompagna la credenza. Il migliore tra tutti filosofi greci è Platone, che ha insegnato l'esistenza di un solo Dio, autore di tutto ciò che esiste e provvidenza dell'universo. Si crea così un'armonia tra l'antica teologia e la nuova.

GLI ULTIMI GRANDI PADRI DELLA CHIESA

DIONIGI

Una delle fonti più importanti del pensiero medievale è l'insieme di scritti intitolati *Corpus Areopagiticum*, che comprende *Della gerarchia celeste*, *Della gerarchia ecclesiastica*, *Dei nomi divini*, *Teologia mistica* e dieci *Lettere*. Il loro autore si presenta come discepolo di San Paolo e riporta diverse prove per testimoniare il suo essere discepolo degli Apostoli. Le sue opere portano il nome di Dionigi, identificandolo con il membro dell'Areopago che si era convertito dopo aver sentito la predicazione di San Paolo. Questi scritti compaiono per la prima volta nel 532, sono rifiutati come apocrifi dai cattolici. Inoltre questa raccolta contiene dei frammenti presi da Proclo. Per questo l'autore viene chiamato Pseudo Dionigi, oppure Dionigi il mistico.

L'obiettivo principale non è quello di confutare i greci, ma esporre la verità cristiana: il solo modo per distruggere l'errore è stabilire inconfutabilmente la verità.

Il trattato *Dei nomi divini* è quello più filosoficamente ricco: partendo dal fatto che la scrittura dà a Dio una quantità di nomi diversi, Dionigi si chiede in che senso sia legittimo attribuirglieli. Questo trattato rappresenta la continuazione di un'altra opera, perduta, intitolata *I fondamenti teologici*. L'intenzione dell'autore è di non dire e di non pensare, a proposito di Dio, nulla che non sia contenuto nelle Scritture e da esse garantito. Le Scritture parlano di Dio in termini tratti dalle creature, che sono tutti di partecipazione al Bene supremo, che ciascuna rappresenta secondo grado e rango. Decifrare la creazione alla luce delle Scritture è aprirsi alla grazia dell'illuminazione divina, conoscere Dio come causa, essere e vita di tutti gli esseri, restaurare in se stessi la somiglianza divina cancellata, dominare le passioni della carne e ritornare la propria origine. Per questo le Scritture danno a Dio i nomi di cui fanno uso: unità, bellezza, sovranità e altri ancora. Tuttavia sono dei nomi adatti alla nostra condizione perché, quindi nascondono l'intelligibile sotto il sensibile. *I fondamenti teologici* avevano stabilito che Dio è assolutamente incomprensibile ai sensi e alla ragione, quindi dato che non si può conoscerlo non si può nominarlo. I semplici fedeli gli attribuiscono i nomi di cui si serve la Scrittura senza trovare difficoltà, ma quelli illuminati da una luce superiore sanno andare al di là della lettera, avvicinarsi alla condizione degli angeli e unirsi intimamente alla stessa luce divina. Questi parlano di Dio solo per negazione.

Conviene quindi applicare dapprima a Dio tutti i nomi che gli dà la Scrittura (*Teologia affermativa*), ma conviene successivamente negarli tutti (*Teologia negativa*). Questi due atteggiamenti possono conciliarsi in un terzo, che consiste nel dire che Dio merita ciascuno di questi nomi in un senso inconcepibile per la ragione umana, perché egli è un iper-essere, una iper-bontà, una iper-vita e così via (*teologia superlativa*). A tal proposito, l'ultimo capitolo de *La teologia mistica*, è formato da una serie di negazioni e di negazione di queste negazioni, perché Dio è aldilà delle negazioni come delle affermazioni. Ciò che di lui si afferma al di sotto di lui.

Dio si presenta dapprima come Bene, perché lo si accosta attraverso le sue creature, ed è a titolo di Bene supremo che gli crea. Il dio di Dionigi assomiglia all'idea del bene descritta da Platone: il bene si diffonde in nature, in energie attive, in esseri intelligibili e intelligenti, che a lui debbono il loro essere quel

che sono e la cui naturale instabilità trova in lui il suo punto fisso. Questa illuminazione divina genererà naturalmente una gerarchia, il che significa contemporaneamente due cose: in primo luogo uno *stato*, nel senso che ogni essere è definito per quello che è per il posto che occupa in questa gerarchia; in secondo luogo una funzione, nel senso che ogni membro della gerarchia universale riceve l'influenza dall'alto per trasmetterla al di sotto di sé. La luce divina e l'essere che essa costituisce si trasmette attraverso una cascata di luce i cui gradi sono di scritti nei trattati: *Della gerarchia celeste e Della gerarchia ecclesiastica*.

Questa illuminazione deve essere concepita come lo stesso essere degli esseri. Le anime prive di ragione degli animali, le piante, tutto ciò che è realtà, è un momento di questa effusione illuminatrice del Bene. La creazione è l'effetto, quindi, di una rivelazione di Dio nelle sue opere, ed è per questo che gli esseri manifestano ciò che egli è. Il mondo è una teofania che sola ci permette di conoscere il suo autore. Ogni essere è un bene, quindi la sua causa è il Bene; poi negheremo che essa sia il bene, ma questa negazione diventerà a sua volta un'affermazione, perché se Dio non è il bene, è perché egli è l'iper-bene.

Lo stesso metodo si applica agli altri nomi divini: luce, bellezza, vita,... Dionigi giustifica l'attribuzione a Dio del nome di Amore: questo termine designa precisamente il movimento di carità col quale Dio riconduce a sé tutti gli esseri in cui si rivela la sua bontà. Sotto questo aspetto l'illuminazione universale somiglia più a una circolazione di amore che si disperde dapprima in una molteplicità di esseri, per radunarli poi e ricondurli all'unità della loro origine. L'amore è quindi la forza attiva che in qualche modo trae fuori da loro stessi gli esseri venuti da Dio, per assicurare il loro ritorno a Dio. L'amore è estatico. Nell'universo che è teofania, tutto ciò che esiste è buono; il male dunque è, per sé, non essere; l'apparenza di realtà che esso rappresenta è dovuta solo a ciò che esso offre come un'apparenza di bene. Per questo il male ci inganna, perché è senza sostanza e realtà. Dio quindi non lo causa, ma lo tollera perché egli regge natura e libertà senza violentarle.

In rapporto alla creazione, Dio è dunque il Bene, in rapporto se stesso, è Essere: egli è "Colui che è" ed è causa di ogni essere, è l'essere di tutto ciò che esiste. Poiché egli sussiste eternamente in se stesso, è colui per il quale tutto il resto sussiste a titolo di partecipazione. L'essere è la prima partecipazione, fondamento di tutte le altre: l'essere viene per primo nelle immagini temporali di Dio, e in quanto esiste vi partecipa; così facendo partecipa alla vita e alle altre proprietà che lo definiscono. Tutte queste forme di partecipazione sono uno in Dio. I modelli divini degli esseri si dicono tipi o esemplari e sono il prototipo di tutte le loro forme di partecipazione. In quanto forze attive e causali sono anche "volontà divine" o "predestinazioni".

Le idee divine sono subordinate a Dio. Dicendo che Dio è l'essere, Dionigi non dimentica che si tratta sempre di un nome divino. Dio è aldilà dell'essere. Tutto proviene dunque da un essere primitivo: allo stesso modo che Dio non è l'essere, l'essere non è Dio, ma la prima di tutte le forme di partecipazione a Dio e condizione di tutte le altre. Allora volta, alle idee partecipa tutto il resto, ma partecipano all'essere, che è partecipazione di Dio. Le idee rappresentano quindi raggi divini, allontanati dal centro e da esso distinti. Dio produce l'essere come sua prima partecipazione; dunque l'essere deriva da Dio, ma Dio non deriva da lui.

Allora bisogna considerare come nome di Dio l'Uno: Dio contiene tutto in sé in un'unità pura ed esente da ogni molteplicità; il molteplice non può essere senza l'Uno, ma l'Uno può esistere senza il molteplice; tutto ciò che esiste ne partecipa, ma l'Uno non partecipa di nulla. In quanto Uno, Dio è perfetto.

L'unità è dunque il principio fondamentale di tutto. E l'unità di Dio, che è Trinità, è principio e fine di tutto il resto. Ma Dio non è né unità né trinità, non è più l'Uno di quanto non sia l'essere. Dio non a nome, non è niente di ciò che non è, e niente di ciò che è; nessuno lo conosce quale egli è, a sua volta, poiché egli trascende ogni essere e ogni conoscenza, egli stesso non conosce nessuna delle cose esistenti qual è. L'ignoranza è il grado supremo della conoscenza, è necessariamente l'ultima parola della scienza, quando questa vuole raggiungere colui che non si può conoscere perché non è.

Il pensiero dello pseudo Dionigi influirà su pensatori come Ugo di San Vittore, Alberto Magno, Bonaventura e Tommaso d'Aquino.

MASSIMO DI CRISIPOLI o IL CONFESSORE

Nato nel 580 e morto nel 662. Oltre a numerosi scritti di controversia teologica, di esegesi ascetica e di liturgia, possediamo un breve trattato *De Anima* e un libro di commenti teologici intitolato *Intorno ad alcuni passi particolarmente difficili di Dionigi e di Gregorio di Nazianzo*. In questo scritto Massimo chiarifica numerosi passi di questi autori a seguito di una richiesta di un certo Tommaso, ma lo fa con una sua interpretazione.

Dio è la pura monade, è la fonte indivisibile e non moltiplicabile da cui deriva il molteplice senza alterarne la purezza. La monade è il principio di un certo movimento: il movimento della divinità è la conoscenza con la quale il suo essere e il "come" del suo essere si manifestano a coloro che sono capaci di conoscerli.

Il primo movimento della monade dà vita alla Diade, con la generazione del Verbo che è la sua manifestazione totale, poi supera la Diade producendo la Triade, con la processione dello Spirito Santo. Il primo movimento della monade si ferma qui perché la sua suprema manifestazione è perfetta.

Ma questo primo movimento è il principio di un secondo: la manifestazione di Dio fuori di sé, in esseri che non sono Dio. Conoscenza perfetta della monade, il Verbo contiene eternamente in sé l'essenza, cioè la realtà stessa di tutto ciò che esiste e deve esistere. Dio non prende una decisione particolare ogni volta che un nuovo essere appare: tutto è dapprima contenuto nella prescienza, volontà e potenza infinita di Dio. Ne è dunque una manifestazione, finita ma buona, con la quale Dio può rivelarsi. Questa manifestazione di Dio si chiama creazione. Con un'effusione di pura bontà, la triade divina irradia queste espressioni di sé che sono le creature. Le vediamo così comparire in una gerarchia, ciascuno al posto che le assegna la propria perfezione.

La maggior parte degli esseri prodotti non ha altra storia da quella che la loro essenza assegna loro. Altri sono capaci di determinare in certa misura il posto che occuperanno nella gerarchia degli esseri. Anche questo è eternamente previsto e voluto. Tali esseri sono capaci, con la loro libera volontà, di crescere o decrescere di partecipazione divina, cioè di volersi più o meno simili a Dio, e di conseguenza rendersi tali. Secondo che essi si servono bene o male della loro conoscenza e della loro volontà, si impegnano sulla via della virtù o del vizio, del bene o del male, dei premi o dei castighi.

L'uomo fa parte di questi esseri: è fatto di un corpo materiale, divisibile e perituro, e di un'anima immateriale, indivisibile e immortale. L'anima razionale coesiste col corpo fin dal momento in cui è concepito l'embrione: il corpo non è quindi una prigione, ma Dio con la sua bontà ha voluto i corpi come le anime. Così creato, l'uomo era capace, con la conoscenza, di muoversi verso il centro immobile che è il creatore, movimento dato dalla sua posizione nella gerarchia. La sua funzione era di raccogliere il molteplice nell'unità della sua conoscenza e di riunirlo a Dio. Ma l'uomo ha fatto il contrario: ha disperso ciò che era uno volgendosi dalla conoscenza di Dio a quella delle cose. Dissolvendosi nel molteplice, l'uomo è giunto quasi a ricadere nel non-essere. È in quel momento che Colui che per natura è immobilmente in sé, si è posto in movimento verso la natura decaduta per ricrearla. Dio si è fatto uomo per salvare l'uomo in pericolo, ha ricondotto le nature all'unità congiungendo, nella persona di Cristo, quelle del corpo e dello spirito. Infatti Gesù Cristo ha preso tutto dell'uomo, tranne il peccato, per liberarci dal peccato.

Questo ricongiungimento della natura umana alla natura divina è la redenzione dell'uomo, che città il modo di conseguire il nostro fine e ce ne indica la via: il raggiungimento dell'immobilità di Dio. Il movimento di uno spirito consiste nel conoscere: quindi muoversi verso Dio è impegnarsi a conoscerlo; il miglior modo di conoscere è avvicinarsi a lui assimilandosi a lui. Conoscendo Dio, l'uomo comincia ad amarlo. Tratto fuori di sé dall'attrazione di quest'oggetto di amore, egli entra come in estasi; Si precipita e non si fermerà prima di essere avvolto da lui da ogni parte. Allora l'uomo non ha più niente da desiderare, se non questo avvolgimento che lo salva, riconoscersi in Dio.

Muovendosi così verso Dio con la conoscenza, l'uomo non fa che risalire, con un movimento inverso alla sua caduta, verso l'idea eterna di se stesso che non hanno mai cessato di esistere in Dio. Ogni uomo è veramente una parte di Dio, nel senso che la sua essenza preesiste in lui. Ogni uomo è decaduto da Dio distaccandosi dalla causa divina da cui dipende. L'estasi è un momento precorritore dell'eternità futura, in cui si effettuerà la divinizzazione di tutte le cose con il loro ritorno alle essenze eterne da cui dipendono e da cui, per il momento, sono separate.

Massimo prevede il giorno in cui, alla fine dei tempi, l'universo ritornerà verso la sua causa. Infatti l'uomo è il centro e il nodo di tutte le nature create e, come la sua defezione ha trascinato tutte le cose lontano dal suo principio, il suo ritorno Dio trascinerà il mondo intero. Scomparirà per prima cosa la divisione dell'uomo in due sessi; la terra subirà una metamorfosi unendosi al paradiso terrestre, poi diventerà simile al cielo perché sarà abitata da uomini divenuti simili agli angeli; finalmente si abolirà la distinzione del sensibile e dell'intelligibile. Questa sintesi neoplatonica ebbe grande eco nel corso del medioevo.

GIOVANNI FILOPONO o GIOVANNI IL GRAMMATICO

È il primo cristiano e commentatore di Aristotele. Pur criticando idee aristoteliche incompatibili con il pensiero cristiano, come quella dell'eternità del mondo, egli cerca una sintesi tra la tradizione platonico-aristotelica e i testi sacri. Nel dibattito sulla differenza tra intelletto possibile e intelletto agente, Filopono, aristotelicamente, sostiene che ogni uomo possiede il proprio intelletto, che è ora in potenza, ora in atto: si salva così l'immortalità dell'anima razionale.

GIOVANNI DI DAMASCO o GIOVANNI DAMASCENO

Nato nel 676 e morto nel 749; La sua opera fondamentale è *La fonte della conoscenza*, che contiene un'introduzione filosofica, poi una breve storia delle eresie e, infine, una raccolta di testi dei suoi predecessori sulle verità fondamentali della rivelazione cristiana. Il suo obiettivo era quello di raccogliere le nozioni filosofiche utili ai teologi.

Nella sua opera *De fide orthodoxa*, afferma che non esiste uomo in cui non sia inserita la conoscenza che Dio esiste. Non nel senso di una conoscenza innata, ma questa ha come fonte le cose create, la loro conservazione e l'ordine che esse osservano. Dimostra anche l'esistenza di Dio, poiché Satana ha oscurato la sua conoscenza tanto che lo stolto pensa che Dio non esiste. Dio ha provato la sua esistenza con i suoi miracoli e i suoi discepoli l'hanno fatto col dono di ammaestrare che avevano ricevuto.

Partendo dal principio Paolino per cui Dio è conoscibile partendo dalle creature, Giovanni Damasceno stabilisce l'esistenza di Dio dimostrando che tutto ciò che ci è dato nell'esperienza sensibile è mutevole: tutto ciò che ci è dato in questo mondo è creato e, di conseguenza, esiste un suo creatore increato.

Un secondo argomento, tratto dalla conservazione e dall'ordine delle cose, conferma il primo, e la dimostrazione termina con un terzo argomento che prova, contro Epicuro, che l'ordine e la distribuzione delle cose non sono il risultato del caso. Dio è incorporeo, non è generato, è immutabile, incorruttibile e così via; ma questi nomi ci dicono cosa egli non è, non ciò che egli è. Si può capire solo che egli è infinito e quindi incomprendibile. Anche i nomi in senso positivo non definiscono la sua natura: Dio è al di là della conoscenza perché è al di là dell'essenza.

Il *De fide orthodoxa* si presenta come un testo scolastico, perché comprende lo studio degli angeli, del cielo visibile, degli astri, degli elementi, della terra e dell'uomo. È un'opera importantissima per tutti i filosofi successivi, anche perché si sofferma sulla distinzione tra il volontario e il non volontario, e sul libero arbitrio considerato nella sua natura e nella sua causa. Viene considerato come uno dei più importanti intermediari tra la cultura dei Padri greci e la cultura latina dei teologi occidentali del Medioevo.

CONCLUSIONE

La patristica greca è stata influenzata largamente da Platone, poiché si offrì come un alleato del cristianesimo su parecchi punti importanti: la dottrina di un demiurgo dell'universo, di un Dio come provvidenza, dell'esistenza di un mondo soprasensibile e divino di cui il mondo sensibile è l'immagine, della spiritualità dell'anima e della sua superiorità sul corpo, dell'illuminazione dell'anima da parte di Dio, del suo attuale asservimento al corpo e della necessità di una lotta per dominarlo, infine dell'immortalità dell'anima e delle sue azioni. Si è anche cercato in Platone un presentimento della Trinità cristiana.

I PADRI LATINI E LA FILOSOFIA

TERTULLIANO

È il primo rappresentante dell'apologia cristiana in lingua latina. Nato a Cartagine verso il 160, dove si convertì verso il 190, ordinato sacerdote, poi passò con il montanismo. Si volse allora contro il cristianesimo di cui critica la morale. Successivamente creò una setta fondata sulla sua dottrina. Morì nel 240.

Le sue principali opere sono l'*Apologeticum*, il *De paescriptione haereticorum* e il trattato *De Anima*.

Si approccia da giurista al diritto esclusivo del cristianesimo all'interpretazione delle Scritture: secondo la legge romana ogni persona che si fosse servita di un bene per un tempo sufficiente poteva legalmente considerarsene proprietaria. Applicando questa regola alle Sacre Scritture, Tertulliano respinge gli gnostici.

Tertulliano prende il cristianesimo come un tutto che si impone agli individui come semplice fede. Ogni cristiano deve accettare questa fede come tale, senza pretendere di farne una scelta o di giudicarla. Si è cristiani per la fede nella parola di Cristo: la fede è l'unica regola inflessibile, ed è sufficiente.

Tertulliano si oppone alla filosofia, ritenuta responsabile del moltiplicarsi delle sette gnostiche. È vero che a volte certi filosofi insegnano delle dottrine che assomigliano alla fede cristiana, ma ciò accade per caso.

L'antifilosofismo si è sviluppato in anti-razionalismo: la fede si appoggia all'incomprensibile, e proprio per questo è certa, poiché la fede è più sicura della ragione; oltre che l'assurdità stessa del dogma raccomanda all'accettazione della fede.

L'anima, secondo Tertulliano, è un corpo tenue e sottile, dotato di tre dimensioni; si espande in tutto il corpo, di cui sposa la forma. Quindi essa è una sostanza, perché tutto ciò che è reale è materiale.

La propagazione dell'anima nella specie umana avviene per trasmissione dai genitori al momento del concepimento. L'anima è l'uomo interiore di cui parla San Paolo, di cui l'uomo esteriore, o corpo, è l'involucro. Essa forma quindi un essere completamente costituito. È dotata di una struttura propria della sostanza materiale dell'anima. L'anima è staccata dal padre, e questo spiega l'ereditarietà dei caratteri, nonché la trasmissione del peccato originale. Ma l'uomo è stato fatto a immagine e somiglianza di Dio, e questa somiglianza divina si è ugualmente trasmessa con la generazione. Essa esiste dunque ancora in noi e per questo si può dire che l'anima di ogni uomo è naturalmente cristiana.

Poiché tutto ciò che esiste è corporeo, e Dio esiste, Dio è corporeo; ha il corpo più sottile e tenue di tutti; e anche il più brillante al punto che il suo stesso splendore ce lo rende invisibile. Non possiamo rappresentarcelo in se stesso, ma sappiamo che è Uno, che è ragione, e che la ragione fa in lui tutt'uno con il bene. Quando fu venuto il momento di creare, Dio generò da se stesso una sostanza spirituale, il Verbo, che è Dio da Dio, Luce da Luce, che scaturisce dal Padre senza diminuirlo, ma che non è tutto il Padre. Dio ha creato il mondo del nulla, ma il Verbo è la ragione stessa per cui egli l'ha creato, ordinato e governato.

Lo Spirito Santo si aggiunge al Padre e al Verbo senza rompere l'unità di Dio. La generazione del Verbo dal Padre provocata dalla sua creazione non è eterna, poiché il Padre è esistito senza di lui. Ma non si può dire che essa abbia avuto luogo nel tempo, poiché il tempo non incomincia che con le creature. Si tratta quindi di una relazione che non si può spiegare.

MINUCIO FELICE

È l'autore del dialogo *Octavius*, opera in cui mette in luce gli scrupoli di un pagano che sta per convertirsi, riportando una conversazione immaginaria che avrebbe avuto luogo in sua presenza a Ostia, tra il pagano Cecilio Natale e il cristiano Ottavio.

I due argomenti principali portati da Cecilio contro il cristianesimo sono: in primo luogo il fastidioso fatto, per un pagano colto, che anche i cristiani più ignoranti risolvevano dogmaticamente molti problemi che i filosofi giudicavano insolubili (l'esistenza di Dio, la sua natura, la creazione del mondo, la provvidenza, l'anima,...); in secondo luogo il fatto che a un Romano non conveniva abbandonare il culto degli dei che assicurò la grandezza di Roma.

A queste edizioni Ottavio risponde che non c'è nessuna ragione per cui la verità debba rimanere patrimonio di un piccolo numero di persone e non di tutti. In seguito mostra che l'ordine del mondo suppone un ordinatore, cioè un Dio unico e provvidenziale, come quello dei cristiani. Gli dei di Roma, come rappresentati dalla mitologia, non potevano aver fatto la grandezza dell'impero. Inoltre, per giustificare i cristiani, Ottavio mostra quanto sia puro il loro culto e come parecchie delle loro credenze siano state presentite dai filosofi e anche dei poeti pagani. Cecilio si convince e si converte alla religione di Ottavio.

ARNOBIO

Insegnò retorica a Sicca, divenendo una celebrità locale, quando, verso il 296, questo avversario di Cristo si proclamò cristiano e chiese il battesimo. Il vescovo diffidò rifiutò di ammetterlo tra i catecumeni, ma Arnobio lo convinse scrivendo un'apologia della religione che voleva abbracciare. Nasce l'*Adversus nationes*, apologia del cristianesimo da parte di un uomo che non era ancora cristiano, se non per desiderio. Era infatti disgustato del paganesimo e glorifica la nuova fede abbandonandosene per intero, senza essere ancora istruito profondamente in essa. Quest'ignoranza gli è stata rimproverata, ma quest'opera risulta importante perché aiuta a vedere ciò che uno spirito colto, liberato dal paganesimo, inizialmente accoglieva della nuova religione. Per lui il Cristo è un maestro, venuto per rivelare agli uomini la verità sulla natura di Dio e del culto che gli è dovuto. Un Dio sovrano, signore di tutto ciò che esiste, che noi dobbiamo adorare ed amare; questo è il senso che Arnobio attribuisce al cristianesimo, cioè la rivelazione del monoteismo attraverso il Cristo. Ma insegnare agli uomini l'esistenza di un unico e solo Dio, significa istruirli sulla causa e sulla spiegazione ultima di tutto ciò che è. La sua opera è intrisa di scetticismo o di neo-accademismo.

Innanzitutto espone il tema dei problemi inevitabili per ogni spirito umano, di cui tuttavia sfugge la soluzione. A questo ne segue un secondo, quello dell'atto di fede: ogni attività dell'uomo dipende dalla convinzione che molti avvenimenti non mancheranno di verificarsi, anche se la ragione è incapace di dimostrarlo. Un terzo tema è la svalutazione metodica dell'uomo e il correlativo elogio degli animali.

Il Dio di cui parla Arnobio sembra sovrintendere a molti altri dei, e Cristo appare come un Dio incaricato di istruire la nostra ignoranza e di salvare le nostre anime. Queste anime non sono create dal Dio supremo, ma da un membro della sua corte celeste; sono esseri di qualità mediana, come ci ha insegnato Cristo, cioè possono essere immortali, se conoscono Cristo, o mortali, se ignorano Dio.

LATTANZIO

Professore di retorica a Nicomedia, convertito al cristianesimo verso il 300; nel 316 Costantino lo incaricò dell'educazione di suo figlio. Scrisse il *De opificio Dei*, il *De ira Dei* e il *De mortibus persecutorum*, ma la sua opera principale è *Divinae Institutiones*. Queste opere si caratterizzano per lo stile calmo che caratterizzano l'autore. Innanzitutto critica coloro che, attraverso la logica, partono dal falso per argomentare.

Lattanzio spiega ai pagani che la felicità consiste nella conoscenza del vero, che egli ha trovato nella fede cristiana.

Rivolgendosi ai pagani del suo tempo, Lattanzio pensa ai pagani del passato: Cicerone, Seneca, e altri non conoscevano niente di Dio. La piaga del pensiero pagano fu il divorzio della sapienza e della religione. I culti pagani non comportavano nessuna filosofia, e i filosofi ne traevano incoerenza, assurdità, immoralità. La novità del cristianesimo è il collegamento tra sapienza e religione. I pagani accettano delle false religioni per mancanza di sapienza, o delle forme false di sapienza per mancanza di religione; il rimedio è l'accettazione del monoteismo che contemporaneamente apre l'accesso alla vera religione e alla vera filosofia.

Lattanzio, però, sapeva molto poco di filosofia: molto spesso perde il filo del discorso quando si imbatte in una questione tecnica. Sa che Dio è incomprendibile ed ineffabile, ma pensa che Dio si è fatto da sé, sembra attribuirgli una figura e una forma, e crede che egli abbia profferito oralmente il suo Verbo, generandolo dal suo pensiero con emissione di voce.

Quanto all'uomo, Lattanzio non dubita che la sua anima si immortale, ma ritiene che il vero uomo si nasconde, invisibile, nel corpo visibile che lo avvolge: il vero uomo è là, col suo pensiero e la sua anima, che comincia a descrivere separatamente, per chiedersi, dopo, se si debbano distinguere.

Il Dio di Lattanzio ama la diversità, e per questo egli ha posto il male. Dio ha creato prima all'avversario come istigatore delle tentazioni che l'uomo poi dovrà superare con la virtù.

Filosoficamente, Lattanzio si rifà alle dottrine religiose attribuite ad Ermete Trismegisto, che ha numerosi punti di contatto con la religione cristiana.

SANT'ILARIO DI POITIERS

Si convertì tardi al cristianesimo in seguito a lunghe riflessioni. La sua conversione poggia le basi su preoccupazioni morali. Ilario aspirava alla felicità e la cercava nella virtù, ma non poteva credere che un Dio buono ci avesse dato la vita e la felicità per privarcene in seguito; questo lo condusse a concludere che Dio doveva essere diverso dalle divinità pagane, cioè unico, eterno, onnipotente e immutabile. La sua conversione iniziò con la lettura delle Scritture e del Vangelo di Giovanni.

La sua opera principale è il *De Trinitate*. Ilario nota il contrasto tra le opinioni molteplici e contraddittorie degli autori pagani e la chiarezza e l'unità della dottrina cristiana. Niente più dell'essere è proprio di Dio, che l'opposto del nulla. Da qui deriva che l'essere puro è immutabile, eterno, di assoluta sufficienza ontologica e di una semplicità perfetta.

SANT'AMBROGIO

La sua opera è ricca di dati filosofici di ogni natura, senza approfondimento metafisico. Nel suo *De fide* Ambrogio attua un processo di essenzializzazione della nazione di essere. Ma la sua vocazione è moralista. Nell'*Exaameron*, Ambrogio si diffonde in interpretazioni allegoriche in cui talvolta la parola della Scrittura scompare. Ad esempio, per spiegare il racconto biblico della prima tentazione, ammette che il serpente è simbolo del piacere, la donna un'immagine della sensualità e l'uomo stesso una figura dell'intelletto che si lascia ingannare dai sensi. Il paradiso terrestre è la parte superiore dell'anima, bagnata da due fiumi che sono la grazia di Dio e le virtù. Il fuoco dell'inferno è la tristezza stessa che il peccato genera nell'anima del colpevole; la larva roditrice è il rimorso che rode la coscienza del peccatore e lo tormenta continuamente.

L'opera più influente di Sant'Ambrogio il *De officiis ministrorum*: un insieme di lezioni utilizzabili per dei chierici, ma anche per dei semplici cristiani. Innanzitutto, pensando che i filosofi avessero attinto alla Bibbia una parte del loro sapere, si serve del diritto di rivalsa riprendendo Cicerone a vantaggio dei cristiani; ma soprattutto egli aveva coscienza di trasformare la morale di Cicerone, che era codice di dovere dell'uomo verso la città, reinterpretandola come una morale religiosa, fondata sui doveri dell'uomo verso Dio.

MACROBIO

Ha commentato il VI libro del *De Republica* di Cicerone nella sua opera *In Somnium Scipionis*. Riprendendo Platone e Plotino, pone il **Bene**, che è la causa prima, alla sommità della scala degli esseri; seguito dall'**Intelligenza**, nata da Dio, che contiene in sé gli esemplari di tutte le cose o idee: volgendosi al bene, resta perfettamente simile alla sua origine; volgendosi verso se stessa, produce l'anima.

Il principio primo non è numero, ma origine e fonte di tutti i numeri. I numeri in se stessi sono realtà intelleggibili, dotati di proprietà inerenti a ciascuno di essi, attraverso le quali si spiegano le nature degli esseri di cui essi sono i principi costitutivi.

Così come le specie e i numeri sono contenuti nell'Intelligenza, le anime lo sono nell'Anima. Alcune di esse non si distaccano mai; altre si distolgono dalla contemplazione delle realtà superiori per il desiderio dei corpi e della vita terrestre. Queste ultime anime cadono dal loro luogo originario e si lasciano imprigionare nei corpi, dimenticando la loro origine. Potranno liberarsi progressivamente con uno sforzo di reminiscenza per ricordarsi chi sono. Durante la caduta che la precipita in un corpo, l'anima attraversa successivamente tutte le sfere celesti e acquista in ciascuna di esse le facoltà che, una volta incarnata, eserciterà.

Tuttavia l'anima umana non è del tutto separata dalla sua fonte: grazie alla sua parte superiore, cioè l'intelligenza e il ragionamento, essa conserva una conoscenza innata del divino e il mezzo per riunirsi ad esso con l'esercizio delle virtù. Queste vengono all'anima dalla fonte divina da cui ella è uscita, ed esse si pongono in gerarchia, dalle più umili alle più alte, in quattro gruppi: virtù politiche, virtù purificatrici, virtù contemplative, virtù esemplari.

Una siffatta anima è, platonicamente, fonte di movimento, derivata da una fonte ancora più abbondante, ma dalla quale germogliano le sue conoscenze, le sue volontà e le sue passioni.

CALCIDIO

Ha contribuito alla diffusione del platonismo attraverso la traduzione e il commento del *Timeo*.

Distingue tre primi principi: *Dio*, la *materia* e l'*idea*. Il Dio Supremo è il Bene Supremo: posto al di là di ogni sostanza e di ogni natura, è incomprendibile a ogni intendimento, in sé perfetto; è autosufficiente ma è oggetto di desiderio universale. Dopo il Dio Supremo viene la Provvidenza: rivolta al bene, questa seconda essenza intelligibile ne trae la propria perfezione e quella che conferisce agli altri esseri. Dalla Provvidenza dipende il Destino, legge divina dalla quale sono retti tutti gli esseri, ciascuno secondo la propria natura. Destino che è sottomesso alla provvidenza e rispetta le nature e le volontà.

Subordinati alla Provvidenza sono la Natura, la Fortuna, il Caso,... che sono al suo servizio ma hanno sopra di sé l'Anima del mondo, la Seconda Intelligenza, che penetra il corpo dell'universo per vivificarlo e organizzarlo. Il mondo è l'opera di Dio. Il mondo è nel tempo, Dio ne è fuori: Dio è l'origine causale del mondo, non la sua origine temporale. Anche se corporeo, il mondo sensibile è eterno, almeno nelle sue cause. Soltanto Dio, con il mondo intelligibile che porta in sé, è eterno.

Esistono due tipi di esseri: i modelli e le copie. Il mondo dei modelli è il mondo intelligibile; il mondo delle copie è il mondo sensibile, prodotto a somiglianza del suo modello. Il modello si chiama *Idea*: sostanza incorporea, senza forma, impalpabile, comprensibile solo con l'intelletto e la ragione, causa degli esseri che partecipano della somiglianza con lei. Le idee sono le opere proprie di Dio che le produce comprendendole. Dio pensa eternamente le idee, di cui il mondo sensibile riproduce l'immagine nel tempo: il mondo è eterno.

Di conseguenza le idee fanno tutt'uno con Dio: quindi i principi si riducono a due, Dio e la materia.

All'origine si trova il Caos. L'esistenza della materia si può dimostrare per analisi o per sintesi: l'analisi consiste nel risalire dai fatti ai loro principi, cioè fatti conoscibili con i sensi o con l'intelletto e quindi che hanno come oggetto il sensibile (mutevole, temporale, opinabile) e l'intelligibile (immutabile, eterno, oggettivi). Per natura, gli intelligibili sono anteriori ai sensibili, ma questi ultimi sono per noi più accessibili. Il metodo analitico è adatto quindi per stabilire l'esistenza della materia.

L'analisi parte dai percettibili, composti dagli elementi, che sono intorno a noi e in noi (corpo). Il corpo possiede, oltre alle qualità sensibili, delle forme e figure diversamente composte. Tutto questo è la materia. Quest'analisi si può verificare con una sintesi: ricomponendo tutto nell'armonia e nell'ordine, bisogna spiegare tutto ciò con una provvidenza. Non c'è provvidenza senza intelletto, né intelletto senza pensiero. Il pensiero di Dio ha modellato tutto ciò che forma i corpi, e le intellezioni sono le idee.

La materia è, dunque, il principio al quale si ferma l'analisi, le idee sono il principio al quale giunge la sintesi. La materia in se stessa è senza qualità, quindi semplice: per questo è un principio e, quindi, eterna; è potenzialità pura (perché passiva e infinita), è la possibilità di essere o di non essere di un corpo.

Tra la materia e le idee si trova il mondo delle cose generato nella materia dalle idee. Queste cose hanno le loro forme proprie. L'idea esiste sotto due aspetti: *in sé*, come forma prima, e *nelle cose*, come forma nata dall'idea eterna; poi viene la materia che ha il suo essere dalla sua forma propria. A questi tre gradi dell'essere corrispondono tre gradi della conoscenza: comprensibile con l'intelletto, l'idea è oggetto di

scienza; di natura sensibile, la forma nativa è oggetto di opinione; la materia, non essendone né intelligibile né sensibile, non può essere né conosciuta né percepita, ma la conosciamo attraverso una conoscenza che ci permette di affermare ciò che non possiamo apprendere. Di conseguenza Calcidio rifiuta la definizione aristotelica dell'anima come forma del corpo: essa è una sostanza spirituale dotata di ragione.

MARIO VITTORINO

Nato in Africa verso il 300, insegnò retorica a Roma nel 340. Nel 355 si convertì e morì verso il 363. Scrisse commenti alle epistole paoline e i due trattati di teologia *Sulla generazione del Verbo divino* e *Contro Ario*. Tradusse in latino le *Enneadi* di Plotino.

Si scontrò con l'ariano Candido che nel suo scritto *Sulla generazione divina*, che gli aveva dedicato, aveva dedotto le impossibilità che un vero filosofo incontra nel mistero della generazione di un Dio da parte di un Dio: nel *Timeo*, Platone sostiene che Dio, cioè l'essere, non può essere generato; quindi se il Verbo è generato, allora non è l'essere e quindi non è Dio. Ogni generazione è un cambiamento; tutto ciò che è divino è immutabile. Ma Dio, che è padre di tutto, è anche causa prima di tutto. Se egli dunque è Dio, è immutabile e inalterabile. E ciò che è immutabile e inalterabile né genera né è generato. Se dunque è così, Dio non è generato. Non si può concepire niente che sia prima di Dio e da cui Dio possa essere generato, perché è semplice. Dio è sostanza, non la riceve, così come non riceve l'esistenzialità né l'esistenza stessa, ma egli esiste. In questo modo da Dio si esclude ogni possibilità di composizione, di divenire e di generazione. Gesù Cristo, quindi, è l'effetto di un'operazione divina: il Verbo è la prima e principale opera di Dio.

Mario Vittorino risponde nel suo *Sulla generazione del Verbo divino* in maniera oscura e impacciata. Dio è causa di ogni essere, quindi anteriore all'essere: Dio è così un pre-essere e causa di tutto; tutto viene da Dio per generazione e per produzione. Vittorino distingue *ciò che veramente è (intellectibilia)*, *ciò che è (intellectualia)*, *ciò che non è veramente non essere*, e *ciò che non è*. Gli intelligibili sono le realtà sopracelesti: l'intelletto, l'anima, le virtù, il logos; in seguito e al di sopra, l'esistenzialità, la vitalità, l'intelligenzialità; e al di sopra di tutto, l'essere soltanto e l'uno che è soltanto essere. Destato dall'anima, il *nous* illumina e forma la facoltà intellettuale della nostra anima e vi fa nascere l'intelligenza. Per questo l'anima è sostanza. L'anima rientra in *ciò che è e*, quando il *nous* entra in lei, comprende *ciò che veramente è*. Il *falso non essere* e il *non essere* sono concepibili in relazione alle prime due classi, perché se l'essere ha una qualità, il non essere è un senza-qualità, ma esiste. Per raggiungere l'assoluto non-essere, bisognerebbe distinguere da *ciò che veramente non è*, *ciò che veramente non è*, cioè l'impossibile, che non è e non può essere, né in Dio né per mezzo di Dio.

Dio è al di là di queste classi: intelligibile, infinito, invisibile, senza intelletto, insostanziale, inconoscibile, Egli è quindi non-essere che, però, è essere poiché, per la sola sua potenza, si è manifestato nell'essere per generazione. L'essere era nascosto in lui, che è il Logos, Gesù Cristo, l'essere primo e anteriore a tutti, attraverso il quale esiste tutto ciò che è.

Il Verbo è eternamente generato dal Padre, è la manifestazione dell'essere che, nascosta in Dio Padre, si rivela in Dio Figlio. Dio è, quindi, prima di tutto causa di se stesso. Dio è l'Uno, nel suo eterno movimento che è riposo.

SANT'AGOSTINO

Nato a Tagaste nel 354. Dopo i primi studi, si reca a Madaura, poi a Cartagine dove insegnò. Sua madre Monica gli insegnò l'amore per Cristo, ma lui non era battezzato, non conosceva la dottrina cristiana e la sregolatezza della sua giovinezza non lo portarono a istruirsi in essa. Nel 373 lesse l'Hortenius di Cicerone, che gli provocò un vivo amore per la sapienza. Inizialmente si unì ai manichei. Uscì dalla setta e andò a Roma nel 383 per insegnarvi retorica. Successivamente a Milano visitò il vescovo Ambrogio, di cui seguì le prediche, che gli rivelarono l'esistenza del senso spirituale nascosto nel senso letterale delle Scritture. Tuttavia non era ancora convinto e soffriva di mancanza di certezze. Con la lettura delle *Enneadi* di Plotino si confrontò per la prima volta con la metafisica. Cominciò a purificare i suoi costumi, ma con scarso successo, finché lesse nelle Epistole di San Paolo che l'uomo è in preda al peccato e che nessuno può liberarsene senza la grazia di Gesù Cristo. Si convertì allora nelle 386. Agostino si rifà al neoplatonismo e sosteneva un intervento della ragione precedente all'assenso alle verità di fede, ma anche un secondo che la segue. Scrisse numerose opere; diventato sacerdote si impegna nei problemi teologici ed esegetici.

Tutta la parte filosofica dell'opera di Agostino esprime lo sforzo di una fede cristiana che cerca di spingere l'intelligenza del suo contenuto, con elementi filosofici presi in prestito dal neoplatonismo. Tra questi, la definizione di un uomo che è anima che si serve di un corpo. Presente al corpo, l'anima è tuttavia unita ad esso solo attraverso l'azione che esercita su di lui per vivificarlo. Attenta a tutto ciò che vi accade, nulla le sfugge. Se degli oggetti esterni colpiscono i nostri sensi, i nostri organi sensoriali subiscono le loro azioni, ma poiché l'anima è superiore al corpo e l'inferiore non può agire sul superiore, essa non ne subisce azione alcuna. Ma l'anima non lascia passare inavvertita questa modificazione del suo corpo: con la sua attività trae dalla sua sostanza un'immagine simile all'oggetto. Questa è una sensazione, cioè azioni che l'anima compie, non passioni che essa subisce.

Alcune sensazioni ci informano sullo stato e sui bisogni del nostro corpo, altre sugli oggetti che lo circondano, che sono instabili: nel corso del tempo appaiono e scompaiono, si cancellano o si sostituiscono l'un l'altro, senza poterli afferrare. Questa instabilità esclude una conoscenza propriamente detta. Conoscere, infatti, significa apprendere col pensiero un oggetto che non cambia e che può essere tenuto sotto lo sguardo dello spirito. L'anima incontra in se stessa delle conoscenze che vertono su oggetti di questo tipo, cioè quando incontra le verità, non sensibili ma intelligibili e caratterizzate per la loro necessità. E poiché sono necessarie, sono immutabili, e quindi eterne: la loro verità dipende dal fatto che esse possiedono l'essere, perché soltanto ciò che veramente è è vero.

Ma da dove derivano queste verità? In un certo senso, tutte le nostre conoscenze derivano dalle sensazioni; gli oggetti sensibili non sono necessari, né immutabili, né eterni, anzi sono contingenti, mutevoli e passeggeri. Quindi non sono questi a insegnare le verità che li concernono. Non derivano neanche dall'uomo stesso, poiché anche egli è contingente e mutevole. Per la ragione, la necessità del vero e il segno della sua trascendenza su di lei. La verità è, nella ragione, al di sopra della ragione. C'è dunque nell'uomo qualcosa

che supera l'uomo, una realtà puramente intelligibile, necessaria, immutabile, eterna. Ovvero Dio, che, in qualsiasi modo lo si chiami, è sempre questa realtà divina che è vita della nostra vita.

Il Dio di Sant'Agostino si presenta come una verità contemporaneamente intima al pensiero e trascendente il pensiero. La sua presenza è attestata da ogni giudizio vero, ma la sua natura stessa ci sfugge. Non si parla ancora di Dio, perché egli è ineffabile, e noi diciamo più facilmente ciò che gli non è di ciò che gli. Tra tutti nomi, uno più degli altri lo designa meglio: *ego sum qui sum*. Egli è l'essere stesso, la realtà piena e totale. Ciò che cambia non esiste veramente, poiché cambiare è cessare di essere ciò che si era per diventare qualcosa di diverso che, a sua volta, cesserà di essere. Ogni cambiamento comporta, quindi, una mescolanza di essere e non-essere. Eliminarne il non-essere è eliminarne il principio stesso della mutabilità e conservarne, con l'immutabilità, soltanto l'essere. Dire che Dio è *essentia* per eccellenza, o che è supremamente essere, o che l'immutabilità, è dire la stessa cosa. Essere veramente significa essere sempre nello stesso modo; ora, Dio solo è sempre lo stesso: egli è dunque l'essere perché è l'immutabilità.

Questo concetto sarà di grande importanza nel Medioevo: per un lato si cercherà nel concetto di essenzialità di Dio la prova del fatto che la sua esistenza è evidente immediatamente (cosa che Sant'Agostino non aveva fatto); per un altro, mentre sant'Agostino si appoggiava all'illuminazione divina per raggiungere Dio, nel Medioevo si svilupperà come una tesi di epistemologia vera e propria.

Nelle sue *Confessioni*, Agostino chiarisce il concetto della Trinità: Agostino concepisce la natura divina prima delle persone. Una sola natura divina sussiste in tre persone, cambiando la prospettiva dello spirito dei greci. Egli considera prima di tutto la natura divina e prosegue fino alle persone per raggiungere la completa verità, in cui Dio è concepito in maniera concreta e personale, ma non come la tale persona in particolare. È Dio-Trinità. Nella sua opera *De Trinitate*, Agostino si è sforzato di concepire la natura di Dio per analogia con l'immagine che di se stesso il creatore ha lasciato nelle sue opere, in particolare nell'anima umana. È nella sua stessa struttura che si trovano le indicazioni di ciò che può essere la Trinità. Infatti l'anima è, come il Padre, e dal suo essere genera l'Intelligenza di se stessa, come il Figlio o il Verbo; e il rapporto di questo essere con la sua intelligenza è una vita, come lo Spirito Santo. O ancora, l'anima è dapprima un pensiero da cui sorge una conoscenza con cui essa si esprime e dal suo rapporto con questa conoscenza sorge l'amore che essa ha per sé. E ciò è il modo analogo con cui il Padre si profferisce nel Verbo, ed entrambi si amano nello Spirito. Queste sono solo delle immagini, che però ci istruiscono sull'uomo. Essere analogo alla Trinità significa essere una testimonianza vivente del Padre, del Figlio e dello Spirito. Conoscere se stessi per conoscersi come immagine di Dio, l'amore che procede dall'uno e dall'altro è amore di Dio. C'è nell'uomo qualcosa di più profondo dell'uomo: nel suo pensiero rimane riposto il segreto inesauribile di Dio stesso, E la sua vita non è altro che il dispiegarsi, entro se stessa, della conoscenza che un pensiero divino ha di sé e dell'amore che si porta.

Questa dottrina implica l'idea di una creazione. Dio è l'essentia di cui gli altri esseri attestano l'esistenza, l'immutabilità che il cambiamento richiede come causa. Quindi le cose, per la loro stessa

mutabilità, sono fatte da Dio dal nulla: esse ricevono da Dio ciò che possiedono di essere, quindi hanno per se stesse la loro incapacità di esistere, cioè il non-essere; nella loro esistenza esse non sono per niente.

Esprimendosi nel suo verbo, Dio contiene eternamente in sé i modelli archetipi di tutti gli esseri possibili, le loro forme intelligibili, le loro leggi, i loro pesi, misure e numeri. Questi modelli interni sono le idee, increate e consustanziali a Dio, della stessa consustanzialità del Verbo. Perché il mondo, Dio non ha dovuto che dirlo. Dicendolo lo ha voluto e fatto. In un solo istante ha fatto esistere la totalità di ciò che fu, di ciò che è e di ciò che sarà: il racconto dei sei giorni deve essere inteso in senso allegorico. Tutti gli esseri futuri sono stati prodotti quindi fin dall'origine, con la stessa materia, ma sottoforma di germi, che dovevano o devono ancora svilupparsi nella successione dei tempi, con l'ordine e le leggi che Dio stesso ha previsto. L'uomo non fa eccezione, salvo per ciò che concerne l'anima. Tutti i corpi erano fin dall'origine in potenza nella materia. Agostino ha quindi concepito la storia del mondo come uno sviluppo perpetuo o una evoluzione. Il mondo di Agostino si dispiega nel tempo, e il tempo si dispiega col mondo, dove ogni cosa cade al suo posto, passa e si cancella davanti alla successiva.

Le più nobili creature di Dio sono gli angeli, di cui Agostino non sa se abbiano o no corpo. L'uomo viene dopo, non di molto inferiore all'angelo, ma composto di un'anima e di un corpo. Puramente spirituale e semplice, l'anima è unita al suo corpo da una inclinazione naturale che la porta a vivificarlo, a reggerlo e a vegliare su di lui. È per lei che la materia diventa un corpo vivente e organizzato: forma l'unità che è l'uomo, ma è difficile sapere quale ne sia l'origine.

Si è notato l'ottimismo metafisico cui si ispira questa dottrina della creazione: per quanto si ispiri al platonismo, Agostino non ha mai ammesso che la materia fosse cattiva, né che l'anima fosse unita al corpo per castigo del peccato. Il corpo dell'uomo non è la prigione della sua anima, ma lo è diventato per effetto del peccato originale, e lo scopo primo della vita morale è di liberarcene.

Dio, essendo immutabilità, è la pienezza dell'essere; egli è dunque il bene assoluto e immutabile. Creata dal nulla, la natura dell'uomo è buona per quel tanto che essa è, ma in questa misura è buona. Così il bene è proporzionale all'essere; dal che consegue che il contrario del bene, che è il male, non può essere considerato come appartenente all'essere. Il male non esiste, ma è l'assenza di un certo bene in una natura che dovrebbe possederlo: il male è privazione. La natura decaduta è cattiva perché viziata dal peccato, ma essa, in quanto natura, è un bene; essa è quello stesso bene in cui il male esiste e senza il quale non potrebbe esistere. Questo spiega la presenza del male in un mondo creato da un Dio buono. Se si tratta del male naturale, ogni cosa in sé è buona per quella che è. Ogni natura finisce col perire, ma la distruzione dell'una è compensata dal comparire di un'altra, e la loro successione fa la bellezza dell'universo. Quanto al senso morale, il male si incontra soltanto negli atti delle creature razionali. Questi atti dipendono da un giudizio della ragione e quindi sono liberi: le colpe morali derivano dal cattivo uso del libero arbitrio, è l'uomo responsabile, non Dio. Ma il libero arbitrio è un bene ed è la condizione della beatitudine. Il fine di ogni uomo è essere felice: bisogna che egli si volga verso il Bene sovrano, lo voglia e se ne impadronisca. Gli

occorre quindi essere libero. Invece di agire in questo modo, però, l'uomo si è distolto da Dio per godere di sé e delle cose a lui inferiori: nasce il peccato originale, di cui l'uomo solo ha la responsabilità.

Il peccato originale, trasgressione della legge divina, ha avuto come conseguenza la ribellione del corpo contro l'anima, da cui vengono la concupiscenza e l'ignoranza: così l'anima viene retta dal corpo. Rivolta alla materia, l'anima si appaga del sensibile e, dato che tra da se stessa le sensazioni e le immagini, dà qualcosa della sua sostanza per formarle. Sfinita da questa perdita di sostanza, l'anima cessa presto di riconoscersi; arriva a credere solo alla realtà della sua materia, credersi anche lei un corpo. Questo, e non il corpo, è la tomba dell'anima, e tale è anche il male da cui deve liberarsi.

Nello stato di decadenza in cui si trova, l'anima non può salvarsi con le sue forze, non basta il libero arbitrio dell'uomo. È necessaria la grazia della redenzione al libero arbitrio dell'uomo per lottare contro gli assalti della concupiscenza sregolata del peccato e per essere benemeriti davanti a Dio. Senza la grazia si può conoscere la Legge, con essa si può adempierla. Iniziativa divina, la grazia precede quindi in noi ogni sforzo efficace per risollevarci. Essa nasce dalla fede, che è essa stessa una grazia. È per questo che la fede precede le opere: le buone opere e il loro merito nascono dalla grazia. La grazia è un aiuto concesso da Dio al libero arbitrio dell'uomo; quindi non lo elimina, ma coopera con lui restituendogli l'efficacia per il bene di cui il peccato l'aveva privato. Sono due le condizioni richieste per fare il bene: un dono di Dio, cioè la grazia, e il libero arbitrio. La grazia non sopprime la volontà, ma la rende buona. Questo potere di usare bene del libero arbitrio è la libertà. Ma è inseparabile al libero arbitrio la possibilità di fare il male, ma poter non farlo è un contrassegno della libertà. L'uomo che è più completamente dominato dalla grazia di Cristo è anche il più libero. Questa libertà non è accessibile in questa vita, ma avvicinarsi da quaggiù è il mezzo per tenerla dopo la morte. L'abbiamo perduta quando ci siamo rivolti ai corpi, ma distogliendoci dai corpi verso Dio possiamo riconquistarla. La caduta fu un momento di cupidigia, il ritorno verso Dio è un momento di carità, che è l'amore per ciò solo che merita di essere amato.

Dal punto di vista della conoscenza, questa conversione a Dio consiste nello sforzo della ragione a volgersi dal sensibile all'intelligibile, cioè dalla scienza verso la sapienza. La ragione inferiore è una ragione che si dedica allo studio delle cose sensibili, riflessi mutevoli delle idee; la ragione superiore è quella stessa ragione nel suo sforzo per liberarsi dall'individuale sensibile e per elevarsi progressivamente alla contemplazione intellettuale delle idee. Il cristiano può elevarsi con l'aiuto della grazia, ma presto ricade in se stesso, accecato dalla luce divina. Ma la volontà può quello che non può l'intelletto: la concupiscenza lo trascina verso i corpi, la carità lo trascina verso Dio per trovarne la beatitudine. La sola ragione per filosofare è quella di essere felici: soltanto colui che è veramente felice è veramente filosofo, e solo il cristiano è felice, perché egli solo possiede il vero Bene, fonte di ogni beatitudine, e lo possiederà per sempre.

Gli uomini che amano Dio sono uniti a lui dall'amore che gli portano, nonché sono uniti tra loro dall'amore comune che hanno per lui. Un popolo, una società, è l'insieme di uomini uniti nella ricerca e nell'amore di uno stesso bene. Vi sono dunque dei popoli temporali, uniti nel tempo per la ricerca di beni temporali come la pace. Anche i cristiani vivono nelle città temporali, ma i cristiani di tutto il mondo e di

tutti i tempi sono uniti dal loro comune amore dello stesso Dio e della comune ricerca della stessa beatitudine. Anche essi formano un popolo, e risiedono nella “Città di Dio”.

Ne sono membri tutti gli eletti. Adesso le due città sono mescolate l'una con l'altra, ma il giorno dell'ultimo giudizio esse saranno separate e costituite distintamente. La sua opera *De Civitate Dei* ha per oggetto l'esposizione di questa teologia della storia, per cui tutti gli avvenimenti della storia universale sono altrettanti momenti della realizzazione del piano voluto e previsto da Dio. Tutta questa storia è attraversata da un grande mistero, cioè quello della divina carità incessantemente all'opera per restaurare una creazione guastata al peccato. La predestinazione alla beatitudine del popolo eletto e dei giusti è l'espressione di questa carità stessa. La nostra ragione non sa perché alcuni saranno salvati e altri no, perché è un segreto di Dio; ma Dio non danneggia nessun uomo senza un'equità pienamente giustificata, anche se l'equità di questa sentenza resta nascosta alla nostra ragione.

BOEZIO

Boezio nacque a Roma il 470 e morì verso il 525. Studiò a Roma, poi ad Atene. Legato al terremoto Teodorico, fu poi accusato di cospirazione, imprigionato, periodo in cui scrisse il *De consolazione philosophiae*, e infine giustiziato a Pavia. Il suo principale contributo fu sul terreno della logica, dedicandovi molti trattati.

Egli stesso si era assegnato il ruolo di intermediario tra filosofia greca e il mondo latino. La sua prima intenzione era dimostrare il fondamentale accordo delle dottrine di Platone e Aristotele, compito che non riuscì a portare a termine. Boezio non solo definì la filosofia, ma chiede una classificazione delle scienze che essa domina. La filosofia è l'amore della sapienza: non solo quindi l'abilità pratica o la conoscenza speculativa astratta, ma una realtà. La sapienza è questo pensiero vivente, causa di tutte le cose, che sussiste in se stessa e non ha bisogno che di sé per sussistere. Illuminando il pensiero dell'uomo, la sapienza lo rischiarava e lo attirava a sé con l'amore. La filosofia è quindi il conseguimento della sapienza, la ricerca di Dio o l'amore di Dio.

La filosofia, intesa come genere, si divide in due specie: teorica o speculativa, attiva o pratica. La filosofia speculativa si suddivide a sua volta in tante scienze quante sono le classi degli esseri, cioè:

- a. gli **intellettibili**, ovvero gli esseri che esistono o dovrebbero esistere fuori dalla materia, sono Dio e gli angeli, forse anche le anime separate dei loro corpi; la scienza dell'intellettibile è la teologia;
- b. gli **intelligibili**, ovvero esseri concepibili dal puro pensiero ma caduti nei corpi, sono le anime nel loro stato presente: intellettibili degenerati in intelligibili a contatto del corpo; la scienza dell'intelligibile è la psicologia;
- c. i naturali, la scienza dei è costituita dal Quadrivium (quadruplici vie verso la sapienza), cioè il gruppo delle quattro scienze che copre lo studio della natura e che comprende l'aritmetica, la geometria, l'astronomia e la musica.

Come la filosofia teoretica si divide secondo gli oggetti che si devono conoscere, la filosofia pratica si divide secondo gli atti che si devono compiere.

Essa comprende tre parti:

- a. quella che insegna a comportarsi da soli mediante l'acquisizione delle virtù;
- b. Quella che consiste nel far regnare nello Stato queste stesse virtù di prudenza, giustizia, forza e temperanza;
- c. Infine quella che presiede all'amministrazione della società domestica.

A queste quattro parti della filosofia si aggiungono altre tre discipline che compongono il Trivium: la grammatica, la retorica e la logica. Esse si propongono il modo di esprimere la conoscenza, più che l'acquisizione della scienza stessa. Riguardo la logica, essa è un'arte piuttosto che una scienza, di conseguenza, Boezio si chiede se si debba considerarla come una parte della filosofia o con uno strumento della filosofia. Le due tesi gli sembrano conciliabili: come arte di discernere il falso e il verosimile dal vero, essa ha un suo proprio oggetto e quindi può entrare nella filosofia; ma poiché il saperlo fare è utile a tutte le altre parti della filosofia, tutte se ne servono come strumento.

La logica di Boezio è un commento di quella di Aristotele, in cui traspare il desiderio di interpretarla secondo la filosofia di Platone. Il problema cruciale è quello della natura delle idee generali o universali.

Il problema degli universali è caratteristico della filosofia del medioevo, è un campo di battaglia in cui si scontravano metafisiche contrarie. Il punto di partenza di questa controversia è considerato un passaggio di *Isagoge* (Introduzione alle *Categorie* di Aristotele) dove, dopo aver enunciato che il suo studio verterà sui generi e le specie, Porfirio aggiunge che egli rimanda a più tardi di decidere se i generi e le specie siano delle realtà sussistenti in se stesse o semplici concezioni della mente; in più, supponendo che siano delle realtà, egli si rifiuta per il momento di dire se siano corporee o incorporee; infine, supponendo che siano incorporee, declina di esaminare se esistano separatamente dalle cose sensibili o soltanto unite ad esse.

A tal proposito Boezio ha proposto due soluzioni. Nei suoi due commenti all'Introduzione alle *Categorie* di Aristotele, prevale la risposta di Aristotele. Boezio dimostra dapprima l'impossibilità che le idee generali siano delle sostanze, poiché ciò che è comune a parecchi individui non può essere esso stesso un individuo (es: l'idea del genere *animale* e quella della specie *uomo*). È anche impossibile che il genere appartenga interamente alla specie (un uomo possiede interamente l'animalità), poiché, essendo un essere, il genere dovrebbe dividersi tra le sue diverse partecipazioni. Ma supponiamo che i generi e le specie degli universali siano delle nozioni della mente, cioè che nulla corrisponda nella realtà alle idee che noi ne abbiamo: il nostro pensiero, pensandole, non pensa nulla. Ma un pensiero senza oggetto non è un pensiero di niente, non è nemmeno un pensiero. Se ogni pensiero ha un oggetto, bisogna che gli universali siano dei pensieri di qualcosa, sicché il problema della loro natura ricomincia a porsi.

La soluzione di Boezio viene presa in prestito da Alessandro d'Afrodizia. I sensi ci danno le cose in stato di confusione o di composizione; il nostro spirito, che gode del potere di separare e di ricomporre questi dati, può distinguere nei corpi delle proprietà che si trovano in stato di mescolanza. I generi e le specie sono tra questi. O lo spirito li scopre in esseri incorporei, trovandoli astratti, o li trova in esseri corporei, estraendo dai corpi ciò che essi contengono di incorporeo per considerarlo a parte come una forma nuda e pura.

È quello che noi facciamo traendo dagli individui concreti dati nell'esperienza le nozioni astratte di uomo e di animale. Si potrà obiettare che ciò significa pensare ciò che non è, ma in realtà è un'obiezione superficiale, perché non c'è errore nel distinguere col pensiero ciò che nella realtà è unito; l'errore sarebbe pensare come congiunte delle cose che non lo sono in realtà. Tale è la soluzione del problema degli universali: essi sussistono in unione con le cose sensibili, ma li si conosce separatamente dai corpi.

Ma la questione non è ancora completamente risolta, poiché in Boezio manca la teoria aristotelica dell'intelletto agente, che giustifica la nozione di astrazione. Egli dice che lo spirito preleva l'intelligibile dal sensibile, senza ragguagliarci in alcun modo sulla natura e la condizione di questa misteriosa operazione. Poiché sussistono *circa sensibilia*, questi universali devono essere qualcosa. Per questo nei *De consolatione philosophiae* si trova una dottrina molto differente. Un essere qualunque è conosciuto in diversi modi, con i sensi, l'immaginazione, la ragione e l'intelligenza. Il *sensu* vede una figura in una materia; l'*immaginazione* si rappresenta la figura sola, senza la materia; la *ragione* trascende la figura e coglie la specie presente negli individui; l'*intelligenza* supera la cinta dell'universo, contempla questa forma semplice in se stessa, in una pura veduta del pensiero. Tutto ciò ci testimonia che, per Boezio, la realtà degli universali è quella dell'idea.

Per lui la sensazione non è una passione subita dall'anima in conseguenza di qualche azione del corpo, ma l'atto attraverso il quale l'anima giudica le passioni subite dal suo corpo. Le impressioni sensibili ci invitano a volgerci verso le idee.

La più alta delle scienze per Boezio è quella dell'intellettibile, oggetto del pensiero puro, e l'intellettibile per eccellenza è Dio. Di questo oggetto noi abbiamo una conoscenza innata, che lo rappresenta come il bene supremo, cioè un essere tale che non si può concepire nulla di migliore. Per stabilire la sua esistenza, Boezio si poggia sul principio secondo cui l'imperfetto è una riduzione del perfetto; l'esistenza dell'imperfetto presuppone il perfetto. L'esistenza degli esseri imperfetti è manifesta, non si può dunque dubitare di quella di un essere perfetto, cioè di una bene fonte e principio di tutti gli altri beni. Si può dispensare dal provare che questo perfetto è Dio, perché il perfetto è migliore di tutto ciò che si può concepire. Se Dio non fosse perfetto, ci sarebbe un essere perfetto anteriore a lui e suo principio. Dio è il principio di tutte le cose. Data l'assurdità di un regresso all'infinito, deve esistere un essere perfetto e supremo, che è Dio.

Essendo perfetto, Dio è il bene e la beatitudine. Quest'ultima viene definita da Boezio come lo stato di perfezione che consiste nel possedere tutti beni. Dio è la stessa beatitudine, da dove segue che gli uomini possono diventare beati partecipando di Dio e diventando essi stessi degli dei, la cui beatitudine però sarà solo una partecipazione a quella di Dio.

Causa prima dell'universo, come testimonia l'ordine delle cose, questo Dio sfugge alle determinazioni del nostro pensiero. Egli è di per sé tutto ciò che egli è. Dio è dunque assolutamente uno: il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito Santo è Dio. La ragione della loro unità è la loro non-differenza. Dato che è uno, sfugge a tutte le categorie. Ciò che si può dire di Dio è il modo in cui ammaestra il mondo, il suo essere motore immobile delle cose, che esercita su tutto la sua provvidenza.

Dopo l'intellettibile che è Dio, l'intelligibile che è l'anima. Sono due i testi che trattano dell'origine dell'anima:

1. il commento su Porfirio, in cui Boezio parla dello Stato e della condizione delle anime umane che, dopo la loro unione alla prima sostanza intelligibile, sono degenerare a contatto dei corpi, cosicché non sono più né oggetti per l'intelletto, né capaci di farne uso. Se le anime sono state unite gli angeli, hanno dovuto preesistere ai corpi.

2. un passo del *De consolatione philosophiae* in cui abbozza la stessa teoria, collegandola alla reminiscenza platonica.

Boezio pensava un Dio provvidenza, alla cui volontà bisogna aderire se si vuole essere felici, qualunque siano le avversità della fortuna. Qui Boezio sviluppa l'allegoria della ruota della fortuna: gli esseri naturali tendono naturalmente verso i loro luoghi naturali, dove si presenterà la loro integrità; l'uomo può e deve fare lo stesso, ma lo fa con la sua volontà. Volontà è sinonimo di libertà. Come conciliare la libertà con la provvidenza? È perché la volontà è tale, quindi libera, solo se l'uomo è dotato di una ragione capace di conoscere e di scegliere. Dio e le sostanze intellettibili superiori godono di una conoscenza così perfetta che il loro giudizio è infallibile: la loro libertà è quindi perfetta. Nell'uomo, l'anima è tanto più libera quanto più essa si regola sul pensiero divino, lo è meno quando si volge verso la conoscenza delle cose sensibili, meno ancora quando si lascia dominare dalle passioni.

Ma rimane l'obiezione su come conciliare la libertà umana con la previsione dei nostri atti da parte di Dio. La risposta di Boezio consiste nel separare i due problemi della previsione e della libertà. Dio prevede gli atti liberi, ma li prevede come liberi; il fatto che questi atti siano previsti non dà sì che essi siano necessitati. Noi poniamo il problema così a seguito di una illusione. Dio è eterno e l'eternità è possesso totale, perfetto e simultaneo di una vita senza fine: Dio vive in un perpetuo presente. Il mondo, invece, dura nel tempo e, anche considerando la tesi di Aristotele secondo cui esso è sempre esistito, il mondo risulta perpetuo ma non eterno. Dio non prevede, provvede: Egli vede eternamente il necessario come necessario e il libero come libero.

Riguardo la fine dell'anima, Boezio insiste sulle sanzioni immanenti alla vita morale stessa: i buoni si deificano per il fatto che sono buoni; i cattivi si degradano per la loro malvagità. Fin da questa vita è necessario praticare una corretta etica.

Dopo la psicologia viene la scienza della natura. Dio, cedendo alla generosità della sua idea di bene, orna di forme ad immagine delle idee una materia caotica. Boezio ha insistito su due punti: il rapporto della provvidenza col destino e la struttura metafisica degli esseri.

Boezio subordina alla provvidenza il destino. Considerato nel pensiero ordinatore di Dio, l'ordine delle cose è la provvidenza; considerato come legge interiore che regola dall'interno il corso delle cose, è il destino. Sono due realtà distinte: la provvidenza è Dio e sussiste eternamente nella sua perfetta immobilità, il destino, cioè la legge della successione delle cose, si svolge con esse nel tempo. Il destino serve la provvidenza.

Boezio identifica l'essere con il bene e il male col non-essere: per tutto ciò che esiste, è uguale l'essere e l'essere buono. Quindi, il problema sta su cosa differiscono le cose rispetto al bene in sé, che è Dio. Secondo Boezio ogni essere individuale è l'insieme delle parti che lo compongono, ma non è nessuna di esse. Nel composto c'è diversità tra l'essere e ciò che; in una sostanza semplice come Dio, il suo essere e ciò che egli è fanno tutt'uno.

Questo essere della sostanza composta, che si distingue da ciò che è, è l'elemento che lega le parti di un composto in un tutto. Ogni composto è fatto di elementi determinati da un elemento determinante. L'ultimo determinato è materia, l'ultimo determinante è forma. L'essere di una sostanza composta è la forma per la quale questa sostanza è ciò che essa è. Questa forma costitutiva della sostanza composta è una parte della sostanza totale. Presa separatamente, essa non esiste.

Il mondo dei corpi naturali è l'insieme di partecipazioni alle idee divine, ordinate dalla provvidenza. Queste non possono unirsi alla materia, ma da queste forme immateriali ne sono venute altre, che sono nella materia e formano i corpi. Più che forme, però, sono semplici immagini delle forme propriamente dette che sono idee di Dio. Queste forme-immagini sono i principi attivi che si dicono nature, e che sono le cause interne dei movimenti dei corpi e delle loro operazioni.

CASSIODORO

Nato tra il 477 e 481, morto verso il 570. Dopo la sua carriera politica, fonda in Calabria il monastero di Vivarium. Qui egli scrisse il *De Anima* e le *Istitutiones divinarum et secularium litterarum*.

Il *De Anima* di Cassiodoro è ispirato ai trattati di Agostino sullo stesso soggetto: egli ammette che, come ogni essere creato, l'anima deve rientrare sotto una o più categorie (la sostanza e la qualità, ma non quantità). L'unica sua grandezza era quella della conoscenza e della virtù. Viene affermata la spiritualità dell'anima: sostanza finita, poiché è mutevole e creata, essa è interamente presente all'interno del corpo, ma immateriale perché capace di conoscere, e immortale perché spirituale e semplice.

Quanto alle *Istitutiones*, il II libro sarà utilizzato dalle scuole monastiche. Esso costituisce da solo una specie di enciclopedia delle arti liberali, o piuttosto di ciò che è necessario e sufficiente che ne sappia un monaco per studiare e insegnare le Scritture.

ISIDORO DI SIVIGLIA

Morto nel 636. Nelle *Origines* afferma che la natura primitiva l'essenza stessa delle cose si riconoscono dall'etimologia dei nomi che la designano. Le etimologie di Isidoro si trasmetteranno per tutto il medioevo.

MARTINO DI BRACARA

È morto nel 580. Le sue opere sono ispirate a Seneca. Queste opere non facevano progredire molto il pensiero, ma sono importanti perché salvarono dall'oblio nozioni circa la dignità della vita morale e il valore assoluto della virtù.

Nel IV secolo l'antica cultura romana comincia ad inaridirsi. Anche se i Padri latini l'avevano utilizzata in chiave cristiana, in questo periodo l'impero romano, in cui era sorta, si sgretolò.

PAPA GREGORIO I o GREGORIO MAGNO

Nato da una famiglia patrizia romana nel 540, ereditò la cultura tradizionale del suo paese. Le sue opere ebbero molto successo per il loro adattamento ai bisogni della chiesa. Riformatore della liturgia e del canto della Chiesa, egli scrisse un *Liber regulae pastoralis*, i suoi *Dialoghi* sono quattro libri di leggende agiografiche, e i *Moralia in Job*, che sono un commento allegorico alle scritture dove dominano le preoccupazioni morali. Benché l'influenza degli antichi fosse presente, non si deve immaginare Gregorio magno come un umanista. Didiero, arcivescovo di Vienna in Gallia, cominciò ad insegnare egli stesso la grammatica, con il commento dei poeti classici da cui essa era inseparabile. La cosa fece scandalo, tanto che Gregorio gli inviò una lettera molto violenta, in cui esprime la speranza che si tratti di una notizia falsa

Il suo pensiero è che bisogna studiare le arti liberali per comprendere le Scritture, perché per questo fine esse sono indispensabili. La prefazione dei suoi *Moralia in Job* pone il problema di sapere quale sia la regola dell'uso del latino per un cristiano, la grammatica degli scrittori classici o quella che impone il testo latino della Bibbia. Gregorio opta per il secondo. Ciò che per un maestro di grammatica latina è un solecismo o un barbarismo non deve sgomentare un cristiano che commenta le Scritture, perché lo stesso testo sacro autorizza queste formule aberranti. Così un latino cristiano tendeva naturalmente a succedere al latino classico; e questo fin dall'epoca patristica.

BEDA IL VENERABILE

È nel VII secolo che nasce e comincia a espandersi l'Islamismo. Nel 635 l'Islam conquista la Siria, una regione ricca di cultura greca e a conoscenza dell'opera di Aristotele. Nel 642 è l'Egitto che viene conquistato e pochi anni dopo gli arabi arrivano a Tripoli. L'Italia del VII secolo è dominata dai Longobardi e in Spagna si impone il regno dei Visigoti.

Nel frattempo papa Gregorio promuove la predicazione cristiana in Britannia, dove invia il monaco Agostino il quale diverrà poi arcivescovo di Canterbury. E sia in Inghilterra sia in Scozia nascono monasteri che non tardano a diventare centri di cultura. «La civiltà della Bretagna romana era scomparsa, e la nuova civiltà introdotta dai missionari cristiani si accentrava interamente nelle abbazie benedettine, che dipendevano in tutto direttamente da Roma» (Bertrand Russell).

La figura di maggior spicco del monachesimo anglosassone sarà Beda (detto dai medievali «il Venerabile»), nato nel 673 e morto nel 735, monaco di Jarrow, autore di scritti storici e grammaticali (*De orthographia*; *De schematibus et tropis*), nonché di un *De rerum natura*, opera quest'ultima molto letta nel Medioevo, e che Beda scrive sul modello offerto dall'enciclopedia di Isidoro di Siviglia.

Discepolo di Beda fu Ecberto, primo arcivescovo di York, che fondò una scuola annessa alla cattedrale, dove studiò e si formò Alcuino.

DALLA RINASCENZA CAROLINGIA AL X SECOLO

LA TRASMISSIONE DELLA CULTURA LATINA

Al di fuori dei confini dell'impero romano il mondo si era trasformato in maniera quasi irriconoscibile. La vita del profeta Maometto si era conclusa nel 632, e nell'arco di dieci anni dalla sua morte la religione islamica, nata in Arabia, si era diffusa, grazie alle conquiste militari, in tutto il vicino impero persiano e nelle province romane di Siria, Palestina ed Egitto. Nel 698 i musulmani conquistarono anche Cartagine, diventando nell'arco di dieci anni padroni di tutta l'Africa settentrionale. Nel 711 attraversarono lo stretto di Gibilterra, sconfissero facilmente i Goti cristiani e si riversarono in Spagna. La loro avanzata nell'Europa del Nord fu arrestata solo nel 732, quando furono sconfitti a Poitiers dai Franchi guidati da Carlo Martello.

Carlo Magno, nipote di Carlo Martello, divenuto re dei Franchi nel 768, respinse i musulmani fino ai Pirenei, ma – quanto ai possedimenti spagnoli – non riuscì a fare altro che eroderli in piccola parte. A est invece Carlo conquistò la Lombardia, la Baviera e la Sassonia, facendo proclamare il figlio re d'Italia. Quando papa Leone III fu cacciato da Roma in seguito a una rivolta, Carlo Magno intervenne, restituendogli il soglio pontificio. In segno di gratitudine il papa lo incoronò imperatore dei romani, in una cerimonia che ebbe luogo in San Pietro il giorno di Natale dell'anno 800 (una data che, sebbene non sia la più memorabile della storia, è senz'altro la più facile da ricordare). Così ebbe inizio il Sacro Romano Impero, che nell'814, alla morte di Carlo Magno, comprendeva nei suoi confini quasi tutti gli abitanti cristiani dell'Europa continentale occidentale.

Carlo Magno si prodigò per migliorare il livello dell'istruzione e della cultura all'interno dei suoi domini, raccogliendo attorno a sé studiosi provenienti da varie parti dell'Europa, e formando la Scuola palatina nella capitale del suo regno, Aquisgrana. Tra questi, uno dei più insigni era Alcuino di York, il quale nutrì un profondo interesse per le Categorie di Aristotele. Il manuale di logica da lui redatto, la *Dialectica*, si presenta sotto forma di dialogo, in cui l'allievo Carlo Magno pone domande, cui il maestro Alcuino risponde. Negli ultimi anni della sua vita, Alcuino si ritirò a dirigere una piccola scuola nell'abbazia di San Martino di Tours, della quale in seguito divenne abate. Lì trascorreva il suo tempo – disse all'imperatore – dispensando ai suoi allievi il miele delle Scritture, il vino della letteratura classica e le mele della grammatica. In quel luogo egli dischiuse inoltre a pochi privilegiati i tesori dell'astronomia, il passatempo preferito di Carlo Magno.

Quando la filosofia riprese vita, tra il IX e XI secolo, non lo fece soltanto all'interno dell'antico impero romano di Bisanzio, ma anche nell'impero dei Franchi, guidato dai successori di Carlo Magno, e nella corte abbaside della Baghdad islamica. I maggiori filosofi di questa rinascita furono Giovanni Scoto Eriugena, a Occidente, e Ibn Sina (Avicenna) a Oriente.

GIOVANNI SCOTO ERIUGENA

Nato in Irlanda verso l'810, Giunse in Francia tra l'840 e l'847. Tradusse le opere di Dionigi mentre soggiornava nei monasteri in cui vi erano monaci greci. Oltre alle traduzioni e ai commenti, la sua principale opera è il *De divisione naturae*. Morì intorno all'877.

La sua dottrina ha avuto diverse interpretazioni in quanto si concentra sui rapporti di fede e ragione. Innanzi tutto bisogna distinguere le posizioni successive dell'uomo rispetto alla Verità. Non c'è una risposta unica al problema della conoscenza, ma in seguito di risposte ciascuna delle quali vale per una di quelle posizioni e solo per quella. Presa in se stessa, la natura umana prova un desiderio innato di conoscere la verità. Tra il peccato originale e la venuta di Cristo, la ragione è oscurata dalle conseguenze dell'errore, e non essendo ancora rischiarata dal Vangelo, si costruisce una fisica, per comprendere la natura e stabilire l'esistenza del creatore che ne è la causa. Ma la rivelazione ebraica comincia già la sua opera e raggiunge la sua pienezza con il Cristo. Da questo momento la ragione entra in una seconda posizione. Essa non è più sola, e poiché la verità rivelata le viene da una fonte di assoluta certezza, la saggezza per lei consiste nell'accettare questa verità quale Dio gliela rivela. La fede, quindi, deve precedere l'esercizio della ragione, ma questo non significa che la ragione debba scomparire; anzi Dio vuole che la fede determini in noi un duplice sforzo per farla passare nei nostri atti con la vita attiva e per esplorarla razionalmente con la vita contemplativa. Una terza posizione sostituirà la seconda. Quando vedremo la verità stessa, la fede sparirà di fronte alla visione. Ma il fatto che attualmente si impone a tutto il pensiero umano è che la nostra ragione è una ragione istruita dalla rivelazione: bisogna trarre gli ammaestramenti che esso comporta.

In primo luogo, poiché Dio ha parlato, per la ragione di un cristiano è impossibile non tenerne conto. La fede è ormai per lui la condizione dell'intelligenza, poiché raggiunge l'oggetto dell'intelligenza prima dell'intelligenza stessa. Per capire la verità, bisogna in primo luogo crederla: la fede viene prima della ragione, la quale deve accettare la verità della Scrittura.

La fede è un punto di partenza: Dio non la data all'uomo perché egli si fermi lì, ma a partire da essa, in una creatura dotata di ragione, incomincia a svolgersi la conoscenza del suo creatore. La fede è un principio che intende svilupparsi in una conoscenza più perfetta. L'interpretazione letterale della scrittura condurrebbe ad errori, se la ragione non intervenisse per svelare il senso spirituale che si nasconde sotto la lettera. In seguito, la fede non può raggiungere il fine verso cui ci avvia se non attraverso una speculazione filosofica. Giovanni Scoto utilizza filosofia e religione come termini equivalenti: la vera filosofia prolunga lo sforzo della fede per raggiungere il suo oggetto. La filosofia è una conoscenza di un genere diverso della fede, ma hanno lo stesso contenuto e per questo esse si confondono. Secondo Giovanni Scoto una luce illumina l'anima cristiana, la fede; non è ancora luce piena, poiché avverrà nella visione beatifica, ma tra le due si pone quella della speculazione filosofica, che conduce dall'una all'altra rischiarando progressivamente l'oscurità della fede.

Obiettivo di Giovanni Scoto è la pura e perfetta intelligenza della Bibbia, il cercare Dio nelle parole che egli c'è lasciato, e trovarlo. Finché l'intelletto umano, a causa del suo corpo, è separato da Dio non può

che cercarlo, trovarlo per cercarlo ancora più in alto e passare di grado in grado superandosi. E per questo egli interpreta i testi sacri, dinnanzi all'autorità dei quali la ragione deve inchinarsi: Dio parla, noi accettiamo per fede ciò che gli dice e la sua parola è indiscutibile. L'autorità alla quale Eriugena si ribella è quella degli uomini, cioè l'interpretazione della parola di Dio con ragioni umane, la cui origine è la ragione, e per questo rimane sempre passibile di giudizio. Ciò che Dio dice è vero, che la ragione lo comprenda o no; ciò che dice un uomo è vero solo se la ragione l'approva. Pur fondandosi sulla tradizione patristica, egli riconosce l'autorità dei Padri della Chiesa perché fondata sulla razionalità di ciò che hanno detto e che la tradizione gli trasmette. L'autorità è quindi un tradizionalismo della ragione. Il suo atteggiamento è di completa sottomissione alla parola di Dio unita a una completa libertà quando si tratta di quella degli uomini. Incapace di equilibrare la tradizione latina e la tradizione greca, ha criticato troppo poco certi elementi di quest'ultima, soprattutto Dionigi.

Il razionalismo di Scoto fu quindi contro le sue intenzioni. Nella sua opera i dogmi cristiani sembrano razionalizzarsi, mentre la sua filosofia sfocia nella teologia e nell'esegesi.

Il metodo di cui la ragione si serve per conseguire l'intelligenza di ciò che crede è la dialettica, le cui due operazioni fondamentali sono la divisione e l'analisi. La divisione consiste nel partire dall'unità dei generi supremi, e nel distinguere in seno alla loro unità i generi via via meno universali che vi si trovano contenuti, finché si arriva agli individui, termine inferiore della divisione. L'analisi segue la via immersa: partendo dagli individui, risale verso i generi via via più universali, li raccoglie e li riunisce nell'unità dei generi supremi. Questi due movimenti sono complementari e sono la legge stessa degli esseri: l'universo è una vasta dialettica, retta da questo metodo, che si impone come vero alla ragione perché è inscritto nelle cose, dove la ragione l'ha scoperta. La spiegazione dell'universo, quindi, deve seguire le vie della divisione e dell'analisi.

La nozione di natura include tutto ciò che è e anche tutto ciò che non è. Considerando la divisione della natura in quanto include ciò che non è: platonicamente, ogni essere è il non essere di qualcosa, e tale non essere ha più realtà di tale o talaltro essere. L'essere è tutto ciò che può essere percepito coi sensi o compreso con l'intelletto; il non-essere è ciò che sfugge alla presa di questi due modi di conoscere: Dio; le essenze delle cose; tutto ciò che è ancora in potenza; gli esseri soggetti a generazione e corruzione; l'uomo (che è perché somiglia a Dio, non è quando perde tale somiglianza).

Considerando la divisione della natura in quanto include l'essere, essa andrebbe fino all'infinito per chi volesse seguirla in tutti i particolari, ma quando la si considera nell'insieme, essa offre al pensiero quattro distinzioni: 1. la natura che crea e non è creata; 2. natura che è creata e crea; 3. la natura che è creata e non crea; 4. la natura che non crea e non è creata. Queste quattro distinzioni si riducono a due: il creatore e la creatura. La natura che crea e non è creata è Dio considerato come principe delle cose; la natura che non è creata e non crea è questo stesso Dio considerato come colui che ha cessato di creare ed è entrato nel suo riposo. La seconda divisione corrisponde alle idee archetipe, creatrici delle cose, ma create esse stesse da Dio; la terza divisione comprende le cose stesse create dalle idee. Dio è posto come creatore della prima divisione e come fine della quarta, essendo tutte le cose comprese tra questo principio e questo fine.

Questa divisione non è una divisione logica, ma una reale divisione della natura. Ma non si tratta di una divisione di un genere informe, o di un tutto in parti, perché Dio non è il genere della creatura, e la creatura la specie del genere Dio. Allo stesso modo Dio non è il tutto della creatura, né la creatura una parte di Dio, o viceversa. Il concetto di divisione della natura è quindi equivalente a quello di creazione, la quale equivale a sua volta alla produzione della molteplicità a partire dall'Uno.

Tutto parte dall'Uno e vi ritorna: Aristotele ha voluto includere l'universalità delle cose nelle categorie, cui però Dio sfugge, è quindi ineffabile. Per parlarne bisogna utilizzare il metodo di Dionigi: si userà prima la teologia affermativa, parlando come se le categorie si applicassero a Dio (Dio è sostanza, è buono,...); successivamente si ricorre alla teologia negativa, negando queste formule categoriali. Affermazione e negazione sono egualmente giustificate, perché è vero che Dio sa tutto ciò che è, dato che egli ne è l'origine, ma è falso che Dio sia qualcosa di ciò che è, perché tutto il resto è molteplice e Dio è l'Uno. Dio è superlativamente tutto ciò che è. Dio è essenza e Dio non è essenza, dunque è iperessenziale, formula affermativa dal contenuto negativo; perché se si dice che Dio è al di là dell'essenza, senza dire ciò che è, si esprime meno ciò che egli è di ciò che egli non è. Così Eriugena pone Dio al di là di tutte le categorie, come causa di tutte le cose, superiore ad ogni affermazione e ad ogni negazione.

La seconda divisione della natura comprende quegli esseri creati che sono loro stessi creatori: dato che sono creati, si esce dalla natura divina, ma poiché sono creatori, sono le più nobili di tutte le creature. Esse sono gli archetipi delle cose create e sono state create da Dio nel Verbo: le idee sussistono in lui dall'eternità, sono coeterne a Dio. Tuttavia hanno sempre avuto un principio del loro essere: quindi se è eterno solo ciò che assolutamente non ha principio, né della durata né dell'essere, si dirà che solo Dio è eterno, le idee no. Queste ricevono da Dio la loro esistenza.

Le idee sussistono inoltre eternamente nel Verbo, e poiché il Verbo è Dio, cioè unità perfetta, bisogna che le idee siano di lui senza introdurvi alcuna molteplicità. Esse sono una realtà semplice ed una, senza poterne concepire un ordine tra loro, se prese in se stesse. Solo nei loro effetti esse ammettono distinzioni e si distribuiscono secondo un ordine. Il Verbo stesso può essere considerato come l'idea principale, la ragione e la forma di tutte le cose visibili e invisibili, la loro causa. Il Verbo è la ragione e la causa creatrice, contemporaneamente semplice ed infinitamente molteplice, dell'universo creato. In quanto causa del mondo attraverso il suo Verbo, Dio è prima di tutto il bene. Partendo dagli effetti, poniamo al vertice delle idee quella del bene, o Bene in sé. Vengono poi l'essenza o l'Essere in sé, partecipazione di Dio ma di cui tutti gli altri esseri partecipano; la Vita in sé, la Ragione, l'Intelligenza, la Virtù, la Verità e l'Eternità, e tante altre.

Eriugena insegna che le idee sono lo stesso Verbo, il quale è increato, quindi anche le idee lo sono. Paragona la produzione delle idee nel Verbo alla generazione del Verbo da parte del Padre, non creazione, ma con alcune differenze: innanzitutto pone le idee post deum, in che non fa del Verbo; in più precisa che l'anteriorità del Verbo alle idee è reale. In quanto sussistono nel Verbo, le idee sono uguali a lui; bisogna che il Padre le produca perché esse sussistano nel Verbo. Il Verbo è Dio come il Padre, le idee sono la partecipazione di Dio. Giovanni Scoto rifiuta il nome di creature alle idee, poiché definisce come creature

ciò che ha inizio nel tempo. Le idee eterne rientrano nell'ordine di ciò che viene dopo Dio, perché Dio ne è la causa.

Eriugena pensa ai rapporti disegno e cosa significata. Dio è come un principio che dispiegherebbe in un colpo la totalità delle sue conseguenze per rivelarsi in esse. Tale Dio non agisce mai fuori di sé che per manifestarsi. Questo atto di automanifestazione divina è chiamato teofania, definita come l'apparizione di Dio comprensibile per gli esseri intelligenti. La produzione degli esseri da parte di Dio è una teofania, creare per lui è rivelarsi. Quindi la creazione è rivelazione, la rivelazione è creazione. Giovanni Scoto arriva a dire che Dio crea se stesso creando gli esseri. Le idee divine sono quindi la prima autocreazione di Dio. In esse la natura divina compare come creatrice e creata. È creata da se stessa in queste cause primordiali; essa stessa vi si crea, cioè comincia ad apparirvi nelle sue teofanie. La natura divina è quindi inconoscibile per se stessa senza una rivelazione che sia una creazione: per conoscersi è necessario cominciare ad essere, diventando qualcosa d'altro da sé; per questo la natura divina si crea nelle idee. Da questo momento la moltiplicazione degli esseri continua senza interruzione fino agli individui. La creazione propriamente detta dell'opera del Padre, ed essa consiste nel produrre le idee del Verbo. La creazione esiste eternamente, finita e compiuta, perché tutti gli esseri sono già prodotti nell'unità delle idee, dove la loro molteplicità è contenuta implicitamente. L'esplicitazione delle idee in una molteplicità di individui si compie secondo l'ordine gerarchico dall'universale al particolare: dalle idee vengono i generi, poi i sotto-generi, le specie e le sostanze individuali. Questa processione del molteplice partendo dall'uno è l'opera della terza persona della Trinità, lo Spirito Santo: è il fondatore e il distributore della generosità divina. Anche ogni creatura, riproducendo a suo modo l'immagine di Dio, è definita da una trinità costitutiva: l'essenza (Padre), la virtù attiva (Figlio), l'operazione (Spirito Santo).

Questa nozione di creazione come teofania introduce il tema dell'illuminazione: l'universo cesserebbe di esistere se Dio cessasse di irradiare. Come la loro produzione, la stessa sussistenza degli esseri è un'illuminazione. Ogni cosa è quindi essenzialmente un segno, un simbolo, in cui Dio si fa da noi conoscere.

L'insieme delle teofanie che costituisce l'universo si divide in tre mondi: le sostanze puramente immateriali che sono gli angeli, le sostanze corporee e visibili, e, tra l'uno nell'altro, l'uomo, che partecipa dell'uno e dell'altro e che li unisce. Dio è presente come nelle sue partecipazioni. Create dal nulla, cioè dal nulla della loro propria esistenza, le cose lo sono anche da quel Nulla che è il super-essere, cioè Dio. Dire che Dio è la realtà stessa delle cose significa che ogni cosa non è che il dono divino dell'essere stesso che essa è. Così concepita l'illuminazione segue un ordine gerarchico, che dà via via meno luce e meno essere, che non è una disposizione ordinata da Dio, ma è la partecipazione ordinata di tutti gli esseri a Dio.

Gli Angeli sono le intelligenze che possiedono la massima perfezione possibile alle creature: sono immateriali, cioè non coinvolti con la materia, ma hanno dei corpi spirituali; hanno una conoscenza immediata e sperimentale delle cose divine, ma non vedono Dio né le idee Dio, la loro visuale si arresta ad alcune apparizioni divine di queste idee; il loro privilegio è di ricevere le prime manifestazioni irradiate dal Verbo fuori di sé. Queste teofanie si comunicano agli angeli in ordine gerarchico, che sono i primi a riceverle

e che le trasmettono di ordine in ordine fino ai semplici fedeli. La trasmissione gerarchica è un carattere costitutivo dell'ordine angelico.

L'uomo è capace di illuminarsi con i propri mezzi ancor meno dell'angelo. Può ricevere la luce e trasmetterla, ma non ne produce. Divisi in sessi, gli esseri umani si moltiplicano come gli animali: Dio, prevedendo il peccato originale, a preventivato una maniera di moltiplicazione della specie umana diversa da quella degli angeli. Allo stesso modo si spera la divisione dei sessi in individui differenti per statura, per genere di vita, per costumi e per pensieri: tutto ciò appartiene alla divisione della natura che è in funzione del peccato. Separandosi da Dio, l'uomo trascina nella sua caduta l'intero mondo dei corpi: l'universo corporeo esiste dapprima del pensiero dell'uomo e vi sussiste con maggiore nobiltà; poiché tutto è teofania, tutto ciò che viene dopo l'uomo è già contenuto in lui, tutti gli esseri esistono nel pensiero dell'uomo, come tipi intelligibili, più perfettamente che nella materia in cui in seguito si sparpagliano. Le specie sotto le quali si dispongono i corpi sono delle realtà intelligibili, così come le loro quantità e le loro qualità, che insieme costituiscono un corpo.

Ciò che dapprima si trova in un corpo è la sostanza, che è la sua causa intelligibile, che sussiste eternamente in Dio. Considerata in Dio stesso, essa prende il titolo di essenza; presa in quanto realizzata in un corpo, essa riceve il nome di forma e genera una natura. L'essenza di benessere e invio inconoscibile; le nature invece ci sono comprensibili, perché sono essenze incorporate nelle materie e sottoposte alle categorie. Ciascuna di esse sono elementi intelligibili, ma non lo è la loro mescolanza, che è la materia stessa. Quindi i corpi sono fatti di cose in corporee; la materia è concepita come fatta di intelligibili coagulati. L'intero mondo è dunque un'immensa predestinazione di essenze, di cui il pensiero creatore fissa una volta per tutte la costituzione ontologica. Il titolo di essenze deriva all'alloro stessa immutabilità. L'essenza si predica di ciò che in ogni creatura visibile e invisibile non può né aumentare né diminuire né cambiare. Questa stessa essenza prende il nome di natura, generata in una materia suscettibile di accidenti. L'essenza è dunque un puro intelligibile che contiene in sé altri due intelligibili, la quantità e la qualità, la cui congiunzione produce la materia oggetto dei nostri sensi. Il fondo stabile e sostanziale degli esseri rimane l'essenza intelligibile ed invisibile da cui scaturisce tutto il resto, e che cade direttamente sotto l'atto creatore. L'uomo creato da Dio viene ridotto ad una semplice nozione divina: l'anima del mondo si divide in anima razionale e anima non razionale, la prima suddivisa in angeli e uomini, la seconda in animali e piante. Le anime non razionali non periscono mai: dopo aver governato i corpi, rientrano nelle proprie specie, in cui sono salve.

Conseguenza di una divisione che ha degenerato in separazione, il mondo è organizzato per facilitare un ritorno. L'anima è una perché è interamente intelligenza; ma allo stesso tempo è capace di tre processi: quello più alto è quello che compie come pensiero puro, di ordine mistico che richiede l'aiuto della grazia, per esso l'anima si volge interamente verso Dio; il secondo processo è quello che l'anima compie come ragione, si volge verso se stessa per formare e legare insieme le nozioni intelligibili delle cose; il terzo processo suppone un'impressione puramente corporea prodotta da un oggetto materiale su uno dei nostri organi sensoriali, poi che l'anima raccolga quest'impressione e formi in sé l'immagine che si chiama sensazione.

L'anima rimane sempre una e presente tutta in ciascuna di queste vie. Sotto questo aspetto, l'anima non soltanto imita Dio nella sua trinità, ma gravita intorno a lui. Senso e ragione sono altri aspetti del pensiero; ogni conoscenza è opera dell'intelletto uno e trino. La molteplicità delle operazioni del pensiero esce da lui, in lui sussiste, e ritorna verso di lui, come esce da Dio, sussiste in Dio e a Dio ritorna la molteplicità degli esseri che costituiscono l'universo.

Perché si compia questo ritorno bisogna che lo stesso movimento di amore divino che ha dispiegato la gerarchia degli esseri la riporta all'unità. Questo richiamo di Dio si manifesta dapprima come una specie di mancanza o bisogno, interiore gli esseri stessi, chiamato informità, definita come il movimento del non essere verso l'essere. Il ritorno universale comincia nel momento di massima dispersione dell'essere umano, cioè la morte. La seconda tappa è la resurrezione dei corpi, effetto comune della natura e della grazia. L'uomo sarà tale e quale sarebbe stato se Dio non avesse previsto la sua caduta. Nel corso della terza tappa, il corpo di ciascun individuo si reintegrerà nell'anima da cui è uscito per divisione, che comporterà diverse tappe di ritorno. Una quarta tappa le integrerà l'anima umana nella sua causa prima o idea, e, con l'anima, il corpo che essa ha riassorbito. Tutti gli esseri sono riportati a Dio. Il loro ritorno finale è il quinto ed ultimo momento di quest'analisi. Rientrando il globo terrestre nel paradiso e propagandosi questo movimento di sfera in sfera, la natura e tutte le sue cause si lasceranno penetrare da Dio, e da quel momento non vi sarà che Dio, e questa sarà la fine del grande ritorno. Questo processo di ritorno è l'opera comune della natura e della grazia, poiché, senza la resurrezione di Cristo, questo movimento universale verso Dio sarebbe impossibile; ma esso si completa con un secondo, che opera della sola grazia. Obiettivo sarà quello di elevare alcune nature ad uno stato soprannaturale. Ridiventato pensiero puro, l'uomo conseguirà dapprima la scienza plenaria di tutti gli esseri intelligibili nei quali Dio si manifesta, poi si innalzerà dalla scienza alla sapienza, cioè alla contemplazione dell'intima verità che sia accessibile alla creatura, terzo e ultimo gradino sarà il perdersi del pensiero puro nella tenebra di questa luce inaccessibile dove sono nascoste le cause di tutto ciò che è. L'intera natura riacquisterà la realtà plenaria, che è la sua realtà intelligibile in Dio.

Riguardo i dannati, Eriugena rifiuta qualsiasi superstizione su luoghi di supplizi. La sua escatologia, che prevede questo dissolvimento della materia, non trova spazio l'inferno. Ciò significa ogni traccia di male dovrà sparire un giorno dalla natura e che, con il riassorbirsi della materia nell'intelligibile, questo risultato sarà tenuto. La differenza soprannaturale degli eletti e dei riprovati resterà completa e persisterà eternamente, in quei pensieri puri che gli uomini saranno diventati. Ciascuno sarà beatificato o dannato nella sua coscienza. L'unica beatitudine è la vita eterna, e poiché la vita eterna consiste nel conoscere la verità, la conoscenza delle verità, cioè di Cristo, è la sola beatitudine.

LA FILOSOFIA NEL IX E X SECOLO IN OCCIDENTE

La cultura latina nelle cattedrali e abbazie dell'Occidente continuò ad affermarsi durante il IX e X secolo, grazie al gran numero di grammatici che hanno perpetuato le lettere antiche.

LUPO DI FERRIÈRES - Nato all'inizio del IX secolo, nell'840 divenuto abate di Ferrières e morì nell'862. Studiò teologia a Fulda. Scrisse Sull'adorazione della croce, opere di metrica e una grande corrispondenza, tra cui con Probo. Si interessò soprattutto a Cicerone.

SMARAGDO - abate di Saint-Mihiel sulla Mosa verso l'819. La sua opera principale è il Liber in partibus Donati, in cui esprime le difficoltà che un grammatico cristiano dovette superare. La grammatica si fonda sull'uso dei buoni autori, quella di Donato si fonda su quella di classici latini; il latina della Bibbia non è quello dei classici: bisogna sempre accogliere maggiormente l'autorità della Scrittura, perché ispirata dallo Spirito Santo.

EIRICO D'AUXERRE - Monaco dell'abbazia di Saint-Germain; è un poeta latino, a cui dobbiamo una raccolta di estratti di autori classici e molti commenti grammaticali. Fu influenzato da Scoto Eriugena: intende per natura tutto ciò che è e ciò che non è, compreso ciò che trascende la conoscenza sensibile, e Dio stesso. Intende per essere ogni essenza semplice e immutabile creata da Dio e gli elementi semplici; ciò che è composto dei quattro elementi si dissolve, perisce e i suoi elementi si risolvono nel tutto da cui provengono. Rifiuta il realismo delle specie e dei generi: aristotelicamente pensa che ciò che costituisce la realtà concreta è la sostanza individuale, mentre generi e specie non indicano sostanze distinte, ma gli individui. Interpreta gli universali come dei nomi che permettono al pensiero, ingombrato dalla moltitudine degli individui, di riassumerli sotto termini la cui comprensione è più ristretta e l'estensione più larga.

REMIGIO D'AUXERRE - allievo di Eirico, scrisse una copiosa opera di grammatico con influenze di Giovanni Scoto. Si concentra soprattutto su Boezio. Non si rappresenta il mondo sensibile come una sfera: egli interpreta la sfera con un simbolo del mondo intelligibile, cioè delle idee che sono eternamente presente nell'intelletto divino.

La Francia attraversa all'inizio del X secolo un periodo di turbamenti sociali, guerre, invasioni da parte dei Normanni, le scuole, la cultura e il pensiero filosofico sembrano rallentare, e trovare il proprio centro nei monasteri della congregazione dei benedettini riformati di Cluny, la cui scuola era diretta da Abbone di Cluny in cui insegnava la grammatica, la dialettica e l'aritmetica.

GERBERTO D'AURILLAC - in Spagna conobbe la scienza araba, diresse la scuola di Reims e, dopo vari arcivescovadi, fu eletto papa nel 999 col nome di Silvestro II e morì nel 1003. Conosceva il Trivium e il Quadrivium. Per il suo insegnamento di retorica si basava sullo studio degli antichi scrittori, per la dialettica utilizzava Aristotele, Abbone; Boezio per la logica. Era un uomo dedito alle lettere. Conservò numerose Orazioni di Cicerone e formulò l'ideale per cui non bisogna separare mai il gusto di vivere bene dal gusto di ben parlare.

SUOR HROSVITA - Entrata nel monastero di Gandersheim, si interessò all'opera di Terenzio e scrisse una serie di opere di teatro cristiano.

LA FILOSOFIA NEL SECOLO XI

DIALETTICI E TEOLOGI

Dopo la rinascenza carolingia, il livello degli studi e instabili le condizioni della civiltà, la pratica del Trivium e del quadrivium era diventata tradizionale, una necessità per coloro che volevano dedicarsi in impegni pubblici e al diritto. Anche l'interno della chiesa vi erano chierici che si dedicavano più alla retorica e alla dialettica più che al contenuto delle lettere. La pretesa era di sottomettere il dogma e la rivelazione alle esigenze della deduzione sillogistica, arrivando a conclusioni radicali che scatenarono le reazioni dei teologi.

ANSELMO DI BESATE - detto il Peripatetico, studiò a Parma e cominciò girare l'Europa. Le tesi che egli scrisse nella sua opera *Rhetorimachia* non catturarono l'attenzione né in positivo né in negativo.

BERENGARIO DI TOURS - allievo di Fulberto (fondatore della scuola di Chartres), tradusse la verità di fede in termini di ragione. Nega la transustanziazione e la presenza reale per mezzo della dialettica: quest'ultima è il mezzo per eccellenza per scoprire la verità. Fare appello alla dialettica significa fare appello alla ragione e, come Eriugena, è persuaso della superiorità della ragione sull'autorità, ma in una maniera molto più rigida tanto che applica questa dottrina al dogma dell'eucaristia. In ogni composto di materia e forma bisogna distinguere la sua esistenza e ciò che esso è. Dove non esiste il soggetto non si possono trovare i suoi accidenti. Se la sostanza del pane scomparisse al momento della consacrazione, sarebbe impossibile che sussistessero gli accidenti del pane: questi sussistono dopo la consacrazione, quindi permane la sostanza stessa. In realtà alla forma del pane che sussiste si aggiunge la forma del corpo di Cristo beatificato.

Questa intemperanza dialettica provocò una reazione contro la logica e contro lo studio filosofico.

GERARDO - vescovo di Czanad, dice che ogni sapienza viene da Dio, e attacca coloro che credono di diventare sapienti. L'applicazione della filosofia alla teologia gli sembrava dannosa e condannabile.

OTLOH DI SAINT-EMMERAM - la filosofia non rappresenta alcun interesse per un monaco.

MANEGOLDO DI LAUTEMBACH - sottolinea il disaccordo delle dottrine filosofiche con il contenuto della rivelazione. Insiste sull'impossibilità di sottomettere la fede alle regole della dialettica.

SAN PIER DAMIANI - l'unica cosa che importa è il conseguimento della salvezza: la maniera più sicura per salvarsi è di farsi monaco, in quale non ha bisogno della filosofia. Ciò di cui l'uomo necessita per salvarsi è contenuto nelle Scritture: il monaco deve conoscerle ed attenervisi. La filosofia è un'invenzione del diavolo, corrotta dalla grammatica, anche se Pier Damiani ha utilizzato la filosofia contro se stessa. Non dobbiamo introdurre in Dio le regole del discorso e della dialettica, perché le necessità logiche delle nostre conclusioni non valgono per Dio. Infatti Dio vive in un eterno presente, egli è quindi sottratto alle condizioni stesse in cui il problema si pone, perché per lui non c'è né passato né avvenire.

LANFRANCO - Monaco e poi abate di Bec, morto arcivescovo di Canterbury, adotta un atteggiamento più conciliante con la filosofia, anche se non si fida perché rende impossibile ogni mistero. Nonostante ciò approva che si sostengano e si confermino gli insegnamenti della fede con gli argomenti della ragione. Per coloro che sono vedere bene, la dialettica non contraddice i misteri divini, ed essa può, se usata correttamente, servir loro di sostegno e di conferma.

ROSCELLINO

Ha instaurato la dottrina nominalistica nel problema degli universali. Nato a Compiègne verso il 1050, ebbe come maestro Giovanni il sofista e morì verso il 1120. Per un realista l'umanità è una realtà, per il nominalista reali sono gli individui umani. Il termine uomo non designa alcuna realtà che sarebbe la realtà della specie umana. Come tutti gli universali, questo non corrisponde che ha due realtà concrete: Da un lato c'è la realtà fisica del termine stesso, cioè la parola uomo; Dall'altro ci sono gli individui umani che questa parola ha il compito di significare. E non c'è nient'altro che si nasconde dietro ai termini di cui ci serviamo. Roscellino applica il nominalismo alla teologia, soprattutto nell'interpretazione triteista del dogma della trinità: come non poteva ammettere che l'umanità fosse una cosa diversa dagli individui umani, così non poteva ammettere che la realtà costituita della trinità non fosse le tre persone distinte che la compongono. Insiste che in Dio, come nelle specie create, sono gli individui ad essere reali. Significa confondere le persone dire che il Figlio è il Padre e il Padre è il Figlio. La trinità si compone di tre sostanze distinte, benché esse abbiano una sola potenza e una sola volontà. Malgrado ciò, Roscellino vuole attenersi al dogma.

ANSELMO DI CANTERBURY

Nato ad Aosta nel 1033. Nel 1093 divenne arcivescovo di Canterbury fino alla morte nel 1109. I suoi scritti più importanti sono il *Monologion*, il *Proslogion*, il *De Veritate*, e altri trattati teologici e lettere.

Il *Monologion* è stato scritto per la richiesta di alcuni monaci di Bec che desideravano un modello di meditazione sull'esistenza e sull'essenza di Dio, nella quale tutto dovrebbe essere provato con la ragione e dove nulla dovrebbe essere fondato sull'autorità della scrittura.

Due fonti di conoscenza sono a disposizione degli uomini, la ragione e la fede. Contro i dialettici, Sant'Anselmo afferma che bisogna in primo luogo fondarsi nella fede e di conseguenza rifiuta di sottomettere le sacre scritture alla dialettica. L'uomo deve partire dalla fede, il fatto che gli deve comprendere e la realtà che la sua ragione deve interpretare gli sono forniti dalla rivelazione: si crede per intendere. D'altra parte, Sant'Anselmo prende posizione contro gli irriducibili avversari della dialettica. Per colui che è fondato nella fede, non c'è nessun inconveniente a sforzarsi di comprendere razionalmente ciò che egli crede. Capire la propria fede significa avvicinarsi alla vista stessa di Dio. Nella ricerca della verità è necessario innanzitutto credere nei misteri della fede prima di discuterli con la ragione, poi sforzarsi di comprendere ciò in cui si crede. Argomentando da puro dialettico, non si è posto di rendere i misteri in se stessi intelligibili, ma di provare che la ragione umana ben guidata arriva necessariamente ad affermarli.

La parte più consistente dell'opera di Sant'Anselmo consiste nelle sue dimostrazioni dell'esistenza di Dio. Esse suppongono due principi: le cose sono ineguali in perfezione; tutto ciò che possiede più o meno una perfezione ce l'ha dalla sua partecipazione a questa perfezione, presa nella sua forma assoluta. Questi due principi devono inoltre applicarsi a dei dati sensibili e razionali, a partire dai quali si possa argomentare, ad esempio il bene. Non sentiamo con i sensi, e discendiamo con la ragione, che c'è una grande quantità di differenti beni; sappiamo che tutto ha una causa; ma bisogna chiedersi se ogni cosa buona ha una causa particolare o se c'è una sola causa per tutti questi beni. Poiché tutti i beni particolari sono buoni in modo non

eguale, lo sono per la loro partecipazione ad un solo e medesimo bene, che è buono in sé. Questo bene sovrano prevale su tutto il resto al punto di non avere niente al di sopra di sé. Quindi il supremamente buono è anche sovraneamente grande. Ciò significa che viene un essere primo che noi chiamiamo Dio.

Si può argomentare su ciò che hanno in comune i diversi esseri, cioè l'essere. Tutto ciò che esiste ha una causa; il problema che si pone riguardo alla totalità delle cose è sapere se essa derivi da parecchie cause o da una sola. Se l'universo ha parecchie cause: - o esse si riducono a una sola, - o esistono per sé, - o si producono le une dalle altre. Se si riducono a una sola, questa è la causa dell'universo; se esistono per sé, possiedono in comune almeno questa facoltà di esistere per sé, che le fa esistere, quindi sono sottoposte a una stessa causa; se si producono reciprocamente, è un'ipotesi contrario alla ragione che una cosa esista in virtù di ciò a cui essa dà l'esistenza. Rimane quindi una sua ipotesi intelleggibile: Tutto ciò che esiste, esiste in virtù di un'unica causa che esiste per sé che è Dio.

Una terza dimostrazione dell'esistenza di Dio è quella che si fonda sui gradi di perfezione che le cose possiedono. È evidente che gli esseri che costituiscono l'universo sono più o meno perfetti. O esiste un'infinità di esseri e non si incontra mai un essere così perfetto che non ce ne sia un altro ancora più perfetto; oppure c'è un numero finito di esseri e di conseguenza un essere più perfetto di tutto il resto. Il primo caso non si può ammettere, perché è assurdo. Quindi esiste necessariamente una natura tale da essere superiore alle altre senza essere inferiore ad alcuna. Resta l'ipotesi di parecchie nature eguali poste alla sommità della gerarchia universale: se sono uguali, lo sono per ciò che esse hanno in comune, e se ciò che esse hanno in comune è la loro essenza, sono una sola natura; se ciò che hanno in comune è qualcosa di diverso dalla loro essenza, allora è un'altra natura, superiore a loro, che a sua volta è più perfetta di tutte.

Queste tre prove sono troppo complicate, gli occorre una sola prova autosufficiente dalla quale derivi necessariamente tutto il resto. Ciò lo fa nel Proslogion. Questa prova parte dall'idea di Dio forniteci dalla fede e sfocia all'intelligenza di questo dato della fede: crediamo che Dio esista e che egli sia l'essere di cui non possiamo concepire uno maggiore. Una cosa può esistere in un'intelligenza senza che questa intelligenza sappia che la cosa esiste. Ciò di cui non è possibile concepire nulla di più grande non può esistere soltanto nell'intelligenza: esistere in realtà è essere ancora più grande che esistere nell'intelligenza soltanto. L'essere di cui è impossibile concepire qualcosa di maggiore non può esistere solo nell'intelligenza, altrimenti sarebbe contraddittorio; quindi esiste indubbiamente, e nell'intelligenza e nella realtà. I principi sui quali poggiare questa argomentazione sono tre: una nozione di Dio fornita dalla fede; l'esistere nel pensiero è già veramente esistere; l'esistenza della nozione di Dio nel pensiero esige logicamente che si affermi che egli esiste in realtà.

Una volta dimostrato l'esistenza di Dio, si può dedurne gli attributi principali. Poiché Dio è ciò che non può non esistere, egli è l'essere per eccellenza, cioè la pienezza della realtà. È *essentia*, realtà plenaria. Se tale non è, sarebbe dire che ciò di cui la natura stessa è l'essere non esiste; quindi niente di ciò che non è Dio è l'essere nel pieno significato del termine: tutto il resto, che non è Dio, ma esiste, riceve da Dio il suo essere.

A tal proposito bisogna distinguere due modi diversi di esistere: per sé o per altri. In Dio, che solo esiste per sé, l'essenza e l'essere si confondono; l'essenza divina non si separa dall'essere di cui gode. Per quanto

riguarda gli esseri che ricevono la loro esistenza d'altro, la loro esistenza non è tale da implicare necessariamente l'esistenza, e perché esiste la loro natura bisogna che l'essere venga loro conferito da Dio. Come? Vi sono due ipotesi: o Dio è la causa produttrice dell'universo, oppure egli è la materia di cui è formato l'universo. Se ammettiamo quest'ultima ipotesi, accettiamo il panteismo: Dio è l'essere totale, se il mondo è stato formato da una materia qualsiasi, questa materia deve necessariamente confondersi con l'essere di Dio. È necessario quindi che il mondo sia stato creato dal nulla: Solo la dottrina della creazione ex nihilo permetterà di non confondere in un solo essere l'universo e Dio. L'universo giunge all'essere senza nessuna preesistente materia e, per la sola potenza di Dio, esso esiste. Quando l'universo non era ancora posto nell'essere attuale che ha ricevuto da Dio, esisteva già come esemplare, forma, immagine o regola nel pensiero del suo creatore; esso non aveva altra realtà che quella dell'esistenza creatrice stessa. Le creature preesistono in Dio più effettivamente che in se stesse, in cui non sono nient'altro che Dio. Sono da egli fuoriuscite per effetto della sua parola e del suo Verbo. Questa parola creatrice non hanno nulla in comune con le nostre parole, ma assomiglia alla visione interiore che abbiamo delle cose quando immaginiamo o quando la nostra ragione pensa la loro essenza universale. Le parole pronunciate o pensate sono diverse per tutti popoli, la parola interiore è comune a tutti popoli, una lingua universale con la quale comunicano tutti gli spiriti. Quindi tutto ciò che non è l'essenza di Dio è stato da Dio creato, e come egli ha conferito a tutte le cose l'essere che esse possiedono, egli le sostiene e le conserva per permettere loro di persistere nell'essere. Dio è quindi presente ovunque, leggendo tutto con la sua potenza. Per designare un essere così completamente trascendente tutti gli esseri creati, sogna attribuire dei nomi che designino una perfezione positiva; attribuzione legittima solo a due condizioni: che sia un'attribuzione assoluta, non relativa; attribuire le perfezioni che sono migliori di tutto ciò che è diverso da loro. Così facendo Dio è vivo, sapiente, potente ed onnipotente, vero, giusto, felice, eterno. Tutte queste perfezioni si riuniscono in Dio senza alterarne la sua perfetta semplicità. Essendo per sé e in lui confondendosi l'esistenza con l'essenza, egli non a né principio né fine: è in ogni luogo e in ogni tempo, senza essere in nessun luogo e in nessun tempo; è immutabile; sostanza e spirito individuale, non si lascia rinchiudere in questa categoria; lui solo è.

L'uomo è, tra le creature, una di quelle in cui più facilmente si ritrova l'immagine di Dio impressa dal creatore sulle sue opere. Quando l'uomo si esamina scopre nella sua anima le vestigia della trinità, perché costituita da memoria, intelligenza e amore.

Riguardo l'esistenza delle idee generali, Sant'Anselmo si oppone a Roscellino, insistendo sulla realtà dei generi e delle specie. Se non si comprende nemmeno come parecchi uomini, riuniti nella loro specie, possano formare un solo uomo, ancor meno si comprenderà come un solo Dio possa consistere in tre persone distinte. Se le idee sono cose, ogni grado di perfezione è un grado del reale e l'idea dell'essere più perfetto che si possa concepire ci introduce in un certo ordine in realtà. Per lui le idee sono già degli esseri.

Tutto ciò si completa con una teoria della verità considerata sotto l'aspetto metafisico. La verità è la conformità di ciò che è alla regola che stabilisce ciò che deve essere, e poiché questa regola è sempre l'essenza creatrice, sant'Anselmo conclude che c'è una sola verità di ciò che è vero, e cioè Dio.

LA SCUOLA DI CHARTRES

Durante la prima metà del secolo XII Chartres divenne il centro intellettuale più vivo, il cui massimo esponente è Bernardo di Chartres. Durante questo periodo vi è un progresso nell'invasione della grammatica da parte della logica e questo movimento avrà due conseguenze fondamentali: condurrà alla decadenza della cultura classica, poiché le belle lettere saranno ridotte alla sola grammatica, considerata ramo della logica; farà nascere una nuova scienza, la filosofia della grammatica o grammatica filosofica.

BERNARDO DI CHARTRES

Fu considerato il più perfetto platonico dei suoi tempi. È stato presentato come un grammatico, professore di letteratura classica latina, con il compito di formare gli allievi non solo nello stile ma anche nella coscienza morale. Secondo Bernardo tutti i nomi derivati significavano principalmente e in primo luogo ciò che significava la loro radice, ma sotto differenti rapporti. Il rapporto del nome primitivo con i suoi derivati era dello stesso genere di quello dell'idea platonica con ciò che di essa partecipa. Dalle informazioni forniteci da Giovanni di Salisbury, Bernardo cristianizzava Platone, insegnando la creazione della materia e identificando le idee con il pensiero divino, ma non pensa che le idee siano Dio e, di conseguenza, gli siano rigorosamente coeterne.

GILBERTO DE LA PORRÉE

Discepolo di Bernardo, scrisse il trattato *De sex principiis*: un'interpretazione metafisica del trattato di logica di Aristotele le *Categorie*. Dividendo le 10 categorie in due gruppi, ha riunito da una parte la sostanza, la quantità, la qualità della relazione, e da un'altra parte le sei ultime categorie: luogo, tempo, stato, habitus, azione e passione. Da a tutte le categorie del titolo di forme: il primo gruppo sono le forme inerenti, il secondo le forme accessorie. Le prime sono le forme, o principi, che sono sia la stessa sostanza, sia inerenti alla sostanza in quanto essa è considerata indipendentemente dai suoi rapporti con altre; le seconde sono le determinazioni adiacenti alla sostanza. Riguardo le sue concezioni metafisiche, bisogna inizialmente distinguere la sostanza dalla sussistenza. Un "sostante" è un individuo esistente attualmente, e di cui si dice che è una sostanza perché sostiene un certo numero di accidenti, quindi sono cause e principi degli accidenti che partecipano del loro essere. La sussistenza è la proprietà di ciò che, per essere ciò che è, non ha bisogno di accidenti. I generi e le specie sono delle sussistenze perché presi in se stessi non hanno accidenti, ma proprio perché essi non sono il supporto reale di null'altro, non sono sostanze. Poiché per sussistere non hanno nemmeno bisogno dei loro accidenti, tutte le sostanze sono delle sussistenze, ma poiché alcune non sopportano di fatto alcun accidente, non tutte le sussistenze sono sostanze. All'origine delle sostanze sensibili si trovano le idee o forme, che non sono semplicemente delle sussistenze, ma delle sostanze. Sono delle sostanze pure, nel senso che sussistono al di fuori della materia e senza mai mescolarsi. Le principali sono quattro: terra, acqua, aria, fuoco. Prese in se stesse esse sono semplici. Le forme che sono i corpi sono immagini di queste sostanze pure ed eterne che sono le idee. In quanto unite alle loro materie, queste forme costituiscono le sostanze individuali. La ragione umana è capace di considerare separatamente ed astrattamente ciò che nella realtà è dato insieme. Si ritrova quindi nelle cose della stessa specie e dello stesso

genere una omogeneità naturale che ricevono dalla deduzione per la quale le forme generate vengono delle idee eterne. Alla sommità di tutto ciò che pone Dio, che è la realtà essenziale per eccellenza e dal quale tutto il resto di ciò che è riceve la propria *essentia*, cioè la sua stessa realtà. È l'essere di tutte le creature. Niente di ciò che Dio crea e l'essere puro e semplice, ogni essere creato e composto. Esso si scompone in primo luogo in essere e in ciò che è. L'essere di una cosa è ciò che lo fa essere ciò che è. L'opera creatrice di Dio consiste nel produrre questa forma arte immagine di un'idea divina. Questa forma generica determina l'unione di una certa materia con la sua forma particolare. Ogni realtà creata merita quindi di essere considerata concreta, perché essa è una concrezione di forme diverse, fissati in una sostanza di cui l'essere stesso è l'essenza generica che la fa sussistere. Dio, in quanto è semplice, non è comprensibile da parte dell'uomo: in Lui, infatti, non sono distinguibili un quod est e un quo est, non vi è cioè una sostanza "divinità" per cui Dio è ciò che è. Attribuendo una specie di realtà a ciascuna delle essenze intelligibili concepite dell'intelletto, Gilberto si raffigurava ogni cosa come composta di un soggetto e delle determinazioni astratte che lo fanno essere ciò che è.

TEODORICO DI CHARTRES

Il maggiore esponente della Scuola è Teodorico di Chartres, fratello di Bernardo, morto verso il 1154. L'*Heptateucon*, che è il programma delle sette arti liberali, il *De septem diebus*, che è un commento al Genesi, i commenti al *De hebdomadibus* e al *De Trinitate* di Boezio, sono i suoi scritti più significativi. Fondendo insieme le indicazioni del Genesi e del Timeo, Teodorico afferma che due sono i principi delle cose: Dio, principio dell'unità, e la materia, principio della molteplicità. A suo avviso, Platone non intese la materia come un principio coeterno a Dio, ma, alla maniera pitagorica, pose la materia come derivata o discesa dall'unità. Si tratta di un approccio che sembrava il più adatto per un cauto tentativo di cristianizzazione del Neoplatonismo. Questi temi sono ripresi e approfonditi nel *De septem diebus* dove il racconto biblico del Genesi si ritrova mescolato con suggestioni chiaramente platoniche. L'affermazione secondo cui «Dio creò il cielo e la terra» significa che Dio ha creato i quattro elementi del mondo materiale, intendendo per cielo il fuoco e l'aria, e per terra l'acqua e la terra stessa. Dall'insieme emerge una cosmologia matematico-meccanica, i cui principi sono estesi anche al mondo biologico. Pur ribadendo la tesi che la Trinità divina è impegnata tutta intera in ogni atto creativo, Teodorico si sofferma sugli aspetti del mondo che rappresentano l'opera specifica di ciascuna delle singole Persone divine. L'opera del Padre è, per esempio, la materia che Egli creò dal nulla; il Figlio o Sapienza divina è la causa formalis; e lo Spirito Santo – l'Anima del mondo di Platone – è la causa finalis.

GUGLIELMO DI CONCHES

Considerava le tre parti del Trivio come costituenti l'eloquenza, quelle del quadrivio rientrano nella sapienza o conoscenza vera del reale. Questa conoscenza è l'opera dello spirito umano, la ragione del quale ha per oggetto il corporeo, e l'intelligenza in corporeo. Dato l'ordine del mondo tra gli elementi, si desume l'esistenza di un artefice la cui saggezza ordinatrice ha prodotto la natura (Platone). Il mondo delle idee diventa la sapienza divina e la provvidenza stessa. La bontà di Dio è la causa dell'esistenza del mondo.

PIETRO ABELARDO

Nato a Pallet nel 1079, studiò le lettere, soprattutto la dialettica. Si oppose a Guglielmo di Champeaux affinché abbandonasse la dottrina realista sulla questione degli universali. Successivamente studiò presso Anselmo di Laon, ma poi si trasferì a Parigi per insegnare teologia e filosofia. L'opera di Abelardo è duplice: teologica e filosofica. L'opera teologica principale è il *Sic et non*: afferma che l'autorità viene prima della ragione, la dialettica ha come fondamentale utilità la chiarificazione della verità della fede e la confutazione degli infedeli, che la salvezza dell'anima ci viene dalle sante scritture e non dei libri dei filosofi. Sono altre però le opere principali di teologia di Abelardo: il *De unitate et trinitate divina*, la *Teologia Christiana*, la *Theologia*.

Le principali opere filosofiche sono la *Dialectica* e una serie di commenti. Incontra la filosofia a proposito il problema degli universali. I problemi posti da Porfirio erano: 1) sapere se gli universali esistono nella realtà o soltanto nel pensiero; 2) nel caso che essi realmente esistano, se sono corporei o incorporei; 3) se essi sono separati dalle cose sensibili o se sono vincolati ad esse. A queste tre questioni, Abelardo ne aggiunge una quarta: se generi e specie hanno significato se gli individui cessano di esistere.

Una prima soluzione possibile è ammettere che l'universale sia una cosa, ma anch'essa la si può intendere in due modi: o, seguendo Boezio, gli individui di una specie condividono la stessa essenza ma differiscono negli accidenti (il genere è un'essenza), ma la difficoltà consiste nel fatto che lo stesso universale deve essere contemporaneamente tutto intero in se stesso e tutto intero in ciascuno degli individui di cui è il genere o la specie. Presi in se stessi, gli universali sono degli oggetti di pensiero, ma sussistono realmente negli individui, resi corporei dai loro accidenti. Secondo Abelardo questa relazione è inaccettabile perché la fisica, cioè la natura dei corpi fisici, è contraria. Ciò che l'esperienza testimonia è che le specie sono realmente distinte le une dalle altre, cosa che non sarebbe possibile se possedesse in comune lo stesso genere. Quindi una sola e medesima cosa è contemporaneamente se stessa e il suo contrario, il che è impossibile.

La seconda soluzione ammette che gli individui non si distinguono gli uni dagli altri solo per le forme accidentali, ma per le loro stesse essenze, di modo che niente di ciò che si trova nell'uno si trova realmente nell'altro. L'essenza di ciascun individuo è quindi realmente distinta dall'essenza di tutti gli altri individui, poiché nessun individuo ha in comune con altri né la materia né la forma. Ma se si vuole conservare l'universalità dell'essenza, si cade nelle difficoltà precedenti, poiché si ammette che le cose distinte sono tuttavia le stesse indifferentemente (in-differenza: assenza di differenze). L'indifferenza tra le forme individuali testimonia la loro universalità. Sia intesa in senso negativo, sia intesa in senso positivo le difficoltà rimangono, perché il problema sta nel considerare gli universali come cose reali, se non in loro stessi, almeno negli individui. L'Universale è ciò che si può predicare di parecchie cose, non ci sono cose che si possano predicare di parecchie altre, ognuna di esse non è che se stessa e ciò che essa è. Abelardo, quindi, conclude che questo tipo di universalità è attribuibile alle parole: un termine singolare è predicabile di un solo individuo, quello universale è quello che si è scelto per predicarlo di una pluralità di individui ai quali esso si applica in ragione della loro natura. L'universalità è la funzione logica di certe parole.

Le cose si prestano per sé alla predicazione degli universali: questo fondamento dell'universale è il loro status, cioè la maniera di essere propria di ciascuna di esse. I vari individui non hanno in comune qualche essenza, ma certi individui si trovano ad essere ciascuno nello stesso stato di altri individui.

Per conoscere il contenuto di questi universali nel pensiero bisogna osservare la loro formazione. Tramite gli organi sensoriali percepiamo gli oggetti, si forma in noi un'immagine di ciascun oggetto, la quale esiste indipendentemente da esso, e che si distinguono dalle immagini fittizie che componiamo, così come da ciò che abbiamo nello spirito. L'oggetto di pensiero, che è un termine particolare, differisce da quello che è un termine generale, un universale. L'universale è un nome che designa l'immagine confusa estratta dal pensiero da una pluralità di individui di natura simile, e che sono, di conseguenza, nello stesso stato.

Per questo il termine idea non si addice: un'idea dell'atto unico e semplice per cui un intelletto si rappresenterebbe distintamente la pluralità di individui contenuti in una specie in ogni genere. Tale è la conoscenza che Dio ha delle cose, ma non l'uomo. Noi abbiamo delle cose soltanto immagini di origine sensibile; risalire oltre l'immagine fino alla pura intellesione delle cose ci è appena possibile, perché ce lo impedisce la percezione esteriore degli accidenti sensibili. Da ciò derivano importanti conseguenze epistemologiche: dell'universale si ha soltanto opinione, del particolare soltanto si ha sapere.

Il procedimento con cui noi forniamo gli universali si chiama astrazione: cioè il potere del nostro intelletto di volgere l'attenzione o alla sola forma o alla sola materia, che nella realtà sono date insieme. La conoscenza consiste nell'asserire come esistente insieme ciò che insieme esiste; l'opinione o l'errore consiste nel fatto che l'intelletto compone insieme ciò che nella realtà insieme non è.

Si può quindi rispondere alle quattro domande formulate circa gli universali.

1. Esistono nella realtà o nell'intelletto? I generi e le specie per se stesse esistono nell'intelletto, ma significano degli esseri reali: la sola realtà significata dai termini generali è quella che significano i termini particolari.

2. Sono corporei o incorporei? Come nomi, gli universali sono corporei, poiché la loro natura è quella delle parole pronunciate, ma la loro attitudine a significare una pluralità di individui simili è incorporea; le parole sono dei corpi, il loro significato no.

3. Esistono nelle cose sensibili o al di fuori di esse? In quanto designano delle forme dei corpi, gli universali sussistono nei sensibili, ma in quanto le designano come separate dai sensibili per astrazione, essi sono al di là del sensibile.

4. Sussisterebbero senza individui corrispondenti? Come nomi insignificanti gli individui essi cesserebbero di esistere, poiché non avrebbero più degli individui da significare; tuttavia i loro significati sussisterebbero ancora.

In questo modo Abelardo ha contribuito a rifare della logica una scienza autonoma, libera da ogni presupposto metafisico. Riduce il reale all'individuale e l'universale al significato dei termini, ponendo le basi sulle quali la critica logica della metafisica si fonderà.

Abelardo tocca anche il problema del fondamento della moralità degli atti.

Nella sua opera *Scito te ipsum*, Abelardo parte dalla distinzione tra vizio e peccato:

- il vizio è un'inclinazione ad acconsentire a ciò che è sconveniente, cioè a non fare ciò che si deve e a non astenersi dal fare ciò che non si deve; per se stesso non è un peccato, ma un'inclinazione a peccare, contro la quale noi possiamo lottare e che per noi è un'occasione di merito.

- Il peccato È privo di sostanza: è non-essere, non consiste nell'inclinazione stessa del volere, né nel risultato dell'atto stesso preso nella sua materialità; consiste nel non astenersi da ciò che non bisogna fare, cioè nell'acconsentire al male, cioè disprezzare Dio; e l'intenzione di farlo è l'essenza stessa del peccato.

Agire bene significa agire con l'intenzione di rispettare la volontà divina. Bisogna distinguere tra la bontà dell'intenzione e la bontà del risultato, come tra la malizia dell'intenzione e la malizia del risultato. Il risultato di un'azione buona può essere cattivo, e il fatto che l'intenzione da cui esso procede sia buona non cambia nulla della sua natura. Il bene si trova quindi posto tra l'inclinazione spontanea del volere e l'opera stessa che l'atto produce, nell'intenzione che dirige questo atto. Per questo l'atto stesso non ha altro valore che quello dell'intenzione che lo detta. Tuttavia non è lo stesso per l'atto e per l'opera che ne risulta. Un'intenzione che per sé sia buona può avere come risultato un'opera per sé cattiva, o viceversa; ma l'atto morale dettato da una buona intenzione è sempre un atto buono, come quello dettato da un'intenzione cattiva è sempre cattivo. Così, per il bene come per il male, la moralità dell'azione si confonde con quella dell'intenzione. Una buona intenzione è quella che lo è realmente: per agire bene, non basta credere che ciò che si fa piaccia a Dio, bisogna che sia anche quello che Dio vuole che l'uomo faccia. Ciò ha causato delle problematiche conseguenze teologiche: in questo modo si potrebbe giustificare anche l'atto dei persecutori dei cristiani, cosa che cozza con il fatto che in qualunque maniera si qualificano i loro atti, quelli che muoiono senza aver conosciuto il Vangelo sono dannati. Abelardo non sa come risolvere tale complicazione. Difficoltà che si trova anche nella sua *Theologia Christiana*, in cui però pone le basi per una possibile soluzione.

Il principio secondo il quale la miscredenza esclude del regno di Dio resta intatto, anche i filosofi pagani sono infedeli, Anche se Abelardo sottolinea come alcuni hanno intravisto Dio. Poiché Dio ha rivelato l'essenziale della verità agli ebrei attraverso i profeti, ai pagani attraverso i filosofi, essi non sono scusabili se non hanno ascoltato gli insegnamenti dei loro maestri, invece quelli che li hanno ascoltati sono stati salvati.

Nei successivi trattati Abelardo considera la grazia come la pienezza della natura e concepisce il cristianesimo come la verità totale che in sé comprende tutte le altre. In *Un Ebreo e un cristiano* si vede il cristiano impegnarsi a convincere l'ebreo e il pagano, non negando le verità a cui essi stessi si appellano, ma restituendole loro tutte, integrate in quella più comprensiva e più ricca della fede cristiana.

Abelardo ha esercitato una grandissima influenza in tutto il medioevo, trovando avversari, tra gli altri, in Guglielmo di Champeaux e Josellino di Soisson.

LA MISTICA SPECULATIVA

SAN BERNARDO DI CHIARAVALLE

Nato nel 1091, morto nel 1153 è uno dei fondatori della mistica medievale. Sostiene che la conoscenza delle scienze profane è di infimo valore a paragone di quella delle scienze sacre. Si oppone ai dialettici la cui tendenza generale e l'eccessiva indulgenza al ragionamento in materia di filosofia lo inquietavano. Elabora la sua dottrina dell'amore mistico e con questo è l'iniziatore il movimento che si svilupperà nei secoli successivi.

La via che conduce alla verità è Cristo, il grande insegnamento di Cristo è l'umiltà. L'umiltà è la virtù per la quale l'uomo, conoscendosi esattamente qual è, si sminuisce ai suoi propri occhi. Questa virtù conviene a coloro che nei loro cuori dispongono di gradini come momenti di ascesa per elevarsi progressivamente fino a Dio. Raggiungendo l'apice dell'umiltà, raggiungiamo anche il primo gradino della verità che consiste nel riconoscere la propria miseria; a ciò si aggiunge il gradino della carità, perché riconoscendo la nostra miseria, compatiamo la miseria del nostro prossimo; da questo secondo gradino si passa facilmente al terzo perché, in una eguale pietà per la nostra e per l'altrui miseria, piangiamo sui nostri errori, aspiriamo alla giustizia e così purifichiamo il nostro cuore per renderlo capace di contemplare le cose celesti. Questi sono i tre gradini della verità che superano i 12 gradini dell'umiltà: al primo ci eleviamo con lo sforzo dell'umiltà, al secondo col sentimento della compassione, al terzo con l'ardore della contemplazione. Nel primo la verità è severa, nel secondo Pia, nel terzo pura. Ovviamente ci sono dei gradi anche dell'orgoglio: salire i gradi dell'umiltà significa discendere quelli dell'orgoglio, e viceversa. Il punto culminante della conoscenza umana è raggiunto dall'anima nell'estasi, quando l'anima in qualche modo si separa dal corpo, si svuota e perde se stessa per godere di una specie di rapporto con Dio. Questo rapporto è una fusione e come una deificazione dell'anima per l'amore. Se l'uomo può passare così in Dio, quando la grazia realizza questa perfetta somiglianza e conformità della volontà umana con la volontà divina, la sostanza dell'uomo resta tuttavia anche allora infinitamente distinta dalla sostanza divina. Solo la carità può operare questa unione perfetta in una distinzione radicale degli esseri. Unione che è un accordo di volontà, ma non confusione di sostanze. E questo è il termine supremo al quale l'uomo crede talvolta di giungere per un istante in questa vita nell'estasi e che raggiunge per sempre soltanto nella visione beatifica.

Nei suoi sermoni sul *Cantico dei Cantici*, San Bernardo ha affermato che l'unione estatica dell'anima con Dio era per lui un'esperienza familiare, ma incomunicabile. Si può solo speculare sulle sue cause e sulle condizioni che la rendono possibile.

In un atto di pura carità, poiché egli è la Carità, Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza. Questa immagine si trova principalmente nella volontà, cioè nel libero arbitrio. Creata per un atto d'amore divino, la volontà dell'uomo è essenzialmente un amore divino, una carità. Si può dire dunque che, come Dio ama naturalmente se stesso, la volontà dell'uomo ama naturalmente Dio. Il fatto che l'uomo ami se stesso non è di ostacolo. In quanto l'uomo si ama come Dio lo ama, c'è un accordo perfetto della sua volontà con la volontà divina: c'è una somiglianza perfetta tra l'uomo e Dio; e in questo consiste l'unione con Lui: restando sempre noi stessi, amiamo Dio per se stesso come Dio si ama, facciamo una cosa sola con lui.

Considerato nella sua essenza, il peccato consiste nell'atto per cui l'uomo vuole se stesso per se stesso, o vuole per sé le altre creature di Dio, invece di volere se stesso e il resto per Dio. Questo proprio volere ha reso l'uomo dissimile da Dio, ma l'effetto della grazia della redenzione è di restaurare l'uomo nella somiglianza divina che ha perduto. La vita cristiana è quindi tutt'uno con la mistica, e questa è considerata come una rieducazione all'amore. Amare Dio per se stesso significa amarlo di un amore disinteressato, di un amore che trova in se stesso la propria ricompensa. Condotta a questa purezza di intenzione, l'amore che l'uomo porta a se stesso non si oppone all'amore di Dio per Dio, Perché l'uomo è ritornato lui stesso l'immagine di Dio. L'amore che ha per se stesso aderisce all'amore con cui Dio lo ama e intenzionalmente coincide con esso. A questo punto, se Dio vuole, può unire a sé l'anima come una sposa, amarsi in quest'immagine di se stesso come si ama in sé. L'estasi è il punto estremo di quest'unione di volontà e di questa coincidenza d'un amore con l'amore divino.

GUGLIELMO DI SAN TEODORICO

Contemporaneo di San Bernardo. La sua opera più celebre è l'*Epistola ad Fratres de Monte Dei*. Come la dottrina di San Bernardo, quella di Guglielmo si sviluppa nel quadro della vita monastica, intesa come una scienza dell'amore, ma che differisce da quella di San Bernardo per il ruolo più importante che vi gioca la dottrina agostiniana della memoria. L'amore di Dio è stato da lui naturalmente inserito nel cuore della sua creatura. L'amore umano dovrebbe dunque tendere naturalmente verso Dio, ma il peccato originale lo distoglie, e lo scopo della vita monastica è di ricondurre l'amore dell'uomo verso il suo creatore.

Il metodo da seguire impone dapprima uno sforzo per conoscere se stesso. L'anima conosce se stessa conoscendosi come fatta ad immagine di Dio nel suo pensiero, in cui Dio ha lasciato la sua impronta. La memoria, agostinianamente, è questo recesso profondissimo del pensiero. La nostra memoria, quindi, genera la nostra ragione e la volontà procede dall'una e dall'altra. Questa trinità creata rappresenta l'attività creatrice in noi. Questa ragione e questa volontà non dovrebbero avere altro oggetto che Dio. La grazia divina guida le facoltà dell'anima guastata dal peccato, affinché l'amore con cui noi amiamo Dio coincida con quello con cui egli si ama in se stesso e si ama in noi. Maggiore sarà la somiglianza recuperata con Dio, maggiore sarà la sua conoscenza: la somiglianza dell'anima con Dio costituisce la sua conoscenza di Dio.

ISACCO STELLA

Cerca Dio meno attraverso l'estasi che attraverso la metafisica. Le sue opere sono una serie di Sermoni sul *Cantico dei Cantici*, in cui eleva il pensiero fino a Dio con un'analisi dialettica. L'opera principale è la sua *Epistola ad quendam familiarem suam de anima*, scritta su richiesta di Alchiero di Chiaravalle: è un trattato sull'anima in cui classifica le facoltà che essa contiene. Vi sono tre realtà: il corpo, l'anima e Dio; di nessuna di esse noi conosciamo l'essenza, ma conosciamo l'anima meno del corpo, e il corpo meno di Dio. Fatta ad immagine di Dio, l'anima è posta tra Dio e il corpo; conviene in qualcosa sia con l'uno che con l'altro e, per la sua posizione intermedia, ha una parte più bassa, o immaginazione, che è imparentata con la parte più elevata del corpo che è la sensibilità; e la parte più elevata dell'anima, l'intelligenza, è imparentata con Dio. Tra questi due estremi si dispongono le altre facoltà secondo un ordine ascendente partendo dal corpo.

UGO DI SAN VITTORE

Nato in Sassonia nel 1096, fu educato a San Vittore dove insegnò fino alla morte nel 1141. Il suo sforzo si concentra nella raccolta dell'essenziale delle scienze sacre e profane, per volgerle alla contemplazione di Dio e all'amore. La contemplazione di Dio non si separa dall'amore e si appoggia sull'insieme delle scienze umane. Infatti il *De Sacramentis* è una Summa teologica e il *Didascalion* si propone di insegnare l'arte di leggere.

Le scienze si riducono a quattro e queste contengono tutte le altre:

1. la scienza teorica, che cerca di scoprire la verità: comprende la teologia, la matematica (intesa come aritmetica, musica, geometria e astronomia) e la fisica;
2. la scienza pratica, che considera la disciplina dei costumi: si suddivide in morale individuale, domestica e politica;
3. la meccanica, che presiede alle azioni della nostra vita: tessitura, fabbrica d'armi, navigazione, agricoltura, caccia, medicina, teatro;
4. la logica, che ci insegna la scienza di ben parlare discutere: si divide in grammatica e in arte di discorrere, quest'ultima comprende in sé la teoria della dimostrazione, la retorica e la dialettica.

Tra queste scienze sette ne meritano in maniera particolare di essere studiate, ovvero quelle che formano il Trivium e il Quadrivium, poiché conducono e introducono l'anima alla sapienza, e per questo si rivolge agli scolari. Queste sette arti liberali sono inseparabili, sono collegate e si sostengono reciprocamente.

La sua teoria della conoscenza è la teoria aristotelica dell'astrazione, che egli ha tuttavia interpretato in senso psicologico. Astrarre per lui consiste nel fissare l'attenzione su di un elemento del reale per considerarlo a parte. Nella sua opera *De Sacramentis*, Ugo espone tutta la storia del mondo, incentrata su due fatti critici: l'opera di **creazione**, per la quale sono state fatte tutte le cose che ancora non esistevano; l'opera di **restaurazione**, per la quale ciò che era perito è stato rifatto, cioè l'incarnazione del Verbo e i Sacramenti. Le sacre scritture hanno come argomento l'opera di restaurazione, le scienze profane hanno come progetto l'opera di creazione. Ugo pone come prima conoscenza quella della nostra esistenza: l'anima non può ignorare di esistere e di non essere un corpo, sappiamo che non siamo sempre esistiti e di aver avuto un principio; è necessario quindi un primo autore del nostro essere, chi è Dio.

RICCARDO DI SAN VITTORE

È il primo a chiedere un fondamento sensibile per le prove dell'esistenza di Dio. Tutte le prove dell'esistenza di Dio prendere in prestito qualcosa del sensibile: esse si distinguono per ciò che ne prendono a prestito. Il mondo sensibile offre al pensiero la nozione di una realtà mutevole, di conseguenza colpita da una deficienza ontologica. Quindi la ragione ricava la nozione della realtà immutabile ed ontologicamente sufficiente a cui l'esistenza appartiene di pieno diritto. Cerca le ragioni necessarie per spiegare i dogmi della fede. Per arrivare ad una conoscenza mistica è necessario che l'anima purifichi il cuore. Dopo aver cercato Dio nella natura e nella sua bellezza sensibile, l'anima, superando la pura immaginazione, vi aggiunge il ragionamento: essa allora è, nell'immaginazione, aiutata dalla ragione, riuscendo a contemplare la verità della suprema sapienza.

ALANO DI LILLA

Attacca tutte le sette anticristiane. Ci sono due principi delle cose, il principio della luce, che Dio, e il principio delle tenebre, che è Lucifero. Da Dio vengono le cose spirituali, gli angeli e le anime, da Lucifero vengono le cose temporali. Gli eretici pretendono di giustificare i loro principi con l'autorità della scrittura con la ragione. Il mondo temporale è buono perché è per bontà che Dio fece il mondo ed è per saggezza che l'ha fatto sottoposto alle vicissitudini del tempo, al fine di ricondurci al suo autore; ogni cambiamento suggerisce che esiste qualcosa di immutabile, ogni cosa mobile suggerisce che esista un riposo supremo. Dio, riprendendo Platone e Boezio, è veramente il solo principe di tutto, anche del demonio. È lui che crea anche le anime, e non sono degli angeli decaduti precipitati nei corpi in castigo del loro peccato. La carne non è cattiva, benché viziata e debole; essa resta l'opera di Dio. Se gli eretici condanna nel matrimonio, Alano replica che i rapporti sessuali non sempre sono un peccato, perché il matrimonio mira a far sì che essi non lo siano. Il matrimonio risolve la legge naturale, perché scusa dal peccato di incontinenza quelli che non possono conservare la castità. Alano distingue nell'uomo due spiriti: uno spirito razionale, incorporeo e immortale, e uno spirito fisico o naturale, capace di sensibilità e di immaginazione, per il cui tramite l'anima si unisce al corpo e che con esso perisce.

Nella sua opera *De fide catholica* cerca di convincere gli eretici del loro errore in maniera irrefutabile, di costituire la teologia come scienza e di conferirle un rigore eguale a quella delle altre scienze. Ogni scienza si fonda sulle regole come suoi propri fondamenti. La teologia ha le sue basi, più sottili e più scure delle altre, ma immutabili e necessarie perché si fondano su ciò che è necessario ed immutabile. Il principio che ordina queste massime è di andare dal più universale di tutte a quelle che essa contiene; quello che presiede alla loro scelta è di accettare soltanto quelle che non sono conosciute da tutti; il modo per trovare la massima veramente prima e universale è di assicurare che sia una proposizione evidente, che non possa essere provata da nessun'altra e possa servire a provare se stessa. Questa massima suprema è che la monade è ciò per cui ogni cosa è una. Questa monade non è altro che Dio. Il reale si divide secondo tre piani di divisione: il **sovraceleste**, che è l'unità suprema, o Dio; il **celeste**, che è l'angelo nel quale si incontra la prima alterità, perché è il primo creato da Dio ed il primo ad essere fatto mutevole; questa alterità è la prima pluralità; **subceleste**, infine, che è il mondo dei corpi in cui noi siamo e il regno della pluralità propriamente detta. Dalla monade viene tutto l'essere, perché soltanto essa è ciò che è semplice ed immutabile, il resto non rimane mai nello stesso stato, non è. La Monade produce il molteplice, ma genera l'unità. Ciò che essa genera è un altro da sé, il Figlio, ed è ancora un altro da sé che procede dal Padre e dal Figlio, lo Spirito Santo. Se la Monade genera, non può generare che una Monade, che è il Figlio, e il suo ardore si riflette su lei stessa, perché lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio. Così la Monade è contemporaneamente principio e fine senza avere lei stessa né principio né fine: essa è un'unità perfettamente semplice, è forma pura e causa di tutto, tutto riceve il suo essere dalla forma. Dio è l'essere di tutto ciò che è, perché egli ne è la causa, ma non c'è nulla che sia l'essere di Dio, perché non c'è nulla di cui Dio partecipi. Partendo da ciò, Alano sviluppa le regole che si devono osservare parlando di Dio.

NICOLA DI AMIENS

Tutta la sua opera si fonda su definizioni, postulati e assiomi. Le definizioni stabiliscono il significato dei termini, i postulati sono delle verità indimostrabili, gli assiomi proposizioni tali che non si può sentirle enunciare senza ammetterle. La sua teologia esordisce con una serie di definizioni, ponendo in seguito tre postulati e sette assiomi, da cui costruisce la serie dei suoi teoremi secondo le regole della geometria. Era necessario una tecnica razionale valida universalmente per convincere qualunque nemico della fede.

LA FILOSOFIA ARABA

Il pensiero greco aveva cominciato a guadagnare terreno verso l'oriente. In Siria e in Mesopotamia, e poi in Persia, nelle scuole cristiane si insegnava la filosofia, la matematica e la medicina accanto alla teologia.

Quando l'islamismo sostituisce il cristianesimo in oriente, gli insegnamenti dei siriani continuarono. Così le scuole siriane sono state gli intermediari attraverso i quali il pensiero greco è giunto agli arabi. Le opere di Aristotele costituivano la parte più importante e filosoficamente più feconda, ma influente fu anche il neoplatonismo. Iniziò una speculazione filosofica-religiosa musulmana così come accade in Occidente. Influenza del pensiero greco fu la setta dei Mutaziliti, in cui sorse il movimento di Kalam, o parola. Essi ammettevano che la rivelazione e la ragione non dovrebbero contraddirsi, e anche che tutto ciò che è rivelato deve poter essere conosciuto dalla sola ragione, poiché una religione naturale ha preceduto la religione rivelata, ed essa è stata sufficiente agli uomini per un lungo periodo. Confondevano gli attributi divini, dei quali il Corano sembra ammettere la distinzione, con l'unità assoluta dell'essenza divina, affermavano la libertà umana, insegnavano che la giustizia di Dio e la regola rigorosa della sua azione riguarda gli uomini, e negavano la predestinazione. Liberi da preoccupazioni teologiche, i filosofi arabi continuavano la speculazione greca e costruivano delle dottrine di cui l'Occidente cristiano sarà influenzato.

AL-KINDI - visse a Bassora, poi a Bagdad e morì nell'873. La sua opera è enciclopedica, poiché tratta tutti campi del sapere. Tra i suoi scritti molto importante è il *De intellectu* che ha lo scopo di chiarire il senso della distinzione aristotelica tra intelletto possibile e intelletto agente; questione che non interessò gli occidentali. Egli distingue l'intelletto che è sempre in atto, l'intelletto in potenza, l'intelletto che passa dalla potenza all'atto e l'intelletto dimostrativo. L'intelletto sempre in atto è considerato un'intelligenza, cioè una sostanza spirituale distinta dall'anima, superiore ad essa, e che su di essa agisce per renderla da intelligente impotenza intelligente in atto. Quindi c'è un'intelligenza agente per tutti gli uomini, ciascun individuo non possedendo in proprio che un intelletto in potenza, che, sotto l'azione di quest'intelligenza agente separata, passa dalla potenza all'atto.

Il Dio del Corano è uno, eterno, onnipotente, creatore di tutte le cose; i filosofi arabi hanno incontrato dunque, prima di cristiani, il problema di conciliare una concezione greca dell'essere e del mondo con la nozione biblica di creazione. Quindi è un conflitto tra il diritto dell'universo a porsi come una realtà intellegibile, sussistente e per se stessa sufficiente, e il diritto di un Dio onnipotente a rivendicare per sé ogni realtà ed efficace. **Al-Ashari** ha affermato che tutto è stato creato dal solo *fiat* di Dio; che nulla è indipendente dal suo potere, e che il bene come il male esistono solo per la sua volontà. Questa metafisica ha portato ad una nuova concezione dell'universo. Tutto vi era disarticolato nel tempo e nello spazio per permettere all'onnipotenza di Dio di circolarvi a proprio agio. Una materia composta di atomi disgiunti, che dura in un tempo composto di istanti disgiunti, che compie delle operazioni nelle quali il momento è indipendente da quello che lo precede e senza effetto su quello che lo segue, il tutto non sussistente, tenuto insieme e funzionante solo per volontà di Dio che lo tiene al di sopra del nulla e lo anima con la sua efficacia.

AL-FARABI

Studio a Bagdad. Tradusse Porfirio e l'*Organon* di Aristotele, ma la sua opera più significativa è la sua *Concordanza di Platone e Aristotele*. Si distacca dalla concezione di Al-Ashari, e per la prima volta nella storia della metafisica, dice che l'essenza e l'esistenza sono distinte, cioè gli esseri naturali sono contingenti; essi non sono essenzialmente legati all'esistenza, possono possederla o esserne privati e perderla. Così dotati dell'esistenza devono averla ricevuta da qualche causa, alla quale resistenza appartiene essenzialmente perché non può perderla, cioè da Dio. Per far ciò si è ispirato ad Aristotele, secondo cui la nozione di ciò che è una cosa non include il fatto che la cosa esista. Trasportando questa distinzione dal campo logico al campo metafisico, Al-Farabi crea una nuova posizione dottrinale che comporta tre momenti principali: un'analisi dialettica della nozione di essenza, che mostra come la nozione di esistenza non vi sia inclusa; l'affermazione che, poiché è così, l'essenza non include l'esistenza attuale; l'affermazione che l'esistenza è un accidente dell'essenza. Il mondo di Al-Farabi, come descritto nella sua opera *De intellectu et intellecto*, dipende da una causa prima nella sua esistenza nel movimento che lo anima e nelle essenze che definiscono gli esseri di cui esso si compone. La fonte di ciò che le cose sono e d'altronde quella della conoscenza che noi ne abbiamo. Dividendo le funzioni dell'intelletto, distingue l'intelletto in potenza rispetto alla conoscenza che esso può conseguire; l'intelletto in atto rispetto a questa conoscenza finché l'acquiesce; l'intelletto acquisito in quanto l'ha già acquisita; infine l'intelligenza agente, essere spirituale trascendente al mondo sublunare, che conferisce alle materie le loro forme e agli intelletti umani in potenza le loro conoscenze di queste forme. Questa intelligenza è sempre in atto, la cui azione è immutabile; la diversità degli effetti che essa produce deriva dal fatto che le materie e gli intelletti che la subiscono non sono sempre e tutti ugualmente disposti a riceverla. Tutte sono sottomessi a Dio che risiede inaccessibile nella sua solitudine. Il fine dell'uomo è di unirsi con l'intelletto e l'amore all'intelligenza agente separata, che è il primo motore immobile e l'origine della conoscenza intelligibile per il mondo in cui viviamo. Dal punto di vista politico, Al-Farabi sognava un'unica organizzazione le cui ramificazioni si estenderebbero alla totalità del mondo abitato. La città terrestre non è fine a se stessa: è una preparazione al mondo sovraterrestre. Uscendo da questo mondo, i viventi raggiungono i morti e si uniscono intelligibilmente ad essi, ciascuno riunendosi col suo simile; e per quest'unione di anima con anima le voluttà dei morti antichi sono nutrite, accresciute ed arricchite indefinitamente.

Verso il IV secolo dell'Egira appare una sorta di Massoneria indicata col nome "fratelli della purezza". Gli aderenti alla setta non ammettevano solo la possibilità di interpretare e di confermare la rivelazione religiosa per mezzo della filosofia; essi pretendevano di migliorare la legge religiosa e di rettificarla grazie alle risorse che la speculazione razionale per fornire. I trattati attribuiti a tale setta costituiscono un'enciclopedia senza originalità filosofica, in cui si confondono influenze aristoteliche e neoplatoniche, ma che ci mostra la diffusione del gusto della filosofia presso i filosofi musulmani verso la seconda metà del X secolo.

AVICENNA

Nato nel 980, scrisse più di 100 opere che trattano di diversi argomenti e morì nel 1037. Tra le sue opere, quella che ebbe influenza decisiva sul pensiero occidentale è l'*al-Shiba (La guarigione)*, una specie di summa o enciclopedia filosofica in 18 volumi che contiene la sua interpretazione della filosofia di Aristotele. Quest'opera non si pone come un commento di Aristotele, ma come una esposizione diretta della filosofia, in cui la dottrina di Aristotele si combina col neoplatonismo, oltre che è influenzata dalle religioni araba ed ebraica, specialmente in metafisica. Le parti che più influiscono il medioevo sono la logica, la filosofia della natura, la psicologia e la metafisica.

La logica di Avicenna poggia sulla distinzione fondamentale del primo oggetto dell'intelletto, che è l'individuo concreto e il suo oggetto secondo che è la nostra conoscenza stessa del reale. L'universale è una seconda intenzione, ma Avicenna la concepisce in modo diverso da Aristotele. Per lui ogni nozione universale definisce una specie di realtà mentale, che si chiama l'essenza; ciascuna essenza si distingue dalle altre per delle proprietà definite. Le essenze esprimono il reale da cui il pensiero le astrae. La conoscenza logica ha dunque una portata fisica e anche metafisica perché la generalità logica degli universali e la loro stessa predicabilità esprime questa proprietà fondamentale che ha l'essenza di essere una e medesima, qualunque sia l'individuo che la possiede. Da ciò deriva che, nell'ordine delle essenze, tutto ciò che si può pensare a parte e distintamente è realmente distinto da ciò a parte dal quale lo si pensa. Questo principio ha numerose applicazioni. Un'anima unita ad un corpo, ma che non ricevesse alcuna sensazione esterna né interna, sarebbe ancora capace di conoscere se stessa, di pensare e di sapere che pensa. Un'anima può dunque concepirsi distintamente senza riferimento al corpo; di conseguenza l'essenza dell'anima è diversa da quella del corpo, e l'anima è realmente distinta dal corpo.

L'universo è composto di essenze, o nature, che formano l'oggetto proprio della conoscenza metafisica. Presa in sé l'essenza contiene tutto ciò che la sua definizione contiene. Ogni individuo singolare di pieno diritto; la scienza poggia sugli individui. Ogni idea generale è di pieno diritto universale: la logica poggia sugli universali. L'essenza, o natura, è *indifferente* alla singolarità come all'universalità. Ciascuna essenza impone al pensiero la necessità del suo contenuto, è l'oggetto stesso della metafisica. L'anima è per sé una sostanza spirituale, di cui una delle funzioni è quella di animare un corpo organizzato. In uno dei libri Avicenna procede con un'analisi dettagliata delle funzioni animatrici e conoscitive dell'anima umana: cinque sensi esterni, cinque sensi interni, facoltà motrici e facoltà intellettuali.

Attraverso Avicenna il Medioevo ha conosciuto la dottrina dell'unità dell'intelletto agente, origine delle conoscenze intellettuali di tutto il genere umano. Egli ammetteva in ogni anima un intelletto che le è proprio: è l'attitudine a ricevere le forme intelleggibili spogliati di ogni materia, cioè allo stato astratto. Al primo grado, questo intelletto è assolutamente nudo e vuoto; al secondo grado, questo intelletto è già provvisto di sensazioni e di immagini, non più assolutamente in potenza, ma già quasi in atto, nel senso che può conoscere; al terzo grado esso si volge verso l'intelletto agente separato per riceverne le forme intelligibili corrispondenti alle sue immagini sensibili: è in atto, grazie all'intelligibile che riceve; a forza di ripetere

questo sforzo, esso acquista una certa facilità che costituisce per lui la conoscenza acquisita. Possedere la scienza è dunque l'attitudine, acquisita con l'esercizio, a riceverla dall'intelletto agente. Si pone quindi un solo intelletto agente per tutta la specie umana pur attribuendo un intelletto possibile ad ogni individuo.

L'essere accompagna tutte le nostre rappresentazioni, tuttavia la nozione di essere non è semplice. Essa immediatamente si sdoppia in essere necessario ed essere possibile, distinzione inizialmente solo concettuale: è possibile un essere che può esistere, ma che non esisterà mai se non viene prodotto da una causa. Il possibile stesso si sdoppia in ciò che è soltanto puro possibile e ciò che, possibile per essenza, è di fatto essere necessario perché la sua causa esiste e lo produce necessariamente. Così qualcosa che non può non esistere rimane possibile, se non in virtù della sua propria essenza che non può non esistere. Al contrario, il necessario è ciò che non a causa e che virtù della sua propria essenza non può non esistere.

Queste distinzioni astratte equivalgono a una divisione degli esseri. L'esperienza ci fa conoscere degli oggetti la cui esistenza dipende da certe cause. Ciascuno di essi è semplicemente possibile; ma anche le loro cause sono possibili; la serie totale degli esseri è dunque un semplice possibile, se così non fosse, non esisterebbe nulla. Se i possibili esistono è perché esiste anche un necessario, causa della loro esistenza. Ora, i possibili esistono, quindi esiste un necessario, causa della loro esistenza, che è Dio.

Il Dio di Avicenna è l'essere necessario per definizione: possiede l'esistenza in virtù della sua sull'essenza, poiché in lui essenza ed esistenza sono una cosa sola. Per questo dio è indefinibile ed ineffabile. Egli è, ma non si sa che è. Il caso di Dio è unico. Tutto ciò che non è possibile ha invece un'essenza, e poiché quest'essenza non ha in sé la ragione della sua esistenza, l'esistenza di ogni possibile è un accompagnamento accidentale della sua essenza. Questo accidente può accompagnarla necessariamente in virtù della necessità della sua causa, ma non ne risulta necessariamente di diritto, perché non deriva dall'essenza come tale. In ciò che non è Dio, quindi, c'è una distinzione di essenza ed di esistenza.

Avicenna ha concepito la produzione del mondo da parte di Dio come l'attualizzazione successiva di una serie di esseri, ciascuno dei quali, possibile in sé, diventa necessario in virtù della sua causa, che lo è lei stessa in virtù della propria, essendolo tutti insieme in virtù del solo essere necessario che è Dio. Per conformarlo al cristianesimo, è necessario che a questa visione si aggiunga una volontà divina sono veramente libera all'origine dell'universo.

La produzione del mondo da parte di Dio è eterna. La sola priorità del Primo sul resto è quella del necessario sul possibile. Il Necessario, o Primo, è semplice e uno, perché la sua essenza è autosufficiente; dall'uno non può uscire che l'uno. D'altra parte, Dio è semplice ed uno perché egli è una sostanza intelligibile; ora l'atto di una sostanza intelligibile è di conoscere; l'atto creatore non può essere dunque che l'atto stesso per il quale Dio conosce. Il Primo conosce se stesso e la conoscenza che egli ha di sé costituisce il Primo causato. Questo primo essere causato è una sostanza intellegibile o intelligenza; poiché è causato, esso è per sé è possibile, ma è anche di fatto necessario in virtù della sua causa. Questa intelligenza pensa in primo luogo Dio, e questo atto di conoscenza genera la seconda intelligenza separata. Essa in seguito pensa se stessa come necessaria per sua causa, e questo atto genera l'anima della sfera celeste che contiene il

mondo. Infine essa si pensa come possibile in se stessa, e questo atto genera il corpo di questa sfera. La seconda intelligenza procede allo stesso modo; conoscendo la prima intelligenza, essa genera la terza; conoscendo se stessa come necessaria, essa genera l'anima della seconda sfera; conoscendosi come possibile, essa genera il corpo di questa sfera. Questo processo continua fino all'ultima intelligenza separata, quella che presiede alla sfera della luna, cioè il nostro intelletto agente. Quest'intelligenza chiude la serie delle emanazioni, perché essa non ha più la forza di produrre un'altra intelligenza, ma irradia le forme intelligibili e impadronendosi delle materie terrestri dispone a riceverle, vi generano gli esseri sensibili. Ogni uomo è uno di questi esseri; l'anima che anima il tuo corpo è una sostanza intelleggibile emanata dall'anima dell'ultima sera; essa considera, paragona, classifica le immagini dei corpi che percepisce con i sensi, ed è allora che essa si trova atta a ciò che l'intellegibile corrispondente emana il lei dall'intelletto agente. L'astrazione è quindi la ricezione di una delle forme intelligibili continuamente irradiate dall'ultima delle intelligenze, in un intelletto umano disposto a riceverla.

La metafisica quindi giustifica la teoria della conoscenza. Non tutti gli uomini anno al medesimo grado la capacità di Nissan intelletto agente. Solo alcuni si elevano grazie la purezza della loro vita fino comunicare con l'intelligenza divina. Questo stato dell'intelletto è l'intellectus sanctus il cui vertice è lo spirito di profezia, che per i musulmani era Maometto, per i cristiani erano i profeti.

AL-GHAZZALI

Tenta uno sforzo di reazione. Pubblica opere in cui espone e tenta di confutare le dottrine dei suoi predecessori. In Occidente però fu sempre interpretato erroneamente come un discepolo di Avicenna. In realtà il suo pensiero completamente diverso. Egli professa una sorta di scetticismo filosofico, di cui si propone di fare beneficiaria la religione. Comincia ad esporre le dottrine o tendenze filosofiche solo per distruggerle successivamente. Il suo avversario è Aristotele, ma anche al-Farabi e Avicenna.

AVEMPACE

Arabo di Spagna, ha lasciato trattati di logica, ma il suo scritto principale è *Sul legame dell'intelletto con l'uomo*, il cui problema centrale è di stabilire il contatto tra l'individuo razionale e l'intelletto agente separato da cui egli trai la sua beatitudine. La sua dottrina supponeva che all'uomo fosse possibile elevarsi progressivamente dalla conoscenza delle cose a quella di una sostanza separata da ogni materia. Lo studio di qualunque scienza ha come fine quello di conoscere le essenze degli oggetti sui quali essa verte. Delle essenze di ciascun oggetto possiamo astrarne un'altra; e se questa ne avesse una, potremmo a sua volta farne astrazione; ma poiché non si può risalire all'infinito, bisogna giungere a pensare un'essenza che non abbia in se stessa un'altra essenza. Questa è l'essenza della sostanza separata, da cui dipende la nostra conoscenza.

ABUBACER

Aveva identificato l'intelletto possibile dell'uomo con l'immaginazione. Questa, una volta preparata, potrebbe ricevere le forme intelligibili senza supporre nessun altro intelletto. Inoltre in un suo scritto mostra come l'uomo possa progressivamente elevarsi fino all'unione divina e alla felicità con lo studio delle scienze e con la contemplazione.

AVERROÈ

Nato nel 1126 a Cordova e morì nel 1198. Tentò di determinare con precisione i rapporti tra filosofia e religione. Constatato un gran numero di sette filosofiche e teologiche in lotta le uno contro le altre, la cui esistenza stessa era un continuo pericolo tanto per la filosofia quanto per la religione. Averroè attribuì ogni male al fatto che si autorizzavano ad accedere alla filosofia degli spiriti incapaci di capirla: egli vide il rimedio in un'esatta definizione di diversi gradi possibili dell'intelligenza dei testi del Corano, e nella interdizione manifesta ad ogni spirito di superare il grado che gli conviene. Il Corano è la verità stessa, dato che esso viene da un miracolo di Dio; ma, poiché esso è destinato alla totalità degli uomini, deve contenere di che soddisfare e convincere tutti gli spiriti. Vi sono tre categorie di spiriti e tre corrispondenti specie di uomini: 1. gli uomini portati alla dimostrazione, che esigono le prove rigorose e vogliono conseguire la scienza andando dal necessario al necessario attraverso necessario; 2. gli uomini dialettici che sono soddisfatti di elementi probabili; 3. gli uomini portati alla esortazione, ai quali bastano gli argomenti oratori che fanno appello all'immaginazione e alle passioni. Il Corano si rivolge simultaneamente a questi tre generi di spiriti: ha un senso esteriore e simbolico per gli ignoranti, un senso interiore e nascosto per i sapienti. Secondo Averroè ogni spirito ha il diritto e il dovere di comprendere e di interpretare il Corano nel modo più perfetto di cui è capace. Questo principio produce due conseguenze: la prima è che uno spirito non deve mai cercare di elevarsi al di sopra del grado di interpretazione di cui è capace; la seconda è che non si devono mai divulgare presso le classi inferiori di spirito le interpretazioni riservate alle classi superiori. L'errore in cui si è caduti consiste nella confusione e divulgazione delle conoscenze superiori agli spiriti inferiori. È necessario ristabilire la distinzione dei tre ordine d'interpretazione: al vertice la filosofia, che conferisce la scienza e la verità assoluta; al di sotto la teologia, dominio dell'interpretazione dialettica e del verosimile; al basso della scala, la religione e la fede, che si devono lasciare a coloro per i quali esse sono necessarie.

Si contrappongono E si dispongono in gerarchia tre gradi di intellesione di una sola e medesima verità. In una posizione così complessa, dei conflitti di giurisdizione sono inevitabili. La conclusione della ragione è necessaria, ma non significa che essa sia vera e che l'insegnamento della fede sia falso. La scienza è un sapere più perfetto della fede, ma quando la ragione cozza con la fede, bisogna assumere la posizione della fede. Averroè dice che, nel Profeta, fede e ragione, religione e filosofia coincidono.

Il pensiero di Averroè si presenta con uno sforzo di restituire alla sua purezza la dottrina di Aristotele, corrotta dal platonismo che i suoi predecessori vi avevano introdotto. Sapeva che restaurare l'aristotelismo autentico significava escludere dalla filosofia ciò che in essa meglio si accordava con la religione.

La metafisica è la scienza dell'essere in quanto essere, e delle proprietà che come tale gli appartengono. Con il termine essere bisogna intendere la sostanza stessa che è. Ogni sostanza è un essere; ogni essere è o una sostanza o un accidente che partecipa dell'essere della sostanza. Non c'è motivo di porsi il problema dell'esistenza o di immaginare che essa sia un'accidente dell'essenza, come fece Avicenna. In ciò è il primo significato del termine; ma essa è ancora più l'essenza reale che determina ogni sostanza ad essere ciò che essa è. Vincolata alla realtà concreta, l'essere di ciascuna cosa le è proprio; non si può quindi predicare

l'essere univocamente di tutto ciò che è. Tuttavia ciò che è, è un certo genere di essere: ciascuna delle categorie dell'essere ha in comune con le altre il fatto che essa designa qualcosa che è; non si può dunque predicare l'essere equivocamente, per questo si dice che l'essere è analogo. Qualunque cosa esse siano e in qualunque maniera siano, tutte le categorie hanno un rapporto con l'essere. Se l'oggetto della metafisica è lo studio di tutto ciò che è in quanto è, il metodo è quello della logica, utilizzata come strumento per esplorare la natura reale dell'essere e delle sue proprietà.

Perché la nostra logica si applica la reale, bisogna che le cose sensibili siano allo stesso tempo intelleggibili. Esse lo sono, e anche questo prova che la loro causa prima è il pensiero dell'intelletto. La loro intelligibilità è loro essenziale, e ciò che è essenziale esiste per una causa efficiente necessaria. Se alle cose sensibili e essenziale essere virtualmente intelleggibili, è perché esse derivano dalla concezione di un intelletto. Sarebbe un errore credere che gli universali esistano in sé, al di fuori degli individui. Se lo si ammette, bisogna supporre o che ogni individuo ne possiede una parte, il che è assurdo; oppure che l'universale sia tutto intero presente in ciascun individuo, ponendolo contemporaneamente uno e molteplice, che è assurdo. Bisogna ammettere dunque che l'universale non è una sostanza, ma l'opera dell'intelletto. La scienza consiste nel conoscere le cose particolari in un modo universale, astraendo dalle cose la natura comune che le loro materie individuano.

In questo modo l'universale è ciò che può essere predicato di parecchi individui. Gli individui non sono semplici: la forma è l'atto o essenza di ciò che è; la materia è la potenza attualizzata e determinata dalla forma; la sostanza individuale è il composto delle due. Ciò che il pensiero raggiunge concependo l'universale è la forma, e la esprime nella definizione. Il nome della cosa designa tutta la cosa, ma è la forma in primo luogo a meritarglielo.

Composta di forma e di materia, cioè di un determinante e di un determinato, ogni sostanza sensibili è anche composta di potenza e di atto. Per l'atto essa è; per la potenza essa può divenire. Cambiare di qualità, di quantità o di luogo è passare dalla potenza all'atto, è essere in movimento. In fisica si prova che tutto ciò che è in movimento è mosso da un motore, il motore muove soltanto perché è in atto. Un qualunque numero di esseri in movimento, Si ripartiranno necessariamente in tre classi: l'una, la più bassa, comprendere quelli che sono mossi e non muovono; l'altra, intermedia, comprenderà quelli che sono nello stesso tempo effetti e cause, che muovono e che sono mossi; la più alta comprenderà gli esseri che muovono senza essere mossi. Tutto ciò è sottinteso. Si possono moltiplicare a piacere gli intermedi, a condizione che il loro numero non sia infinito. Ma non lo è perché, se lo fosse, non ci sarebbe causa prima, né di conseguenza movimento; ora il movimento c'è, è un fatto; il loro numero dunque è finito e la loro azione implica l'esistenza di una classe di cause prime, che muovono senza essere mosse. Ciò significa essere un atto scevro di ogni potenzialità: un'Atto puro. Esistono quindi degli atti puri, e poiché la loro attualità è perfetta, essi muovono continuamente. Perché l'azione motrice di questi atti puri sia continua, bisogna che anche il movimento e le cose mosse siano. Il mondo è dunque sempre esistito ed esisterà sempre, è eterno. Inoltre, poiché privi di potenzialità, questi atti sono delle sostanze immateriali. Ci sono 38 movimenti, quindi 38 motori.

Per muovere essi non devono fare altro che esistere. Il movimento di ogni sfera nasce in lei dal desiderio particolare che essa prova per l'Atto puro da cui dipende. Essa si muove da sé verso di lui. Per comprendere questo movimento, bisogna ricordare che i motori sono degli atti materiali, cioè delle intelligenze e che la sfera corrispondente desidera il loro pensiero. È necessario che ogni corpo celeste possieda un intelletto, che provi un desiderio intellettuale del suo motore immobile. Se il pensiero di quest'intelligenza è il bene che le conferisce la sua perfezione, il corpo celeste vuole porsi nello stato più perfetto di cui sia capace, e poiché il movimento vale per lui più dell'immobilità, perché il movimento è la vita dei corpi, esso si muove perpetuamente.

Gli atti che così muovono i corpi celesti non danno loro soltanto il movimento, ma la forma da cui ciascuno riceve la sua essenza. I motori sono anche le cause eternamente agenti dei corpi celesti. Ma poiché questi motori sono l'oggetto del loro desiderio, essi sono anche il loro fine, quindi la causa finale. Le intelligenze motrici sono di conseguenza le cause finali, agenti e motrici dei corpi celesti che si muovono per il desiderio intellettuale che essi ne hanno.

Nei loro rapporti reciproci, le sfere che essi muovono si pongono in gerarchia secondo la loro grandezza e la rapidità del loro movimento. I loro motori devono quindi porsi in gerarchia allo stesso modo. Tutti questi principi separati devono arrivare ad un principio primo, che è il primo motore separato. Gerarchia che esprime quella delle loro connessioni nell'ordine della causalità. In effetti tutti sono principi, poiché essi formano il genere dei principi. In ogni genere, gli esseri si pongono in gerarchia secondo il loro modo più o meno perfetto di realizzare il tipo del genere: nel genere dei principi deve esserci un termine primo in rapporto al quale si misura il grado in cui ciascuno di essi è principio. C'è dunque un principio assolutamente primo, fine ultimo desiderato da tutto il resto, causa agente delle forme di tutto il resto e del movimento di tutto il resto. È il primo motore immobile, la prima intelligenza separata, la cui unità garantisce quella dell'universo, e, di conseguenza il suo stesso essere. È ciò che Dio stesso insegna nel Corano, in cui si dice che per sapere come queste intelligenze siano le une in rapporto alle altre, si deve esaminare il rapporto dell'intelletto con l'intelligibile nell'intendimento umano. Il nostro intelletto è capace di riflettere il suo atto su se stesso, nel qual caso l'intelletto ed il suo intelligibile fanno una cosa sola. Funziona così quindi anche per le intelligenze separate: ciascuna conosce contemporaneamente, conoscendosi, se stessa e la sua causa, salvo la prima di tutte che, non avendo causa, non conosce che sé. Poiché la sua essenza è assolutamente perfetta, non conosce nulla né al di sopra né al di sotto di sé. Questo non è in Dio segno di indulgenza: poiché egli conosce tutta la realtà conoscendo se stesso, non può essere in lui una mancanza non conoscere, in maniera meno perfetta, ciò che egli già conosce maniera più perfetta conoscendosi.

Queste intelligenze motrici sono anche viventi e capaci di felicità. Poiché essa vive nella sua propria vita, la prima è felice della sua propria beatitudine, le altre hanno gioia e felicità da lei, in proporzione al grado di ciò che esse conoscono e, quindi, di ciò che esse sono. Infatti essa è l'unità da cui tutto questo numero viene, essa stessa trascende ogni molteplicità legata al movimento. Dio è dunque la causa

dell'esistenza dell'intelligenza motrice della sfera più alta, quella delle sfere fisse. Questa intelligenza stessa è il motore di tutto l'universo e ad esso si subordinano i successivi motori, in un ordine gerarchico che coincide con quello astronomico. Arrivati alla sfera della luna, il suo motore fa sorgere intelletto agente, causa unica della conoscenza per tutto il genere umano. Al centro di questo universo stanno i quattro elementi, causati dal movimento più rapido che è quello della sfera delle stelle fisse. La qualità di questi elementi e i movimenti delle sfere fanno nascere i pianeti e gli esseri viventi. Le forme di questi esseri vengono conferite loro dall'intelligenza agente, ordinatrice della materia prima, che è lei stessa priva di ogni forma. L'anima dell'uomo è una di queste forme. L'uomo viene volto dalla coscienza che egli ha della propria inefficienza verso la sua causa per riunirsi con la conoscenza e il desiderio. Con questa descrizione del mondo, Averroè mostra che l'intelletto agente è in esso una realtà, una sostanza intellegibile separata, cioè un'intelligenza agente, la stessa per tutti gli uomini. Essa produce la conoscenza intellegibile nelle anime individuali. L'individuo ha un intelletto passivo, semplice disposizione a ricevere gli intellegibili, ma che da solo non sarebbe sufficiente a riceverli. Del tutto corporea, questa disposizione perisce col corpo. Per rendere possibile tale conoscenza, è necessario che l'intelletto agente illumini questo intelletto passivo; allora, al contatto di questi due intelletti, si produce una combinazione dell'uno e dell'altro che è l'intelletto materiale. Nonostante il nome, questo intelletto non è corporeo, dalla materia esso riceve solo la sua potenzialità. Quindi secondo Averroè, non solo l'intelletto agente, ma anche l'intelletto possibile è uno per tutti gli uomini. Il contatto dell'intelletto agente separato con l'intelletto passivo dell'individuo determina una ricettività riguardo all'intellegibile, che non è che l'intelletto agente stesso che si particolarizza in un'anima. L'immortalità dell'uomo non può quindi essere quella di una sostanza intellegibile capace di sopravvivere alla morte del corpo. Tutto ciò che nell'individuo c'è di eterno o di eternizzabile appartiene all'intelletto agente ed è immortale soltanto per la sua immortalità.

FILOSOFIA EBRAICA

ISHAQ AL-ISRAĀĪLI

Il primo nome della filosofia ebraica. I suoi meriti principali furono di essere un grande medico e di dare il primo impulso agli studi filosofici ebraici. Nelle sue opere si trova una mescolanza di speculazioni mediche, fisiche e filosofiche. Vediamo però già in lui l'influenza del neoplatonismo soprattutto nella sua concezione emanatistica dell'origine del mondo e la sua dottrina dell'anima.

SA'ADYĀH BEN YŌSĒF DI FAYUM

Il suo scopo è di costituire una filosofia propriamente ebraica sulla base della dottrina della scienza e della tradizione religiosa. Sia in questo progetto sia nel suo contenuto si nota l'influenza di filosofi arabi. Per provare l'esistenza di Dio, egli ritiene necessario provare in primo luogo che il mondo non è eterno, ma ha avuto inizio nel tempo: l'universo è finito, composto, mescolato di sostanza e di accidenti, caratteri incompatibili con l'eternità; la stessa ipotesi di un infinito tempo passato che fosse tuttavia attualmente trascorso è contraddittoria. Sa'adyāh stabilisce la creazione ex nihilo e combatte la teoria neoplatonica dell'emanazione. Dio è incorporeo, dotato di attributi, dei quali i tre principali sono la Vita, la Potenza e la Sapienza che egli possiede senza che la sua unità sia minimamente alterata. Questo significa escludere la dignità di persone quale concepita dai cristiani.

Riguardo l'anima, Sa'adyāh combatte la dottrina platonica della sua preesistenza, e la considera come creata da Dio insieme al corpo al quale è unita naturalmente: l'anima si addormenta dopo la morte, ma risusciterà l'ultimo giorno e si riunirà al suo corpo per essere giudicata, premiata o punita.

SHELŌMŌH IBN GEBĪRŌL

Il suo più grande trattato è la *Sorgente della vita*, scritta originariamente in arabo, poi tradotta. Fu un'opera di cui ci si dimenticò rapidamente. La cornice di quest'opera è neoplatonica e compenetrata di spirito giudaico. Eccetto Dio, tutte le sostanze, anche quelle semplici, sono composte di materie e forma. Questo ilomorfismo diventerà il modo con cui i cristiani distinguono le creature dal creatore. Secondo questa dottrina, come di sostanze corporee sono composte di una materia corporea e di una forma, le sostanze spirituali, che si dicono semplici perché non hanno corpo, sono tuttavia anche esse composte di una materia spirituale e di una forma. Questa materia spirituale è in esse il principio della loro individuazione e del cambiamento al quale, a differenza di Dio, tutte le creature sono sottoposte. C'è dunque un'essenza universale, composta dalla forma universale e dalla materia prima universale, che esiste per se stessa in potenza, ma esiste in atto per le diverse forme da cui è rivestita. Così, la materia di tutto il mondo dei corpi esiste come tale per la forma della corporeità, che l'attualizza e che essa sostiene. Ciò che distingue un corpo particolare da un altro corpo particolare è una o più forme complementari. In ogni essere composto c'è una pluralità di forme, poiché tutti gli esseri creati si incastrano gli uni negli altri secondo il grado di generalità delle forme che li determinano. Esistono nove gradi principali in questo ordine. Un universo in cui tutti gli esseri sono ciò che sono in virtù delle forme incastrate le une nelle altre alle quali ciascuno di loro partecipa, dimostra l'influenza neoplatonica. Ma la cosmologia di Gebīrōl diventa ebraica quando si trasforma in

cosmogonia. Il mondo con tutta la sua struttura di forme impegnate le une nelle altre, è l'opera di un principio supremo, la Volontà. Finché descrive il che cosa delle cose, resta fedele alla tradizione greca; quando formula il loro perché, la tradizione biblica prendere il sopravvento, ed è il Dio della Genesi che diventa il solo principio concepibile di spiegazione. Tale dottrina un grande successo perché descrive un mondo filosoficamente intellegibile, sospeso a una Volontà suprema analoga a quella del Dio della Scrittura. In questo mondo l'uomo occupa una posizione di mezzo da dove, grazie al suo intelletto, può risalire di forma in forma fino alla volontà creatrice. Le forme sensibili devono risvegliare nel pensiero le forme intellegibili di cui è pregno e che non aspettano che questa sollecitazione per svilupparsi.

La speculazione ebraica continua nel XII secolo, durante il quale i filosofi elaborano una serie di prove dell'esistenza di Dio. Ma a questo movimento di interpretazione razionale, si produce una reazione teologica e nazionalista, come quella di Jeudah Hallēvī: nella sua opera *ha-Khazari* preconizza un'apologia ebraica il meno filosofica possibile. Egli crede non nel Dio dei sapienti e dei filosofi, ma nel Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe che liberò dall'Egitto i figli d'Israele e fece loro dono della terra di Canaan.

MŌSEH BEN MAIMŌN (MOSÈ MAIMONIDE)

Nato nel 1135 a Cordova e morto nel 1204. Le sue principali opere sono il *De expositione legum* e la *Guida dei perplessi*, una vera e propria summa di teologia scolastica ebraica. L'opera si rivolgeva agli spiriti più istruiti nella filosofia e nelle scienze, ma incerti e indecisi quanto al modo di conciliare le conclusioni delle scienze e della filosofia con il senso letterale della Scrittura. L'ispirazione è contemporaneamente neoplatonica e aristotelica, ma in primo piano pone Aristotele. Secondo Mosé, la scienza della legge e la filosofia sono conoscenze di natura distinta, ma che devono necessariamente conciliarsi: l'oggetto proprio della filosofia è la conferma razionale della legge.

Ammette che le intelligenze pure sono esenti da ogni materia perché esiste una materia dei corpi celesti differente da quella dei corpi terrestri. Si riconosce l'esistenza di dieci intelligenze, delle quali le nove superiori presiedono alle nove sfere e la decima è l'Intelletto agente, che esercita la sua diretta influenza su tutti gli uomini. Al di sotto dell'ultima sfera si trova il mondo sublunare che è il luogo dei quattro elementi, sottoposto all'azione delle sfere superiori. Composto di un corpo e di un'anima che ne è la forma, l'uomo è dotato di cinque facoltà: nutritiva, sensitiva, immaginativa, appetitiva e intellettiva. Possiede un intelletto passivo ed è sotto l'influenza dell'intelletto agente che si costituisce in lui un intelletto acquisito. Dipende da ciascun uomo salvare il più possibile di se stesso arricchendo il proprio intelletto con l'esercizio della filosofia.

Il mondo non è eterno, ma creato da Dio nel tempo; d'altra parte però questa tesi non era dimostrabile, quindi non ci si può poggiare per dimostrare l'esistenza di Dio. Maimonide prova l'esistenza di Dio con la necessità di ammettere un primo motore per render conto dell'esistenza del movimento, con l'esistenza di un essere necessario, e con l'esistenza di una causa prima. L'esistenza di Dio si trova dunque fissata, sia che il mondo sia stato creato ex nihilo nel tempo, sia che esso sia esistito dall'eternità. Rifiuta assolutamente all'uomo il diritto di affermare circa Dio degli attributi che non siano negativi: di Dio si sa solo

che è, non che cosa egli sia, e la sola risorsa che ci resta per parlare di lui è accumulare gli attributi negativi che, negando ogni imperfezione di Dio, ci faranno almeno conoscere ciò che egli non è. Con questa dottrina si ritrova la preoccupazione di eliminare tutto ciò che può essere un attacco alla totale unità di Dio. Se l'assenza di Dio ci sfugge, gli effetti della sua azione nel mondo sono invece manifesti agli occhi di tutti. Dio è evidentemente la causa finale del mondo, come me è la causa efficiente. La sua provvidenza si estende all'insieme delle cose come al minimo dettaglio, e ciò che c'è di male può esservi nel mondo si spiega sia con la limitazione inerente allo stato di creatura, sia con i disordini della creatura stessa che spesso è l'artefice responsabile dei suoi mali.

LA FILOSOFIA NEL SECOLO XIII

Il secolo XIII è l'età della teologia scolastica propriamente detta, che presenterà un carattere di uniformità. Da allora si parlerà di aristotelismo cristianizzata e di un metodo essenzialmente dialettico, che si forma proprio in questo secolo. La filosofia di questo periodo non è più un semplice commento ad Aristotele, ma una sua reinterpretazione da parte dei cristiani. La scintilla creatrice nacque dal contatto della filosofia greca e della rivelazioni cristiana.

SAN BONAVENTURA

Nacque nel 1221 e morì nel 1274. La sua dottrina procede verso un fine definito, che è l'amore di Dio, per delle vie teologiche che conducono a esso. Le sue principali opere sono il *Commento alle sentenze*, e numerosi trattati ed opuscoli, come l'*Itinerarium mentis in Deum*.

L'anima umana è fatta per cogliere un giorno il bene infinito che è Dio, per riposarsi in lui e goderne. L'anima possiede dell'essere supremo, verso cui tende, una conoscenza imperfetta ma sicura, che è quella della fede. Il filosofo è meno sicuro di quanto lo sia il fedele. E nondimeno l'origine della speculazione filosofica è la fede nella verità rivelata. Colui che crede per amore vuole avere ragioni per la sua fede, per capire ciò che ama: la filosofia nasce da un bisogno del cuore che vuole gioire dell'oggetto della sua fede. Ciò significa che la filosofia e la teologia si continuano e si completano l'una con l'altra, sono due guide che ci conducono verso Dio. La nostra vita è un pellegrinaggio verso Dio: la strada è la via illuminativa, il fine ci è dato dalla fede, che già abbiamo e a cui aderiamo con l'amore. L'amore perfetto e la gioia totale che l'accompagna ci attendono alla fine del pellegrinaggio. Colui che segue la via illuminativa, credendo e sforzandosi di capire ciò che crede, ritrova in ogni sua percezione e in ogni atto di conoscenza Dio stesso nascosto all'interno delle cose. L'universo delineato da questa dottrina è tale che ogni oggetto ci parla di Dio: il mondo sensibile è la strada che a lui conduce, gli esseri presenti sono segni che si possono decifrare tramite la fede. Impegniamoci sulla via illuminatrice. Prima del peccato originale, l'uomo poteva gioire della contemplazione di Dio, per questo Dio lo aveva posto in un paradiso di delizie. Ma dopo e per il peccato, l'uomo è colpito dall'ignoranza nello spirito e dalla concupiscenza nella carne. Ci occorre uno sforzo costante della volontà e l'aiuto della grazia divina per risollevarsi verso Dio. Per giungere alla sapienza bisogna ottenere con la preghiera la grazia riformatrice, la giustizia purificatrice e la scienza illuminatrice. La grazia è il fondamento di una volontà retta e di una ragione chiaroveggente; è necessario dapprima pregare, poi vivere santamente, essere finalmente attenti alle verità che si scopriranno e, contemplandole, elevarci progressivamente fino alla sommità. L'esigenza di una purificazione non risulta una confusione tra filosofia e mistica: bisogna prima combattere le conseguenze del peccato e riportare i nostri sensi alla condizione più simile di quando li abbiamo ricevuti. Solo allora la via dell'illuminazione ci è aperta e il senso dell'universo torna ad esserci intellegibile. Dio, creatore dell'universo, è la verità essenziale, trascendente. Le cose sono vere in rapporto a lui, ma Dio è l'essere totale e supremo, non è vero in rapporto ad altro. La verità delle cose, paragonata al loro principio, consiste nel rappresentare, cioè nell'imitare la prima e suprema verità. E la somiglianza tra le creature e il creatore ci permetterà di risollevarci dalle cose fino a Dio: ciò né implica

una partecipazione delle cose all'essenza di Dio, perché non c'è niente in comune tra le cose e Dio; né consiste in una fedele imitazione di Dio, perché il finito non può imitare l'infinito e tra Dio e le cose ci sono più differenze che somiglianze. La sola somiglianza che esiste tra il Creatore e le creature è di espressione: le cose stanno a Dio come i segni al significato che essi esprimono; costituiscono una specie di linguaggio, e l'universo è il luogo in cui si legge la Trinità. Il mondo è stato creato per esprimere Dio e per permettere all'uomo di amarlo. La via illuminata risalirà quindi il corso delle cose per innalzarci a Dio di cui esse sono l'espressione. Ascesa costituita da tre tappe: (1) ritrovare le vestigia di Dio nel mondo sensibile; (2) ricercare la sua immagine nella nostra anima; (3) supera le cose create e ci introduce nelle gioie mistiche della conoscenza e dell'adorazione di Dio.

San Bonaventura pensa che si possa dedurre l'esistenza di Dio partendo da qualunque cosa: per uno spirito purificato, ogni oggetto tradisce la presenza segreta del suo creatore. Ciò perché tutte le proprietà delle cose richiedono una causa. Possiamo anche trovarvi le sue vestigia nell'unità, la verità e la bontà che possiedono l'impronta della loro causa efficiente, formale e finale: in entrambi i casi voltiamo le spalle alla luce divina; cercando Dio nella nostra anima, invece, ci volgiamo verso Dio stesso, trovando l'immagine stessa di Dio poiché non ne è solo la causa, ma anche l'oggetto.

L'idea di Dio è quindi implicita nella più semplice delle nostre operazioni intellettuali. Per definire una qualunque sostanza particolare, bisogna richiamarsi a principi sempre più elevati finché si arriva all'idea di un essere per sé. L'intelletto, quindi, coglie i suoi oggetti grazie all'idea di essere puro, totale e assoluto. Inoltre, non solo il nostro spirito mutevole ed incerto non potrebbe comprendere, senza l'aiuto di Dio, delle verità immutabili e necessarie, troviamo Dio direttamente ogni volta che sentiamo profondamente in noi stessi. Il nostro intelletto è congiunto alla stessa verità eterna, abbiamo in noi naturalmente infusa l'immagine di Dio, che conosciamo senza l'aiuto dei sensi esterni. Se quindi si dubita dell'esistenza di Dio, si tratta di una mancanza di riflessione da parte nostra. Noi conosciamo Dio perché egli ci è già presente. È la necessità di Dio stesso che, illuminando la nostra anima, rende impossibile per noi pensare che Dio non esista. Prendendo coscienza di questo fatto, si vede che la nozione stessa di Dio implica la sua esistenza. Noi sappiamo dell'esistenza di Dio, ma non possiamo comprendere la sua essenza.

L'anima è essenzialmente una, ma le sue facoltà o potenze si diversificano secondo la natura degli oggetti ai quali essa si applica. Essa può farlo perché essa stessa è contemporaneamente una sostanza intellegibile completa in sé e la forma del corpo organizzato che essa anima, esercitando le sue funzioni attraverso gli organi di senso. La conoscenza sensitiva comporta in primo luogo un'azione esercitata da qualche oggetto esterno e subita da un organo sensoriale. L'anima stessa subisce spiritualmente questa azione in quanto proprio essa è animatrice del corpo, ma reagisce subito, dando un giudizio sull'azione che ha appena subito e questo giudizio è la conoscenza sensibile. Le immagini sensibili sono i dati da cui l'intelletto astrae la conoscenza intelligibile; l'astrazione è l'opera dell'intelletto possibile che, volgendosi verso queste immagini, esercita le operazioni necessarie per ritenere di questi dati particolari solo il loro elemento comune ed universale. Astrazione intesa come sforzo di attenzione, scelta e raggruppamento dei dati sensibili

da parte della ragione. L'intelletto possibile non è per sé potenza pura, ma una facoltà attiva dell'intelletto che prepara le nozioni intellegibili e le raccoglie in sé. Ogni anima umana possiede anche un intelletto agente, la cui funzione è quella di illuminare l'intelletto possibile e di renderlo capace di effettuare l'astrazione. Come l'intelletto possibile non è privo di ogni attualità, l'intelletto agente non è esente da ogni potenzialità. Atto puro, esso sarebbe un'intelligenza agente separata. Intelletto agente e intelletto possibile sono quindi due funzioni distinte di una sola e medesima anima nel suo sforzo per assimilare ciò che il sensibile contiene di intelligibilità. Sforzo d'astrazione che non è sempre necessario, ma lo è quando il nostro pensiero volge la sua faccia inferiore verso i corpi per acquisirne la scienza, non quando svolge la sua faccia superiore verso l'intelligibile per acquisire la sapienza. Il ricorso alla conoscenza sensibile è necessario all'intelletto per conoscere tutto ciò che gli è estraneo, cioè per conoscere tutto ciò che non è lui stesso e Dio. Dal momento in cui andiamo al di là degli oggetti sensibili per elevarci alle verità intellegibili, facciamo appello ad una luce interiore che si esprime nei principi della scienza e della verità naturale innati all'uomo. L'anima stessa, i principi della filosofia che contiene e la luce divina che ce li fa conoscere dipendono da un ordine di conoscenza superiore di cui la sensibilità non fa più parte. San Bonaventura tenta così la sintesi di Aristotele e di Platone.

La sua dottrina consiste essenzialmente nello spiegare la presenza di verità necessarie nel pensiero umano con l'azione diretta e immediata delle idee divine sul nostro intelletto. Ci si chiede come l'intelletto umano possa raggiungere una conoscenza certa. Quest'ultima presenta due caratteri: è immutabile quanto all'oggetto conosciuto ed è infallibile quanto al soggetto conoscente. Nell'uomo è un soggetto infallibile, né gli oggetti che egli raggiunge sono immutabili. Se l'intelletto umano, quindi, possiede delle conoscenze sicure, è perché le idee divine stesse, che sono degli intellegibili immutabili, illuminano l'intelletto umano nella sua conoscenza degli oggetti corrispondenti. Le idee non intervengono più come oggetti conosciuti perché esse sono Dio stesso, la cui vista ci è irraggiungibile; esse agiscono sull'intelletto umano, per contatto immediato, ma con un'azione regolatrice. Grazie a loro noi non vediamo più solo ciò che è, ma l'accordo o il disaccordo di ciò che con ciò che deve essere. San Bonaventura spiega ogni vera conoscenza dell'intelligibile con l'azione della presenza in noi di un raggio affievolito della luce divina. È nelle ragioni eterne che noi vediamo la verità. Se ogni conoscenza vera suppone che noi raggiungiamo le ragioni eterne, ne segue che non abbiamo una conoscenza pienamente fondata. Quaggiù abbiamo delle conoscenze certe e chiare perché i principi creati che Dio ha posto in noi e per i quali noi conosciamo le cose, ci appaiono chiaramente. Ma questa conoscenza non è completa, manca il suo fondamento ultimo, perché se i principi della conoscenza sono chiari, le idee eterne, la cui azione regola il nostro intelletto sottomettendolo a questi principi, sfuggono alla nostra vista, e sono esse a conferire ai principi il loro valore.

Il duplice aspetto della conoscenza umana è dovuto al fatto che l'uomo si trova in una situazione intermedia tra le cose e Dio. Si può considerare la verità secondo che essa è in Dio, nella nostra anima o nella materia, e se la consideriamo nella nostra anima vedremo che essa è in rapporto con la verità in Dio come con la verità nella materia. L'anima si volge per la sua parte superiore verso Dio e per la sua parte

inferiore verso le cose. Da ciò che è al di sotto di lei riceve una relativa certezza, da ciò che sta al di sopra di lei riceve una certezza assoluta. Dato che ci fondiamo sulle creature per elevarci sino a Dio, lo abbiamo raggiunto immediatamente come creatore. Il problema sta nel sapere se il mondo è eterno o se ha avuto inizio nel tempo. Per San Bonaventura è contraddittorio ammettere che il mondo sia esistito dall'eternità: se l'universo continuasse ad esistere dopo un tempo infinito già trascorso, bisognerebbe ammettere che l'infinito può aumentare; inoltre, se il mondo fosse eterno vi sarebbero un'infinità di uomini, un'infinità di anime immortali, il che è contraddittorio. Bisogna quindi ammettere che è impossibile che l'universo sia coeterno a Dio. Considerando la creazione, si può constatare che in tutte le cose l'essenza è realmente distinta dall'esistenza. Nessuna creatura e perse stessa la ragione sufficiente della sua esistenza, ma richiede l'efficacia di un creatore. Tutti gli esseri creati inoltre sono composti di materia e di forma, cioè di possibile e di atto. In se stessa la materia non è necessariamente né corporea né materiale; essa diventa questo o quello solo secondo la forma che riceve. Se soltanto Dio è atto puro, è necessario che in ogni essere finito il lato da cui viene limitata la sua attività lasci posto ad una certa possibilità di essere, ed è proprio questo che si chiama materia. Così gli angeli e le anime umane, dato che gli uni e le altre sono delle sostanze, sono composti di una materia spirituale e della forma che la determina.

Se è così, non è più la sola materia a poter costituire il principio di individuazione. Una cosa esiste solo perché ha una materia, ma è quello che è solo perché questa materia è determinata da una forma. L'unione della materia e della forma è il principio di individuazione. L'anima è una forma già completa perse stessa, composta dalla sua materia e dalla sua forma, indipendentemente dal corpo che a sua volta essa informerà. L'anima si impadronisce del corpo già costituito e gli conferisce la sua ultima perfezione, ma essa conserva la sua perfezione propria distaccandosene.

Ogni essere implicato altrettante forme quante sono le diverse proprietà che gli possiede; in ogni cosa si scoprirà dunque una molteplicità di forme che si dispongono gerarchicamente in modo da costituire un'unità. Ciò è vero per i corpi più semplici e per gli elementi. Corpo, infatti, implica sempre almeno due forme differenti: l'una generale e comune a tutti, che è la forma della luce alla quale partecipano tutte le cose; l'altra che gli sono particolari e che sono le forme dei misti, degli elementi. A ciò si aggiunge la concezione stoica delle ragioni seminali: la materia, che per se stessa sarebbe completamente passiva, riceve immediatamente una determinazione virtuale dalle forme sostanziali che sono in sé allo stato latente, aspettando che più tardi esse, sviluppandosi, la informino. Tutti i fenomeni e tutti gli esseri dell'universo si spiegano così con lo sviluppo in forme di ragioni seminali primitive la cui prima origine è Dio.

I MAESTRI DI OXFORD

ROBERTO GROSSATESTA

Tradusse l'*Etica Nicomachea* e scrisse commenti sugli *Analitici secondi*, sulla *Fisica* e su Dionigi l'Areopagita, oltre che un *Hexaemeron*. Attribuisce alla luce un ruolo centrale nella produzione e costituzione dell'universo. All'inizio Dio crea dal nulla e simultaneamente la materia prima e la forma di questa materia. Questa forma è la luce, che è corporea di una sostanza corporea molto sottile, che si avvicina all'incorporea, e le cui proprietà caratteristiche sono di generare perpetuamente se stessa e di diffondersi specialmente attorno a un punto in modo istantaneo. Questa diffusione della luce può essere ostacolata per due ragioni: o incontra un ostacolo opaco che la ferma, oppure finisce col raggiungere il limite estremo della sua possibile rarefazione e la sua propagazione finisce. Questa sostanza formale è anche il principio attivo di tutte le cose; essa è la prima forma corporea, la corporeità.

Così, quindi, si formula la formazione del mondo. Se si dà una materia che si estende secondo le tre dimensioni dello spazio, si dà per ciò stesso la corporeità. Originariamente, forma e materia luminosa, poiché si riducono entrambe a un punto, sono ugualmente inestese; ma sappiamo che darsi un punto di luce significa darsene una sfera; appena dunque esiste la luce, essa si diffonde istantaneamente, e, nella sua diffusione, trascina ed estende con sé la materia da cui è inseparabile. La luce è l'essenza stessa della corporeità, anzi la corporeità stessa. Prima forma creata da Dio nella materia prima, si moltiplica infinitamente e si espande ugualmente in tutte le direzioni, dilatando fin dall'inizio dei tempi la materia alla quale essa è unita e costituendo la massa dell'universo che contempliamo.

Il risultato di questa infinita moltiplicazione della luce e della sua materia doveva essere un universo finito. Il prodotto dell'infinita moltiplicazione di qualcosa supera infinitamente ciò che viene moltiplicato. Ora, se si parte dal semplice, basta una quantità finita per superarlo infinitamente. Una quantità infinita non gli sarebbe solo infinitamente superiore, ma un'infinità di volte superiore. La luce, che è semplice, deve dunque estendere la materia, ugualmente semplice, secondo dimensioni di grandezza finita. Cosi si forma una sfera finita, la cui materia è al suo estremo limite di rarefazione ai bordi, più spessa e più densa via via che ci si avvicina al centro. Dopo questo primo movimento di espansione che fissa i limiti dell'universo, la materia centrale resta capace di rarefarsi ancora. Per questo le sostanze corporee del mondo terrestre sono dotate di attività.

Quando è esaurita ogni possibilità di rarefazione della luce, il limite esterno della sfera costituisce il firmamento che a sua volta riflette una luce verso il centro del mondo. È l'azione di questa luce riflessa che genera successivamente le nove sfere celesti, la più bassa delle quali è quella della Luna. Al di sotto di questa si dispongono le sfere degli elementi: fuoco, aria, acqua e terra. La terra, quindi, riceve e concentra in sé le azioni di tutte le sfere superiori.

Grossatesta fu il primo ad affermare la necessità di applicare la matematica alla fisica. In un suo opuscolo, definisce il modo normale di propagazione delle azioni naturali, che avviene in linea retta, sia in linea retta sia secondo le leggi della riflessione e della rifrazione. Le due figure indispensabili da conoscere

sono la sfera e la piramide. L'essenziale della fisica si ridurrebbe allo studio delle proprietà delle figure e delle leggi del movimento quali esistono nel mondo sublunare. Queste ipotesi di spiegazione del mondo materiale viene applicata ai fenomeni della vita e all'ordine della conoscenza stessa. Attraverso la luce dio agisce sul mondo; l'uomo è con un piccolo mondo in cui l'anima occupa lo stesso posto che Dio occupa nel grande. Quindi con la luce l'anima agisce sui sensi e sull'intero corpo. Grossatesta afferma che l'anima può agire sul corpo, ma che, dato che il meno nobile non può agire sul più nobile, il corpo non può agire sull'anima. L'anima agisce sul corpo attraverso la luce.

La teoria della conoscenza, quindi, è orientata verso la dottrina agostiniana dell'illuminazione. Esiste una luce spirituale che sta alle cose intelleggibili come la luce corporea sta alle cose sensibili. Conoscere una cosa significa conoscere la sua causa formale che lei, cioè la forma per la quale questa cosa è ciò che è. L'operazione che ci permette di conoscere questa forma è l'astrazione. Per sua natura, l'intelligenza, che è la parte superiore della nostra anima, non è l'atto del corpo e non ha bisogno di nessun organo corporeo per il suo operare. Se non fosse appesantita dal corpo, potrebbe conoscere le forme sensibili direttamente, come le conoscono Dio e gli angeli. Ma essa non lo è più, tranne per alcuni eletti che l'amore di Dio libera da ogni contatto con le immagini delle cose corporee. Successivamente, Grossatesta spiega come l'anima, intorpidita dal corpo, si desti poco a poco all'intellegibile sotto l'urto ripetuto delle sensazioni, analizzi la complessità degli oggetti, divida i suoi accidenti finché giunge a conoscere la sostanza corporea che li regge. Bisogna passare attraverso le sensazioni perché l'anima, accecata dall'amore che ha per il suo corpo, può vedere solo ciò che ama. Distaccandosi dal suo amore del corpo, l'anima invece si purifica, si apre all'influenza delle idee divine e alla loro luce discerne la verità delle cose che sono come il loro riflesso.

TOMMASO DI YORK

Scrisse il Sapiaientale. È un trattato di metafisica il cui oggetto è l'esposizione della scienza secondo i principi di Aristotele, facendo appello a tutti i commentatori arabi allora conosciuti. La materia è un essere che si riduce a ciò che è necessario per sopportare la privazione di forma. La materia è un essere in potenza rispetto alla forma. Creata da Dio, la materia è buona in quanto esiste. Oltre all'unità che essa possiede con la materia in generale, ogni materia particolare riceve un'altra unità che essa riceve dalla sua forma; la sua unità di potenza fonda la possibilità delle molteplici unità che essa riceve. Distinguere tre significati del termine materia: in senso proprio, sede della privazione, entra nella composizione di ogni sostanza generabile e corruttibile; in senso meno proprio, la materia dei corpi celesti che è un soggetto più che una materia; nel senso più comune, la materia concepita senza luogo né privazione, per la quale anche le sostanze eterne possono essere o non essere. Le forme rispetto alle quali la materia è in potenza sono in atto nelle sostanze intelleggibili. L'azione propria di queste sostanze intelleggibili è di fluire le forme nella materia. Poiché la potenzialità è causa principale della sostanza, la forma è anche causa principale della sua individuazione e della sua unità. Nell'uomo, la forma è l'anima che è essa stessa una sostanza, poiché è già composta di forma e di questa materia spirituale, pura possibilità di esistenza e di cambiamento. La conoscenza intellettuale è possibile, perché la forma che esiste nell'oggetto sensibile può diventare il modello

di quella che è nell'anima; si tratta della stessa forma sotto due diversi modi di essere. L'intelletto interviene per collegare l'elemento comune alle immagini degli esseri della stessa specie, formando così l'universale, predicabile degli individui. Differentemente da Aristotele, Tommaso afferma l'esistenza di un altro modo di conoscere ove la conoscenza non giunge all'anima dal senso, ma da Dio. In questa dottrina, non importa provare l'esistenza di Dio, poiché la stessa conoscenza sensibile apre l'anima all'illuminazione divina.

RUGGERO BACONE

Si concentra sul rapporto tra teologia e filosofia: c'è una sola sapienza perfetta e un'unica scienza che domina tutte le altre, la teologia, e due scienze sono indispensabili per spiegarla, il diritto canonico e la filosofia. La sapienza totale è stata data da un solo Dio, ad un solo mondo, per un solo fine. Riduce tutte le arti alla teologia. La subordinazione della filosofia alla teologia è dovuta a due ragioni:

1. la filosofia è il risultato di una influenza dell'illuminazione divina nel nostro spirito, è l'intelletto agente che agisce sulle nostre anime versandovi la virtù e la scienza in maniera tale che noi siamo incapaci di acquisirle da noi stessi e dobbiamo riceverle dall'eterno;
2. la filosofia è il risultato di una rivelazione: non solo Dio ha illuminato gli spiriti umani per permettere loro di conseguire la sapienza, ma gliel'ha anche rivelata.

In questo modo si delinea un avere propria storia della filosofia in funzione della rivelazione divina. La filosofia non è altro che una rivelazione ritrovata, ma non può mai arrivare ad essere veramente completa.

Le matematiche hanno un ruolo fondamentale nella costituzione della scienza, come è evidente per quanto riguarda i fenomeni astrologici, e, poiché i fenomeni terrestri dipendono dagli astri, non si potrebbe capire quello che accade sulla terra se si ignorasse ciò che accade nei cieli. Grossatesta ha dimostrato che tutte leggi naturali si propagano e si esercitano in conformità alle proprietà matematica delle linee e degli angoli. Quanto all'esperienza è più necessari ancora, perché la superiorità dell'evidenza che essa porta con sé è tale che anche quella della matematica può trovarsene rafforzata.

L'esperienza è duplice: l'una interna e spirituale, i cui gradi più alti ci conducono alla sommità della vita interiore e della mistica; l'altra esterna che noi acquistiamo per mezzo dei sensi. Quest'ultima dà origine a tutte le nostre conoscenze scientifiche veramente certe, in particolare alla scienza sperimentale.

Essa supera tutti gli altri generi di conoscenza per una triplice prerogativa:

1. essa genera una conoscenza completa: le altre scienze partono dalle esperienze considerate come principi e ne deducono per via di ragionamento le loro conclusioni, ma per avere la dimostrazione completa e particolare delle stesse conclusioni, sono costrette a chiederla alle scienza sperimentale.
2. Essa può determinarsi nel punto ove termina ciascuna delle altre scienze e dimostrare delle verità che esse sarebbero incapaci di raggiungere con i loro mezzi propri.
3. La sua potenza permette di frugare i segreti della natura, scoprire il passato, l'avvenire e di produrre tanti effetti da assicurare il potere a coloro che la possederanno.

Bacone pretende di invitare alla ricerca e soprattutto alla pratica delle esperienze: il ragionamento non prova più niente, tutto dipende dall'esperienza.

ALBERTO MAGNO

Fu il primo a valutare la scienza e la filosofia greco-arabe come un bagaglio per i teologi cristiani. Si imponeva un lavoro di interpretazione e di assimilazione, ma prima di interpretare, bisogna conoscere, ed è il compito di cui si è incaricato Alberto Magno. Il suo scopo era mettere alla portata dei latini tutta la fisica, la metafisica e la matematica, cioè tutta la scienza accumulata fino ad allora dei Greci e dagli arabi ed ebrei. Il fine era quello di restituirci Aristotele tale e qual era quando lo si possedeva completamente, o anche come sarebbe stato se egli avesse potuto condurre a termine la sua opera. Alberto Magno fu considerato un autore, non un semplice commentatore. A lui si deve la distinzione definitiva di teologia e filosofia. Alberto magno rivendica il diritto alla speculazione filosofica, inoltre pone questa speculazione su un terreno più solido. Quando non si distingue ciò che si sa da ciò che si crede, si compromette la stabilità della fede legandola a delle opinioni scientifiche la cui caducità è l'inverso dello stesso progresso; e si compromette il progresso della scienza conferendogli la stabilità della fede. Con Alberto Magno si assiste ad una progressiva restrizione delle esegesi teologiche imposte dalla ragione e delle responsabilità filosofiche imposte dalla teologia.

Riconoscendosi nell'opera di ristoro, la luce naturale scopre dal primo istante le condizioni dell'esercizio normale. L'anima umana può acquisire scienza di ciò di cui essa trova i principi in sé. Esaminando se stessa, essa si coglie come un'essenza e non scopre in se nessuna traccia di una trinità di persone. La trinità è quindi una conoscenza sulla quale noi possiamo intrattenerci quando la possediamo, attraverso la rivelazione. Ciò vale anche per gli altri misteri. Il dominio della natura è tanto vasto da non far motivo di compromettere la ragione cercando di farlo uscire da esso.

La sua dottrina teologica si basa su un universo composto di dieci sfere concentriche e in movimento, crede che Dio ha creato il mondo direttamente con un atto libero della sua volontà. Come filosofo non si occupa di una cosmogonia filosofica: pensa alla creazione del mondo nel tempo, la fisica incomincia una volta che esiste il mondo. La sola rivelazione può già guadagnarsi su ciò che non dipende dalla natura, ma dalla sola volontà di Dio. L'uomo è un soggetto di osservazione più accessibile. Composto di un'anima e di un corpo, è la natura specifica della sua anima a fare di lui un animale dotato di ragione, appunto un uomo. Si avvicina alla nozione di anima di Avicenna: l'anima è una sostanza intellettuale, è forma del corpo, che non significa definirne l'essenza, ma la funzione.

Come i neoplatonici e gli arabi Alberto è convinto che la completa verità filosofica consista nell'accordo di Platone e Aristotele. L'universale nel mondo platonico-aristotelico si incontra *ante rem* anteriormente alle cose, nell'intelletto di Dio: sono le idee divine. Il conoscere divino è proprio l'intelletto agente separato di cui parlano i filosofi, che avvolge e penetra la materia. Ogni forma che è in potenza nella materia prima vi si trova in virtù della conoscenza che ne ha l'intelletto divino, quale egli la conosce e perché la conosce. Creando il mondo, Dio conferisce alla materia le forme distinte che sono le immagini degli universali divini. I raggi della luce dell'Intelligenza agente universale, che è Dio, si diffrangono nella materia, dove generano le sostanze concrete, con il loro essere individuale, le loro facoltà e le loro operazioni. Allora sono gli universali *in re* e allo stesso modo che sono cause dell'essere per le sostanze in cui risiedono, essi sono causa della loro

intelligibilità degli intelletti umani. Conoscere le cose significa per noi trasformare l'universale *in re* in un universale *post rem*, cioè liberarlo dalla sua materia e rimetterlo in una posizione intelligibile analoga a quella che esso ha eternamente nell'intelletto divino.

Alberto Magno confuta la teoria avicenniana e averroista dell'intelletto agente: ogni anima possiede un intelletto possibile e un intelletto agente che le sono proprio. Poiché l'anima umana non è semplicemente la forma di un corpo, ma una sostanza spirituale completa in se stessa, essa deve essere fornita dei poteri o facoltà necessario all'adempimento delle sue operazioni. Semplice forma fisica, essa dovrebbe essere mossa dall'estremo e governata da forze estrinseche; sostanza, essa muove se stessa, ha in se di che operare; sostanza intelligibile, essa ha di che conoscere e poiché questi due intelletti sono necessari alla conoscenza, essa li possiede. Le anime costituiscono in se stesse altrettanti soggetti distinti. Ogni anima riceve l'esistenza da Dio: se dà esistenza a queste creature intellettuali è perché esse possano essere illuminate dalla sua luce. In quanto immagine di Dio, l'anima è dotata di un intelletto agente: è una luce in qui, è causa prima della conoscenza, universalmente capace di causare l'intelligibile, e continuamente occupata a causarlo. Per ricevere questo intelligibile all'intelletto agente bisogna aggiungere un intelletto possibile, tabula rasa in potenza, a tutte le forme intelligibili la luce dell'intelletto agente per effetto di passare da potenza in atto la forma della cosa conosciuta e di informarne l'intelletto possibile. In questo mondo, l'intelletto agente si comporta da intelletto formale e la forma intelligibile che libera dall'oggetto è l'*intellectus in effectum*. La luce dell'intelletto agente rende intelligibili in atto le forme dei corpi sensibili: attraverso di esse passa dalla potenza in atto l'intelletto possibile. Questa è la normale attività dell'intelletto umano. La vita normale di un essere umano è di attualizzare così il suo intelletto possibile elevandosi progressivamente dal sensibile alla più alta conoscenza intelligibile. L'uomo di studio impiega tutta la sua vita ad attualizzare il suo intelletto, cioè se stesso. L'anima resta un'immagine di Dio, e per questo resta aperta all'illuminazione divina, si assimila a Dio.

La luce divina irradia dapprima le intelligenze separate che sono gli angeli, da dove derivano le forme intelligibili, nella materia da un lato, d'altro lato negli intelletti umani che, attraverso lo studio, lavorano per conoscere i corpi. È sotto l'azione di questa luce che le forme possono muovere l'anima. Le facoltà conoscitive naturali dell'uomo non possono funzionare senza una serie gerarchica di doni gratuiti, che le aiutano, le rendono atte alle loro operazioni e le elevano ad altre che naturalmente le superano. L'uomo, per conoscere, ha bisogno di una luce più abbondante della propria.

La testimonianza dell'efficacia e della presenza divina si fonda sulla dottrina agostiniana e dionisiana dell'illuminazione.

TOMMASO D'AQUINO

Nato a Roccasecca nel 1224 e morto a Fossanova nel 1274. Le sue opere comprendono i modelli di tutti i generi di opere filosofiche allora conosciuti, e le principali sono: *Commenti ad Aristotele*, le *Summae* e le *Questiones disputatae*, che possono essere considerati scritti di interpretazione e critica degli scritti di Aristotele. L'esposizione completa del pensiero di San Tommaso si trova nella prima e nella seconda parte della *Summa theologiae*. La filosofia tomista si caratterizza per una duplice condizioni: la distinzione tra ragione e fede e la necessità del loro accordo. Il campo della filosofia dipende esclusivamente dalla ragione: la filosofia non deve ammettere che ciò che è accessibile alla luce naturale e dimostrabile con le sue sole risorse. La teologia, invece, si fonda sulla rivelazione, cioè sull'autorità di Dio. Delimitati i due campi, si constata che essi dominano in comune un certo numero di posizioni: innanzitutto esiste un accordo di diritto tra le loro ultime conclusioni, anche se quest'accordo non comparisse di fatto, né la ragione, quando ne usiamo correttamente, né la rivelazione, poiché ha Dio come origine, potrebbero ingannarci. L'accordo della verità con la verità è necessario. È quindi certo che la verità della filosofia si collegherebbe con la verità della rivelazione con una catena ininterrotta di rapporti veri ed intellegibili, se il nostro spirito potesse capire pienamente i dati della fede. Da ciò deriva che, ogni volta che una conclusione filosofica contraddice il dogma, è segno sicuro che questa conclusione è falsa. Toccherà alla ragione, debitamente avvertita, di criticare poi se stessa e di trovare il punto in cui si è verificato il suo errore. Ne deriva inoltre che bisogna spingere l'interpretazione razionale dei dati della fede, di risalire con la ragione verso la rivelazione e ridiscendere dalla rivelazione verso la ragione. La teologia argomenta partendo dalla rivelazione. Diverso è il caso della ragione che parte dai suoi principi. Essa può decidere la sorte delle filosofie che contraddicono i dati della fede, bisogna dimostrare che queste sono false oppure che esse hanno creduto di fornire delle prove in una materia in cui la prova razionale è impossibile. Il compito della filosofia è costruttivo e positivo: nell'insegnamento delle scritture vi è anche una parte intelligibile e dimostrabile. Vi sono quindi due teologie distinte, una rivelata che parte dal dogma, un'altra naturale elaborata dalla ragione. La teologia naturale è una parte della filosofia. San Tommaso sa per fede verso quale fine si dirige, ma progredisce soltanto grazie alle risorse della ragione. In questo per filosofia influenza teologica è sicura. La filosofia presente nelle sue somme sono di ordine teologico. Le prime cose che noi conosciamo sono le cose sensibili, ma la prima cosa che Dio ci rivela è la sua esistenza; non si comincia dunque teologicamente da dove si arriverebbe filosoficamente dopo una lunga preparazione.

La dimostrazione dell'esistenza di Dio è necessaria e possibile. Essa è necessaria perché l'esistenza di Dio non è una cosa evidente; in una simile materia l'evidenza non sarebbe possibile che se noi avessimo una nozione adeguata dell'essenza divina; la sua esistenza apparirebbe allora come necessariamente inclusa nella sua essenza. Ma Dio è un essere infinito, e, dato che non ne ha il concetto, la nostra mente finita non può vedere la necessità di esistere che la sua stessa infinità implica. Si deve dedurre dal ragionamento quest'esistenza che non possiamo constatare. Le prove si basano su due elementi distinti: la constatazione di

una realtà sensibile che richiede una spiegazione, l'affermazione di una serie causale di questa realtà è la base e Do il vertice. Le cinque vie per giungere a Dio sono le seguenti:

1. La via più evidente è quella che parte dal movimento. Nell'universo c'è del movimento: ogni movimento ha una causa e questa causa deve essere esterna all'essere stesso che è in movimento, infatti non si potrebbe essere il principio motore e la cosa mossa contemporaneamente. Il motore stesso deve essere mosso da un altro, e quest'altro da un altro ancora. Bisognerà quindi ammettere che o la serie delle cause è infinita, e non ha un primo termine, ma allora nulla spiegherebbe l'esistenza di un movimento; o la serie è finita e c'è un primo termine, cioè Dio.

2. Il sensibile non ci pone soltanto il problema del movimento: non solo le cose si muovono, ma prima di muoversi esse esistono, e nella misura in cui esse sono reali hanno un certo grado di perfezione. Ora, niente può essere causa efficiente di se stesso, perché per tradursi dovrebbe essere, come causa, anteriore a se stesso come effetto. Ogni causa efficiente presuppone dunque un'altra, la quale ne suppone a sua volta un'altra. Queste cause non hanno tra loro un rapporto occidentale, ma si condizionano secondo un certo ordine ed è proprio per questo che ogni causa efficiente rende veramente conto della seguente. Se è così, la causa prima spiega quella che è nel mezzo della serie, e quella che nel mezzo spiega l'ultima. Occorre dunque una causa prima della serie perché ce ne sia una di mezzo ed una ultima, e questa prima causa efficiente è Dio.

3. Considerando l'essere stesso, quello che c'è dato è in perfetto divenire, alcune cose si generano, quindi potevano esistere; alcune altre si corrompono, potevano quindi non esistere. Poter esistere significa non avere una esistenza necessaria; ora, il necessario non ha bisogno di causa per esistere, e proprio perché è necessario, esiste per se stesso; ma il possibile non ha in sé la ragione sufficiente della sua esistenza, e se nelle le cose non ci fosse assolutamente altro che il possibile, non ci sarebbe niente. Perché ciò che poteva essere sia, occorre in primo luogo qualcosa che sia e lo faccia essere. Se c'è qualcosa, e perché da qualche parte c'è il necessario. Questo necessario esige una causa, o una serie di cause che non sia infinita, e l'essere necessario per sé, causa di tutti gli esseri che gli devono la loro necessità, è Dio.

4. Considerando i gradi gerarchici di perfezione che si osservano nelle cose, si vedono dei gradi nella bontà, nella verità, nella nobiltà e nelle altre perfezioni di questo tipo. Ora, e più almeno suppongono sempre un termine di paragone che è l'assoluto. Esiste dunque un vero e un bene per sé, cioè un essere in sé che è la causa di tutti gli altri esseri che noi chiamiamo Dio.

5. Considerando l'ordine delle cose, tutte le operazioni dei corpi naturali tendono ad un fine, benché essi siano in loro stessi privi di conoscenze. La regolarità con la quale essi conseguono il loro fine dimostra dimostra che essi non vi giungono per caso e questa regolarità non può essere che intenzionale e voluta. Poiché essi sono privi di conoscenza, bisogna che qualcuno conosca per loro, ed è questa intelligenza prima, ordinatrice della finalità delle cose che noi chiamiamo Dio.

Ciascuna di esse parte dalla constatazione che, sotto almeno uno dei suoi aspetti, un certo essere dato nella realtà non contiene in sé la ragione sufficiente della sua esistenza. Ogni essere è qualcosa che è, e

qualunque sia la natura o essenza della cosa che si considera, essa non include mai la sua esistenza. L'essenza di ogni essere reale è quindi distinta dalla sua esistenza e, a meno di supporre che ciò che non è per sé possa dare a se stesso l'esistenza, il che è assurdo, bisogna ammettere che tutto ciò di cui l'esistenza è diversa dalla sua natura riceve da altro la sua esistenza. Ora, ciò che esiste per altro non può avere altra causa prima che ciò che è per sé. Bisogna dunque che ci sia, come causa prima di tutte le esistenze di questo tipo, un essere in cui l'essenza e l'esistenza faccia una sola cosa, questo essere è Dio. Dio è l'Atto puro di esistere, è l'esistere stesso posto in sé. In quanto puro esistere, Dio è la pienezza assoluta dell'essere, è quindi infinito. In quanto infinito, nulla può mancargli che debba acquisire e nessun cambiamento è in lui concepibile; egli è dunque sovraneamente immutabile ed eterno, e così per le altre perfezioni che conviene attribuirgli; attribuirglielo tutte perché, se l'atto assoluto di esistere è infinito, lo è nell'ordine dell'essere ed è dunque perfetto.

Di qui le molteplici deficienze del linguaggio in cui noi l'esprimiamo. Non sappiamo ciò che Dio sia. Egli è infinito mentre le nostre menti sono finite, bisogna quindi cogliere di lui tante prospettive esterne quante potremo, senza mai pretendere di esaurirne il contenuto. Una prima maniera di procedere consiste nel negare dell'essenza divina tutto ciò che non può appartenere. Scartando dall'idea di Dio il movimento, il cambiamento, la passività, la composizione, finiamo col porlo come un essere immobile, immutabile, perfettamente in atto e assolutamente semplice: è la via della negazione. Un'altra via è quella di cercare di designare Dio secondo le analogie che sussistono tra lui e le cose. C'è un rapporto, quindi una somiglianza, tra l'effetto e la causa. Quando la causa è infinita e l'effetto finito, non si può dire che le proprietà constatate nell'effetto si ritrovino tali e quali nella causa, ma ciò che esiste negli effetti deve anche preesistere nelle loro cause, qualunque sia la sua maniera di esistervi. In questo senso noi attribuiremo a Dio, portandole all'infinito, tutte le perfezioni di cui avremmo trovato qualche ombra nella creatura. Diremo che Dio è perfetto, supremamente buono, unico, intelligente, onnisciente, volitivo, libero ed onnipotente, tutti questi non sono altri che aspetti della perfezione infinita e perfettamente unica dell'atto puro di esistere che è Dio.

Dimostrando l'esistenza di Dio con il principio della causalità, stabiliamo che Dio è il creatore del mondo. Perché egli è l'esistere assoluto ed infinito, Dio contiene virtualmente in sé l'essere e le perfezioni di tutte le creature; il modo secondo cui tutto l'essere emana dalla causa universale si chiama creazione. Bisogna porre l'attenzione su tre aspetti: innanzitutto, il problema della creazione si pone per la totalità di ciò che esiste; in secondo luogo la creazione è il dono stesso dell'esistenza, è l'emanazione *totius esse*, cioè *ex nihilo*; in terzo luogo se la creazione non presuppone nessuna materia, essa però presuppone un'essenza creatrice che, poiché è essa stessa l'Atto puro di esistere, può causare degli atti finiti di esistere. A queste condizioni la creazione deve essere libera: l'esistenza della creatura è contingente in rapporto a Dio. Questo può verificarsi perché, se si pone Dio come l'Atto puro della stessa esistenza, sono realizzate le tre condizioni richieste per una creazione. Il rapporto tra la creatura e il creatore, quale risulta dalla creazione, si chiama partecipazione. Inoltre, questo legame che unisce la creatura al creatore rende intelligibile la creazione e la separazione che impedisce loro di confondersi. Partecipare all'Atto puro o alla perfezione di Dio significa possedere una perfezione che preesisteva in Dio; significa essere una parte di cui si partecipa, possedere il proprio essere e

riceverlo da un altro essere, e quindi non ci si identifica con lui. Così la creatura viene a porsi infinitamente al di sotto di Dio, tale che esiste una relazione reale solo tra le cose e Dio, e non viceversa. Il mondo, infatti, nasce dall'essenza senza che si sia prodotto nessun cambiamento nell'essenza divina; tuttavia l'universo non è uscito da Dio per necessità, ma è il prodotto di un'intelligenza e di una volontà. Tutti gli effetti di Dio preesistono in lui, ma poiché egli è un'intelligenza infinita e la sua intelligenza è il suo stesso essere, tutti i suoi effetti preesistono in lui secondo un modo di essere intelligibile. Dio conosce tutti i suoi effetti prima di produrli, e se li produce è perché lo vuole. L'ordine e la finalità dell'universo dimostrano come tutte le cose sono state liberamente scelte da una provvidenza intelligente.

Poiché Dio è intelligenza pura, deve possedere in sé tutti gli intellegibili, cioè le forme che saranno quelle delle cose, ma che già sono nel suo pensiero. Queste forme delle cose, le idee, preesistono in Dio stesso come i modelli delle cose che saranno create e come gli oggetti della conoscenza divina. Conoscendosi, non più qual è in se stesso, ma come partecipabile dalle creature, Dio conosce le idee. L'idea di una creatura è quindi la conoscenza che Dio ha di una certa partecipazione possibile della sua perfezione da parte di questa creatura. Così che, senza compromettere l'unità divina, una molteplicità di cose può essere generata da Dio.

Resta da sapere in quale momento l'universo sia stato creato. Secondo i filosofi arabi Dio sarebbe sì la causa prima di tutte le cose, ma questa causa infinita e immutabile, esistente dall'eternità, avrebbe anche prodotto il suo effetto dall'eternità. Altri pretendono di dimostrare razionalmente che il mondo non è sempre esistito. Tommaso ritiene che entrambe le ipotesi non sono dimostrabili. Il principio della soluzione a questo problema sta nelle cose stesse o nella volontà divina che le ha create; in entrambi i casi la nostra ragione non trova di che fondare una vera prova. Se partiamo dall'essenza delle cose contenute nell'universo creato, vedremo che, poiché essa è per se stessa distinta dalla sua esistenza, ogni essenza è per se stessa è indifferente ad ogni considerazione di tempo. Se Dio ha liberamente voluto il mondo, ci è assolutamente impossibile dimostrare che egli lo abbia voluto necessariamente nel tempo piuttosto che nell'eternità. Il solo fondamento che ci rimane per fondarvi la nostra opinione è che Dio ci ha manifestato la sua volontà con la rivelazione sulla quale si fonda la fede. Poiché la ragione non potrebbe decidere in merito, noi dobbiamo credere che il mondo ha avuto un inizio, ma non possiamo dimostrarlo e, a considerare rigorosamente la cosa, noi non lo sappiamo. Se l'universo deve la sua esistenza ad una causa intelligente e d'altronde perfetta, ne risulta che l'imperfezione dell'universo non è imputabile al suo autore. Il male propriamente detto non è nulla: esso è molto più una mancanza di essere, che un essere; deriva dalla inevitabile limitazione che ogni creatura comporta, e dire che Dio ha creato non soltanto il mondo, ma anche il male che vi si trova, significherebbe dire che Dio ha creato il nulla. In realtà, la creazione comporta fin dal suo primo momento un'infinita differenza tra Dio e le cose, e l'incapacità di assimilazione del mondo a Dio è dovuta alla emanazione dalla perfezione divina come una specie di discesa. L'ordine secondo cui si effettua questa discesa è la legge stessa che regola l'intima costituzione dell'universo: tutte le creature si dispongono secondo un ordine gerarchico di perfezione, andando dalle più perfette che sono gli angeli, alle meno perfette che sono i corpi, e in modo che il gradino più basso della specie superiore confina col gradino più alto della specie inferiore.

Al vertice della creazione si trovano gli angeli: creature incorporee ed immateriali; hanno la più alta perfezione e semplicità che sia compatibile con lo stato di creatura; hanno ricevuto l'esistenza da Dio e sono sottoposti come tutte le creature alla legge che impone agli esseri partecipanti la distinzione reale tra la loro essenza e la loro esistenza. Gli angeli non hanno materia, ma ciascuno è più specie che individuo, formando per se stesso un grado irriducibile nella scala discendente che conduce ai corpi; ciascuno di loro riceve dall'angelo immediatamente superiore la specie intellegibile. In questa scala gerarchica è caratteristica la comparsa dell'uomo, quindi della materia. Con la sua anima, l'uomo appartiene ancora alla serie degli esseri immateriali; ma la sua anima non è un'Intelligenza pura come lo sono gli angeli, ma è un semplice intelletto, perché può conoscere un certo intellegibile, ma è unibile al corpo. L'anima è una sostanza intellettuale, alla quale però è essenziale essere la forma del corpo e costituire con esso un composto di materia e di forma. Per questo l'anima umana si trova l'ultimo gradino delle creature intelligenti: è la meno perfetta e la più lontana dall'intelletto divino. Invece, in quanto forma di un corpo, essa lo domina e lo supera in modo tale che l'anima umana segna il confine tra il regno delle intelligenze pure e il regno dei corpi.

Ad ogni modo di essere corrisponde un modo di conoscere. Abbandonando la semplicità delle sostanze separate, l'anima umana perde il diritto all'apprendimento diretto dell'intellegibile. In noi resta qualche bagliore affievolito del raggio divino, quindi partecipiamo ancora in qualche punto dell'irradiazione di cui Dio è la fonte. L'intelletto agente che ogni anima umana possiede è quella facoltà per cui noi più ci avviciniamo agli angeli. Tuttavia l'intelletto non ci fornisce più delle specie intellegibili già elaborate. La sua più alta funzione è la conoscenza dei principi primi: essi preesistono in noi allo stato virtuale e sono le prime concezioni dell'intelletto. La perfezione dell'intelletto agente è di contenerle virtualmente e di essere capace di formarle, ma è anche la sua debolezza il poterlo formare partendo dalle specie astratte delle cose sensibili. L'origine della nostra conoscenza è dunque nei sensi: spiegare la conoscenza umana significa definire la collaborazione che si stabilisce tra le cose materiali, i sensi e l'intelletto.

L'uomo, composto di un corpo e della forma di questo corpo, si trova posto in un universo composto di nature, cioè di corpi materiali ciascuno dei quali ha la sua forma. L'elemento che particolarizza e individualizza queste creature è la materia di ciascuna di esse: l'elemento universale che esse contengono è la loro forma. Conoscere consisterà dunque nel liberare dalla cosa l'universale che vi si trova contenuto. Questo sarà il ruolo dell'astrazione: gli oggetti sensibili agiscono sui sensi con le specie immateriali che vi imprimono; queste specie portano tuttavia ancora traccia della materialità e della particolarità degli oggetti da cui provengono. Esse non sono propriamente intellegibili, ma possono essere rese intellegibili se le spogliamo degli ultimi segni della loro origine sensibile. Questo è il ruolo dell'intelletto agente. Volgendosi verso di loro, Dio le illumina e, per così dire, le trasfigura: egli stesso, partecipe della natura intellegibile, ritrova nelle forme naturali e ne astrae ciò che esse ancora conservano dell'intellegibile e dell'universale. In un certo senso l'anima è dotata di un intelletto agente, in un altro senso è dotata di un intelletto possibile. L'anima razionale stessa è in potenza in rapporto alle specie delle cose sensibili; queste specie le vengono presentate negli organi dei sensi a cui esse pervengono, con le loro proprietà particolari e individuali. Le

specie sensibili sono intellegibili in potenza, ma non in atto. Invece, nell'anima razionale c'è una facoltà attiva capace di rendere le specie sensibili attualmente intellegibili: è l'intelletto agente. C'è inoltre una capacità passiva di ricevere le specie sensibili con tutte le loro determinazioni particolari: è l'intelletto possibile. Questa scomposizione delle facoltà dell'anima le permette contemporaneamente di entrare in contatto col sensibile come tale e l'intellegibile.

Ogni forma è naturalmente attiva. In un essere privo di conoscenza la forma è rivolta solo alla completa realizzazione di questo essere. In un essere dotato di intelligenza, l'inclinazione può rivolgersi a tutti gli oggetti che esso apprende, e questa è la fonte dell'attività libera della volontà. L'oggetto proprio della volontà e il bene in quanto tale. La volontà cerca è il bene in sé al quale partecipano i beni particolari. Noi non vediamo direttamente la somma perfezione: siamo quindi ridotti a cercare, con uno sforzo incessantemente rinnovato dell'intelletto, di determinare tra i beni che si offrono ai nostri occhi quelli che si collegano al bene supremo con una connessione necessaria. E in questo consiste la nostra libertà.

Il destino totale dell'uomo si annuncia fino a questa vita con la permanente e feconda inquietudine di un al di là. C'è per l'uomo una specie di sommo bene relativo al quale egli deve tendere durante la sua vita terrena, e l'oggetto della morale è farcelo conoscere e facilitarne l'accesso. Conoscere e dominare le proprie passioni, estirpare i propri vizi, acquisire e conservare le virtù, cerca la felicità nella ricerca della verità, è la beatitudine reale alla quale quaggiù possiamo aspirare. Ma la nostra conoscenza è sufficiente a lasciarci indovinare e desiderare ciò che le manca. Essa ci conduce fino all'esistenza di Dio.

RUGGERO DI BRABANTE

È il maggiore rappresentante del cosiddetto "aristotelismo latino". Fondava tutto il suo insegnamento sulla doppia autorità di Aristotele e di Averroè. Se esiste una scienza assoluta, che è quella della rivelazione, si riconoscerà che esistono due conclusioni su un certo numero di problemi: l'una della rivelazione, che è vera; l'altra che è quella della semplice filosofia e della ragione naturale. Quando si verificherà un simile conflitto, bisogna sempre aderire alle verità che Dio ci ha rivelato ed accettarle per fede. Si accontenta di indicarci le conclusioni della filosofia e di affermare invece esplicitamente la superiorità della verità rivelata. In caso di contrasto, non è più la ragione, ma la fede a decidere. Nella sua dottrina verità significa sempre ed esclusivamente rivelazione: quindi la filosofia non ha per oggetto la ricerca della verità. Filosofare significa cercare ciò che hanno pensato i filosofi, piuttosto che la verità: c'è solo la verità della fede. La sua dottrina venne contrastata dalla Chiesa e anche da Tommaso d'Aquino poiché evidenzia come molte delle tesi aristoteliche, riprese da Averroè, siano dimostrabili ma in contrasto con la fede.

GIOVANNI DUNS SCOTO

Nato nel 1266 e morto nel 1308. Le sue principali opere sono i *Commenti* su Pietro Lombardo, scritti di logica, le *Quaestiones in Metaphysicam*, *Quaestiones quodlibetales* e un trattato *De primo principio*.

Rispetto a un considerevole numero di questioni filosofiche tra le più rilevanti, egli si schierò sul fronte opposto a Tommaso d'Aquino.

Innanzitutto distinguere gli oggetti di teologia e filosofia: l'oggetto proprio della teologia è Dio in quanto Dio, quello della filosofia, o piuttosto della metafisica che la corona, è l'essere in quanto essere. Parlare dell'essere in quanto essere significa prendere per oggetto l'essere in quanto tale, senza alcuna limitazione che lo restringa in modo determinato. Accade che l'uomo debba trarre la sua conoscenza del sensibile. L'intelletto umano quindi conosce veramente dell'essere ciò che egli può astrarne dai dati dei sensi. Noi non abbiamo alcun concetto diretto di ciò che possono essere delle sostanze puramente immateriali e intelleggibili (gli angeli e Dio). Non solo noi ignoriamo le loro nature proprie, ma non possiamo nemmeno concepire ciò che significa la parola "essere" quando la applichiamo ad esse. Tutta la nostra metafisica è quindi una scienza dell'essere in quanto essere, costruita da un intelletto che può raggiungere l'anima soltanto sotto uno dei suoi aspetti, che non è nemmeno il più alto. Perché la metafisica sia possibile bisogna darle per oggetto una nozione dell'essere così completamente astratta e indeterminata che possa applicarsi indifferentemente a tutto ciò che è. Per questo la metafisica non può proporsi di raggiungere quell'atto di esistenza che, secondo San Tommaso, è il nucleo centrale di ogni essere. Tali atti di esistenza sono irriducibilmente distinti gli uni dagli altri; il loro studio non verterebbe su di un progetto veramente unitario. Per salvare l'unità del suo oggetto, e quindi la propria esistenza, la metafisica deve considerare la nozione di essere solo nel suo ultimo grado di astrazione, quello in cui essa si applica in un solo ed unico senso a tutto ciò che è. Con questo si vede come la metafisica possa e debba porre il problema di Dio.

La nozione univoca di essere in quanto essere è la condizione della possibilità stessa di una scienza che trascende la fisica e il punto di partenza obbligato della metafisica. È una nozione astratta, e la prima di tutte, poiché l'essere è ciò che cade per primo sotto la presa dell'intelletto. L'essere di cui il metafisico persegue lo studio non è né una realtà fisica particolare né un universale preso nella sua generalità logica, ma è una realtà intelligibile che coincide con la natura stessa dell'essere in quanto essere. Come Avicenna, le nature per sé non sono né universali né singolari; lo stesso vale per la natura dell'essere: essa è tutto ciò che è l'essere, e nient'altro che quello.

Preso nella sua possibilità logica di essere predicato indifferentemente di tutto ciò che è, l'essere è la forma più vuota di tutte; in qualunque maniera la si consideri, non ne può derivare alcuna conoscenza reale. Invece l'essere del metafisico è una realtà; ricchissime ne sono le virtualità. L'essere in quanto essere ha delle proprietà, le prime delle quali sono i suoi modi. I modi di una natura, o essenza, sono le sue determinazioni intrinseche possibili. I primi due modi dell'essere sono il finito e l'infinito. È la prima divisione dell'essere, ed include tutte le altre; è anteriore alla distinzione aristotelica dell'essere nelle dieci categorie, perché ogni categoria è una determinazione, quindi una limitazione, anche se l'essere al quali si applicano le categorie di

pieno diritto nella modalità finita dell'essere. Dimostrare l'esistenza di Dio significa, per il metafisico, significa provare che l'essere infinito è, o esiste. Limitata dalla natura stessa del suo oggetto, che è l'essere, la metafisica non potrebbe pretendere di andare più lontano, ma fino a questo punto può giungere.

Per giungervi, il metafisico procederà in due tempi: dapprima proverà che esiste un primo nell'ordine dell'essere, poi che questo primo è infinito. Tra le altre modalità dell'essere in quanto essere incontriamo in primo luogo la coppia possibile-necessario. Anche la prova dell'esistenza di un essere primo avverrà in due tempi: provare la necessità che ha il pensiero di porre un primo, è in seguito provare che questo primo è un esistente.

Queste dimostrazioni non si possono fare a priori, c'è partendo dalla definizione di Dio, poiché l'argomentazione deve fondarsi unicamente sulla nozione di essere. Queste dimostrazioni saranno dunque a posteriori, cioè risaliranno dagli effetti alle loro cause; ma gli effetti da cui si partirà non saranno gli esseri contingenti dati nell'esperienza sensibile. La base sulla quale si edificheranno le prove sarà ogni modalità dell'essere in quanto essere che soltanto un primo posto sulla stessa linea può spiegare.

In questa metafisica si assiste ad una trasposizione di prove a posteriori dell'esistenza di Dio che le fa passare dal piano delle esistenze attuali al piano delle modalità e delle proprietà dell'essere in quanto essere. La prima prova si fonda su queste proprietà complementari dell'essere, la causalità e la producibilità o capacità di produrre e di essere prodotto. Un essere può essere prodotto dal nulla, da sé o da un altro: non può esser prodotto dal nulla, perché ciò che è niente non causa niente; non può essere prodotto da sé, perché niente è causa di se stesso; quindi deve esserlo da un altro. Supponiamo che lo sia da A; se A è assolutamente primo, abbiamo la nostra conclusione. Se A non è primo, è una causa seconda, quindi causata da un'altra. Supponiamo che questa causa anteriore sia B: si ragionerà per essa come per A. Dunque, o si continuerà così all'infinito, il che è assurdo perché allora niente sarebbe producibile in mancanza di una prima causa, oppure ci si fermerà ad una causa assolutamente prima, come si doveva dimostrare.

La stessa argomentazione permette di stabilire che il necessario porre fine ultimo, che non abbia esso stesso fine, ma sia fine di tutto il resto, perché bisogna inoltre porre un termine ultimo nell'ordine della perfezione e dell'eminenza dell'essere. Si ottengono così tre primalità, perché ciò che è primo come causa coincide necessariamente con ciò che è ultimo come fine e perfetto in sommo grado. Rimane allora da mostrare che questo primo in tutti gli ordini è, o esiste. Bisogna trovarlo partendo dalle proprietà dell'essere. Il solo modo di arrivarvi è di stabilire che l'esistenza di questo primo è una necessità. Si può provarlo perché questo primo, che necessariamente poniamo in tutti gli ordini, è almeno possibile; ma, per definizione, la causa prima è esse stessa incausabile: abbiamo quindi una causa incausabile, almeno possibile. Su di essa rimangono aperte due ipotesi: o esiste o non esiste. Ipotesi che sono contraddittorie, e di due contraddittorie bisogna che uno sia vera. In realtà se una causa prima incausata è possibile, essa è possibile per sé poiché essa non ha causa; ma se non si può concepire nessuna causa che possa far sì che essa non esista, con ciò stesso si concepisce che è impossibile che essa non esista. L'essere, la cui non esistenza è impossibile, esiste necessariamente.

Il nerbo dell'argomento è quindi l'esigenza interna di essere che la nozione di primalità nasconde nell'ordine della causalità. La possibilità di ciò da cui l'essere è causabile non comporta necessariamente la sua esistenza attuale ma ciò che esclude ogni causa estrinseca o intrinseca riguardo al suo essere non può non esistere. Se l'essere primo è possibile, esiste. Il carattere concettuale di questi argomenti non deve ingannare sulla loro natura. Partire dalle esistenze, significa sì partire dal reale ma da ciò che in esso vi è di contingente. Preferisce partire dalle premesse e conclusioni tratte dal possibile perché da queste si ricavano automaticamente quelle dell'atto: Si può dedurre dal necessario il contingente, ma non viceversa.

Resta da stabilire che questo primo, che esiste, è infinito. Una causa prima, quindi incausata, non è limitata da nulla nella sua causalità: essa è quindi infinita. Inoltre, Primo nell'ordine della perfezione, questo essere necessario è intelligente: esso è anche il primo intelligente, quindi l'intelligente sommo, che conosce tutto ciò che può essere conosciuto; c'è dunque un'infinità di intelligibili nell'intelligenza prima, e di conseguenza l'intelletto che li abbraccia tutti insieme è attualmente infinito. Infine, l'infinita di Dio ci è provata dall'inclinazione naturale della nostra volontà verso un bene supremo e della nostra intelligenza verso una suprema verità. Non solo l'idea di essere infinito non ci sembra contraddittoria, ma ci sembra essere il tipo stesso dell'intelligibile. Non sarebbe perfettamente intelligibile se non fosse in primo luogo un oggetto reale capace di fondare una Intellezione. È certo quindi che il Dio di cui abbiamo dimostrato l'esistenza è un essere infinito.

Questo infinito, che possiamo dimostrare, non possiamo comprenderlo. Come San Tommaso, Duns Scoto ritiene relativa e caduca la nostra conoscenza degli attributi divini, ma tuttavia la considera come meglio fondata di quanto generalmente si supponga. Egli ritiene insufficiente la distinzione ammessa tra questi attributi. Egli ammette l'unità di Dio e di conseguenza che tutti gli attributi divini si congiungono infine dell'unità dell'essenza divina; ma egli aggiunge che in Dio c'è almeno un fondamento virtuale della distinzione che noi stabiliamo tra i suoi diversi attributi, cioè la perfezione formale corrispondente i nomi con i quali non li designiamo.

Avendo posto Dio come l'essere necessario accessibile alla speculazione metafisica, Duns Scoto si trova allo stesso punto di Avicenna, ma se ne allontana quando spiega il rapporto degli esseri finiti con l'essere infinito. Se per Avicenna il possibile emanava dal necessario per necessità, per Duns Scoto il possibile viene dal necessario per un atto di libertà. In una dottrina che si fonda sull'essere univoco, l'atto separatore che garantisce la contingenza del possibile è la volontà. Non crede che Dio possa volere il contraddittorio; egli non può che volere ciò che è possibile logicamente. Anche nel campo della morale Dio si trova in qualche modo legato dei primi due comandamenti del decalogo che sono l'espressione della legge naturale e corrispondono ad un'assoluta necessità. Insiste sulla volontà di Dio anche riguardo alle conoscenze del suo intelletto: ammette che Dio conosce tutte le cose con le sue idee eterne, le quali sussistono nel e per l'intelletto divino, ma attribuisce loro in Dio soltanto un essere intelligibile ed un'eternità relativi, perché fondati l'uno e l'altra sull'esame e l'eternità di Dio.

Circa un'ipotetica generazione delle essenze in Dio, Scoto descrive che in un primo momento Dio conosce la propria essenza in se stessa e assolutamente; in un secondo momento Dio produce la pietra conferendole un essere intelligibile, e conosce la pietra; in un terzo momento Dio si paragona a questo intelligibile e con ciò stesso si stabilisce una relazione tra loro; in un quarto momento Dio riflette in qualche modo su questa relazione e la conosce. Vediamo quindi affermata una posteriorità delle essenze in rapporto all'essenza infinita di Dio. Dio crea se lo vuole e crea solo perché lo vuole. Chiedere la ragione per cui Dio ha voluto la tale o tal'altra cosa è chiedere la ragione di ciò che ragione non ha. L'unica causa per la quale Dio ha voluto le cose è la sua volontà e l'unica causa della scelta che egli ha fatto è che la sua volontà è la sua volontà. La volontà di Dio è padrona assoluta della scelta e delle combinazioni delle essenze; essa non è sottomessa alla regola del bene; è la regola del bene ad esserle sottomessa. Se Dio vuole una cosa, questa cosa sarà buona; e se egli avesse voluto delle leggi morali diverse da quelle che ha stabilito, queste altre leggi sarebbero state giuste, perché la rettitudine è interna alla stessa volontà e nessuna legge è giusta se non in quanto essa è accettata dalla volontà di Dio.

Una volta prodotto delle essenze, Duns Scoto riconosce alle forme una realtà più stabile di quanto non avesse fatto San Tommaso. Il suo realismo delle forme si esprime nella teoria della distinzione formale: questa distinzione è intermedia tra la distinzione di ragione e la distinzione reale. C'è distinzione formale ogni volta che l'intelletto può concepire, in seno ad un essere reale, uno dei suoi costituenti formali separato dagli altri. Le *formalitas* così concepite sono contemporaneamente distinte nel pensiero e realmente una nell'unità stessa del soggetto. Questa dottrina concorda con il modo in cui si spiega la formazione dei concetti. Anche essi presuppongono questa autonomia reale della forma nell'unità del soggetto concreto. L'universale risulta certamente dall'astrazione compiuta dal nostro intelletto sulle cose; ma se l'universale fosse un prodotto della mente senza nessun fondamento nelle cose stesse, non ci sarebbe più nessuna differenza tra la metafisica e la logica. Per evitare ciò, Duns Scoto considera l'essenza come egualmente indifferente all'universale e all'individuale, ma come contenente virtualmente entrambi. L'universale è quindi un prodotto dell'intelletto che ha il suo fondamento nelle cose; è l'indeterminazione stessa dell'essenza a fornircene la materia, e il nostro intelletto agente la coglie negli individui per attribuirle l'universalità.

Bisogna quindi ammettere che il reale non è in sé né pura universalità né pura individualità. Non è pura individualità perché possiamo astrarne le idee generali; se la specie non avesse già una certa unità, inferiore all'unità numerica dell'individuo, i nostri concetti non corrisponderebbero a niente. Invece l'universale della specie, che si ritrova frammentato nei diversi individui, vi si presenta sempre con la caratteristica propria dell'individualità. Per spiegare l'individuale bisogna partire dalla natura o essenza comune, né universale né particolare, che il metafisico prende in considerazione. Bisogna aggiungere all'essenza una determinazione individuante, che non può essere una forma, perché ogni forma è comune agli individui di una medesima specie; essa deve dunque aggiungersi dall'interno alla forma. Infatti essa ne è l'ultima attualità. Questa è l'*ecceità* scotista, l'atto ultimo che determina la forma della specie alla singolarità dell'individuo.

L'originalità dell'individuo si apparenta con la concezione del primato della volontà e con la sua dottrina della libertà. Per lui è proprio la volontà che vuole e l'intelligenza che conosce, ma il fatto che la volontà può comandare gli atti dell'intelligenza fa dedurre il primato della volontà. Senza dubbio noi vogliamo soltanto ciò che conosciamo, ed in questo senso l'intelletto è causa della volontà; ma esso è la causa occasionale. Al contrario, quando la volontà ordina all'intelletto, è proprio lei ad essere la causa del suo atto, anche se quest'atto preso in se stesso rimane un atto di intellesione. Se consideriamo un atto di volontà presente stesso, è vero che la conoscenza dell'oggetto voluto è precedente nel tempo alla volizione, ma è nondimeno la volontà ad essere la causa prima dell'atto. La conoscenza dell'oggetto da parte dell'intelletto non è mai altro che la causa accidentale della nostra volizione.

Questo primato della volontà sull'intelletto ci permette di prevedere una concezione della libertà più volontarista che intellettualista. Duns Scoto si sforza di attribuire alla volontà umana la causalità totale dell'atto volontario. È la sola volontà ad essere la causa totale della volizione nella volontà. Le nostre idee ci determinano, ma noi prima determiniamo la scelta delle nostre idee. Anche quando la decisione dell'atto sembra trascinata dalla conoscenza che abbiamo di un oggetto, è prima la volontà che ha voluto o accettato questa conoscenza ed è infine essa sola che porta la responsabilità totale della decisione.

Se su questo sembra confluire con San Tommaso, se ne distingue sotto altri aspetti. Entrambe le filosofie si servono dello stesso materiale di concetti presi a prestito dalla filosofia di Aristotele. In primo luogo si distinguono per il valore che attribuiscono alla dimostrazione filosofica: non più una distinzione tra ciò che deve essere riservata alla rivelazione e ciò che è accessibile alla ragione, ma di ciò che sia il diritto di chiamare dimostrazione all'interno dello stesso ambito riservato alla ragione. Ovviamente la Trinità o gli altri dogmi di questo genere non potrebbero essere dimostrati razionalmente. Ma, in ciò che di solito si considera dimostrabile, bisogna distinguere tra dimostrazione a priori che va dalla causa all'effetto e la dimostrazione a posteriori che risale dalla conoscenza dell'effetto dato a quello della sua causa. Duns Scoto ammette solo la prima dimostrazione: ogni dimostrazione si fa partendo da una causa necessaria ed evidente e giungendo alla conclusione con un ragionamento sillogistico. Da ciò risulta immediatamente che tutte le prove dell'esistenza di Dio sono relative, perché raggiungiamo Dio sempre e soltanto partendo dai suoi effetti. Un'altra differenza tra i due filosofi sta nella dimostrazione degli attributi di Dio. Tra questi ce n'è un certo numero che i filosofi hanno conosciuto e che i pensatori cattolici possono dimostrare a posteriori. Ma ce ne sono anche di quelli con cui i cattolici glorificano Dio e che i filosofi non hanno conosciuto. Mentre i primi si possono dedurre per mezzo della ragione naturale, gli ultimi sono credibili. Sono dei credibilia e sono fondati sull'autorità divina. Duns Scoto ammette che la nozione di provvidenza estranea all'aristotelismo e che essa è inconoscibile per la ragione e vera per la fede.

A proposito dell'immortalità dell'anima, Duns Scoto non ritiene che sia stata dimostrata da Aristotele e nemmeno che sia possibile dimostrarla filosoficamente con le risorse della ragione. È impossibile dimostrare l'immortalità dell'anima sia a priori che a posteriori: non si può dimostrare a priori perché è impossibile provare con la ragione naturale che l'anima è una forma sussistente per sé e capace di esistere senza corpo,

solo la fede può renderci certi; e nemmeno a posteriori perché se si dichiara che occorrono dei premi e dei castighi, si suppone dimostrata o dimostrabile l'esistenza di un giustiziere sommo che la fede garantisce. Quanto al ragionare sul nostro desiderio naturale dell'immortalità della resurrezione, è fare una petizione di principio, perché non si può provare il desiderio naturale di una cosa di cui non si sa nemmeno se sia possibile. Così tesi che fino ad allora erano di competenza filosofica vengono rinviati alla teologia: non è una scienza speculativa, ma conoscenza pratica, il cui oggetto è più quello di regolare le nostre azioni in vista della gratitudine, che quello di farci conoscere certi oggetti. Dandoci una conoscenza oscura di ciò che ci rivela, la rivelazione è in funzione di oggetto; essa prende il posto di quest'oggetto, che ci sarebbe inaccessibile, perché la ragione naturale è impotente a darci una conoscenza sufficiente del nostro vero fine. Niente di ciò che è dimostrabile con la ragione è rivelato da Dio, e niente di ciò è rivelato da Dio è dimostrabile, salvo partendo dalla rivelazione.

GUGLIELMO D'OCKHAM

Nato prima del 1300 È morto intorno al 1350. Rappresenta il punto di arrivo filosofico e teologico dei movimenti legati alla storia della logica medievale. L'unità della sua opera deriva dalla coincidenza di interessi filosofici ed interessi religiosi.

Ockham riconosce come valido un solo genere di dimostrazione. Provare una proposizione consiste nel mostrare sia che essa è immediatamente evidente, sia che essa si deduce necessariamente da una proposizione immediatamente evidente. Questa severa concezione si aggiunge un gusto per il fatto concreto e per il particolare.

Una conoscenza sicura è quella che è evidente immediatamente o si riduce ad un'evidenza immediata. L'evidenza è un attributo della conoscenza completamente diverso dalla scienza, o dall'intellezione, o dalla sapienza, perché queste vertono su dei rapporti necessari, mentre può esserci evidenza nell'ordine del contingente. Infatti, una conoscenza può essere astratta o intuitiva: se essa è dell'ordine astratto verte unicamente su dei rapporti di idee, e, anche quando stabilisce dei rapporti necessari tra le idee, essa non ci garantisce in alcun modo che le cose reali si conformino all'ordine delle idee. Se si vuole una proposizione che ci garantisca contemporaneamente la sua verità e la realtà di ciò che essa afferma, ci occorre un'evidenza immediata, non più solo astratta, ma intuitiva. La conoscenza intuitiva è la sola che verte sull'esistenza e che ci permette di raggiungere i fatti. La conoscenza sensibile è dunque la sola sicura, quando si tratta di raggiungere delle esistenze. La conoscenza intuitiva è quindi il punto di partenza della conoscenza sperimentale, anzi è la conoscenza sperimentale stessa e ci permette successivamente di formulare, con una generalizzazione della conoscenza particolare, quelle proposizioni universali che sono i principi dell'arte e della scienza. Se non si deve mai affermare che una cosa esiste, è perché l'esperienza diretta dell'esistenza di una cosa è la sola garanzia che noi possiamo avere della sua esistenza. Se si vuol sapere se un'essenza esiste, bisogna cercare di constatarla, e in tal caso si vedrà sempre che essa coincide con il particolare. Se si vuole affermare con sicurezza la causa di un fenomeno è necessario e sufficiente farne l'esperienza. Uno stesso effetto può avere parecchie cause, ma non bisogna attribuirgliene nessuna senza necessità, cioè almeno di essere costretti dall'esperienza. Si riconosce la causa di un fenomeno dal fatto che, posta la sola causa e distrutto tutto il resto, si produce l'effetto; mentre, se la causa non è posta, pur essendo posto tutto il resto, l'effetto non si produce. Il solo mezzo per provare che una cosa è la causa di un'altra è il ricorso all'esperienza e il ragionamento attraverso la presenza e l'assenza.

Tale atteggiamento in rapporto alla teoria della conoscenza che si tratta di raggiungere. Per distogliere la ragione dall'assegnarsi l'astratto con oggetto proprio, si dovrà stabilire che l'universale è sprovvisto di realtà e attribuire all'intelletto umano facoltà necessarie e sufficienti perché apprenda il particolare. Constatiamo che le cose individuali e le loro proprietà sono le uniche sostanze. L'universale esiste nell'anima del soggetto conoscente e soltanto in essa, non ha alcuna specie di esistenza fuori dal pensiero. Guglielmo d'Ockham è il primo a non concedere all'universale nessun'esistenza reale. In qualunque modo si pretenda concepire un universale realizzato nelle cose, si arriva alla stessa assurdità: o questo universale è uno, e allora non si

capisce come possa essersi diviso e moltiplicato con le cose, oppure è moltiplicato con le cose particolari e allora non si capisce più come dovrebbe essere uno.

Non avendo l'universale alcuna realtà fuori dell'anima, resta da considerare se ne abbia una nell'anima. La natura di questa realtà si può scoprire definendo la conoscenza. È evidente che vi sono proposizioni vere e altre false; esiste quindi del vero e del falso: solo il vero può essere oggetto di scienza. Le proposizioni sono come il tessuto stesso di cui è fatto il sapere: tutta la nostra scienza consiste di proposizioni e non c'è nient'altro al di fuori di esse che possa essere saputo. Le proposizioni si compongono di termini, che sono gli universali. Questi termini possono entrare in proposizione oggettiva scienza, solo perché hanno un significato. Si dice che un termine significa l'oggetto di cui è il sostituto nella proposizione. Questa funzione del termine si chiama *suppositio*. Ci sono tre casi di *suppositio*: (1) *suppositio materialis*: il termine significa la parola stessa che lo costituisce; (2) *suppositio personalis*: il termine significa degli individui reali; (3) *suppositio simplex*: il termine significa qualcosa di comune.

Fin qui siamo sul terreno nella logica; la metafisica comincia nel momento in cui il filosofo si domanda che cosa corrisponda a questo dato comune che designa il termine di una proposizione in un caso di *supposito simplex*. Alcuni, i realisti, hanno insegnato l'esistenza di realtà universali, il che arriverebbe a fare dello stesso universale una cosa singolare; altri hanno sostenuto che l'universale esiste solo nel pensiero, ma dopo averlo affermato, hanno continuato a cercare ciò che nella realtà corrisponde a quell'universale che concepiamo nel pensiero.

La posizione di Ockham è diversa. Inizia dicendo che ciascuna cosa reale è individuale di pieno diritto. Così, tutto ciò che è reale fuori dal pensiero è un individuo, e non lo è in virtù di una determinazione individuale che in lui si aggiungerebbe ad una natura comune (Duns Scoto), ma lo è per il solo fatto che è. In questo modo toglie ogni speranza di ritrovare con il pensiero, nelle cose, una natura communis reale, unica e medesima sotto le sue determinazioni individuanti. Per la sua dottrina è difficile spiegare come, partendo da questi blocchi individuali, senza nulla di comune, il pensiero possa formare le nozioni di genere e di specie.

I suoi due dati principali sono: (1) che poiché tutto ciò che è reale ed individuale, i generi e le specie non sono nulla al di fuori del pensiero; (2) che gli individui si prestano ad essere classificati dal pensiero in generi e specie. L'unica soluzione corretta del problema consiste nelle non aggiungere nulla a questi dati per capire che si è in presenza di un fatto aldilà del quale è impossibile risalire. La sola realtà che corrisponda agli universali è quella degli individui. I termini o i nomi, con cui noi forniamo le proposizioni di cui è formata la nostra scienza, sono altrettanti segni e sostituti, che nel linguaggio tengono il posto dei corrispondenti individui. In una dottrina simile tutto si fonda sulla funzione di *suppositio personalis* che adempiono i termini, o nomi, del discorso. Per questo la dottrina viene spesso indicata come un nominalismo o un terminismo.

Le parole rappresentano sia delle altre parole, sia dei concetti, sia delle cose. Tralasciando la prima ipotesi, che differenza c'è tra significare dei concetti e significare delle cose? Poiché esiste soltanto il singolare, le parole che significano i concetti devono o non avere alcun significato, o significare gli individui, ma in

maniera diversa. Ed è proprio quello che in realtà accade. Ogni oggetto può determinare l'intelletto a concepirlo sia confusamente sia distintamente. Un concetto confuso è quello per cui l'intelletto conosce la cosa senza essere capace di distinguere gli oggetti particolari gli uni dagli altri. Un concetto è distinto, invece, quando ci permette di distinguere l'oggetto che esso significa da ogni altro oggetto. Ora, è evidente che, poiché le cose particolari sono le cose reali, sono esse soltanto che devono trovarsi all'origine della conoscenza. I termini che designano i concetti significano quindi degli oggetti confusamente conosciuti; quelli che designano delle cose significano gli oggetti stessi, ma conosciuti distintamente.

In questo modo si vede anche il rapporto che si stabilisce tra le conoscenze generali e le conoscenze particolari. Il mare il generale del particolare significa affermare lo stesso della stessa cosa sotto due diversi aspetti. Le proposizioni vere si riconducono a delle parole che significano sempre, alla fin fine, degli esseri reali, e particolari. Se si vuol attribuire l'esistenza propria all'universale nel pensiero, niente ci impedisce di farlo: si potrà dire allora che le idee generali sono delle parole scelte arbitrariamente per designare le cose. Ma bisognerà anche osservare che queste parole sono in loro stesse delle cose particolari; tutta la loro universalità consiste nel fatto che esse possono essere attribuite a parecchi individui. Bisogna quindi determinare il rapporto stabilito dall'atto di conoscenza tra l'intelletto e la cosa particolare che è il suo oggetto. I filosofi hanno sempre posto un intermediario tra l'intelletto delle cose, la specie, e il problema del rapporto che si stabilisce che la specie e l'intelletto o gli oggetti è l'origine delle più grosse difficoltà. Generalmente si afferma l'esistenza delle specie sia per spiegare l'assimilazione dell'oggetto noto all'intelletto, sia per spiegare come l'oggetto faccia passare l'intelletto dalla potenza all'atto, sia, infine, per spiegare l'unione di ciò che muove e di ciò che è mosso nell'atto della conoscenza. Per nessuna di queste ragioni c'è motivo di affermare l'esistenza della specie. Infatti innanzitutto in nessun caso la specie può servire di passaggio tra la materia e l'anima, né spiegare l'assimilazione di un oggetto materiale all'intelletto che lo conosce. Se si suppone che l'oggetto materiale non possa essere la causa parziale di un atto di intellesione, non si deve nemmeno ammettere che questo oggetto concorra con l'intelletto agente alla produzione della specie, che è spirituale, nell'intelletto possibile, che è pure spirituale. Se invece si sostiene che l'intelletto richiede la presenza di un oggetto materiale per produrre la specie intelligibile, avremo altrettanto il diritto di dire che esso richiede la presenza di un oggetto materiale per produrre l'intellezione. Si sosterrà che bisogna fornire all'intelletto una rappresentazione o un'immagine dell'oggetto, che è assurdo perché se la specie è per ipotesi anteriore all'atto col quale conosciamo gli oggetti, la sua funzione non può essere di rappresentarci. Rimarrebbe dunque da introdurre un intermediario tra l'oggetto che muove l'intelletto e lo fa passare in atto e questo stesso intelletto che è mosso. Ma, poiché se si trovano di fronte due oggetti dei quali l'uno può esercitare un'azione e l'altro subirla allora sono date tutte le condizioni richieste perché l'azione si verifichi, allora non vi è nessuna ragione, in nessuna specie di conoscenza intuitiva, di immaginare un essere che serva da intermediario tra la cosa conosciuta e l'intelletto che la conosce. Inoltre non vi è la necessità di inserire un intermediario tra Dio creatore e le cose che gli crea. Come l'esistenza di Dio basta a spiegare quella della creatura, e Dio è chiamato creatore perché conferisce l'essere alle cose immediatamente e senza nessun

intermediario, così, per il solo fatto che c'è una cosa conosciuta e la conoscenza di questa cosa, diciamo che la cosa è vista e conosciuta senza intermediario, e che solo la cosa è ciò che si vede e si conosce, come Dio è creatore. Si potrebbe arrivare a tale conclusione discutendo direttamente la questione. Non bisogna mai affermare la necessità di una causa a meno di esservi costretti da una ragione evidente o dall'esperienza. Ora è chiaro che l'esperienza non ci insegna nulla delle cosiddette specie. L'esperienza si riporta sempre ad un'intuizione di cui non si può dubitare; nessuno ha mai visto delle specie; l'esperienza quindi non autorizza ad affermarne l'esistenza. Non vi sono inoltre ragioni evidenti e dimostrative: nessuna ragione può dimostrare la necessità di una causa, di cui l'esperienza non ci insegna la realtà. Quando una causa è veramente necessaria alla produzione di un dato oggetto, questa causa dev'essere anch'essa necessariamente data, ed allora l'esperienza basta per farcela conoscere. Se, invece, l'effetto è dato senza che l'esperienza ci permette di scoprire la causa che gli si assegna, è perché questa causa non è veramente necessaria, e nessun ragionamento potrebbe stabilirne la necessità.

Così l'oggetto e l'intelletto sono sufficienti a spiegare l'intuizione sensibile, nonché la conoscenza astratta che ne deriva. L'intuizione sensibile lascia infatti nell'intelletto una traccia del suo passaggio, un'immagine, semplice finzione mentale, che pone nel pensiero un oggetto che corrisponde al soggetto astratto che essa rappresenta. La sola realtà è quella dell'anima stessa che la produce. Quando ci sono delle cose simili, si formano delle immagini comuni che servono per tutti questi oggetti. A questa comunanza, costituita dalla sua stessa confusione, si riduce la sua universalità. Questa quindi si genera per se stessa nel pensiero di sottop l'azione delle cose individuali, senza che l'intelletto debba produrla; è la "natura" che le produce in noi, in maniera occulta e della quale noi non abbiamo che da constatare gli effetti.

Applicando questo strumento della conoscenza ai problemi tradizionali che ci può nella teologia naturale, otteniamo delle risposte negative o dubitative. Affrontando i problemi filosofici e teologici, non vuole ridurre nessuna delle sue esigenze in materia di dimostrazione. Non sopporta che un dato della rivelazione diventi una verità dimostrabile.

Nel *Commento alle Sentenze*, Ockham ritiene sufficiente la prova tradizionale della causa efficiente; egli consiglia semplicemente di sostituire alla prova della prima causa efficiente, la prova del primo conservatore dell'universo. Non si è sicuri, infatti, che non sia possibile una serie indefinita di cause passate; invece si è sicuri che non è possibile una serie indefinita di cause attuali che conservino l'universo nel momento presente. Anche una volta dimostrata l'esistenza di una prima causa efficiente, resterebbe ancora da dimostrare che questa causa anche l'essere supremo assolutamente parlando, e su questo ci sono molte opinioni differenti. Nel *Centiloquium* Ockham dichiara che la prova del motore primo non è una dimostrazione. Si afferma che è impossibile che una cosa si muove da sola, ma questa proposizione non è evidente per sé, e di conseguenza non potrebbe essere un principio di dimostrazione. Un altro cosiddetto principio sul quale si fonda la prova del primo motore è l'impossibilità di risalire all'infinito nella serie delle cause motrici. Ma niente ci impedisce di ammetterlo, e ci sono anche dei casi in cui noi siamo stati costretti a

concederlo. Egualmente bisogna riconoscere che esiste un'infinità di anime, dato che esse sono immortali e che un'infinità di uomini si sono succeduti da un tempo infinito.

Come l'esistenza di un primo motore si conduce ad una semplice probabilità, così l'unità di Dio non è, filosoficamente, che probabile. Questa conclusione, Dio è uno, è considerata da tutti come probabile ed è più probabile della conclusione contraria, ma non è dimostrata in nessun modo. Ci si chiede perché non possano esistere altri mondi, ciascuno dei quali avrebbe la sua prima causa e, di conseguenza, il suo Dio. La supposizione è più naturale in quanto, secondo i teologi, la potenza divina non si è esaurita con la creazione dell'universo; egli avrebbe potuto crearne un altro o parecchi altri: sono concepibili parecchi mondi, quindi parecchi Dei. Quindi dato che l'unità o la pluralità divina permettono facilmente di spiegare i fatti, ben meglio affermare l'unità.

Parimenti per quello che concerne l'infinita divina. I teologi insegnano che Dio è infinito per definizione perché la parola "Dio" significa l'essere quale non se ne può concepire uno di più grande. Ma il senso delle parole è convenzionale e niente ci obbliga di conseguenza a dare a questa parola un simile significato. Inoltre le ragioni addotte in favore di questa tesi non hanno niente di conclusivo. Se si pone Dio come infinito per spiegare l'eternità del movimento, ci si potrebbe accontentare di un angelo.

Si potrebbero fare delle osservazioni dello stesso ordine a proposito di tutti gli attributi di Dio. Molte affermazioni sono avere dal punto di vista della fede, e la ragione non le contraddice in alcun modo, ma essa dà delle probabilità in loro favore e non potrebbe fornircene la dimostrazione. In Dio non ci sono né attributi distinti, né ordine tra questi attributi; l'intelletto non è superiore alla volontà, né viceversa, perché in Dio non c'è realmente intelletto né volontà. Sono nomi che noi diamo all'essenza divina partendo dai suoi effetti.

Guglielmo d'Ockham applica questo criterio della certezza razionale alla psicologia, scagliandosi contro l'anima sostanziale e immateriale di cui comunemente si dice siamo dotati. Niente ci autorizza ad affermarlo. Poiché soltanto l'intuizione è una conoscenza certa, noi non dobbiamo affermare a proposito della nostra anima che quello che l'intuizione ce ne fa conoscere. C'è un'intuizione interna e una esterna, e le conoscenze dell'una sono altrettanto certe di quelle dell'altra. Noi conosciamo per esperienza diretta ed intuitivamente la gioia e la tristezza, così come i nostri atti volontari e le diverse operazioni intellettuali che compiamo; ma la nostra esperienza non ci permette di risalire al di là. Non abbiamo l'intuizione di nessuna Intellezione. Se è così, non sia ha una buona base per invocare quest'operazione immaginaria e dedurne poi l'esistenza di una sostanza immateriale di cui essa sarebbe l'operazione propria. E se nulla ci garantisce l'esistenza di questa sostanza immateriale, non abbiamo alcuna ragione di attribuirci una forma che sarebbe una sostanza incorruttibile e immortale. Nessuna di questa tesi può essere dimostrata filosoficamente; anzi, se ci si attiene alla ragione, si dovrebbe sostenere piuttosto che l'anima è una forma estesa e corruttibile e non si potrebbe nemmeno sapere se abbiamo un'anima immateriale che sia la forma del nostro corpo, niente ce ne garantisce l'esistenza né l'esperienza, né la ragione.

Applicando questi metodi al problema dei precetti morali, non se ne conclude nulla. Egli sottomette tutte le leggi morali alla pure e semplice volontà di Dio. Dio avrebbe potuto prescrivere alte leggi. Dio

avrebbe potuto farsi un'altra essenza. Dal momento in cui sopprimiamo le essenze e gli archetipi universali, non resta più alcun ostacolo che possa trattenere l'arbitrio del potere divino.

L'intuizione sensibile però non garantisce l'esistenza del soggetto. Si crede che essa ce ne dia garanzia perché l'oggetto è normalmente la causa di una conoscenza di questo genere; ma Dio può sempre produrre un dato effetto senza passare attraverso la sua causa seconda, e può sempre creare una cosa separatamente da un'altra; si può quindi avere un'intuizione sensibile di ciò che non esiste. In questo caso non si tratta di un'intuizione vera e propria, ma di una credenza nell'esistenza di ciò che non esiste. Poiché non abbiamo alcun mezzo di scoprire questa differenza, il coefficiente di incertezza che intacca la nostra conoscenza non se ne trova diminuito. Ma queste tesi non intaccano la conoscenza scientifica filosofica.