

MICHELE FEDERICO SCIACCA

**LA FILOSOFIA
NEL SUO SVILUPPO STORICO**

**Vol I.
ANTICHITÀ E MEDIOEVO**

da Totustuus cloud

Michele Federico Sclacca
Ordinario di Filosofia Teoretica nell'Università di Genova

LA FILOSOFIA NEL SUO SVILUPPO STORICO
Ad uso dei Licei Classici

Vol I.
ANTICHITÀ E MEDIOEVO

Undecima edizione
CREMONESE – ROMA - 1959

INDICE

Prefazione	7
------------	---

INTRODUZIONE

La filosofia e i suoi problemi.

1. La filosofia e la vita spirituale	9
2. La verità e la vita	12
3. Filosofia e religione	14
4. Filosofia e morale	16
5. Filosofia e scienza	17
6. Filosofia e storia della filosofia	17

CAP. I.

La filosofia presofista e la crisi sofistico-democritea.

1. La filosofia e il suo primo problema	18
2. Il periodo religioso della filosofia greca	20
3. Ricerca di un elemento universale come principio primo	
La Scuola Ionica	23
4. La Scuola Pitagorica	25
5. L'eterno divenire di Eraclito	26
6. Il delinearsi della dialettica dell'essere e del divenire.	
La Scuola Eleatica	28
7. Primi tentativi di sintesi tra essere e divenire. Empedocle	31
8. Il dualismo di Anassagora	32
9. La dottrina sofistico-democritea. Il problema dell'uomo e il meccanicismo della natura	33
10. La morale prima di Socrate	39

CAP. II.

Socrate e le Scuole Socratiche minori.

1. La personalità di Socrate	41
2. L'universalità del vero	45
3. La morale socratica	47
4. Le Scuole Socratiche minori	48

CAP. III

Platone.

1. Socrate «personaggio» dei «Dialoghi»	52
2. Il «concetto» di Socrate e il problema di Platone	53
3. Le Idee	53
4. I gradi della conoscenza e l'ascensione dialettica	54
5. Conoscenza intuitiva e conoscenza discorsiva;	

le condizioni della scienza e il concetto di cultura	57
6. La conoscenza è reminiscenza	59
7. L'anima	61
8. L'Eros	62
9. Origine e formazione del mondo sensibile	63
10. L'etica	64
11. La politica	66
12. L'estetica	68
13. Il platonismo come visione etico-religiosa del mondo	69
14. Le difficoltà della filosofia platonica	70
15. Finalismo, necessità e significato del mondo	72
16. L'antica Accademia	74

CAP. IV.

Aristotele.

1. Aristotele e Platone	75
2. La metafisica	77
3. Fisica e psicologia	80
4. La conoscenza	82
5. L'etica	86
6. La politica	87
7. La poetica e la retorica	88
8. Da Platone ad Aristotele. Le difficoltà dell'aristotelismo	88
9. La Scuola Peripatetica	91

CAP. V

La filosofia ellenistico-romana. L'epicureismo e lo stoicismo.

1. I caratteri della filosofia ellenistico-romana	92
2. L'Epicureismo	93
<i>a) La conoscenza</i>	93
<i>b) La fisica</i>	95
<i>c) L'etica</i>	95
3. Lo Stoicismo	97
<i>a) La teoria della conoscenza</i>	97
<i>b) La fisica</i>	98
<i>c) L'etica</i>	99

CAP. VI

Lo scetticismo e l'eclettismo.

1. Lo scetticismo di Pirrone e il probabilismo della Nuova Accademia	101
2. L'eclettismo	102

CAP. VII

La metafisica religiosa e il neoplatonismo di Plotino.

1. La sfiducia nella ragione e l'esigenza religiosa	103
2. Le scuole filosofiche	105
3. Il neoplatonismo di Plotino: dall'Uno alla materia	106
4. Dalla molteplicità del sensibile all'Uno	110
5. Conclusione sulla filosofia antica	111

CAP. VIII

I fondamenti dottrinali del Cristianesimo.

1. La nuova religione	114
2. La diffusione del Cristianesimo e i primi tentativi di filosofia cristiana	115
3. Il contenuto originale del Cristianesimo	117
4. Il Cristianesimo e la filosofia	120

CAP. IX

I primi Padri della Chiesa

1. Gli apologisti greci	122
2. L'eresia gnostica	123
3. Gli apologisti latini	124
4. Il Didascaleo di Alessandria: Clemente ed Origene	125

CAP. X

Sant'Agostino.

1. I caratteri della filosofia di Sant'Agostino e la via dell'interiorità	127
2. Certezza e verità: l'autocoscienza come atto ontologico	130
3. L'esistenza di Dio e l'immagine della Trinità	133
4. Il mondo: la creazione e il tempo	134
5. L'immortalità dell'anima personale	135
6. Il problema del male	138
7. Anima e corpo	139
8. Libertà e grazia: la polemica antipelagiana	140
9. La storia: i suoi fondamenti e il suo fine	141
10. Le due Città	144
11. Conclusione	146

CAP. XI

Gli inizi della Scolastica

1. La decadenza della cultura e l'opera di Carlo Magno	146
2. I caratteri della Scolastica	148
3. Gli inizi della Scolastica e Giovanni Scoto Eriugena	149

CAP. XII

Razionalismo e misticismo nei secoli XI e XII.

1. Il problema degli universali	150
2. Sant'Anselmo di Aosta	
a) <i>Fede e ragione. Il problema degli universali</i>	152
b) <i>Le prove dell'esistenza di Dio</i>	153
3. Il razionalismo di Abelardo e il misticismo del secolo XII	
La scuola di Chartres e i Vittorini	154

CAP. XIII

*Il secolo XIII e l'apogeo della Scolastica:
San Bonaventura e San Tommaso.*

1. La fioritura culturale del secolo XIII e la scoperta di Aristotele	156
2. La filosofia araba	157
3. La corrente francescana e San Bonaventura	161
4. L'Aristotelismo latino e San Tommaso d'Aquino	163
a) Il problema del rapporto tra fede e ragione	163
b) La metafisica	165
c) La dottrina della conoscenza	166
d) L'esistenza di Dio	167
e) Il mondo	168
f) L'uomo	169
g) La dottrina morale	170
h) La dottrina politica	171

CAP. XIV

*Le polemiche dottrinali e il dissolvimento della Scolastica
da Duns Scoto ad Eckhart.*

1. L'averroismo latino e Sigieri di Brabante	172
2. L'agostinismo di Oxford e Ruggero Bacone	173
3. Il volontarismo di Duns Scoto	174
4. Il nominalismo di Guglielmo d'Occam	176
5. Le correnti mistiche del sec. XIV e Meister Eckhart	178
6. Il dissolvimento della Scolastica	179

PREFAZIONE

Nel compilare il presente Manuale ho cercato di mettere in evidenza la problematica fondamentale delle singole correnti o dei singoli sistemi filosofici, convinto che ogni corrente e sistema abbiano un loro proprio modo d'impostazione problematica, una loro prospettiva dalla quale ogni problema è messo in luce. Spero di avere evitato così l'uniformità e il livellamento dei problemi stessi e delle soluzioni.

È stata mia cura evidenziare nessi e rapporti tra le diverse dottrine in modo da mettere in risalto, attraverso la successione storica, il loro sviluppo teoretico. Ho evitato però di presentare, secondo una moda ancora predominante, un sistema come «superamento» di un altro, quasi che la storia della filosofia fosse un apparire e scomparire di teorie che reciprocamente si negano e si scommunicano: essa non è storia dell'errore, ma della graduale «scoperta» della verità attraverso la storia stessa. È bene che i giovani, fin dall'inizio dello studio di questa disciplina, siano messi nella condizione di attingervi la forza consapevole di confermarsi criticamente nella verità e non i motivi o i pretesti per isterilire il pensiero e l'azione in uno scetticismo dogmatico.

Da ultimo, ho fatto del mio meglio per essere sempre chiaro e per esprimermi in uno stile piano, senza cadere, spero, nella divulgazione banale, incompatibile con la dignità delle dottrine filosofiche. Di queste ho sempre cercato di mettere in evidenza quello che hanno di profondamente umano, convinto che la filosofia sia riflessione sull'uomo, sondaggio delle sue profondità. Presentarla così, senza gratuite astruserie e sterili astrattismi, ritengo sia la condizione indispensabile affinché i giovani imparino ad amarla e ad acquistare, attraverso lo studio di essa, la consapevolezza dei problemi dell'umana esistenza e la libertà di riflettervi ciascuno con la sua propria testa.

Ringrazio fin d'ora quanti mi vorranno segnalare eventuali lacune e manchevolezze.

M. F. SCIACCA
Pavia, febbraio del 1940.

PREFAZIONE ALLA SESTA EDIZIONE

Dopo dieci anni dalla prima edizione, sia il progresso dei miei studi, sia l'evoluzione degli interessi culturali, a cui corrispondono nuove esigenze della Scuola (degli Insegnanti e dei Giovani), esigevano che il presente *Manuale* fosse profondamente riveduto e in alcuni punti rifatto. A questo scopo vuole rispondere questa sesta edizione. La linea fondamentale è rimasta, ma molto spesso il tono, la sfumatura, l'accentuazione, l'impostazione, lo spunto critico sono mutati. Prego i Colleghi dei Licei classici di voler considerare questo volume (e gli altri due) come un lavoro nuovo. Ringrazio fin d'ora quanti di

Loro mi segnaleranno manchevolezze e anche difetti, affinché, con il Loro aiuto, possa migliorare le edizioni successive.

M. F. SCIACCA
Genova, 16 giugno del 1950.

PREFAZIONE ALLA NONA EDIZIONE

Sono passati otto anni dalla sesta edizione rifatta; anche i libri invecchiano nel senso che gl'interessi culturali cambiano, acquistano altri toni e sfumature diverse; nuovi modi di porre i problemi aprono nuovi orientamenti e prospettano altre soluzioni. Con gl'interessi culturali cambiano anche le esigenze della Scuola, che deve essere la palestra di una cultura viva ed aderente al suo tempo, anche quando ripresenta allo studio e all'approfondimento una tradizione culturale millenaria. Da qui la necessità di un rifacimento di questo Manuale.

La presente edizione, pertanto, è più che una nuova edizione: è un altro lavoro. Infatti, è stata profondamente modificata, rifatta, aggiornata ed aumentata: non una sola pagina dell'azione precedente è rimasta intatta.

Nel riscrivere i tre volumetti ho tenuto conto di quante osservazioni, indicazioni e suggerimenti la cortesia di alcuni Colleghi non ha voluto lesinarmi. A Loro il mio più vivo ringraziamento con la preghiera che, anche in futuro, siano prodighi di questa preziosa collaborazione. Così, tra l'altro, nella presente edizione, ho eliminato quanto di polemico vi era ancora nelle precedenti; ho dato alla stesura, riequilibrata, una maggiore obbiettività pur senza spersonalizzarla; ho aggiunto alcune tavole riassuntive (ma fatte in modo da non favorire la pigrizia di qualche giovane), dei sommarietti ai margini di ogni paragrafo per facilitare il reperimento degli argomenti, l'Indice dei nomi per una Più spedita consultazione ed alcune illustrazioni fuori testo. Affido all'intelligenza dei docenti l'utilizzazione di alcune pagine di valutazione critica (a proposito di grandi pensatori o di grandi correnti di idee), che possono sembrare eccessive o fuori di luogo in un manuale scolastico. Il mio ha l'intento (che non credo si possa qualificare eccessivo o fuor di luogo) di stimolare problemi ed esercitare i giovani a pensare con la propria testa.

Ringrazio fin d'ora i Colleghi della benevola accoglienza che vorranno fare a questo mio nuovo lavoro.

M. F. SCIACCA
Genova, 10 settembre del 1958.

INTRODUZIONE

LA FILOSOFIA E I SUOI PROBLEMI

1. La filosofia e la vita spirituale. - «Che cosa ci sto a fare io nel mondo»? Non c'è uomo che almeno una volta nella sua vita non si sia posta questa domanda e che, bene o male, implicitamente o esplicitamente, non abbia risposto o creduto di rispondere. E una risposta è necessario darla, in quanto quella domanda impegna il *perché*, il significato della nostra esistenza. Porsi la domanda senza rispondere, è vivere tenendo sospesa la vita ad una incognita, «vivere» senza mai davvero «esistere»; sopprimerla è impossibile, perché chi vive, per il fatto che vive, non può sopprimere la vita e il problema della sua esistenza immanente alla vita stessa. L'indifferenza o lo scetticismo rappresentano stati momentanei di abdicazione alla nostra natura di esseri pensanti, non la nostra vera condizione di uomini; momenti di «evasione», che confermano l'importanza decisiva e l'imperatività di quella domanda e della risposta. Non si può rinunciare alla soluzione del problema del *perché* dell'esistenza senza rinunciare all'esistenza stessa, cioè a chiarirne e a giustificarne il significato e il valore. Questa esigenza è connaturata alla nostra stessa natura di enti pensanti.

Ora, il problema primo - almeno implicitamente - della ricerca filosofica è appunto quello dell'uomo, quel problema che ciascuno di noi è a se stesso: chi sono io? Che ci sto a fare nel mondo? Qual è il mio destino? Tutti i problemi nascono dalla riflessione su tre domande: *donde vengo? qual è il mio compito nel mondo? dove vado?* La filosofia è essenzialmente umana, anche quando l'oggetto esplicito della sua indagine non sia l'uomo e i suoi problemi. Una filosofia, che non sia approfondimento dell'esistenza integrale, è vuoto e sterile esercizio logico. Evidentemente ciò non significa che oggetto della filosofia sia solo l'uomo: suo oggetto è l'essere nella sua totalità. Però, è il filosofo, l'uomo, che indaga sull'essere; dunque, nel momento che si pone il problema dell'essere, pone il problema di se stesso all'interno del problema stesso dell'essere: *il soggetto è indomabile*. Non si tratta per il filosofo di «constatare» o di «osservare» i fatti (questo è compito della scienza), ma di «riflettere» sopra di essi, di cercare e scoprire il *perché* delle cose o del mondo, il principio della loro intelligibilità. Ma il significato e il perché delle cose si conoscono solo quando si sono scoperti quelli dell'uomo, cioè quando si è risolto il problema del senso profondo dell'esistente-uomo; e dunque il problema primo (anche se non cronologicamente) resta sempre quest'ultimo: la «cosmologia» è in funzione dell'«antropologia».

Chi sono io che sento, penso e voglio? Chi e che cosa sento, penso e voglio? La risposta a queste domande è terribilmente difficile. La prima investe il problema del mio essere, di sapere il mio essere e conoscermi nel mio essere; le altre tutta la mia attività.

Che cosa non sente, non pensa e non vuole l'uomo! Tutto: il piacere e gli infiniti piaceri, anche il dolore per il piacere del dolore, la vita e la morte, questa cosa e la sua contraria, ogni cosa e la sua contraria. L'uomo sente pensa vuole indefinitivamente, instancabilmente: quando non pensa, pensa di non pensare; quando non vuole, vuole non volere; ed ogni desiderio, ogni volizione ha quasi sempre un margine d'indefinibilità. Se rifletto sulla domanda: «me sento penso voglio io?», vi concentro l'attenzione e la ripeto a me stesso, sentimenti, pensamenti e volizioni si affollano, si pigiano, si urtano e si scontrano: la mente è sommersa, quasi paralizzata. Il «che sento penso voglio io s si moltiplica indefinitamente in pensamenti, desideri e volizioni indefiniti, ora esclusivi e tiranni ci, ora deboli ed evanescenti, contraddittori ed ambigui, tutti con un margine d'inafferrabilità, quasi ciascuno, anche il più insignificante, celasse nel suo fondo un enigma o un mistero. La domanda, nella sua intensità immediata, mi proietta in una zona di allucinazione. Lo spirito è il campo tormentato della battaglia degli istinti vitali, dei bisogni biologici, delle passioni, dei pregiudizi, come delle esigenze e delle aspirazioni più alte; ciascuno dei primi avido di piaceri insaziabili, ciascuna delle altre protesa verso una felicità saziante. La volontà si disperde, si frammenta: il volere tutto, nella sua immediatezza indeterminata, è il *caos*.

Ma il caos iniziale porta nel suo profondo la tendenza all'ordine, rivelatrice di qualcosa che orienta ed unifica: l'istinto, nel suo dinamismo, spinge la molteplicità delle potenze e delle attitudini ad orientarsi ed a specificarsi in una determinata direzione; la riflessione, che con l'istinto collabora e l'istinto stesso disciplina e purifica, stimola alla scelta e alla decisione secondo una norma ordinatrice. Il caos si ordina in un equilibrio di norme, convergenti in una unità comprensiva di tutte: i movimenti fisici re involontari si fanno spirituali e riflessi, si personalizzano; e l'atto spirituale è esso stesso movimento. Ed è così che gli elementi confusi nel caos iniziale - che si ripresenta tante volte nel corso della nostra vita al punto che è presente in ogni nostro atto (anche quando non ne abbiamo coscienza, perché, in questo caso, la vita biologica e psichica esercitano automaticamente i loro poteri dirigenti ed unificanti) e in cui pensiero e volontà sembrano smarrirsi - si chiarificano come elementi di una sintesi ordinata, che è opera dello spirito, lavoro di unificazione proprio di ogni atto spirituale, senza che esso sia mai definitivamente e compiutamente compiuto. La più lunga vita ed insieme la più autentica è sempre breve per il compimento pieno e la purificazione totale di se stessa; e non si tratta neppure di vita lunga o breve, bensì dell'esistenza in sé, che, in nessuno dei suoi momenti, anche nel più intenso e complesso, può mai realizzare tale unificazione compiutamente compiuta. L'ordine profondo che sottostà al caos iniziale di sentimenti, pensamenti e volizioni e che il caos sommuove ed illumina, si chiarisce a mano a mano come l'ordine della vita spirituale, in cui l'uomo conquista se stesso alla luce della consapevolezza del significato e della finalità del suo essere.

La filosofia, pertanto, non è affatto avulsa dalla vita, quasi un castello di formule astratte e alle volte strane, un futile giuoco di parole o un rincorrersi inutile di opinioni contraddittorie, come volgarmente si crede e come per celia qualche volta dicono anche gli stessi filosofi. Essa impegna, alle radici, la nostra vita essenziale ed ha come oggetto d'indagine quanto di più serio, di veramente serio (che dà sgomento e gioia a un tempo) vi è nella nostra esistenza di uomini. Similmente il filosofo non è quel perditempo, che vive fuori della vita concreta, nel mondo delle nuvole, ad inseguire fantasmi che gli sfuggono ogni momento dalle mani, o a tessere sottili tele di ragno che il primo soffio di vento spazza via; ma è un uomo, quando è veramente filosofo, che *riflette sull'esistenza*, che si fa della dell'esistenza stessa un problema, non per segregarsi da essa o per negarla, ma per spiegarla, chiarirla, approfondirla, riconquistarla dall'interno nel suo significato profondo. Il filosofo vede abissi dove gli uomini comuni vedono pianure; e negli abissi lancia, «eroe» della vita, l'ala possente del suo pensiero. Egli, non visto ed anche deriso, costruisce di sua mano, sasso dopo sasso, la strada su cui l'umanità, bene o male, cammina spesso anche per secoli, senza accorgersi che si muove, agisce, vive, progredisce proprio per opera di quella riflessione che crede tanto lontana dalla vita e del tutto inutile. La *filosofia*, da questo punto di vista, è *la riflessione sull'esperienza comune*, il rendere consapevole l'immediatamente vissuto. È filosofo colui che pensa quello che il resto dell'umanità vive. Il discorso filosofico, quando è vero, non solo non è incomprensibile, ma rende «comprensibile» a ciascuno di noi quello che vive senza rendersene conto. Infatti, compito del filosofo è fare esclamare ad ogni uomo: «Avevo sempre sentito che era così, ma non sapevo dirlo». Appunto: il filosofo *dice e sa dire* quello che tutti sentono immediatamente. La filosofia è la presa di coscienza dell'esperienza comune, la sua consapevolezza, il suo travaso critico, la sua depurazione. E perciò ne è l'*approfondimento* e la *sistemazione*.

Ciò non significa affatto che tutta l'attività dello spirito sia filosofia. Certamente la religione, l'arte, la scienza ecc. non sono, come tali, filosofia, né il santo, l'artista, l'uomo di azione, lo scienziato, in quanto tali, sono filosofi; ma è certo anche che nel seno stesso della religione, dell'arte, della scienza ecc., come nell'interiorità dell'uomo di fede, dell'artista e dello scienziato nascono problemi che interessano l'essenza stessa della religione, dell'arte, della scienza ecc., in una parola, la nostra vita spirituale; e questi sono problemi filosofici.

Noi non potremmo discutere intorno al bello (dare un *giudizio* estetico) senza possedere, sia pure implicitamente, un concetto del bello stesso, che ci sforziamo sempre di completare, chiarire, approfondire; con ciò ci sforziamo di chiarire e precisare *che cosa è l'arte*. E chiedersi *che cosa è l'arte*, è fare della filosofia.

Similmente, la nostra giornata è piena di tante sollecitudini: siamo assorbiti dalle nostre occupazioni e, per buona parte della nostra esistenza, piuttosto che

vivere, *siamo vissuti* dalla vita stessa. Ma, come esseri consapevoli, non possiamo agire senza chiederci il *perché* (la *ragione*) agiamo in un modo piuttosto che in un altro: è il momento della sosta, della riflessione su ciò che facciamo o ci proponiamo di fare, il momento dell'appuntamento con noi stessi. Senza dubbio ogni uomo, implicitamente o esplicitamente, ha un perché che guida e dirige la sua azione, vero o illusorio, buono o cattivo che sia. Da questo perché dipende l'orientamento della vita, il senso della nostra esistenza. La «pratica» (le nostre azioni) porta dunque immanente il problema della «teoria» (della norma o del principio), cioè il suo problema filosofico.

Da ultimo, siccome l'uomo vive nel mondo, non può rinunciare ad acquistare conoscenza dell'ambiente con cui è in relazione e, senza del quale, nel mondo, non può esistere. Lo studio dei fenomeni naturali e delle leggi che li regolano (nessi e rapporti) è precisamente l'oggetto della *scienza*, l'attività con cui l'uomo trasforma, domina, e «umanizza» la natura e fa che essa sia la sua *casa terrena*. La scienza si suddivide in tante scienze, ognuna delle quali ha come oggetto di ricerca un determinato aspetto della realtà naturale; qui si esaurisce il suo compito. Anche se implicitamente, però, lo scienziato pone con la sua ricerca problemi filosofici: a) tutti i fenomeni, per vari e diversi che siano, obbediscono a leggi costanti ed immutabili? il mondo è un caos o è davvero un «cosmo», un ordine? b) l'uomo dispone dei mezzi atti a conoscere questo ordine oggettivo? ed è davvero oggettivo questo ordine? Queste domande trapassano dalla scienza nella filosofia. Non solo: ogni scienza, *la scienza*, incontra dei limiti. Quando lo scienziato ha sperimentato scrupolosamente certi fenomeni, quando ha scrutato le immensità del cielo e le profondità della terra e proceduto alle analisi più esaustive e alle descrizioni più minuziose, non ha strappato alla natura uno solo dei suoi segreti profondi. La vita degli esseri organici, dal protozoo all'uomo, gli resta sempre un impenetrabile mistero. A questo punto o la scienza si arresta di fronte all'*inconoscibile*, o si perde nelle ipotesi. Sorge il problema: che cosa è la scienza? È possibile la scienza? Vi sono leggi oggettive, o quelle che chiamiamo leggi della natura sono nostre costruzioni concettuali? È reale la legge, o sono reali solo i singoli fenomeni concreti, anche simili ma mai identici, che nell'apparenza si ripetono e in realtà sono sempre nuovi? Sono questi *problemi della scienza* e il porsi di essa come problema, *al di là* della scienza stessa. È compito della filosofia approfondirli. In breve, non c'è momento dell'attività spirituale dell'uomo che non sia oggetto di ricerca filosofica. E se guardiamo bene, sia l'attività pratica, nel duplice aspetto individuale e sociale, sia l'Indagine scientifica, quantunque abbiano metodi e oggetti diversi di ricerca - la prima l'*uomo*, l'altra la *natura* - mirano allo stesso scopo, cioè alla soluzione dello stesso problema: «Chi sono io? che ci sto a fare nel mondo»? Il problema *radicale* è sempre quello dell'uomo nella sua esistenza concreta.

2. La verità e la vita. - Abbiamo detto che la filosofia non è sterile giuoco di formule avulse dalla vita, ma riflessione sulla vita stessa nella sua totalità. Ciò, però, non significa che la filosofia s'identifichi con la vita nella molteplice ricchezza delle sue manifestazioni, o con la storia. Codesto porta ad identificare il fenomeno con l'essere, a risolvere l'essere (e con esso la verità) nel divenire. Da questo punto di vista non si può più parlare di verità oggettiva, di valori morali e religiosi, ecc., si può soltanto fare la storia dei problemi che nascono, si risolvono e tramontano con l'epoca che li genera, per cedere il posto ad altri, nascenti dalle soluzioni temporanee di quelli antecedenti. Una volta che la verità nasce dall'episodio e muore con l'episodio di cui è verità, il momento teoretico della verità stessa si risolve nella prassi, della quale è un prodotto, e muta col mutare delle forme della prassi stessa. Infatti, se il pensiero è *in toto* azione, la filosofia è costretta a scandire lo stesso ritmo della vita: non la ragione e la verità guidano la vita, ma il flusso di questa impone il passo alla ragione. Identificata la filosofia con la prassi e negata l'esistenza di verità non contingenti, cioè negata l'esistenza *della* verità, sorge spontanea la domanda: qual è l'oggetto della filosofia? Non possono essere il divenire storico o la prassi o la vita in se stessi, perché la filosofia sorge proprio come riflessione sul divenire, sulla prassi e sulla vita. D'altra parte, noi abbiamo già detto che la filosofia non è staccata dalla vita né dalla concretezza della storia e del divenire. Allora il problema va posto in questi termini: il divenire e la prassi, perché acquistino valore e significato, vanno ricondotti al momento teoretico del filosofare senza negarli nella pura teoreticità astratta e senza dissolvere la filosofia stessa nel divenire e nella contingenza. Nel primo caso i fatti e le azioni ricevono luce dalla verità e danno ad essa concretezza; nel secondo la verità si dissolve nel fatto e nel contingente, che da soli sono ciechi. Concretezza della verità non significa perdita di essa nell'empirico e nel fenomenico. Altrimenti perdiamo la stessa filosofia, il valore dell'esistenza, il suo significato e la sua finalità.

La verità non nasce dalla contingenza e dalla prassi, ma di esse è il principio informativo ed orientativo; presente in tutta la storia, non s'identifica con il suo svolgimento. *La Verità non è figlia, ma madre del tempo.*

Nascono negli uomini sempre nuove e nuove esigenze spirituali, sempre nuove istanze si pongono; le società cambiano volto e strutture giuridiche, economiche ecc.; la storia si concreta, in situazioni che non sono più quelle di ieri e non saranno quelle di domani: ma, attraverso il divenire, permane qualcosa che lo genera e lo trascende. La verità governa la storia, la quale rivela sempre nuovi aspetti dell'infinita ricchezza della verità stessa. *Eternità e storicità del Vero*, per cui non vi è storia della verità, ma dell'umana conoscenza di essa; e vi è storia perché la verità preesiste stimolatrice, reggitrice e scopo supremo dell'uomo. Il filosofare non è «sviluppo», ma «scoperta» della verità. Solo in quanto vi è l'essere, vi è il *divenire*: non vi è il divenire *dell'essere*, che è negazione dell'essere e del divenire, ma il divenire

nell'essere. Ma il divenire nell'essere, proprio perché tale, non è l'essere, è l'attività spirituale nella verità oggettiva dell'essere stesso, attività del soggetto che diviene per adeguarsi all'essere che lo sormonta. Né *sta* o è un *dato morto* l'essere che non diviene, ma in cui tutto diviene. L'essere è immutabile, ma *non sta*: vive, come essere, nel divenire che è in lui.

Ammettiamo, per un momento, che tutto l'essere si esaurisca nel nostro mondo umano e naturale, cioè che non vi siano altro che *fatti* umani e *fenomeni* fisici: *storia* e *scienza*. Restano esclusi un Principio assoluto e qualunque criterio di valutazione morale: nella storia non ci sono fatti buoni e fatti malvagi, ci sono i fatti e basta. Se è così, la storia, come storia di fatti, non si distingue in nulla dai fenomeni della natura fisica. Ma è evidente che i fatti umani non sono fenomeni fisici, in quanto sono umani, cioè in quanto non solo *avvengono*, ma *valgono*. Ci domandiamo: ciò che trasforma il fatto in valore, nasce dal fatto stesso o lo trascende? Evidentemente è la preesistenza del valore al fatto che dà ragione di esso e non viceversa. Ed allora il valore trascende i fatti e la storia, pur manifestandosi attraverso la storia. che, per il valore, è *storia di valore*. Pertanto, per riguadagnare il senso e il significato dell'esistenza dell'uomo e delle cose tutte, nasce dall'interno stesso della filosofia, cioè del pensiero umano, il problema indeclinabile del nostro esistere in rapporto all'*Essere*, che travalica il tempo e il divenire, non per abolirli ma per «significarli». Se dunque la filosofia è aspirazione a conoscere il reale nella sua unità e totalità, a sorprenderlo nel suo fondamento assoluto, essa, così intesa. è essenzialmente *metafisica* o filosofia prima, cioè dei massimi problemi. I problemi particolari sono propri di ciascuna scienza alla quale ineriscono. In filosofia, i problemi particolari possono essere considerati solo in un modo: come problemi da risolvere alla luce dei problemi universali.

Si tenga presente che non si tratta di stabilire come sia possibile la metafisica, ma *perché* c'è la metafisica. Il problema del *come* non è filosofico, ma scientifico; è lo scienziato che, anche quando dice di cercare il perché, cerca sempre il come. Per il filosofo, invece, non ci sono *come*, ma *perché*. E l'istanza del perché è posta, in maniera invincibile, dal nostro essere ed esistere umano, che, senza l'imperativo e l'approfondimento di quel perché, resta incomprensibile. Il pensiero non partorisce la verità, ma, da essa fecondato, partorisce *nella* verità: e tal gestazione è appunto il filosofare. E non vi è parto senza dolori e senza gioie. Perciò il pensiero, che è fecondità fecondata e fecondatrice, conosce il dubbio e la speranza, il sorriso e il pianto. La verità sorride e piange anch'essa con l'uomo che pensa e pensando l'ama e la cerca; assume essa, divina, volto anima espressione umane. È l'umanità essenziale della filosofia, l'«esistenzialità» di cui essa è gelosa.

3. Filosofia e religione. - Scrive Biagio Pascal: «l'ultimo passo della ragione è di conoscere che c'è un'infinità di cose che la sorpassano». Filosofia e religione, dunque, non si escludono. Esse, in fondo, pur essendo autonome,

rispondono alle stesse esigenze, ma diverso è il loro metodo, come è diverso il loro fondamento: la *fede* per la religione, la ricerca per la filosofia. Quel che per la fede è possesso, per la filosofia è aspirazione perenne.

Si è soliti dire che la filosofia e la religione si diversificano per molti aspetti: la filosofia è ragionamento, riflessione critica, la religione è spontaneità, immediatezza, *sentimento*; la filosofia è di natura conoscitiva, intellettuale, la religione è di natura *emotiva* e pratica, ecc. Però è anche vero che la filosofia non è puro conoscere ed è problema dell'esistenza integrale, suo approfondimento e chiarificazione. D'altra parte, la religione ha un contenuto dottrinale, una sua metafisica implicita. Similmente è vero che la filosofia è riflessione critica e ragionamento, ma non c'è critica o ragionamento senza la *fede* nei poteri critici e conoscitivi della ragione. Con ciò non vogliamo negare i caratteri che distinguono filosofia e religione, ma dire che, se esse rispondono ad esigenze insopprimibili dell'uomo, non si oppongono, né l'una può ignorare l'altra.

Certo non mancano contrasti tra religione e filosofia, ma sono contrasti (nel campo della pura speculazione) tra la religione e alcune posizioni filosofiche, che pretendono sopprimere od ignorare la religione stessa; cioè non contrasti *di diritto*, ma *di fatto*, non teoretici, ma storici. La ricerca filosofica, in fondo, è spinta dalla stessa sua interna dialettica a porsi i problemi religiosi o almeno quelli che ha in comune con la religione (esistenza di Dio, immortalità dell'anima ecc.), e che possano anche, meno specificatamente, definirsi come l'aspirazione ad un Mondo che ci trascende.

Ma perché porci il problema di un fine trascendente? Forse l'uomo non attua nel corso della vita la sua pienezza? È la tesi dell'autosufficienza umana: la vita si vive e non si rinuncia, si vive con tutto l'impegno del nostro spirito e delle nostre forze; nella vita si realizza il nostro bene, si attua il destino dell'uomo come quel personale contributo che ciascuno porta al progresso dell'umanità. Secondo questa concezione, considerata la sola umanistica, ogni uomo, nella sua missione storica, sociale e politica, ha la sua parte, grande o piccola, lunga o breve, da rappresentare e in essa risiede il fine ultimo dell'esistenza.

Indubbiamente vi è del vero, ma la tesi è troppo esclusiva e perciò dommatica. Essa non soddisfa proprio le esigenze più profonde dell'uomo, il quale si domanda: e quando cala il sipario? Precisamente è il sipario che, ad un certo punto, quando la parte è stata rappresentata anche nel migliore dei modi possibili, costringe l'attore a ritirarsi dietro le quinte; e dietro le quinte della storia, per una concezione assolutamente umanistica, non c'è che il nulla.

A questo punto, il problema *della fine* dell'esistenza storica pone quello *del fine* dell'esistenza spirituale, e lo pone come suo limite interno, come possibilità di apertura alla religione. Sentire il limite della concezione areligiosa è riconoscere le possibilità fondate della religione, proprio per soddisfare le esigenze profonde dell'umanesimo con una risposta integralmente umana del problema dell'esistenza. È nella nostra condizione umana sentirei limitati, pur

senza sentirci nulla, sentire che possiamo fare qualcosa, anzi molto, ma che non possiamo far tutto; che il nostro spirito è realizzatore, ma che nessuna realizzazione umana ha valore assoluto, che nella vita e in vita ci siamo noi, ma non siamo da noi. Ci sentiamo uomini proprio per la consapevolezza dei nostri limiti e ci sentiamo esseri pensanti, filosofi, amanti della sapienza, per l'aspirazione infinita (Eros) ad una Verità trascendente, la sola che possa compiere l'incompiutezza del pensiero e della volontà ed essere l'oggetto della nostra infinita capacità di volere e pensare. Anche il mondo nella sua totalità è sempre un contenuto finito rispetto alla nostra aspirazione infinita. È l'uomo integrale che pone queste istanze.

4. Filosofia e morale. - L'attività morale, pur essendo autonoma, porta anch'essa un'esigenza religiosa che l'alimenta e la oltrepassa. Morale significa presenza della *legge*, oggetto a cui la *volontà libera* è chiamata ad uniformarsi. Aver coscienza della legge non significa però legge della coscienza, facendo la coscienza legge a se stessa. Questa autonomia finisce per negare la libertà perché nega l'oggettività della norma.

L'uomo ha coscienza diretta della legge morale e del suo comando: è bene ubbidire ed è male agire disformemente da essa. L'uomo «applica» non «costituisce» la legge morale: è suo dovere *riconoscerla*, cioè agire in conformità. Ma se la legge va *riconosciuta*, è evidente che essa è *oggetto, non atto della volontà*. In questo *libero riconoscimento* risiede l'azione morale.

La legge come oggetto conosciuto dall'intelletto e *riconosciuto* dalla volontà (e la libertà del volere come il bene che l'uomo compie si attuano in questo riconoscimento), fa nascere dentro il problema morale un problema metafisico e precisamente quello dell'Autore della legge, del Legislatore; in altri termini, i principi della morale pongono interiormente al dinamismo della volontà il problema dell'esistenza di Dio.

Da qualunque punto ci collochiamo, la riflessione sull'uomo obbliga a concludere che la sua finalità ultima pone il problema di qualcosa che è *al di là* della sua vita nel mondo; perciò l'uomo è sempre sospinto oltre il limite della sua esistenza individuale ed empirica. Dal punto di vista morale, questa tensione si attua come superamento dell'egoismo. Famiglia, amicizia, società, stato, umanità sono tante tappe del cammino che compie lo spirito per oltrepassare la sua particolarità, interiormente sospinto da un fine assoluto. Fermarci all'umanità nella sua totalità non è uscir fuori dal particolarismo, ma semplicemente estenderlo: il più grande degli organismi umani è sempre un particolare che resta sospeso ad un fine e ad un valore che lo trascendono.

Il problema del nostro destino - immanente o trascendente - che investe anche il senso della libertà e della legge morale, è dunque sempre presente in ogni momento del filosofare. L'uomo non può porselo una volta per tutte e, trovata una dimostrazione (o quella che gli sembra tale), metterla in tasca e vivere in

pantofole; come pure non può rinunciare a porselo e vivere senza poi pensarci più.

Come si vede la ricerca filosofica investe le radici più profonde della nostra esistenza, indaga sui problemi più intimi e più gravi della nostra spiritualità. Come abbiamo detto, i problemi filosofici sono patrimonio comune di tutti gli uomini, anche se non tutti abbiamo di essi coscienza esplicita. Filosofare significa precisamente acquistare quella consapevolezza di essi, che manca nella coscienza comune.

5. Filosofia e scienza. - Sono due attività che vanno distinte. È erroneo qualunque tentativo di riduzione della filosofia ad una qualsiasi scienza particolare, o ai risultati delle scienze (*scientismo*). La «Scienza», onnipotente ed onniveggente divinità, che tutto crede risolvere ed ogni mistero svelare, è un idolo nefasto (e purtroppo oggi terribilmente adorato), che annulla, con paurose confusioni e gran danno, le differenze qualitative tra le varie forme di attività spirituale, sovverte la stessa razionalità dell'uomo nel momento stesso che ne decreta la potenza illimitata ed infinita. Lo studio di un aspetto particolare del reale qual è quello della esperienza scientifica, se considerato come il solo vero - principio e fine dell'umana conoscenza - è una forma di cosiddetta scientificità della filosofia che non possiamo accettare, in quanto tende a limitare la ricerca al sensibile e alle sue leggi. La filosofia, invece, che è sintesi, non è serie di soluzioni, ma è ricerca di soluzione unica. La conoscenza sensibile e la scienza naturale o matematica, che pure possono rendere segnalati, servigi anche alla speculazione, non possono assorbire o sostituire la filosofia, il cui compito principale è di fare acquistare all'uomo una sempre maggiore consapevolezza di sé e della «gravità metafisica» della sua destinazione, il senso della sua esistenza, della sua autonomia e libertà di persona.

6. Filosofia e storia della filosofia. - Non c'è filosofia senza storia della filosofia, in quanto la filosofia è essa stessa problema ed è problema di un filosofo, che, ponendoselo, v'include tutta la tradizione filosofica, lo prende alla radice e mette con esso in discussione la totalità della filosofia stessa. D'altra parte, non c'è storia della filosofia senza filosofia, in quanto la storia della filosofia è anch'essa filosofia e non semplice esposizione o cronaca. Una storia della filosofia che non sia filosofia, non è neppure storia. Ciò però non significa affatto che la filosofia si riduca alla storia o alla sua storia, secondo la concezione dialettica e storicistica dello Hegel e degli hegeliani. Non si può, come sostengono gli hegeliani, identificare sviluppo storico e sviluppo logico, in quanto in tal caso si fa nascere la verità dalla ricerca (la verità è storica); invece la verità guida ed orienta la ricerca stessa. D'altra parte, se è da correggere la *concezione idealistica* (dialettico-storicistica) della storia della filosofia, è pure da correggere a fondo la concezione positivistica che si limita

a raccogliere documenti e testimonianze. Lavoro di analisi senza sintesi; e la storia è sintesi. Documenti e testimonianze sono il materiale della storia, non ancora la storia. La storia della filosofia non è elenco o catalogo di dottrine e fatti, ma ripensamento di problemi, che sono vivi per chi li ripensa e li ricostruisce in sintesi.

Così intesa la storia della filosofia non genera scetticismo, neppure nelle menti non ancora del tutto mature e perciò non capaci di una sintesi che abbracci nei suoi nessi e nelle sue istanze le più lontane e disparate posizioni di pensiero. Anzi credo che sia una difesa ed una medicina contro lo scetticismo.

Infatti i singoli punti di vista, in contrasto se considerati isolatamente, armonizzano se intesi come tanti sondaggi della verità. In tal modo la personalità del singolo pensatore non è posta in antitesi alle esigenze opposte, ma come loro integrazione, come impegnata a portare luce in altri angoli oscuri della verità infinita e ad approfondire altre esigenze, nuova pietra che innalza e contribuisce ad arricchire l'edificio del sapere.

La storia della filosofia va dunque considerata come *ricomposizione del concetto della verità in tutti i suoi aspetti*, in modo che questi siano visti nel loro integrarsi rispetto alla verità stessa e non nel loro puntuale configurarsi. Ogni sistema è una visione parziale dell'esistenza, un punto di vista che va integrato con altri. Si evita in tal modo la possibilità dello scetticismo e dell'indifferenza (come anche del dogmatismo) e si coglie il pensiero nelle sue forme principali, ciascuna vera dentro l'infinità del vero.

CAPITOLO I.

LA FILOSOFIA PRESOFISTA E LA CRISI SOFISTICO-DEMOCRITEA

1. La filosofia e il suo primo problema. - Filosofare è un'attitudine naturale dell'uomo: tutti gli uomini, almeno implicitamente, sono «filosofi», perché tutti hanno la capacità di riflettere. Filosofia significa *amore della sapienza*. È questa un'esigenza comune agli esseri ragionevoli, in quanto tutti desiderano e amano sapere.

Che cosa l'uomo desidera veramente sapere? L'aspirazione umana al conoscere non ha limiti, perché l'uomo vuol tutto conoscere. Non c'è, infatti, sapere che appaghi, fino a quando non si è pervenuti ad una conoscenza totale. Nell'uomo questa suprema aspirazione è naturale perché gli è naturale la capacità infinita di pensare: essa è la sua dignità suprema, quella che fa di lui il fine di cui ogni altra cosa creata è mezzo.

La nostra esigenza più urgente è conoscere noi stessi e con noi il mondo in cui viviamo, conoscere però l'essenzialità nostra e delle cose, cioè sapere quali siano i *principi primi* della nostra esistenza e della realtà universale. Perciò noi, più che a conoscere tutto (sapere quantitativo), aspiriamo a conoscere quelle verità essenziali o prime che rendono tutto intelligibile, anche se molte cose ci

restano ignote (sa-pere qualitativo). La Scienza dei principii primi si chiama *Metafisica* o *filosofia prima*: nell'edizione delle opere di Aristotele di Andronico di Rodi (I secolo a. C.), i trattati concernenti la *filosofia prima* (o *metafisica*) si trovano *dopo i libri di fisica*. Storicamente il primo problema della metafisica è quello del mondo e del suo «Ordine» (cosmo), che rimanda ad un «principio» o a più principi.

Il mondo può essere oggetto di «osservazione» o di «riflessione»: osserva lo «scienziato», riflette il «filosofo». La realtà osservata è il mondo come si manifesta alla nostra esperienza sensibile (*fenomeni* o *ciò che appare*); la stessa realtà come oggetto di riflessione è il mondo penetrato nella sua essenza, cioè nella sua profonda intelligibilità. Dal primo punto di vista lo studiano la fisica e le altre scienze naturali, che esperimentano fatti, formulano ipotesi, descrivono fenomeni; dal secondo la metafisica, la quale si domanda *che cosa* è il mondo nella sua essenza. In questa domanda, che ogni uomo si fa appena comincia a riflettere, è implicita la persuasione che vi siano uno o più elementi originari, dai quali deriva la molteplicità delle cose e di esse costituiscono l'essenza e l'ordine intrinseco. Il problema filosofico del mondo è, dunque, il problema del principio o dei principii primi della realtà. In esso è implicito un altro problema: qual è il valore e il significato del mondo stesso? E, dicendo del mondo, s'intende dire innanzitutto dell'uomo e della sua esistenza. Il problema cosmo logico è, pertanto, anche problema dell'uomo (anzi, implicitamente, la domanda sul mondo è sempre domanda sull'uomo), che vuol rendersi conto preciso dell'immensa casa in cui abita, di chi l'ha fatta e del posto e della condizione di lui che l'abita. L'interesse per il significato e il destino del mondo è, in fondo, interesse per il significato e il destino della nostra esistenza.

Il corpo ci mette in relazione con le cose, è la nostra finestra sulla realtà. Dunque il primo contatto che abbiamo col mondo è *sensibile*. È contatto con le cose così come appaiono ai nostri sensi, col mondo, come si dice, fenomenico. Sui fenomeni colti immediatamente si esercitano l'osservazione scientifica e la riflessione filosofica; con ciò ci poniamo il mondo come oggetto di conoscenza. La realtà che ci circonda cessa di essere colta nella immediatezza sensoriale e diventa *oggetto* della nostra mente. Il mondo comincia a non essere più soltanto una realtà vissuta, ma anche un problema da risolvere.

La molteplicità e la variabilità delle cose ci colpiscono immediatamente. Con l'osservazione e la riflessione cominciamo a scorgere una certa unità nell'accadere di alcuni fenomeni. Nasce così in noi il convincimento alle, sotto l'apparente diversità, vi sia nei fenomeni stessi qualcosa di comune, un legame costante, una legge unificante, un principio da cui tutti derivano e del quale partecipano. Noi però non lo vediamo: *non è sensibile*. Che cosa è?

L'inafferrabile genera meraviglia, perplessità, sgomento. Alla prima riflessione si presenta come un *quid* animato, una forza, qualcosa di corporeo, di straordinariamente corporeo, nel quale l'uomo si sente come immerso, inglobato. Il mondo si popola di forze occulte inafferrabili; la potenza

dell'invisibile s'ingigantisce. Così nasce nei primitivi il mito, che, pur nella sua forma fantastica, è la prima fase della scienza e della filosofia. «Primitivi» non sono solo i popoli antichissimi. Il «primitivo» è anche in ciascuno di noi: mentalità «primitiva» è quella del bambino; popoli o uomini primitivi vivono ancora oggi, ecc. Il «primitivismo» non è uno stadio o un'epoca della storia dell'umanità, ma è una sua «costante».

Ogni classe di fenomeni viene ricondotta ad una sola causa, ad un'unica forza. A poco a poco si scopre ancora che anche fenomeni di classi diverse hanno legami tra loro ed allora s'immaginano rapporti tra le varie cause. Si delinea così un *ordine* della natura e dentro di esso si unifica la molteplicità delle cose.

L'ordine naturale, ad una riflessione più matura, si presenta sempre meno corporeo; fa nascere anche il problema se esso stesso non rimandi ad un principio, si perviene così alla concezione di un Essere assoluto, Principio dei fenomeni e del loro ordine, trascendente l'uomo e le cose. Il problema dell'origine del mondo, fin dall'inizio, è anche problema teologico o di Dio.

Non meno della molteplicità, la mutevolezza delle cose colpisce l'attenzione dell'uomo. I fenomeni si ripetono, è vero; ma non si ripete lo stesso fenomeno: il fulmine di oggi è sempre un fulmine, ma non è quello di ieri; gli esseri viventi sono sempre classificabili in specie, ma gli esseri che vivono oggi non sono più quelli del passato. Anzi ciascuna cosa non è mai la stessa: di giorno in giorno perde ed acquista qualcosa fino a quando ai nostri sensi sparisce per sempre. *Il divenire è la legge del mondo*. Riflettendo sul divenire l'uomo rileva due elementi: il *movimento* e il *tempo* che è misura di esso ed è anche successione, indefinito come il divenire stesso, che nel tempo si svolge indefinitivamente. Nasce un altro problema: attraverso il divenire vi è, come prova il ripetersi dei fenomeni, qualcosa di costante? Qual è, al confronto, il valore e il significato di ciò che diviene? Si esaurisce la realtà nello scorrere del tempo o permane qualcosa oltre il flusso temporale? È reale ciò che *diviene*, o ciò che è? Si cela qui l'esigenza profonda del *perché* del nostro nascere e morire, del *perché* della vita. L'uomo avverte, sia pure confusamente, che tutto non è vano e passeggero; che ciò che egli produce con la sua molteplice attività, dalle palafitte alle grandiose civiltà millenarie, non può sparire, anche se lascia un pallido ricordo perduto nella lontananza del tempo; sente, insomma, che l'esistenza, pur svolgendosi e attuandosi temporalmente nel mondo, non compie se stessa né nella natura né nella storia. La filosofia cerca di rispondere a queste domande e di approfondirle. Essa è sforzo di tradurre in forma razionale queste esigenze immediate ed insopprimibili.

2. Il periodo religioso della filosofia greca. - La filosofia in Grecia nasce come problema dell'origine del mondo, della generazione delle cose. I suoi primordi coincidono con le cosmologie mitiche. I Greci antichissimi si esprimono per mezzo d'immagini, ma il linguaggio poetico delle immagini prepara le costruzioni filosofiche per concetti. La fantasia primitiva attribuisce un'anima

alle cose del mondo. L'uomo si sente circondato da forze occulte e misteriose, che ancora non riesce a determinare e a raffigurarsi. In un secondo stadio egli personifica gli elementi stessi della natura e si foggia le divinità a sua immagine e somiglianza (*politeismo antropomorfo*). Ogni mito è il travestimento fantastico di una forza fisica personificata ed animata, la quale governa una classe di fenomeni, è un dio che incute timore ed esige culto ed adorazione. Così nascono gli dei e il mondo si popola di essi. L'esigenza filosofica in un primo tempo si formula miticamente, coincide con quella religiosa: il contenuto della religione s'identifica con quello che noi chiamiamo scienza e filosofia. Ma, sia pure attraverso il mito, la mente dell'uomo si è elevata dal particolare all'universale, dal temporale all'eterno. La divinità è una legge della natura o una virtù o una norma personificate: il naturale e il divino non si distinguono: gli dei vivono la vita dell'universo e l'universo a sua volta è una manifestazione di forze occulte. Questo *naturalismo mitico-religioso* è la prima risposta a problemi non ancora posti filosoficamente; la religione è una specie di filosofia o di scienza fantastica.

Nei poemi di OMERO, infatti, la gerarchia delle forze della natura è la stessa della gerarchia degli dei (com'è noto, l'Olimpo è popolato di divinità superiori ed inferiori sotto lo scettro di Zeus) e l'ordinamento delle potenze cosmiche coincide con quello dell'Olimpo stesso; la sapienza del mondo è d'origine divina. Anche quanto di casuale e d'imprevedibile vi è nella natura e nella vita umana, è attribuito alla volontà degli dei, spesso capricciosa e mutevole, dominata dalle passioni più violente; l'accadere fatale ed inevitabile di certi avvenimenti è opera di una forza onnipotente (Destino o «Moirà»), alla quale sottostà lo stesso volere divino.

In ESiodo il problema cosmologico ha già un accenno Esiodo, d'impostazione filosofica, è un tentativo di *ricerca*. La sua *Teogonia* include una cosmogonia: il problema dell'origine del mondo e della causa di tutte le cose è strettamente legato a quello della generazione degli dei, Il principio delle cose non può rappresentarsi: «in principio fu il Chaos, poi la Terra dall'ampio seno ... ed Eros che eccelle tra gli Dei immortali».

La genealogia delle forze della natura e la conseguente formazione delle cose è più che un «mito sensato» (Zeller): è la prima spiegazione razionale, anche se grossolana e semplicistica, del cosmo e della sua origine, cioè il primo tentativo, oltre che di dare un ordine al mondo, di tradurre il mito in termini razionali, una volta che l'ordine della natura è una divinità ordinatrice. Il generarsi del mondo in Esiodo, pur restando mitica la sua risposta, è il passaggio dall'oscurità alla luce, da forme indefinite ed imperfette ad altre definite e perfette. Questo progresso continuo, oltre a dare una certa sistematicità alla cosmogonia esiodea, vuol significare che lo svolgersi del mondo ha una finalità, anche se il processo viene concepito come necessità. Il concetto di finalità, a sua volta, richiama l'altro problema dell'eternità di

qualche cosa attraverso il divenire. Per Esiodo, però, di eterno sembra che non ci sia altro che il *Xaoç* agli estremi confini del mondo.

Per un altro cosmologo, FERECIDE DI SIRO (VII sec a. C.) in principio erano Zeus (il Cielo), Crono (il Tempo) e Ctono (la Terra). Zeus, trasformato in Eros, fabbrica il mondo. Così Ferecide distingue tra la materia e una forza (Eros) organizzatrice.

Omero, Esiodo ed altri poeti non sono soltanto i primi «filosofi» e teologi della Grecia, ma anche i primi maestri di morale e politica. Gli dei, oltre ad essere rappresentazioni mitiche di forze naturali, sono anche l'incarnazione dei più alti ideali della vita. Le virtù umane - il coraggio, la prestanza fisica, la bellezza, l'astuzia ecc. - sono attribuite in maggiori proporzioni agli dei, i quali, d'altra parte, influiscono sul corso delle nostre vicende: le leggi della società sono di origine divina. Da qui la necessità da parte dell'uomo di conciliarsi il favore della divinità con il culto (preghiere e sacrifici). Ciò, indubbiamente, giovava a confermare il rispetto e l'ubbidienza delle leggi stesse e a disciplinare le umane passioni; d'altra parte, non era sufficiente per una visione etica della vita. Gli stessi dei, in fondo, ubbidivano alla loro volontà capricciosa e passionale ed erano soggetti alle stesse debolezze degli uomini. Spesso il loro giudizio non s'ispirava alla giustizia ma alla vendetta; difficilmente era regolato dalla ragione. Lo stesso culto era praticato per fini utilitari e considerato come un mezzo puramente esteriore per accattivarsi la benevolenza degli dei e sfuggire al meritato castigo delle colpe commesse. Mancava anche un'intima comunicazione del singolo con la divinità ed erano tutt'altro che soddisfatte le esigenze della sopravvivenza dell'anima e di una giustizia ultraterrena.

Queste deficienze della religione ufficiale (l'esteriorismo delle pratiche e loro aspetti grossolani e superstiziosi), diedero luogo ad alcune forme religiose non conformiste, meno indotte e più interiori. Si ebbero così, fin dal VII secolo a. C., alcuni tentativi di riforma religiosa, che favorirono il passaggio dal mito alla ricerca filosofica vera e propria e trasformarono il culto esteriore, almeno negli spiriti più colti, in esperienza mistica. Se si tiene conto che nella Grecia la religione era il connettivo della società e dello Stato (la famiglia, la gente, la tribù, la Città avevano ciascuna un dio che saldava in unità l'aggregato), appare chiaro come la *religione dei misteri*, diffusasi fin dalla fine del VII sec. a. C., abbia avuto ripercussioni profonde. Anche l'espansione coloniale e il trasformarsi delle antiche aristocrazie, prima in tiranni di e poi in democrazie, favorirono questo spirito riformistico. Non si tratta però di ribellione alle vecchie divinità e alla tradizione, ma piuttosto di progressiva evoluzione della religione ufficiale: riforma non scetticismo.

Queste nuove aspirazioni etico-religiose si concretizzano nel secolo VII nelle dottrine cosmologiche e cosmogoniche dell'ORFISMO (così detto dal mitico poeta Orfeo, il «rivelatore», dopo la sua discesa all'Ade), specie di religione segreta, la quale venne in contatto e si fuse con altre forme religiose come i Misteri eleusini (Culto di Demetra, i cui misteri si celebravano in Eleusi) e

dionisiaci, così detti dal dio Dioniso-Bacco. Anche l'Orfismo praticava il culto di Dioniso.

Pare che, per gli Orfici, Chronos, il Tempo, sia il principio delle cose. Da qui la loro credenza nel *grande anno del mondo*, che si collega a sua volta alla concezione ciclica del cosmo (*palingenesi*). Tutte le cose si ripetono ciclicamente: vi sono cicli di nascite e di tempo, gira la «ruota del destino». Queste vicende si svolgono secondo una legge inflessibile, il dominio della Necessità (*Ananke*), che regola il tempo e con esso la vita cosmica. La vicenda ciclica ha una finalità morale: palingenesi significa rigenerazione del mondo e riscatto dal principio del male. Ciò è attestato dal mito di Dioniso-Zagreus, che, mangiato dai Titani (elemento del male), viene rigenerato da Zeus che ne mangia il cuore. Dalle ceneri dei Titani, fulminati da Zeus stesso, nascono gli uomini, in cui vi è, dunque, l'elemento titanico (corpo = male) e quello dionisiaco (anima = bene). Il processo ciclico ha come scopo la liberazione dall'elemento del male. Per l'uomo ciò avviene con la *metempsychosi*, cioè con il passaggio dell'anima, dopo la morte, da un corpo in un altro. Il ciclo, però, può essere abbreviato con la purificazione. È questo lo scopo dei riti orfici: sottrarre, per mezzo di essi, l'anima dell'iniziato alla «ruota delle nascite», affinché libera del corpo possa tornare nell'Ade. Per l'Orfismo la filosofia è *itinerario, cammino ascendente* di purificazione e liberazione. Il concetto sarà ripreso ed approfondito da Platone.

Cosmologia, morale e religione qui s'identificano. La vicenda ciclica del mondo, l'ordine immutabile del tempo sono le prime oscure nozioni di una legge universale ordinatrice; il concetto dell'Ingenerato pone un principio eterno del divenire temporale. Similmente i concetti della palingenesi, della metempsychosi come purificazione (*catarsi*), della vittoria del bene sul male sono principii morali di portata metafisica.

Con i misteri si costituì, accanto a quella ufficiale, un'altra religione che influenzò largamente tutte le sfere della cultura greca. Tra i poeti, soprattutto Eschilo e Pindaro contribuirono a trasformare il politeismo antropomorfo nella concezione della divinità una, che, al disopra di quanto è umano e naturale, governa le vicende della vita cosmica.

Così l'Orfismo, attraverso i poeti, favorì efficacemente il processo di unificazione del politeismo. «Ciò che in altri popoli sono stati i sacerdoti, furono in Grecia i poeti: ossia i più antichi, i più influenti, gli universalmente riconosciuti maestri ed educatori del loro popolo» (Zeller). Si ebbe così un sincretismo fra la religione misterica e quella ufficiale gravitante sui due principi di Zeus e del Fato.

Il periodo religioso del pensiero greco è strettamente legato a quello posteriore più propriamente filosofico e scientifico, che è la continuazione e lo sviluppo del primo. Per l'azione della poesia e per l'influenza delle ricerche scientifiche particolari, specialmente astronomiche, gradatamente la ricerca comincia a spogliarsi del suo carattere mitico, senza un distacco netto tra le concezioni

cosmologiche e teologiche, cui abbiamo accennato, e le speculazioni, cosiddette fisiche, di cui passiamo a trattare. In breve, il sorgere della filosofia fu favorito: 1) dallo sviluppo della poesia lirica gnomica; 2) dalla religione misterica; 3) dal progredire delle scienze della natura. La ricerca si polarizza su due termini: *principio* e *natura*.

3. Ricerca di un elemento universale come principio primo. La Scuola Ionica. - Prima che nella Grecia vera e propria, la filosofia fiorì nelle colonie greche d'Oriente e d'Occidente. La Grecia è un paese montuoso e poco fertile; d'altra parte, circondata com'è dal mare, le si è offerto sempre molto facile il contatto con le terre vicine. Verso il secolo VIII i Greci colonizzarono l'Italia meridionale e la Sicilia (Magna Grecia); e, dopo l'emigrazione dei Dori nel Peloponneso, l'Asia Minore, le cui città marittime ebbero maggiore importanza delle altre colonie. La prima scuola filosofica propriamente detta sorse, infatti, nella Jonia.

In Mileto, città della Jonia, nacque TALETE verso il 624 a. C., vissuto fin verso il 546-45. Politico, matematico ed astronomo, gli si attribuiscono molte scoperte: è probabile che abbia predetto un'eclissi solare. Per Talete (annoverato tra i Sette Savi), *principio* e *sostanza* delle cose è l'*Acqua*. Essa non ha principio né fine, è forza attiva «vivente» animata, cioè dottrina che ammette l'animazione universale della materia), dalla quale le cose tutte si generano. Pertanto, essa non è l'acqua solo nel senso materiale ed empirico: l'acqua sensibile è per Talete simbolo dell'Unità originaria, da cui tutto viene. La molteplicità delle cose ha la sua unificazione in questo principio animato ed eterno, elemento «divino», come dice Aristotele che è anche «sostanza»; infatti, per Talete, l'acqua *sta sotto* la terra e la sostiene.

Di questi primi filosofi fino a Socrate non possediamo gli scritti. La loro dottrina si ricostruisce sui pochi frammenti rimasti e sulle testimonianze di autori posteriori. Tra le fonti principali vanno annoverati i *Dialoghi* di Platone e il Libro I della *Metafisica* di Aristotele.

Contemporaneo di Talete è ANASSIMANDRO di Mileto, nato verso il 610 e morto verso il 547 a. C., anch'egli uomo politico, matematico ed astronomo, autore forse di un poema *Intorno alla natura*, di cui conserviamo un solo frammento. Per lui principio primo e sostanza delle cose è l'*Indeterminato*, anch'esso vivente eterno divino, che tutto contiene e da cui tutto ha origine, senza che sia identificabile con alcuno dei corpi che sono oggetto di esperienza sensibile. Anassimandro segna già un progresso notevole rispetto a Talete. L'*ἄπειρον* governa l'universo con una legge permanente attraverso il divenire, il nascere e il morire di mondi infiniti. Tutto viene da esso e tutto in esso si dissolve. Il movimento gl'imprime delle scosse, che determinano una «separazione» degli elementi in esso contenuti (si ha così la distinzione dei contrari, freddo e caldo, umido e secco). Più che una massa corporea, l'*ἄπειρον*

è una quantità spaziale, che abbraccia e governa ogni cosa, ma da tutto resta distinto e tutto trascende.

Nell'unico frammento a noi pervenuto così si esprime il filosofo: «Da ciò onde è la nascita delle cose, in quello anche la loro morte si risolve secondo la necessità. Pagano esse il fio e la pena a vicenda della loro ingiustizia secondo l'ordine del tempo». Una legge cosmica di giustizia regola la nascita e la morte dei mondi. Le cose tutte tornano al loro principio d'origine: cioè la molteplicità, attraverso la morte di ogni cosa, si risolve nell'unità primitiva, e così si reintegra l'armonia dell'eterno divino principio. Vi è una giustizia superiore che reprime ogni violazione e ristabilisce infallibilmente la legge. La nascita è la rottura dell'unità primitiva, è nascita dei «diversi» elementi e fine dell'armonia originaria. Per se stessa è dunque una colpa; è «giustizia» che ogni cosa paghi il fio: la morte è la condanna della violazione e il ripristino dell'unità omogenea.

Alla scuola jonica appartiene pure ANASSIMENE di Mileto, vissuto verso la fine del VI secolo a. C. Principio di tutte le cose è l'Aria, che genera, regge e governa ciò che fu, è e sarà (anche gli dei) attraverso i due processi opposti della *rarefazione* e della *condensazione*. Rarefacendosi l'aria diventa fuoco, condensandosi vento, poi nuvola, acqua, terra, pietra. Dallo stesso processo si generano il freddo (dalla condensazione) e il caldo (dalla rarefazione), L'aria, forza animatrice del mondo, è il principio del movimento e di ogni mutamento. Anche per Anassimene, come per Anassimandro, il divenire del mondo è ciclico: periodicamente si dissolve nel principio originario divino ed eterno per rigenerarsi ancora da esso.

4. La Scuola Pitagorica. - Il problema del principio primo è proprio anche della Scuola pitagorica, così chiamata da PITAGORA, nato a Samo nel VI sec., che la fondò (una specie di setta politico-religiosa con riti segreti) a Crotone nell'Italia meridionale. Pitagora (che probabilmente non scrisse niente) e l'antico pitagorismo sono avvolti nella leggenda ed è impossibile distinguere la dottrina personale del maestro da quella dei suoi discepoli. Certo non tutto il contenuto dottrinale del pitagorismo è antico quanto Pitagora (raffigurato dalla leggenda come profeta e taumaturgo), ma, d'altra parte, è esagerato attribuire all'antica scuola solo un carattere mistico e rituale. Con ogni probabilità due dottrine fondamentali (della «trasmigrazione delle anime» e dei «Numeri») sono antiche quanto la Scuola. Secondo un'antica tradizione, per primo, Pitagora usò il termine «filosofia» nel suo significato specifico: il *filosofo* non è «sapiente», ma soltanto «amico della sapienza». La *Sofia* è la Sapienza che appartiene solo a Dio; la filosofia la scienza propria dell'uomo; la prima è «possesso» della verità, la seconda è «ricerca».

Per i Pitagorici il *Numero* è l'*ἀρχή* delle cose, da intendere, non solo in senso quantitativo e matematico, ma anche in senso qualitativo, cioè metafisico e religioso. Nei numeri distinguono il *pari* (illimitato) e il *dispari* (limitato), tra

loro opposti; questa opposizione si trova in tutta la natura e ne spiega i contrasti. Il limite (l'ordine) è la perfezione. I numeri, dunque, rendono ragione del divenire e, d'altra parte, gli danno armonia e regolarità. Nelle cose vi è perciò un principio di disordine e disarmonia (la materia) ed uno di ordine ed armonia, per cui il mondo è un tutto armonico ed ordinato. I Pitagorici in questo senso precorrono la scienza moderna, secondo la quale le leggi della natura si possono esprimere in termini matematici. Per la prima volta, nella storia del pensiero occidentale, la misura matematica viene adoperata come principio d'intelligibilità dell'ordine e dell'unità del mondo.

I numeri non sono entità astratte e fisse, ma la forza generatrice del divenire della natura e nello stesso tempo armonizzatrice: non rapporto di *qualità* contrarie, ma di quantità opposte (limitato-illimitato). L'armonia è il fondamento degli opposti. Tutto il cosmo, per i Pitagorici, è formato da 10 corpi (la tetraktys, figura sacra, che esprime il vero significato del numero) disposti attorno ad un Fuoco; si muovono con un'armonia, che noi non udiamo. Il decimo dei corpi lo chiamano l'Antiterra. I rapporti numerici esprimono appunto l'armonia cosmica. Armonia sono anche la virtù e l'anima (quest'ultima tra gli elementi contrari che compongono il corpo), anch'essa numero, un «numero che muove se stesso», mediatore tra quello imperfetto dei corpi sublunari e il Numero divino, super-cosmico.

I numeri costitutivi del cosmo e del suo ordine hanno anch'essi un principio generatore, l'*Uno* eterno ed immutabile, Monade suprema, divina. Dunque dualismo: da una parte l'Uno (principio) e dall'altra i numeri e le cose delle quali i numeri stessi sono leggi intrinseche. Nell'Unità si compongono le antitesi e i contrasti: nell'eterno si risolvono le mutevoli vicende delle cose e si acquieta il travaglio della vita. L'incessante vicenda del divenire cosmico è anche vicenda dell'anima (i pitagorici ammettono la metempsicosi, attraverso cui l'anima, armonia iniziale, armonizza sempre meglio se stessa - e i corpi a cui si unisce - con la purificazione graduale, non per mezzo di riti e pratiche propiziatorie, ma con l'attività teoretica, che la libera dalla catena delle nascite e la restituisce alla divinità); anzi il divenire cosmico non è che un'estensione all'universo di quello delle anime, inteso come processo di sempre meno imperfetta armonizzazione e non come mutamento dell'essenza dell'anima stessa. Dunque, non solo «metempsicosi», ma anche e metacosmosi». Il corpo è il carcere, la tomba dell'anima, la quale, con la morte e dopo avere espiato in altri corpi le sue colpe, si ricongiunge, al di là del divenire terreno, all'Uno che in sé risolve tutte le antitesi. Da qui il carattere ascetico della morale pitagorica: distacco graduale dell'anima dal corpo come processo di purificazione e ricongiungimento al Principio divino. Anche la stessa armonia dei corpi celesti un giorno tacerà nell'abisso sconfinato dell'Uno, di cui la sublime ineffabile armonia è il silenzio. Così la fine si ricongiunge al principio e nell'eterno si chiude il gran libro della natura.

Tra i pitagorici posteriori merita menzione FILOLAO, contemporaneo di Socrate, che sviluppò la dottrina della Scuola con più rigoroso senso scientifico. Del suo libro *Intorno alla natura* ci restano importanti frammenti, come pure di ARCHITA di Taranto (filosofo e uomo politico), con cui ebbe relazioni amichevoli Platone. Ricordiamo ancora TIMEO di Locri e ALCMEONE di Crotone. Per motivi politici (i pitagorici, aristocratici, erano combattuti dai democratici), verso la fine del V sec. la Scuola di Crotone fu incendiata e i suoi seguaci furono quasi tutti uccisi. Verso la seconda metà del secolo IV a. C. il pitagorismo cessò di essere una Scuola; rinacque trasformato nel I sec. a. C. col Neopitagorismo.

5. *L'eterno divenire di Eraclito.* - ERACLITO (540-476) di Efeso, città della Jonia, oscuro di stile, austero di carattere, è il primo filosofo greco la cui dottrina ci è stata tramandata con minore incertezza di quella dei pensatori finora studiati: numerose le testimonianze e notevoli i frammenti originali. Per l'Efesio, il principio delle cose è il *Fuoco*: «questo cosmo, il medesimo per tutti, né alcuno degli dei né degli uomini lo fece, ma esso è stato sempre ed è e sarà Fuoco, che si accende a misura e a misura si spenge». La vita cosmica è *divenire* («tutto si muove»), ma avente un ordine: il Fuoco è ragione divina, principio attivo intelligente creatore, legge universale del mondo. «Con il Fuoco si scambiano tutte le cose e il Fuoco con tutto si scambia, come l'oro con le merci e queste con l'oro».

Il Logos ha dominio su tutto. Principio generatore, esso non esclude la lotta e la discordia: dall'unità scaturiscono gli opposti e viceversa, Ogni contrasto suppone l'unità che è la sua razionalità intrinseca. L'universo è svolgersi incessante di *contrari* in lotta tra loro, passaggio o tramutazione di un contrario nell'altro: dal freddo al caldo e dal caldo al freddo, dall'umido al secco e dal secco all'umido, ecc. L'estinzione di un contrario è la vita di un altro, e la morte di questo è il ritorno del primo all'esistenza. Il divenire è dovuto alla «sopraffazione» senza tregua dei contrari. In questo sopraffarsi i contrari stessi si richiamano e l'uno esiste per l'altro: la malattia perché c'è la salute, il male perché c'è bene, ecc. La lotta è la legge «del mondo e la guerra è comune generatrice e padrone di tutte le cose». L'armonia dei contrari si realizza nell'unità del Fuoco: l'armonia visibile del mondo non è che un riflesso di quella invisibile del Logos, presente alla mente dell'uomo, principio costitutivo della realtà universale. Ai sensi sfugge la razionalità che governa il divenire e sotto questo aspetto, dice Eraclito, essi c'ingannano, in quanto ci fanno conoscere l'apparenza e non l'essenza delle cose. Perciò la filosofia è ricerca, graduale. disvelamento della verità, oltre le apparenze sensibili: «Gli uomini non sanno come il disorde è in accordo con se stesso: armonia di tensioni opposte, come quelle dell'arco e della lira». L'armonia è l'unità sottostante ai contrari, che il Logos unisce senza identificarli o sopprimerli.

Come tutto proviene dal Fuoco, così tutto ad esso ritorna, attraverso il duplice processo della «via in giù» (fuoco, aria, acqua, terra) e della «via in su» (terra, acqua, aria, fuoco). Poi di nuovo dal Fuoco si rigenerano le cose e così sempre con alterna vicenda che si ripete incessante nel tempo (teoria dell'*eterno ritorno*). Anche l'anima umana è una scintilla del Fuoco divino, la quale per un certo tempo sfugge alla morte del corpo e brilla come «arido splendore»: dopo si ricongiunge al principio, dove si tramuta in particella indistinta dell'indistruttibile fiamma, che consuma il mondo per alimentarne perennemente la vita con la sua morte perenne. È questo il cammino dell'anima, della quale è impossibile trovare i confini «tanto profonda è la sua ragione». La sua meta è l'eterno, dove cessa dalle ingiustizie e si libera del peso dell'esistenza

Con Eraclito la scuola jonica esce dalla fase naturalistica ed afferma la filosofia come ricerca interiore e tensione all'eterno, che ci è intimo e pur ci oltrepassa, sempre.

6. Il delinearsi della dialettica dell'essere e del divenire. La Scuola Eleatica. -

Un vecchio e povero rapsodo, che da giovane aveva combattuto per la sua patria e che, quando la vittoria aveva arreso al conquistatore, era passato dalla Jonia (era nato, infatti, a Colofone verso il 580 a. C.) in Elea, colonia focese sulla costa della Campania, dal carattere fiero e dall'umorismo tagliente, tra un canto e l'altro, gettava i germi di una riforma religiosa, che non poco doveva contribuire al progresso della filosofia, Parliamo di SENOFANE, ritenuto per tradizione il fondatore della Scuola eleatica, vissuto centenario. Dai frammenti rimasti di un suo poema dottrinale, delle *Elegie* e dei *Silli* (poemi satirici) sappiamo che polemizzò contro l'antropomorfismo e forse anche contro il politeismo. Gli dei per lui non possono avere niente di umano, né l'abito, né la voce, né il corpo. Sono, queste, errate immaginazioni dei mortali, i quali se li figurano come gli uomini. Similmente se i buoi, i cavalli e i leoni avessero modo di rappresentarsi degli dei, se li figurerebbero come buoi, cavalli e leoni. Gli dei invece non nascono e non muoiono. Vi è un Dio uno «tra gli dei e gli uomini grandissimo, né per aspetto ai mortali somigliante, né per il pensiero». Muove tutto con la sua mente, in se stesso è immobile immutabile eterno. Non sembra che Senofane identifichi l'unico Dio con l'universo (*panteismo*): il tutto, nella sua unità e totalità, non sembra essere lo stesso Dio, quantunque Dio non sarebbe senza l'unità e la totalità (l'universo).

Il vero fondatore dell'eleatismo è PARMENIDE di Elea, nato verso il 546 a. C., il primo metafisico del pensiero occidentale, il «grande Parmenide» per il quale tanta venerazione nutre Platone, anche egli autore di un poema didascalico *Intorno alla natura*, di cui ci sono rimasti numerosi frammenti (154 versi). Due, per Parmenide, sono le strade per le quali può incamminarsi la ricerca: la via della Verità e quella dell'opinione, l'una dell'*Essere* e l'altra del *Non-essere*. La prima è la via della ragione e della persuasione, la seconda la

via del senso e dell'apparenza ingannevole, Per la ragione l'*Essere è e non può non essere; il Non-essere non è ed è necessario che non sia*. Non resta, dunque, che conoscere una sola cosa, che l'Essere è: eterno, incorruttibile, uno, immutabile. L'Essere è: *eterno* perché esclude la successione temporale: la eternità è presente assoluto e totale («Non è mai stato, né sarà mai perché è ora tutto insieme, uno e continuo»); perciò è anche *incorruttibile*; uno o indivisibile perché tutto uguale e non può essere più o meno; *immobile* perché è nei propri limiti. Dunque, l'Essere di Parmenide non è «corporeo», contro l'opinione prevalsa dallo Zeller in poi. Esso è finito perché senza difetto (per i greci, l'infinito è incompiuto; l'illimitato, l'indefinito indicano imperfezione); è pienezza ed è di forma sferica. L'Essere di Parmenide ha gli stessi caratteri del Dio di Senofane. L'altra strada, quella dell'opinione, è la sensibile, la quale si ferma all'apparenza, cioè al nascere al perire e al mutare delle cose, al divenire che non è pensabile né esprimibile. Il mutamento e la molteplicità, il nascere e il morire sono *nomi*.

Cerchiamo, in breve, d'intendere questa dottrina che segna una data nella storia del pensiero umano.

Abbiamo visto che i filosofi precedenti cercano un principio eterno ed universale del divenire e della molteplicità delle cose. Parmenide, per primo, pone criticamente questo problema. Se vi sono le cose e un loro principio e le prime hanno caratteri opposti all'altro, consegue che il principio ha una essenza sua propria. Consegue ancora che le cose non sono allo stesso titolo che è il principio; dunque è solo il principio uno, eterno, immobile; dunque, ancora, il principio è l'Essere e solo l'Essere può essere principio. Da qui l'affermazione parmenidea: solo l'*Essere è*. Inoltre, pensare è pensare qualcosa; non c'è pensiero senza un oggetto del pensiero stesso, che non può avere per oggetto se non ciò che è; dunque l'oggetto del pensiero è l'Essere e soltanto la conoscenza dell'Essere è conoscenza vera. L'Essere, principio eterno ed immutabile di ogni cosa, è anche il fondamento della conoscenza. «È dunque necessario dire e pensare che l'Essere è. Poiché è l'essere, il non-essere non è». Perciò «è la stessa cosa il pensare e l'essere»: oppure: «la stessa cosa è il pensare o il pensiero che è, giacché senza l'essere, in cui è espresso, non si può trovare il pensare. Poiché nient'altro vi è o vi sarà all'infuori dell'Essere». Posto ciò consegue che, se l'*Essere è*, le cose del mondo fisico che hanno i caratteri della mutabilità e della molteplicità, opposti a quelli dell'Essere stesso, non sono, *sono Non-essere*, non nel senso che sono il nulla, ma nell'altro che non sono l'Essere. Se l'Essere, oggetto della ragione, è la verità, il divenire o Non-essere, oggetto dei sensi, è l'opinione, l'apparenza, l'errore; anzi, a rigore, del Non-essere non si può parlare, non c'è discorso.

In Parmenide sono posti per la prima volta esplicitamente in maniera critica il problema della conoscenza e la distinzione tra conoscenza razionale e conoscenza sensibile. L'Essere e la verità non sono dati nell'immediatezza dell'esperienza sensoriale; anzi il sensibile è mutevole e contraddittorio (le cose

cambiano e sono ora in un modo e ora in un altro). Il pensiero, invece, non ha come oggetto ciò che è ora in un modo ed ora in un altro, cioè quello che non è, ma ciò che è sempre immutabilmente identico a se stesso. Per la prima volta, l'ἀρχή delle cose è identificato con l'essere, con cui viene identificata la sostanza» o ciò che sottostà al divenire. *L'essere è il principio metafisico di ogni ente reale*. Esso (e non il divenire) è anche l'unico e vero oggetto del pensiero, *l'inizio e il fine* della ricerca filosofica. Parmenide, per primo, porta il problema del principio primo e della sostanza sul piano ontologico: la filosofia è *discorso dell'essere e sull'essere*. Parmenide è davvero il padre, non solo della filosofia occidentale, ma della filosofia come tale. L'Essere di cui parla ha, dunque, un duplice valore: *logico e metafisico*. Nel primo significato è la copula è con cui si formula il giudizio: giudicare è affermare ciò che è. Del mondo sensibile, pertanto, non c'è giudizio, perché non si può affermare l'essere di ciò che non è. Nel secondo caso l'Essere è l'Essere in sé, oggetto intelligibile della mente, necessario, assoluto: l'essere è l'assoluto logico (non si può conoscere che l'essere) e l'assoluto ontologico (non c'è che l'essere, che non può non essere). «Nulla c'è né ci sarà al di fuori dell'essere, giacché il destino l'ha incatenato in modo che esso rimanga intero ed immobile». In questo «iniziato» della ragione c'è già l'Eros platonico per l'Essere che trascende e l'«ebbrezza» spinoziana del Divino immanente e tutto razionale.

La dottrina di Parmenide suscitò vive polemiche tra i contemporanei. A difesa del maestro impegnò l'acutezza del suo ingegno e il metodo della dialettica il discepolo ZENONE di Elea (nato verso il 490 a. C.), delle cui *Lettere* ci restano alcuni frammenti. Paradossale, a prima vista, nella dottrina del maestro l'identificazione del divenire con il Non-Essere; Zenone vuol dimostrare la verità di questa tesi. Caratteri del mondo sensibile sono la molteplicità e il movimento; se si dimostra che sono contraddittori e dunque impensabili, si è dimostrato che il sensibile, come dice Parmenide, non è. Il metodo di Zenone consiste dunque nel ridurre all'assurdo la tesi di coloro che, contro Parmenide, negavano (perché contraddittoria) l'unità del reale; perciò Aristotele lo considera l'inventore della *dialettica*. Il metodo dialettico, infatti, consiste nell'argomentare partendo da proposizioni (non importa se vere) ammesse dagli avversari per dimostrare che le conseguenze sono contraddittorie e dunque contraddicenti le premesse stesse. Ora, se si ammettono la molteplicità e il movimento, si va incontro ad una serie di contraddizioni o difficoltà; perciò la molteplicità e il movimento non sono; e dunque il divenire non è ed è solo l'essere (monismo e non pluralismo), come insegnava Parmenide.

Contro la molteplicità, così, fra l'altro, argomenta: «Se le cose constano di una pluralità, è necessario che i loro elementi siano tanti quanti sono, né più e né meno; e se sono tanti quanti sono, sono limitati. Se le cose constano di una pluralità questa è illimitata, perché fra i singoli elementi ce ne possono essere degli altri, e, fra questi, altri ancora. E così sono infiniti»: dunque, «se le cose

sono una pluralità, sono grandi e piccole nello stesso tempo: tanto grandi da essere per grandezza illimitate, tanto piccole da non avere alcuna grandezza». Così fra l'altro, argomenta contro il movimento: a) Argomento detto dell'*Achille*: Achille «dai piè veloci» non può raggiungere la tartaruga, se una certa distanza lo separa da questa, perché nel tempo ch'egli raggiunge il punto dove è ora la tartaruga, questa ne ha toccato un altro e quando ha raggiunto questo, quella è in un altro ancora, e così all'infinito. b) Argomento della *freccia*: la freccia in movimento sta ferma, infatti, in ogni istante essa non può occupare uno spazio, rispetto al quale è immobile; ma tutto il tempo in cui si muove è fatto di istanti, dunque per tutto il tempo la freccia è immobile. Zenone adduce altri argomenti sia contro la molteplicità che il movimento. Essi, da Aristotele in poi, hanno dato luogo a molte discussioni. Questa dialettica può considerarsi il punto di partenza di una problematica fisico-matematica (concetti di spazio, tempo, ecc.) e del calcolo infinitesimale. Conclusione: ammettendo la molteplicità e il movimento derivano conseguenze contraddittorie, dunque non esistono né l'una né l'altro e il Non-essere non è. Sotto un certo aspetto, l'errore fondamentale di queste argomentazioni consiste, come osserva Aristotele, nel non distinguere la divisibilità «potenziale» dello spazio e del tempo, dalla divisione «attuale», ciò che è «divisibile» da ciò che è «diviso». Pur tuttavia, Zenone ha il merito di avere scoperto la dialettica e posto sotto una nuova luce i problemi dello spazio, del tempo e del movimento. Discepolo di Parmenide fu anche MELISSO di Samo (V secolo a. C.), valoroso navarca che nel 441 a. C. sconfisse la flotta ateniese, Egli accetta e difende la dottrina parmenidea, ma, a differenza del maestro, sostiene che l'Essere è *infinito*, perché non può essere limitato né da un altro essere in quanto l'essere è uno, né dal non-essere che non è. L'Essere è eterno, non come eterna presenza in temporale (Parmenide), ma come durata infinita senza inizio e fine. D'accordo invece con il maestro sostiene che il movimento non è e, se le cose mutano, non sono: non esiste la molteplicità mutevole, ma l'unità immutabile. Perciò è ingannevole la conoscenza sensibile, che ci attesta la realtà delle cose e il loro mutamento.

7. Primi tentativi di sintesi tra essere e divenire. Empedocle. - Figura singolare quella di EMPEDOCLE di Agrigento (nato verso il 483 a. C. e morto, esule nel Peloponneso, verso il 424 a. C.), di filosofo, uomo politico e taumaturgo, che si aggirava tra la folla come nume immortale col capo precinto di sacre infule e di serti fiorenti, seguito da uomini e donne bramosi di apprendere la via della salute. Nel suo poema didascalico (di cui abbiamo numerosi frammenti, come dell'altro le *Purificazioni*) egli ritiene, con Parmenide (Parmenide ed Empedocle sono i soli filosofi che esprimono in versi la loro filosofia; nell'antichità, solo Lucrezio in seguito seguirà questo esempio), che l'Essere è eterno ed immutabile, ma, a differenza dell'Eleate, vuole spiegare il divenire o il mondo delle cose che nascono, divengono e

muoiono. Alla soluzione di questo problema (non negazione del divenire nel monismo dell'Essere, ma sua spiegazione, senza negare l'eternità dell'immutabile Essere stesso), mirano i sistemi cosiddetti pluralistici, cioè che ammettono una pluralità di elementi «qualitativamente» (Empedocle, Anassagora) o «quantitativamente» (Democrito) diversi.

Elementi primi - le quattro radici di tutte le cose - sono per Empedocle la terra, l'acqua, l'aria, il fuoco. La loro mescolanza dà luogo alla «nascita» di tutte le cose, la loro separazione alla «morte», per l'azione di due forze: l'*Amicizia* e la *Discordia*. La prima unisce gli elementi, la seconda li divide. Le quattro radici e le due forze sono immortali ed eterne; predominano a vicenda nel volgere del tempo, e «passando le une attraverso le altre, divengono ora una cosa ora un'altra, sempre eternamente uguali». L'essere è dunque eterno ed immutabile, ma non è una sostanza unica. La vicenda della vita cosmica si compone nello *Sfero* divino, dove gli elementi sono unificati dall'*Amicizia*; la *Discordia* resta fuori e lo circonda. In questa fase non c'è cosa alcuna (né terra, né cielo, né mare); c'è solo la divinità nella sua beata ed immensa solitudine. Col predominare della *Discordia* la unità si rompe e gli elementi si separano. L'*Amicizia* tende di nuovo a conciliarli e così si formano le creature mortali, nelle quali pertanto sono frammisti *Amicizia* e *Discordia*; perciò esse si disgregano e sempre nuove creazioni si formano. L'alterna vicenda dell'Amore e della *Discordia* è la vicenda della formazione e distruzione del mondo.

L'anima umana si libera dell'elemento del male attraverso la metempsicosi, processo di purificazione e salvezza.

Quando il ciclo del mondo è compiuto, con la dissoluzione delle cose, si ricompone l'armonia dello *Sfero*, «sempre uguale a se stesso in tutte le sue parti». La pluralità degli elementi, in tal modo, non nega l'essere; il divenire non nega l'eternità ed immutabilità dei principi, né, a sua volta, l'essere nega il mutevole e il molteplice. Questa la verità «non ingannevole» del Logos. Lo *Sfero* è Mente sacra ed ineffabile che «con veloci pensieri» attraversa il mondo intero. Così Empedocle, ammettendo l'immutabilità e unità dei quattro dementi e la mutevolezza e molteplicità delle cose, cerca di conciliare essere e divenire. La conciliazione, in fondo, non c'è. Per Empedocle il divenire si annulla nello *Sfero*, nella cui armonia si compone il contrasto tra l'*Amicizia* e la *Discordia*; in essa scompare questo nostro mondo, che mai può diventare perfetta armonia. La sua essenza è il contrasto; esso ubbidisce ad una legge cosmica che regola la nascita e le morti. Come è stato scritto, in Empedocle, «è questa la tragedia mistica dell'universo, il ricorrere delle sostanze coscienti in un ciclo perpetuo, in cui ora riposano nell'unità armonica, ora si disgiungono nella discorde molteplicità». La tragedia mistica del mondo cessa nello *Sfero*, immobile Dio, «lieto della solitudine che lo circonda», perché intorno tace la vita e la *Discordia* vaga nel nulla.

8. Il dualismo di Anassagora. - Con ANASSAGORA di Clazomene - nato verso il 500 a. C. e morto a Lampsaco verso il 428 a. C. - la filosofia dalle colonie della Jonia e della Magna Grecia fa il suo ingresso nell'Artica, al tempo in cui in Atene brilla l'astro di Pericle, di cui il filosofo fu amico e maestro. Malgrado vivesse estraneo ad ogni attività pratica, accusato di empietà dai nemici di Pericle, fu costretto a lasciare Atene e a tornare nella Jonia.

Per Anassagora le cose sono formate da *particelle* piccolissime - qualitativamente distinte, invisibili - o semi. Nella originaria mescolanza caotica «tutte le cose erano insieme». La loro separazione avviene per mezzo di un movimento di rivoluzione, che dapprima opera in un punto e poi si propaga nella massa. Tale movimento però non si sprigiona dal seno della mescolanza primitiva, ma è impresso da un motore, la Mente. Per l'azione del xxx, dalla mescolanza si formano le varie cose, il *cosmo*, la natura che ha leggi proprie, cioè un suo ordine. Gli elementi che compongono gli oggetti del mondo sensibile, per Anassagora, non sono semplici. I semi sono divisibili all'infinito e la più piccola parte di materia ne contiene infiniti: «In ogni cosa vi è una parte di ogni cosa» e *tutto è in tutto*. Le diverse cose (come ossa, nervi, capelli, unghie), che si formano dal pane che noi mangiamo, sono in esso contenute; e se una cosa differisce da un'altra, il pane dall'acqua, è perché in ciò che chiamiamo pane vi è una maggiore quantità di questo elemento. A queste particelle Aristotele diede il nome di *omeomerie*, dato che, per Anassagora, ogni parte di una sostanza è «omogenea» o simile al tutto. Ogni elemento componente è eterno e «nessuna cosa nasce e nessuna cosa perisce»: il nascere è «riunirsi», il perire «separarsi» degli elementi preesistenti. Anassagora ammette che le proprietà delle cose, come i sensi ce le fanno conoscere, appartengono realmente ad esse; tuttavia considera imperfetta la conoscenza sensibile e più vera quella razionale. Infatti, i sensi non percepiscono la molteplicità dei semi che sono in ciascuna cosa; però ci fanno conoscere quelli che in essa predominano. Da un lato, dunque, «la debolezza dei nostri sensi ci impedisce di conoscere la verità», come egli dice; dall'altro, «ciò che appare ai nostri sensi è una visione dell'invisibile». I semi invisibili «si vedono» con la mente.

Due cose vanno rilevate nella dottrina di Anassagora: a) causa dell'ordine del mondo è un principio intelligente, l'Intelletto divino, separato dalla materia primordiale; b) lo sforzo d'inserire in una natura meccanicamente concepita (cioè che si svolge secondo leggi necessarie) un certo finalismo. Da un lato, il filosofo esclude che ciò che avviene nella natura sia dovuto al fato invincibile, che è un nome vano; dall'altro, nella formazione e spiegazione del cosmo, egli dà molto posto al meccanicismo. È notissimo in proposito il rimprovero di Platone (condiviso da Aristotele) nel *Fedone*: Anassagora non si serve dell'Intelletto né lo considera principio dell'ordinamento delle cose, che spiega con cause naturali e meccaniche. Di qui il soprannome di «fisicismo» che gli fu dato ad indicare che egli rende autonomo il problema della natura. Possiamo

dire che per lui il meccanicismo è valido nell'ordine fisico (e si giustifica il rimprovero di Platone); metafisicamente, invece, il mondo e il suo ordine hanno origine dall'azione della Mente ed hanno un fine.

Come che sia, nel filosofo di Clazomene il problema dell'essere e del divenire è posto in maniera originale. Anassagora, non Empedocle, fa il primo efficace tentativo di comporre le due opposte posizioni di Eraclito e Parmenide. Tra l'ordine divino *nel* divenire (Eraclito) e l'Essere che nega il divenire stesso (Parmenide), egli considera l'Essere o xxx in sé, trascendente il mondo prima e dopo la sua formazione; ma, facendolo al tempo stesso causa dell'ordine delle cose, dà al mondo un'essenza intelligibile. Non per niente Aristotele lo loda e gli assegna, tra tutti i pre-sofisti, un posto a parte, come il pensatore, al cui confronto, «gli altri parvero gente che parla a caso».

9. La dottrina sofistico-democritea. Il problema dell'uomo e il meccanicismo della natura. - Con Anassagora può considerarsi chiuso il periodo della filosofia presofista o, come più comunemente si dice, presocratica. Come abbiamo visto, questi primi filosofi hanno cercato di dare una spiegazione razionale (che non esclude elementi mistico-religiosi) dell'origine, della formazione e finalità del cosmo. Le varie soluzioni hanno punti fondamentali comuni: il principio (o i principi) del mondo è eterno, divino, immutabile; è esso che dà ordine al divenire e fa che sia un «cosmo», cioè intelligibile nella sua essenza e, come tale, oggetto del pensiero che coglie nelle cose quella razionalità che contempla nel Principio in sé. Quello presofistico può considerarsi il *periodo cosmologico* della filosofia greca.

Le mutate condizioni di Atene tra la seconda metà del secolo VI e la fine del secolo V (diventa il centro della cultura greca); il bisogno di una filosofia più aderente alla vita concreta e più interessata ai problemi dell'uomo piuttosto che a quelli della natura; la potenza politica dopo la vittoria sui Persiani e il nuovo ordinamento democratico, contribuirono a determinare il passaggio dai presofisti ai sofisti. Piuttosto che speculare intorno all'origine e al principio primo del mondo, è il mondo stesso così come esso è, come ogni giorno lo viviamo nella nostra vita di uomini, che è posto come problema. La vittoria sui Persiani, lo splendore della vita politica, le libertà democratiche, la prosperità economica, il legame sempre più stretto tra cultura e politica cambiano l'orientamento della filosofia. Il greco, in quest'età di splendore, è come preso dalla gioia di vivere, suggestionato dalla potenza e dalla bellezza dell'Atene di Pericle; interessato al mondo terreno e soprattutto all'uomo che vi vive ed opera, crede che il segreto e il senso totale ed ultimo dell'umana esistenza e della vita universa siano su questa terra.

Questo greco, filosofo, è il *sofista*, che abbandona l'indagine intorno al «principio» delle cose e concentra la sua attenzione sull'uomo e sui problemi umani (politici, morali, giuridici, estetici, ecc.). Sofista è propriamente colui che esercita la professione di sapiente (del maestro di virtù) ed insegna a

pagamento. L'intento della sofistica, più che speculativo, è pratico-educativo: la cultura (e la filosofia) come strumento di formazione dell'uomo per la vita pubblica (dell'uomo politico) come mezzo di educazione, limitata all'interesse per tutto ciò che è umano e può essere utile negli affari pubblici come in quelli privati. La filosofia ha per oggetto *l'uomo nel mondo*; dunque diventa antropologia.

L'uomo è considerato nella immediatezza empirica di *individuo*. La filosofia anteriore, impegnata ad indagare sull'xxx delle cose, cercava la sostanza immutabile ed eterna; la sofistica, invece, più che dell'universale, si preoccupa del particolare, più che della legge degli eventi, più che dei generi degli individui singoli. Non cerca una razionalità oggettiva nel mondo, riflesso o partecipazione di un ordine intelligibile trascendente ed eterno; si ferma alle soggettive opinioni, aventi una validità non teoretica, ma pratica, *relativa* alle situazioni particolari. La convergenza delle opinioni è solo incontro temporaneo d'interessi transitori. Le opinioni sono vere fino a quando *appaiono* tali (fino al momento che «si è persuasi» che lo siano); le leggi morali e giuridiche sono giuste solo per «convenzione» non per «natura». In questo senso si può parlare di «illuminismo» (interessi mondani, politico-sociali, spirito riformistico, spregiudicatezza di giudizio nei confronti della tradizione, ecc.) come di «umanesimo» della sofistica, in contrapposizione al cosiddetto «tradizionalismo» e «naturalismo» o «cosmologismo» dei filosofi anteriori.

Infatti, i presofisti non indagano sull'uomo, ma sulla natura, anche se attraverso di essa, in fondo, cercano di spiegare l'uomo e il senso della sua esistenza. Per loro l'uomo è uno dei tanti esseri del cosmo. La sua vita individuale e sociale è regolata dallo stesso ordine oggettivo che governa la realtà uni versa. Nella sofistica, al contrario, il problema dell'uomo occupa il primo posto: egli è il soggetto a cui la natura «appare», perciò è la legge che si sostituisce al xxx cosmico e supercosmico dei presofisti. Avere richiamato l'attenzione sull'uomo, sulla sua attività mondana e le norme che la regolano; sul principio soggettivo della conoscenza (l'uomo come soggetto del conoscere); avere svegliato il senso critico della ricerca contro ogni dogmatismo, come l'interesse per il concreto umano, sono meriti innegabili della sofistica.

Però, il concreto umano è colto da essa nella sua individualità empirica. Tale è l'uomo di PROTAGORA di Abdera (il più grande dei sofisti, nato verso il 480 a. C. e morto verso il 410 a. C.), nel suo celebre frammento: «L'uomo è misura di tutte le cose: di quelle che sono, in quanto sono, di quelle che non sono, in quanto non sono». Così cominciava la sua opera *Sulla Verità*, della quale conserviamo pochi frammenti, come dell'altra *Sugli Dei*. Dunque la verità è relativa all'uomo, tutti i giudizi, sia affermativi che negativi, sono soggettivi. Non c'è verità assoluta ed oggettiva; sono soggettivamente vere le nostre impressioni sensoriali. Il soggetto (l'uomo individuo) non è che sensazione e le cose e le loro qualità (l'oggetto) sono come il soggetto le sente attraverso le sue sensazioni variabili (per esempio, la stessa aria, fredda per me, per un altro è

calda). «Quale ciascuna cosa appare a me, tale è per me e quale appare a te, tale è per te». Tutte le opinioni sono vere. L'uomo, in breve, non è misura fissa e sempre uguale, ma misura che ha la stessa mobilità delle cose da misurare; vi è così rispondenza tra il soggetto senziente e la cosa sentita. Se l'uomo, in altre parole, misurasse le cose con una regola fissa, non misurerebbe niente: il divenire sfuggirebbe alla fissità della regola astratta. La soggettività della conoscenza corrisponde pienamente alla mutevolezza delle cose. Indubbiamente questa ribellione alla metafisica dell'essenza e al razionalismo astratto, che risolve il reale e l'esistenziale in un puro rapporto logico di concetti, ha il merito (ed è la sua positività) di rivendicare la concretezza del particolare e il valore della sensazione (non può non essere soggettiva e, come tale, è vera), ma ha il torto (ed è il suo limite) di vanificare l'essere nel divenire fenomenico e il conoscere nell'immediato soggettivo della sensazione.

Escluso un criterio oggettivo di conoscenza per distinguere il vero dal falso, consegue che non importa la verità di ciò che si dice (tanto non c'è una verità oggettiva, valida per tutti) ma il modo come si dice, non il contenuto, ma la forma. Un'opinione s'impone sulle altre non perché vera, ma perché il fascino della parola e la «sottigliezza» dell'argomentare sanno generare *persuasione* in chi ascolta. È questo il fine della retorica, di cui i sofisti furono grandi maestri. Ma se le opinioni non si distinguono secondo che siano vere o false, si distinguono secondo che siano *utili* o *dannose*. Il criterio di giudizio non è la verità, ma l'utilità o *convenienza*. La «virtù», utile ad insegnare, è di sapere «rendere più forte la ragione più debole». E di ciò Protagora si vantava di essere maestro.

La fortuna dei sofisti come retori ed educatori si spiega tenendo presente il momento politico in cui vissero ed insegnarono. Atene era retta a democrazia e l'esperienza dimostrava che nelle assemblee popolari s'imponeva alla considerazione ed era eletto alle più alte cariche pubbliche chi sapeva meglio trascinare il popolo con l'eloquenza e persuaderlo con la dialettica. I sofisti per l'appunto educavano i giovani a fare carriera politica: peregrinavano da città in città, impartendo lezioni a pagamento (per la prima volta e in contrasto con il disprezzo che ebbero i Greci per ogni lavoro che arrecasse guadagno) per addestrare la gioventù, oltre che nell'arte della parola, nelle altre nozioni utili alla vita politica e sociale, per darle un sapere di carattere enciclopedistico e superficiale, quanto bastava per potersela cavare abilmente. Ben presto l'arte del disputare (*dialettica*) divenne arte del contendere con le parole (*eristica*) e ciò che di vitale vi era nella sofistica s'isterilì in sottigliezze logiche, in ragionamenti cavillosi solo veri nell'apparenza (*sofismi*). Il nome di *sofista* assunse quel significato dispregiativo, che troviamo in Platone (implacabile avversario di questi retori) e che col tempo è diventato di uso comune.

Oltre a quello antropologico (per quanto concerne la morale) approfondì il problema cosmologico DEMOCRITO di Abdera (nato verso il 460 a. C.), che, pur non essendo da annoverarsi tra i sofisti, si può considerare come il filosofo

che alla dottrina del divenire protagoreo dà un fondamento metafisico e di una metafisica *materialista*, ad esso confacente. Delle sue molte opere (o a lui attribuite) ci restano numerosi frammenti.

Le teorie di Democrito hanno i loro precedenti immediati in quelle del suo maestro LEUCIPPO, forse di Mileto, contemporaneo di Anassagora. A Leucippo, di cui sappiamo pochissimo, si devono con qualche probabilità i fondamenti della dottrina e cioè: a) la molteplicità originaria dei *corpuscoli*; b) essi sono «*indivisibili*» (e perciò detti *atomi*), contro quanto affermava Anassagora; «pieni», compatti, ingenerati, imperituri ed infiniti; c) differiscono per figura, posizione ed ordine; d) esiste il vuoto, perché esiste il movimento eterno. L'essere (gli atomi) è il *pieno*, il non-essere è il *vuoto*: il pieno e il vuoto sono i principi costitutivi di ogni cosa. Così gli atomisti «materializzano» l'Essere di Parmenide, come Protagora elimina il *logos* dal divenire di Eraclito. Democrito sviluppò questi punti in un sistema fisico, considerato da alcuni come il più grandioso dell'antichità e noto col nome di *atomismo*.

La sua dottrina si può così riassumere: un vuoto infinito e una moltitudine infinita di atomi sono i due elementi primitivi. Gli atomi, corpuscoli solidi ed indivisibili, identici per natura (qualitativamente) e differenti solo per forma e grandezza (quantitativamente), si muovono nello spazio per legge naturale e necessaria *ab aeterno*. I più pesanti, cadendo nel vuoto, urtano con i più leggeri e si genera un moto rotatorio (*vortice*). Così ha origine la formazione di mondi infiniti, tra cui il nostro.

L'aggruppamento fortuito degli atomi dà esistenza ai vari esseri; il disgregarsi è la loro morte: le «membrane» vacanti vanno a formare altri esseri e così per sempre, all'infinito. *Unione e separazione* di atomi, questo il cosmo e la vita uni versa. Tutto avviene *meccanicamente*, senza alcuna finalità, senza intervento divino. Anche l'anima è composta di atomi, più leggeri e rotondi, come quelli del fuoco, ma sempre atomi e dunque anch'essa è soggetta alla disgregazione; anche gli Dei sono aggregati atomici, soggetti allo stesso meccanismo naturale, mortali. Gli atomi che formano l'anima, per la loro leggerezza facilmente s'insinuano tra i pori del corpo. Così Democrito spiega il meccanismo della sensazione: dalla superficie degli oggetti si staccano sottili *immagini* che, attraverso gli organi del senso, vengono a contatto con gli atomi dell'anima. Tuttavia la ragione interviene a correggere il senso (la sensazione è soggettiva, muta da uomo a uomo e nello stesso uomo secondo le circostanze, come diceva anche Pitagora), quasi ad interpretare l'esperienza sensibile. Infatti, egli distingue tra *qualità oggettive*, cioè che appartengono realmente ai corpi (proprietà «reali in verità» o «reali in natura» come la forma, la grandezza, il movimento, ecc. (cioè le proprietà quantitative); e *qualità soggettive* o nostri modi di percepire, non realmente esistenti (le proprietà *qualitative*, sono reali «per convenzione») come gli odori, i colori, i sapori, ecc. (questa distinzione sarà ripresa ed approfondita dal pensiero moderno: Galilei,

Locke, ecc.). La conoscenza intellettuale è superiore a quella sensibile; al di là delle apparenze, conosce l'essere del mondo, cioè i suoi elementi costitutivi (il vuoto, gli atomi e il loro movimento).

D'accordo con i sofisti Democrito affida alle sole forze dell'uomo la soluzione del problema della felicità: l'uomo da solo compie il suo destino in questo mondo. Se egli si governa secondo ragione, sa discernere i piaceri veri e duraturi da quelli apparenti e fuggevoli e realizzare la sua felicità nel conseguimento del piacere più vero, che è la serenità dell'anima, la quale consiste nell'evitare i difetti e gli eccessi. Non il piacere è bene, ma è bene il piacere che dà gioia spirituale. Democrito ha un senso vivo e profondo della dignità della persona umana e del rispetto che dobbiamo a noi stessi. D'accordo con i sofisti, è cosmopolita: «per il saggio, tutta la terra è praticabile, perché la patria dell'anima eccellente è il mondo». Né ciò contrasta con il suo materialismo: in un mondo che è solo vuoto ed atomi in movimento, il saggio accetta serenamente la legge della necessità naturale e regola la sua vita secondo una norma di misura e saggezza.

L'atomismo democriteo è un modello di concezione meccanica della natura: la razionalità è identificata con la necessità delle leggi fisiche, con la causalità cosmica, che esclude dal mondo ogni finalità. Eppure in questa concezione così rigidamente scientifica (è merito degli atomisti avere distinto la «scienza della natura», avviata ad essere autonoma, dalla ricerca filosofica vera e propria) si cela un'angoscia veramente cosmica: l'angoscia di questo giro eterno ed insignificante di atomi infiniti, che formano mondi tanto infiniti quanto inutili, che tornano sempre là donde son mossi. Il vuoto inghiotte atomi e mondi, senza che resti traccia del loro inconsapevole travaglio. È la conclusione di ogni teoria puramente meccanicista del mondo: disperazione senza senso, che ha trovato sempre sublime ed accorata espressione nella poesia da Lucrezio a Leopardi.

Un geniale contemporaneo di Protagora e Democrito scopri il vuoto di questa concezione e, usando le armi della dialettica più scaltrita (le armi di Zenone), la portò alle estreme conseguenze.

Questo filosofo è GORGIA di Leontini in Sicilia (nato verso il 484 a. C. e morto verso il 375), uno dei più celebrati maestri della sofistica, gran retore, di cui ci restano frammenti e brani retorici di rilevante interesse.

Per Gorgia l'Essere non esiste, in quanto, se esistesse, dovrebbe essere eterno o generato, o l'uno e l'altro insieme; ma non è né eterno né generato, né insieme eterno e generato; dunque non esiste. E, come l'Essere, non esistono gli atomi di Democrito, perché non possono essere né eterni né generati. Ma non esiste nemmeno il Non-essere o divenire di Protagora, perché, ammesso che il Non-essere sia, sarà insieme e non sarà; ma è del tutto impossibile che ciò che è, contemporaneamente, sia e non sia; dunque il Non-essere non è. Da qui la conclusione di Gorgia: «nulla è; se qualcosa è, non è conoscibile all'uomo; se è conoscibile, è incomunicabile ed inspiegabile agli altri», in quanto la parola

non manifesta la verità, ma la simula, è un «inganno». Radicale soggettivismo gnoseologico e radicale nullismo antologico. Il suggestivo mondo del divenire di Protagora come il grandioso meccanicismo di Democrito si frantumano sotto i colpi di maglio dell'implacabile dialettica gorgiana. La sofistica è ridotta all'assurdo, in crisi, ma è una crisi salutare, in quanto risolve quei due momenti della crisi del pensiero greco («rottura» con quello che è il vero genio filosofico ellenico), rappresentati dalla sofistica stessa e dalla metafisica atomistica, i due tentativi di spiegare il mondo con il mondo stesso, immanentisticamente. Il significato della vita umana è cercato e riposto nella vita stessa e nell'attività che l'uomo svolge nel mondo; il senso della natura è tutto nel succedersi dei fenomeni e delle cose secondo leggi necessariamente costanti e meccaniche. Ma il cosmo, identificato col movimento meccanico della materia e col suo apparire, perde ogni senso comprensibile e significante. Il greco vi ficcò l'occhio a fondo e non vide che vuoto e materia in movimento turbinoso. Quest'occhio fu appunto quello di Gorgia, che per primo fissò le pagine del libro della natura di Protagora e Democrito e vi lesse una sola frase tanto assurda quanto conclusiva: «nulla è». Gorgia, con la sua posizione estrema, rappresenta la dissoluzione della dottrina sofistico-democritea, che, come abbiamo detto, è la «crisi» della Grecia presofista e delle sue istituzioni. In questo clima culturale ed umano s'inserisce la figura di Socrate, contemporaneo di Gorgia.

Degli altri sofisti ricordiamo IPPIA di Elide, contemporaneo di Protagora, che accentua l'opposizione tra la «natura» e la «legge», «tiranna degli uomini»; PRODICO di Ceo, di cui è celebre il frammento *Ercole al bivio*, specie di parabola, dove sono accolti i precetti della morale comune ma in vista dell'utilità che se ne può ricavare; ANTIFONTE (da distinguere da Antifonte retore), secondo il quale l'uomo cerca il piacere, ma essendo questo fugace ed effimero, non può raggiungere la felicità. L'edonismo non è mai disgiunto dal pessimismo.

Ciò non significa che i sofisti e gli atomisti siano stati invano: le crisi si risolvono tenendo conto degli elementi che le provocano e di quanto hanno di positivo.

10. La morale prima di Socrate. - La morale in Grecia ha inizio con i poeti da Omero in poi. La letteratura greca è ricca di massime morali ed ammonimenti; i poeti sono i legislatori della xxx. In Omero, quantunque manchi un vero concetto della morale, si trovano in abbondanza massime pratiche per adempiere i propri doveri verso gli Dei, il re, l'ospite ecc. Una legge di giustizia governa le umane vicende e fa che il giusto trionfi e l'ingiusto sia punito. Tutori dell'ordine etico sono gli Dei, i quali premiano le opere virtuose e puniscono le cattive, non solo nel colpevole, ma anche nei suoi figli e nella famiglia. La punizione è inflitta anche nell'oltretomba, come stanno a significare i supplizi di Tantalo e Sisifo.

Per Esiodo, la Giustizia è figlia di Zeus e siede accanto al padre. Essa punisce chi commette ingiustizia, chi si affida alla forza irrazionale delle passioni sfrenate (*hybris*). La tradizione morale della Grecia antichissima (fatta di massime e sentenze) è come personificata nei *Sette Savi*, tra i quali sono annoverati Talete e Solone. Quest'ultimo è come il codificatore della legge di giustizia che governa la vita associata e alla cui punizione non sfugge nessun violatore. Essa è identificata con la *legge di misura* (non sorpassare mai i giusti limiti), propria della morale greca. Secondo una massima di Solone, «la cosa più difficile di tutte è praticare l'invisibile misura della saggezza, che sola ha in sé i limiti di tutte le cose». Eschilo, nelle sue tragedie, dà potenti accenti religiosi a questa universale legge di giustizia, che terribile e severa scende sulla testa dell'ingiusto e della sua famiglia, inesorabile nella punizione. Un prodotto dell'evoluzione della coscienza morale della Grecia è appunto il concetto del *Fato*, che si trova già ben definito nei poeti tragici. Esso, con la sua ineluttabile necessità, garantisce una giustizia universale infallibile, al di sopra dell'arbitrio capriccioso degli Dei.

L'influsso delle sette religiose, soprattutto di quella orfica, viene a turbare il senso di serenità e misura che è proprio dell'età più antica, ma giova ad approfondire il problema morale. La dottrina della metempsicosi, a cui sopra abbiamo accennato, ha un significato etico, oltre che religioso: l'anima scende nel corpo (tomba o prigione) per scontare un peccato originale e purificarsi attraverso il suo esilio sulla terra e la trasmigrazione da un corpo in un altro, abbreviata dai riti e dai misteri. Raggiunta la primitiva perfezione, risale in cielo. In questa concezione l'esistenza terrena è considerata pessimisticamente come una condanna.

Per i filosofi della scuola Jonica - come di tutte le altre scuole presofiste - l'ordine morale s'identifica con l'ordine del mondo. La stessa legge razionale e divina, che regge le azioni degli uomini, governa anche i fenomeni fisici. I numeri dei Pitagorici (nei quali la metempsicosi assolve gli stessi compiti assegnati le dagli Orfici) non regolano soltanto le vicende del divenire fisico, ma sono anche leggi regolatrici delle azioni umane. Similmente in Eraclito il Fuoco è il xxx divino che realizza, attraverso le antitesi e la lotta, l'armonia cosmica. Il saggio deve liberarsi delle passioni e delle apparenze sensibili per elevarsi alla contemplazione dell'ordine divino e conquistare quella tranquillità dell'anima, che, per l'Efesio, è il sommo bene. Non dissimile da quella di Eraclito, è la morale di Empedocle, che nel poema le *Purificazioni* fa sua l'etica orfico-pitagorica, e considera suprema norma morale la legge che governa il mondo. In breve, per i presofisti le stesse leggi universali e divine regolano la vita naturale ed umana.

Con i sofisti, la riflessione sull'uomo pone in prima linea il problema morale, ma con orientamento del tutto diverso. Il contatto con civiltà e paesi di leggi e costumi diversi, la partecipazione del popolo all'attività legislativa e politica, convincono il greco dell'origine naturale ed umana delle leggi e delle istituzioni

sociali. Comincia a vacillare la fede nella tradizione, considerata come un peso o un ostacolo di cui bisogna liberarsi; ci si accorge che nuove leggi possono sostituire le antiche. Le leggi perdono il loro carattere di-vino ed eterno. I sofisti concludono: esse, come tutte le altre cose, sono relative agli uomini che le fanno. Sono *convenzioni* umane, aventi un valore puramente pratico e temporaneo. Bisogna distinguere tra queste, che sono le leggi «scritte» e quelle che sono per natura (le leggi «non scritte») prima e indipendentemente dalle convenzioni sociali. Comincia così a delinearsi la distinzione tra *diritto positivo e diritto naturale*.

L'uomo per natura è portato al proprio interesse e piacere, soggettivi e perciò variabili, al pari della conoscenza, da individuo a individuo. Come non vi è una verità oggettiva universalmente valida, così non vi è una legge valevole per tutti; come per ognuno è vero ciò che gli appare e come gli appare, così per ognuno è giusto ciò che gli sembra tale, cioè ciò che in quel momento fa il suo utile. La virtù non è che *abilità*, convenienza, accortezza, quella che insegnava Protagora, «sia negli affari privati o nel modo di amministrare la propria casa, sia in quelli pubblici, cioè nel modo di agire e parlare per governare lo Stato». Non vi è un ideale o una norma di giustizia, a cui tendere in un processo di miglioramento individuale o collettivo, ma vi è la vita personale e politica *quale è* (non quale *dovrebbe essere*). La virtù che il sofista insegna è quella valida per la vita *quale è*. E l'uomo per natura cerca il piacere, l'utile, la potenza; combattere questa inclinazione naturale è ipocrisia di quanti sono impotenti a soddisfarla. Per natura gli uomini non sono uguali: vi sono i forti e i deboli; i primi fatti per comandare, gli altri per ubbidire. Il sofista Trasimaco, nel primo libro della *Repubblica* di Platone, sostiene che la legge naturale «è il diritto del più forte»; le leggi positive sono escogitate dai deboli per incapacità d'imporsi sugli altri con la forza. Il più forte, invece, in dispregio di tutte le leggi, impone liberamente la sua volontà, come sostiene Callicle nel *Gorgia* platonico. Queste tesi estreme appartengono alla sofistica decadente.

I sofisti determinano un capovolgimento dei valori morali e la disgregazione dell'antico ordine sociale, che costituiva la saldezza dello Stato greco. L'exasperato individualismo li spinge ad una morale utilitaria ed egoistica al di là del bene e del male, cioè a una concezione che è al di là della morale stessa e di essa negativa. Contro questo pericoloso soggettivismo gnoseologico ed etico Socrate spese la sua nobile vita.

CAPITOLO II. SOCRATE E LE SCUOLE SOCRATICHE MINORI

1. La personalità di Socrate. - Socrate nacque in Atene nel 469 a. C. da Sofronisco scultore e da Fenarete levatrice. Cominciò ad esercitare l'arte del padre, ma la «voce della coscienza», che riteneva voce divina confermatagli

dall'oracolo di Delfo, gli suggerì che la sua «missione» era di educare la gioventù. E Socrate a tale missione, che considerò «divina» ed «indeclinabile» fino alla morte, con fede e fermezza da apostolo, dedicò l'intera vita, fino a trascurare i propri individuali interessi ed anche la famiglia. Insegnò conversando nelle piazze, nel Ginnasio, per le strade di Atene, dovunque incontrasse persone che volessero ascoltarlo. Semplice nella persona e nei modi, sobrio e a volte dimesso nel discorso, fine nell'ironia, sempre calmo e sereno, anche se qualche volta bizzarro e pure orgoglioso, esercitò un fascino potente sui suoi migliori discepoli e soprattutto su Platone, che rivelò nei *Dialoghi* la profonda personalità «invisibile» del grande Maestro.

Ma ben presto Socrate, anche per le sue critiche acerbe al regime democratico, si attirò l'odio degli avversari: la verità è sempre scomoda per chi la dice e per chi l'ascolta.

A settant'anni, nel 399 a. C., accusato da Meleto, Anito e Licone di corrompere la gioventù e d'introdurre nuovi dei, sdegnò di difendersi in giudizio. Ritenuto colpevole a scarsissima maggioranza, nel dibattito per stabilire la pena, si mostrò orgoglioso e fiero della sua missione. Condannato a morte, rifiutò, malgrado le insistenze dei suoi discepoli (e la compiacenza degli stessi governanti, che forse preferivano la sua fuga all'esecuzione della sentenza), di fuggire dal carcere per non violare le leggi della sua patria. Bevve la cicuta con la serenità del giusto e la dignità del sapiente. La sua morte, immortalata nelle ultime pagine del *Fedone* di Platone, lo ha reso più grande della sua stessa vita. Come scrive un insigne storico tedesco della filosofia greca, lo Zeller, la «morte di Socrate fu il più alto trionfo della sua causa, il culmine più luminoso della sua vita, l'apoteosi della filosofia e del filosofo».

A rendere «straordinario» l'uomo Socrate bastano le due affermazioni sopra riferite: vivere per adempiere una missione divina; ascoltare il demone che gli parlava dentro. Il dovere di vivere come viveva glielo aveva svelato l'oracolo di Delfo, gli era imposto da un Dio, a cui doveva ubbidire. Quando al processo, come si legge nell'*Apologia* di Platone, pone l'ipotesi che i giudici lo assolvano a condizione che viva come gli altri uomini, egli, in anticipo, respinge questo compromesso: «Ateniesi, io vi sono riconoscente e vi voglio bene, ma ubbidirò al Dio piuttosto che a voi». Più volte nella vita lo aveva visitato lo stesso sogno, ma per ripetergli sempre la stessa cosa, di «comporre musica», cioè di filosofare o esaminare se stesso e gli altri (*Fedone*). Ma Socrate, il familiare conversatore vestito solo della sua povertà, non aveva mai vantato la missione divina della sua vita. Vi richiama l'attenzione solo al processo, prima della sentenza, non come tentativo di salvare la propria vita, ma perché gli Ateniesi non si privino di un uomo che li tien desti nello spirito: «Pensateci, se voi mi fate morire, non troverete facilmente un altro uomo, - dico ciò a rischio di farvi ridere - che vi stia appresso per volontà degli dei a stimolarvi» (*Apologia*). E in questa missione divina d'insegnare, secondo verità, la virtù, che è il bene dell'anima a ogni altro superiore, Socrate, per tutta la vita, si è sentito assistito

da un «demone», che, al momento opportuno, lo trattiene, gli suggerisce non ciò che deve, ma quel che *non deve fare*. È una voce interiore proibente che, a un certo punto, sospende un discorso, impedisce un'azione e convince immediatamente a non fare o a fare diversamente. Missione di ordine «mistico» la chiama il Bergson, nel senso che l'insegnamento di Socrate, «compiutamente razionale», è sospeso a qualcosa che sembra andare oltre la pura ragione. Socrate visibile agisce dietro il consiglio efficace di un personaggio invisibile che è dentro di lui. Il filosofo, discepolo di Apollo e custodito da una voce interiore misteriosa, impegnato in una missione divina da adempiere nella sua Città, assume anche il ruolo, oltre di rinnovatore dei costumi e della vita civile, anche di riformatore religioso. Ce n'è quanto basta per pensare (e Platone lo pensò) che la sua vita dipendesse da un contatto spirituale con l'al di là e che dunque il problema del significato della sua personalità dovesse essere risolto al di sopra della condizione umana normale, al livello delle sue possibilità più alte e quasi inarrivabili.

Le stesse virtù di Socrate vanno considerate da questo punto di vista: esprimono valori la cui pienezza oltrepassa l'azione virtuosa. Tutta l'*Apologia* di Platone è una professione di vita esemplare: fedele alla propria missione fino a dichiararsi pronto a morire, perché è meglio la morte che consentire a un male che si sa essere tale; fedele alla giustizia tanto da rifiutarsi, solo dei Pritani, a perseguire illegalmente i dieci strateghi, e da disobbedire all'ordine dei Trenta. In Socrate la legalità giuridica è un aspetto della legalità morale: le leggi dell'uomo e del cittadino si corrispondono e si integrano. Socrate, infatti, l'infaticabile conversatore delle piazze e delle vie di Atene, seppe essere anche un buon soldato, come ricorda Alcibiade, nello stupendo elogio che chiude il *Convito* platonico: resistente alle fatiche, sprezzante della morte. Soldato anche nella vita: sempre sulla breccia a educare e guidare i giovani, temperante e gran signore di se stesso, tanto da potersi astenere dal cibo e da far onore ai banchetti ma fino al punto che, quando quasi tutti erano ubbriachi, egli continuava serenamente a conversare e tornava a casa da solo. Vestiva d'inverno lo stesso mantello che lo copriva d'estate e, d'estate, per un giorno, fu visto stare in piedi, fino alla mattina appresso, concentrato nei suoi pensieri, non sai se ragionando o contemplando. Disdegna la fiorente bellezza di Alcibiade, perché innamorato di bellezza più pura: la virtù di Socrate attinge in anticipo all'Idea di Platone e preannuncia, alle volte, le altezze evangeliche: non rispondere con l'ingiustizia a chi ti usa ingiustizia; in qualunque caso non far male a nessuno. Socrate volle essere la povertà che, vestita della giustizia, della temperanza, della prudenza e del coraggio, così adorna, sa camminare per il mondo serena e non accigliata, tanto sicura di sé da potersi concedere anche degli svaghi e degli assaggi mondani senza venire meno alla sua propria dignità e al suo nobile impegno. Così egli viveva, personaggio di una condizione umana che è quanto di più alto la Grecia pagana sia stata in grado di esprimere,

nello sforzo di «assimilarsi» a Dio per quanto possibile; ora «a Dio ci si assimila divenendo giusto e santo nella chiarezza dello spirito» (*Teeteto*).

E qui il personaggio si fa più complesso: convincimento profondo (ed è l'essenziale della morale socratica) che virtù e felicità siano indisciungibili, perché nella loro unione armonica è il senso della vita; e, in pari tempo, difesa di una virtù che esige disciplina severa, in modo che il coraggio non sia una maniera diversa di aver paura e la temperanza un'altra di procurarsi i piaceri (*Fedone*). Complesso ma non contraddittorio: la virtù purificata può anche unirsi, sicura e garantita, alla felicità, e può accettare perfino la morte come un evento felice e, comunque, non doloroso. Basta pensare alle ultime battute del *Fedone*: raccomanda agli amici afflitti di essere buoni e a Critone di non curarsi della sua spoglia mortale, che tanto non è più Socrate.

Dove collocare quest'uomo singolare? Al di sopra di tutti, si mescola al popolo, si fa egli stesso popolo e il suo modo di esprimersi si adegua a quello popolare, tanto è familiare e vicino alla condizione dei più umili: i sofisti disdegnano i suoi esempi volgari ed egli se ne compiace. Aristotele chiama il suo discorso «parabola». D'altra parte, il dire socratico, il modo d'interrogare e rispondere sconcertava e stupiva insieme interlocutori e uditori. Socrate turbava gli spiriti e v'ingenerava i dubbi: «ora poi, come mi sembra», dice Menone nel dialogo omonimo, «mi affascinano, mi streggono, m'incantano, in modo che io sia tutto perplessità. E se è lecito scherzare mi sembra che tu somigli e nella figura e nel resto alla piatta torpedine marina: anche questa fa intorpidire chi le si accosta e la tocca. Lo stesso effetto mi sembra che tu m'abbia fatto, perché io sono davvero intorpidito nell'anima e nella bocca, e non so più che cosa risponderti». Socrate sconvolge: ispira ai suoi ascoltatori propositi di cambiar vita: la sua bocca è come un «morso di vipera». Lo ha provato Alcibiade il morso del «dente più amaro e nella parte più dolorosa che si possa esser morsi ... perché nel cuore, nell'anima o comunque si debba chiamar questo, io sono stato piagato o morso dai discorsi di filosofia, che s'attaccano con più rabbia della vipera, quando prendono un'anima giovane e non di trista natura, e gli fanno fare e dire qualunque cosa ... e vedo qui, poi, Fedri, Agatoni, Eriisimachi, Pausani, Aristodemi, e Aristofani ... e quanti altri ... perché tutti siete ossessi dal sacro delirio e dall'orgia bacchica della filosofia ... » (*Convito*). Socrate è somigliantissimo a un Sileno che porta dentro simulacri divini; e al satirio Marsia, come lui «insolente» e «flautista», che senza strumenti, per mezzo di nude parole, opera il medesimo effetto: «essere tratti violentemente fuori di se stessi e venire invasati». C'è da tapparsi le orecchie e «fuggir via» «come dalle Sirene»: da desiderare che il vecchio incantatore non sia «più tra i vivi». Ma se poi avvenisse, continua Alcibiade, «sento che ne avrei più dolore; di modo che con quest'uomo io non so che fare». «Né con te né senza di te», si potrebbe dire.

E non attrae e respinge contemporaneamente «l'ironia» di Socrate, questa forza del ragionamento, che punzecchia e sgonfia le parole piene solo del loro vuoto

ed avvilisce la retorica e la confonde; che uccide l'ignoranza, facendola consapevole di se stessa, per sgombrare il terreno all'altro procedimento sottile e fecondo della «maieutica?». L'arte di sua madre: maestria nel parto, incapacità di procreare, potenza ostetricante dell'interrogazione che, dal suo fondo, evoca alla vita della coscienza la verità dormiente e pur fecondatrice.

Dove collocare un simile uomo? Qualcuno ha parlato di «atopia» di Socrate, «carattere per cui non si sa dove collocare, nelle categorie della esperienza comune, un uomo simile» (Robin). Non direi atopia; occupa il «luogo», che è al di là dell'esistenza comune. Perciò egli è un esempio insigne di umanità, un esemplare che di essa esprime un modo complesso e multiplo. Forse non basta la stessa definizione del *Fedone*, che si trova anche quasi identica nella settima delle *Epistole*: «un uomo, possiamo dirlo, di quelli che allora conoscemmo, il migliore, il più sapiente, il più giusto». Egli è una personalità tale che, se non fosse entrata nel mondo, noi oggi non saremmo quel che siamo; o meglio non sentiremmo così forte il rimorso di non essere quel che egli, uomo dell'umanità, ci consigliò di essere, bonariamente ammaestrando. Fin nel carcere, ultimo istante di vita, raccomandò di essere buoni e di non pensare a lui, che Esculapio, buon medico, guarendolo della vita corporea, mandava, tra l'attonito stupore di discepoli ed amici, nell'empireo degli spiriti giusti.

2. L'universalità del vero. - L'uomo soggetto di sensazioni, misura di tutte le cose, in conclusione, non misura niente, resta vittima della sua empiricità, al livello di una umanità inferiore. Il primo passo decisivo verso la scoperta dell'uomo - non dell'uomo-individuo, ma dell'uomo-persona - è segnato da Socrate, il vero iniziatore dell'*umanesimo*, perché dell'uomo scoprì non soltanto quanto lo pone al livello del mondano e dell'empirico (come i sofisti), ma quella dimensione essenziale e a lui intrinseca che lo colloca al di sopra del finito e del sensibile: la razionalità, per la quale è il *soggetto consapevole* di un ordine conoscitivo e di un ordine morale oggettivi. La persona umana non è solo ragione ed è più della ragione, ma non è senza la ragione. La conoscenza che per i sofisti è *opinione*, per Socrate è concetto; la virtù che per i sofisti è *abilità*, per Socrate è *bene* e *sapienza* (per primo Socrate dà al termine «virtù» un significato propriamente morale); la vita associata che per i sofisti è individualismo governato dall'egoismo dei singoli, per Socrate è *struttura organica* di leggi che chiedono obbedienza e rispetto. In breve, per Socrate, vi è un principio razionale per mezzo del quale l'uomo comunica con un ordine assoluto di verità e per il quale è uomo, cioè soggetto pensante, avente una finalità che oltrepassa l'empirico ed il contingente. Aiutare gli altri nella *ricerca* della verità (il vero insegnamento filosofico non è comunicare una dottrina, ma stimolare a cercarla); convincerli che l'intelligenza non ha soltanto scopi di convenienza o di utilità pratica; orientarli a vivere secondo la norma del bene; far nascere in loro la passione, contro comode credenze od ingenui dogmatismi, della discussione fino in fondo (e perciò fu facile agli avversari

farlo passare per sofista), questi gli scopi della missione educativa socratica. Dunque, anche Socrate, come i sofisti, ha per oggetto di ricerca esclusivamente l'uomo e la comunità in cui vive: nessun interesse per la natura e le scienze naturali. Socrate ha uno scopo preciso: promuovere nell'uomo la ricerca e la scoperta dell'uomo stesso. Non per nulla fece suo il motto delfico: *Conosci te stesso*. Socrate non scrisse niente e la sua dottrina ci è nota soprattutto attraverso i *Dialoghi* di Platone, i *Memorabili* di Senofonte e per quel che ne dice anche Aristotele

L'uomo non è soltanto senso, ma anche ragione: oltre ad essere capace di sensazioni soggettive ed opinioni variabili, come volevano i sofisti, è anche capace di *concetti* immutabili ed universali. *Conoscere è sapere per concetti*: avere il concetto di una cosa è definire la vera *essenza* o *natura*, in virtù della quale essa è quello che è. *Il concetto esprime ciò che una cosa veramente è*. È questa la verità intelligibile e non sensibile, su cui tutti gli uomini convengono e che ha i caratteri della *necessità* e dell'*universalità*. *Socrate è lo scopritore del concetto* (dell'*universale*), di cui fissò le note essenziali.

Il metodo socratico comporta due momenti: l'*ironia* e la *maieutica*. Con la prima, il filosofo, assumendo l'atteggiamento del discepolo e dichiarandosi ignorante (per lui è sapiente chi ha coscienza della propria ignoranza, chi sa di non sapere), invitava i suoi interlocutori (sofisti o giovani educati da costoro) a dare la *definizione* dell'oggetto su cui verteva la discussione. Gli interrogati, sicuri di possedere la scienza, rispondevano enumerando (per esempio, è santo onorare gli dei, fare sacrifici ecc.) o indicando qualcuna delle qualità dell'oggetto da definire. Socrate abilmente (con opportune interrogazioni) dimostrava falsa la definizione data e costringeva gli interlocutori a confessare la loro ignoranza. Il metodo dell'*ironia* è negativo: non scopre la verità, ma sgombra la mente degli interrogati dalla falsa sapienza, e mette nelle migliori disposizioni di ricerca: essere consapevoli della propria ignoranza, in quanto chi crede di sapere non cerca e si appaga della sua boria e della sua falsa scienza. Solo chi sa di non sapere cerca di sapere.

Quando l'interlocutore si era confessato ignorante ed erano nati in lui l'inquietudine del dubbio e il desiderio di conoscere, Socrate allora cercava, sempre interrogando, di fargli scoprire la verità, cioè la *definizione* vera dell'oggetto intorno al quale si argomentava. Egli aiutava le menti dei discepoli a «generare» le idee, cioè - diceva scherzando - esercitava, come la madre, l'arte della levatrice o *maieutica*. La maieutica sta a significare che la verità non s'impara dall'esterno, ma si conquista dall'interno: generazione laboriosa i cui prodotti vanno vagliati dalla ragione. Il maestro non insegna il sapere, ma il *modo* come acquistarlo. D'altra parte, pur essendo la verità una *conquista personale* (nessuno ce la può regalare bella e confezionata), essa è anche una *conquista in comune*, frutto del dialogo, della comunicazione. La verità è universale, ma la ricerca la fanno i «singoli»: la singolarità dei ricercatori non

annulla l'universalità del vero, ma questa non deve negare o prescindere dalla prima.

Per Socrate, non c'è «verità» del particolare, che è oggetto dei sensi. Del sensibile, contingente e mutevole da individuo a individuo, c'è opinione, non scienza. Il torto dei sofisti era d'identificare tutta la conoscenza con l'opinione e di negare, con ciò stesso, ogni criterio di verità. Invece, dai casi e dalle affermazioni particolari, prescindendo da quanto hanno di contingente (*metodo dell'induzione*), si colgono gli elementi costanti degli esseri. Così, per esempio, astruendo dalle caratteristiche individuali che distinguono un uomo dagli altri, la ragione coglie ciò che tutti gli uomini hanno in comune, l'essenza dell'uomo, in generale, cioè *ciò per cui l'uomo è uomo*; oppure: le note essenziali di cui partecipano tutti gli individui umani in ogni luogo e in ogni tempo. Così si formula il concetto di uomo, lo si definisce «un animale razionale».

La definizione non è variabile da individuo a individuo, come la sensazione o l'opinione, ma universale e necessaria. Socrate non ha certo sistemato la *logica* (cioè le forme e le leggi del conoscere razionale), ma ha aperto la via a questa sistemazione con la scoperta del *ragionamento induttivo* e del *concetto o universale*.

«*Conosci te stesso*»; cioè: conosci ciò che di universale vi è in te e che veramente ti fa uomo; quale il compito che hai nella vita; quale il tuo dover essere o la norma ideale regolativa della tua condotta; quali i tuoi limiti e il tuo destino. «*Conosci te stesso*» è il motto del vero sapiente, che ha coscienza di ciò che è e di ciò che deve fare. Con ciò Socrate ha insegnato che la filosofia è riflessione sull'uomo e sulla vita degli uomini nel mondo non per chiudersi, ma per scoprirvi quegli elementi che spingono l'uomo stesso ad oltrepassarsi. Sarà questo l'approfondimento di Platone.

3. La morale socratica. - La conoscenza oggettiva vale anche come sistema di principii regolatori della nostra condotta. Conoscere è definire; e perciò conoscere il bene significa possederne il concetto: *scienza e virtù s'identificano*. Indubbiamente, secondo Socrate, nessuno si sente moralmente obbligato a fare alcunché se non ha «interesse» a farlo, ma ciò non significa affatto, come dicevano i sofisti, che il bene risieda nell'utilità e nell'interesse particolare di ciascuno. L'uomo deve cercare, sì, il suo bene ed il suo utile, ma il suo «vero» bene e il suo «vero» utile può trovarli soltanto nel *bene oggettivo* (e non nel piacere o nell'utile individuali). In altri termini, conoscere il bene oggettivo e uniformarvi le proprie azioni è fare il proprio bene e il proprio utile (utilitarismo ben inteso). Il bene così concepito, oggetto universale della ragione, deve essere per l'uomo norma costante di vita. Sapere ciò che si *deve* fare è la virtù.

Per Socrate, il bene consiste nell'utile di tutti. Il singolo, operando per l'interesse comune, guadagna anche la propria felicità, che risiede appunto nella coscienza di agire secondo giustizia, nel dominio di se stesso e dei propri

impulsi. Il sapiente è dunque giusto, forte e temperante. Solo così la volontà particolare del singolo può coincidere con la legge morale e il bene di ciascuno con quello di tutti.

Per Socrate, è *virtuoso chi è sapiente*: pratica il bene chi lo conosce: *virtù è sapere (intellettualismo etico)*. D'altra parte, chi conosce il bene non può non farlo, in quanto solo chi è virtuoso è felice; e tutti gli uomini aspirano alla felicità; dunque è impossibile che chi conosce il bene, faccia il male, facendo così anche il suo proprio male. Nessuno, pertanto, è malvagio volontariamente; quelli che operano il male, lo fanno per ignoranza: la colpa e il vizio sono errori di giudizio. Chi, al piacere della virtù, preferisce i piaceri soggettivi del momento, fa un calcolo errato. Per renderlo virtuoso basta insegnargli che cosa è il bene. Il miglioramento dei singoli e dell'umana società è una questione di educazione. Tutte le virtù presuppongono la sapienza; tutti i mali derivano dall'ignoranza. Evidentemente, come osserverà poi Aristotele, non basta conoscere il bene: anche chi lo conosce, spesso opera il male.

La morale di Socrate è detta *eudemonismo*, in quanto ripone il fine ultimo o bene dell'uomo nella felicità, la quale consiste nel perseguire il vero bene che è anche il vero utile di ciascuno. Solo così si acquista la *virtù*, che è *conoscenza del bene*. Il concetto è *legge della mente*; la virtù è *legge della vita individuale e sociale*. I problemi posti da Socrate ne pongono altri ancora ed esigono un fondamento ed una sistemazione. Socrate eredita non poco dell'umanesimo «mondano» della sofistica, come pure del suo razionalismo «illuminista»; d'altra parte, la sua indifferenza per i problemi della natura, per la metafisica in generale, per la religione, come la mancanza di un approfondimento sistematico dei problemi gnoseologico e morale lasciano incompleta la sua dottrina. Ciò che è universalmente valido, per lui, è soltanto *legge della conoscenza e della volontà*; non è ancora legge dell'essere.

4. Le Scuole Socratiche minori. - La potente personalità di Socrate influì sui contemporanei e sulle generazioni posteriori. Alla speculazione socratica si collegano, infatti, i grandi sistemi di Platone prima e di Aristotele poi. Ma, oltre a Platone, altri discepoli continuano o sviluppano la dottrina del maestro, la quale, per la sua poca sistematicità, si prestava facilmente a parziali ed unilaterali sviluppi. Si formarono così le «Scuole socratiche», dette *minori* rispetto alla grande Scuola platonica. Queste scuole, però, anche perché sotto l'influsso di altre filosofie, piuttosto che sviluppare, esagerano o addirittura falsano alcuni aspetti del pensiero socratico.

Tra gli scolari di Socrate va ricordato SENOFONTE (440-360 circa a. C.), l'autore dell'*Anabasi*. I suoi scritti filosofici (*I detti memorabili di Socrate*; *L'apologia di Socrate*; *Ciropedia*; *Gerone*; *il Convito*) sono superficiali e privi di originalità.

L'interesse dei discepoli si concentrò soprattutto sulla dottrina morale, ANTISTENE di Atene (vissuto nel IV secolo a. C.; dei suoi scritti abbiamo

scarsissimi frammenti), prima scolaro di Gorgia e, dopo la morte di Socrate, capo della scuola da lui fondata nel Ginnasio Cinosarge (dove il nome di *Scuola cinica*); e ARISTIPPO di Cirene, nato verso il 430 a. C., fondatore della *Scuola cirenaica*, sono, a parte Platone, i due maggiori «socratici». Le due scuole, che ebbero, attraverso varie vicende, lunga durata, rappresentano due opposti indirizzi morali.

Per Antistene, a differenza di Socrate e in maniera affine ai megarici (dei quali parleremo appresso), non vi sono essenze universali: *ogni cosa ha una sua propria essenza*; e pertanto si può solo *intuire* e non *definire*, non potendosi ad una cosa attribuire dei predicati da essa differenti, ognuno dei quali è per sé un'essenza individuale. Di ogni cosa si può dire solo il *suo nome proprio*: «L'uomo uomo», «il cane cane. ecc. La realtà è solo individuale e corporea: non c'è la «cavallinità» (l'universale), ma il *cavallo (questo)*.

Socrate aveva insegnato che la virtù è il maggior bene; Antistene e i suoi seguaci intendono questo principio in maniera rigida e unilaterale, e traggono la conseguenza che *solo la virtù è bene, solo la malvagità è male e tutto il resto è indifferente*. Per il saggio è bene soltanto ciò che gli appartiene (i beni spirituali); è male ciò che lo priva di questi beni; è indifferente il resto (la salute, le malattie, gli onori, la vita stessa, la morte, la povertà, ecc.). «Solo la virtù è sufficiente per la felicità, e per la virtù non occorre altro che la fermezza di carattere di un Socrate; nasce dall'azione e non ha bisogno di molte parole e cognizioni». Soprattutto il piacere dev'essere fuggito, perché ci rende schiavi. Antistene diceva che è meglio esser pazzo che godere. Il saggio deve ridurre al minimo i suoi bisogni, liberarsi dei desideri e dei cosiddetti beni della civiltà e della convivenza sociale; non deve partecipare alla vita politica. In breve, i cinici condannano i beni culturali e sensibili, oltre a quelli sociali. Lo stato di natura per il cinico è la condizione ideale. DIOGENE di Sinope (morto nel 323 a. C.), uno dei primi scolari di Antistene, è famoso per le sue stranezze. Tuttavia la ribellione al conformismo, alle abitudini e ai convenzionalismi sociali, risponde ad un'esigenza di autenticità, libertà e dignità.

Agli antipodi è la *Scuola cirenaica*. Per Aristippo, seguace di Protagora prima che di Socrate, solo la sensazione è soggettivamente vera: se vedo rosso, è vero che io vedo rosso, ma non so affatto se sia rosso l'oggetto che mi produce tale sensazione. Io non posso affermare alcunché fuori o al di là delle mie sensazioni.

Le sensazioni sono anche alla base dei nostri dati emotivi e il movente delle nostre azioni. Ogni sensazione implica un movimento, il quale se è dolce dà piacere; se violento dolore; se debole né piacere né dolore, calma. Ogni piacere, in quanto tale, è un bene (*edonismo*). Siccome l'uomo per natura cerca il piacere e fugge il dolore, secondo i Cirenaici, la felicità consiste nel piacere particolare, del momento. «Solo il presente è nostro, non il passato né il futuro, l'uno già distrutto e l'altro non sappiamo se ci sarà».

Il saggio però deve saper scegliere tra i piaceri quelli che arrecano minor dolore ed hanno maggior durata con un calcolo razionale, che è *arte di vivere*. Come pure (ed è qui l'influenza socratica) deve conservare la padronanza di sé (*autarchia*): possedere il piacere e non esserne posseduto. Contentarsi dell'attimo presente e di quanto esso può darci, senza desideri smodati, senza rimpianto del passato o ansiosa attesa del futuro. Il saggio cirenaico è gran signore della vita (il vero edonista), colui che sa godere di tutto senza attaccarsi a niente, in modo da essere sempre padrone di sé. È saggezza, non solo saper scegliere, ma anche saper variare i piaceri; goderseli fino a quando durano e poi, quando se ne saranno andati, serenamente non pensarci più. L'etica cirenaica è un edonismo calcolato, raffinato e perciò anche estetico.

I continuatori di Aristippo sviluppano più il motivo dell'autarchia che non quello edonistico, al punto da considerare la vita un male ed indegna di essere vissuta. EGESÌA, infatti, un seguace della scuola cirenaica detto il «persuaditor di morte», spinse il suo pessimismo fino a vedere nella morte il più desiderabile dei beni, dato che è vano il tentativo di cercare la felicità.

La Scuola cinica e la Scuola cirenaica nel secolo successivo si fondono rispettivamente con lo Stoicismo e l'Epicureismo.

La *Scuola megarica*, fondata da EUCLIDE di Megara (V secolo a. C.), accosta la dottrina socratica dell'universale all'Essere uno ed immutabile degli Eleati. Se la sola conoscenza intellettuale è vera, dice Euclide, è reale soltanto ciò a cui tale conoscenza si riferisce, cioè è reale soltanto l'essenza. o quanto di universale e d'incorporeo vi è nelle cose. I sensi non sono un mezzo di conoscenza. Per Euclide, il Bene è uno e s'identifica con l'Essere uno ed immutabile; si chiama con diversi nomi (Intelligenza, Ragione, Dio, ecc.), ma è sempre lo stesso. Unica è anche la virtù, la quale risiede nella contemplazione intellettuale del sommo Bene.

Non sappiamo quasi nulla di un'altra scuola socratica, fondata da FEDONE di Elide (lo stesso del dialogo omonimo di Platone) chiamata anche *Eretriaca* da Menedemo di Eretria, che successe a Fedone nella direzione della Scuola stessa.

CAPITOLO III. PLATONE

Platone nacque in Atene da nobile famiglia nel 428 o nel 427 a. C. Il suo vero nome era Aristocle, ma fu chiamato Platone dal suo maestro di ginnastica per le sue larghe spalle. Forse da giovane militò tra le file del partito aristocratico, ma ben presto, disgustato dalle mene meschine dei politicanti, si ritirò dalla vita politica. Sia queste circostanze come gli avvenimenti politici di cui fu spettatore e la rovina della sua patria acuirono in lui maggiormente il desiderio di uno Stato migliore e giusto. Così, fallito l'uomo di Stato, nacque il pensatore politico della *Repubblica* e delle *Leggi*. Fu discepolo di Cratilo, seguace di Eraclito e dei sofisti,

di cui Platone conobbe la dottrina forse anche dalla viva voce dei più famosi. Conosciuto Socrate, ne subì profondamente l'influsso; di lui fu discepolo fedelissimo per quasi un decennio e del maestro assimilò l'abito dialettico e la problematica. Più che la filosofia, «l'uomo Socrate» impressionò potentemente Platone tanto che, anche a molti anni di distanza, in quasi tutti i *Dialoghi*, la figura di maestro giganteggia sovrana. La giovinezza di Platone trascorse in Atene, ancora splendida ma già in declino, travagliata da vicende militari (la guerra del Peloponneso, che si concluse disastrosamente) e da rivolgimenti politici (crollo della democrazia ed oligarchia dei Trenta; ritorno degli esiliati e restaurazione democratica), logorata dagli odi di parte e dal malcostume.

Dopo la morte di Socrate, alcuni amici del processato filosofo (quello di Socrate, Come molti altri, fu un processo politico) lasciarono Atene e tra costoro anche Platone, attratto da altre città, nelle quali fiorivano scuole filosofiche. Si recò infatti nel 399 da Euclide a Megara e probabilmente da Megara andò a Cirene e in Egitto. Dopo un breve ritorno in Atene, viaggiò nell'Italia meridionale stringendo relazioni con i pitagorici, specialmente a Taranto, dove allora era capo della scuola Archita. Nel 390 fu a Siracusa alla corte del tiranno Dionigi, dove rimase per circa tre anni con la speranza di realizzare i suoi ideali politici, anche perché appoggiato dal pitagorico Dione, capo del partito aristocratico e cognato di Dionigi. Il tiranno, insospettito, consegnò Platone a un ambasciatore spartano come prigioniero di guerra. Pare sia stato liberato dal suo amico Anniceride, filosofo cirenaico. Verso il 388 tornò in Atene e vi fondò l'*Accademia* e quivi per circa quarant'anni dispiegò la sua attività di maestro e di scrittore. Morto nel 368 Dionigi il Vecchio e succedutogli Dionigi il Giovane, Dione invitò di nuovo Platone a Siracusa. Anche questo secondo tentativo politico fallì e il filosofo tornò deluso nella sua patria. Anche un terzo viaggio (361) per conciliare Dione e Dionigi fu sfortunato e Platone corse grave pericolo, al quale sfuggì per l'intervento del governo di Taranto, capeggiato dal pitagorico Archita. Pare che Platone non si sia più mischiato in faccende politiche; concentrò tutta l'attività nel governo della sua scuola. Si dice che la morte lo abbia colto placidamente, mentre assisteva a un banchetto nuziale, nel 347 a. C. Platone è uno dei pochissimi geni universali dell'umanità: insieme sommo filosofo e sommo scrittore. La sua influenza, soprattutto sulla cultura occidentale, dura da 24 secoli.

Di Platone sono a noi pervenuti 36 dialoghi, sull'autenticità e la successione cronologica dei quali la critica non è ancora arrivata a conclusioni definitive. Si è ormai pressoché d'accordo di raggrupparli nel seguente ordine di successione secondo lo svolgimento del pensiero platonico: I) *Dialoghi socratici e giovanili*, qualcuno forse scritto vivente lo stesso Socrate, nei quali manca ancora un pensiero personale e si espone e si difende la dottrina socratica. Citiamo: il *Lachete*, il *Carmide*, l'*Eutifrone*, l'*Ippia minore*, l'*Apologia di Socrate*, il *Critone*, l'*Ione*, il *Protagora*, il *Liside*. II) *Dialoghi polemici* contro i sofisti, nei quali il pensiero sofistico viene sottoposto a una serrata revisione critica sotto l'aspetto logico, etico e politico. Ci sono in essi la prima delineazione della dottrina delle idee e gli indizi che Platone tra poco si ergerà arbitro tra i sofisti e Socrate. Citiamo: il *Gorgia*, il *Menone*, l'*Eutidemo*, il *Cratilo*, il *Teetete* (per alcuni autorevoli interpreti appartiene al quarto periodo), il *Menesseno*, l'*Ippia maggiore* (entrambi di dubbia autenticità). III) *Dialoghi della maturità*, nei quali è svolta la dottrina delle Idee. Citiamo: il *Fedro*, il *Convito*, il *Fedone*, la *Repubblica*. IV) *Dialoghi della tarda maturità*, nei quali il filosofo sottopone a revisione critica la sua teoria delle idee, già criticata nella stessa Accademia e in altre scuole

filosofiche. Citiamo: il *Parmenide*, il *Sofista*, il *Politico*, il *Filebo*, il *Timeo*. Opera della vecchiaia, incompiuta e forse risultante da appunti messi insieme da qualche scolaro, sono le *Leggi*. Molto discussa l'autenticità delle *Lettere*.

1. Socrate «personaggio» dei «Dialoghi». - Ogni filosofia, è stato detto, è un'autobiografia «ragionata»; quella di Platone è anche una biografia: interpretazione dell'uomo-Socrate. Perciò Socrate è un personaggio che incarna ed esprime la filosofia platonica, ma come interpretazione di Socrate stesso, come perenne approfondimento del problema, che fu sempre, per il discepolo, la personalità dell'eccezionale maestro.

Socrate visse e morì testimoniando di qualcosa che portava dentro di sé. Che cosa? Platone meditò questo problema tutta la vita: i *Dialoghi* ne sono la risposta, l'interpretazione dei fatti e delle azioni di Socrate, la «storia» sublime di una «cronaca» spesso apparentemente mediocre. Socrate non era un personaggio da narrare con precisione; era un enigma profondo di cui andava svelata la verità. Fatti, gesti e parole non valevano solo per quello che esprimevano, ma soprattutto per quanto nascondevano, per i valori profondi da cui zampillavano. Platone vi volle leggere dentro e quella lettura, ancora oggi, significa Socrate e Platone insieme: una filosofia che nasce dalla meditazione sulla vita di un uomo che era qualcuno, perché agiva in nome di qualcosa. Le visibili azioni di Socrate, come le sue parole, avevano un fondamento spirituale invisibile: svelarlo era rendere manifesto il valore della vita, in quanto era svelare i valori secondo i quali Socrate pensava, parlava, agiva; era porsi il problema dell'*esistenza* nella sua integralità. Così Socrate diventa la persona concreta esprime l'eterno, per l'appunto un personaggio, quello dei *Dialoghi*; l'incarnazione dell'Idea, l'incorporazione del valore invisibile, che si fa «vedere» nei fatti e nelle parole, entra nel mondo, si comunica e si espande. Socrate è l'immagine vivente della filosofia platonica senza cessare di essere Socrate, perché è sempre il maestro l'argomento della meditazione del discepolo, che «spiega» (e spiegandola la eterna in un sistema di pensiero) la vita alla buona di questo saggio che non ha scritto niente e diceva di «non sapere». Per apprezzare la platonica «storia» di Socrate basta tener presente la «cronaca» dei *Detti memorabili* di Senofonte, dove Socrate non è mai tutto se stesso, perché è solo quello visibile e non l'altro, quello segreto, da cui scaturisce tutta la potenza della sua suggestione; e confrontarla ancora (soprattutto) con il Socrate delle *Nuvole* di Aristofane, dove il filosofo è il personaggio che non incarna e non esprime alcunché. È un'interpretazione anche quella di Aristofane, ma inversa alla platonica: Platone legge nella vita del maestro più di quanto non traspaia e non appaia dai suoi atteggiamenti; Aristofane vi legge molto meno, anzi quasi niente e perciò gesti e parole a lui si presentano come vuote apparenze, ciarlataneria, sofisticheria, presunzione, assurdità. In Platone, Socrate significa ed esprime valori eterni, la verità; in Aristofane solo la sua vuotaggine, retorica e menzogna; per il primo, Socrate - la sua vita - è il presentimento di un mondo invisibile; per il secondo, è

l'esempio di un uomo perduto nel vuoto dei sofismi a catena e gonfiato dal soffio di parole inconcludenti. La «virtù» di Socrate, per Platone, rimane inesplicabile senza l'esistenza di un «altro mondo» e la verità dell'immortalità dell'anima. Il *Fedone*, che discute il problema e dell'immortalità fornisce le prove, ne contiene una che condiziona tutte le altre: la morte di Socrate. Questa prova vivente e vissuta convinse Platone che l'anima non muore (poi il filosofo ne diede la dimostrazione oggettiva); Socrate è morto in un modo che sarebbe impossibile se l'anima non fosse immortale. Aristofane definisce Socrate «come» un sofista: Platone lo definisce «in confronto» con i sofisti: la vita di chi vive la verità in confronto con quella che non ha verità: la prima s'interpreta e s'approfondisce, la seconda basta descriverla perché è le sue stesse azioni e non il valore insieme nelle azioni stesse espresso ed in esse celato.

2. Il «concetto» di Socrate e il problema di Platone. - Socrate aveva scoperto il concetto e ne aveva rivendicato l'universalità; aveva applicato il metodo dell'induzione, ma senza approfondire se e fino a che punto dall'esperienza di casi particolari si possa indurre l'universale. La filosofia di Platone comincia precisamente come *ricerca dell'origine dei concetti*. La soluzione di questo problema gnoseologico, nato nell'ambito della filosofia socratica, comportava un'estensione dell'indagine oltre i confini dell'etica, a cui Socrate aveva limitato la sua speculazione. Il problema dell'origine dei concetti ripropone dentro la logica e l'etica i problemi dell'ontologia e della metafisica, posti dalla scuola eleatica e messi da parte dall'umanesimo sofistico-socratico.

Che cosa è sapere? Sistema di concetti aveva detto Socrate; e il concetto si scopre attraverso il ragionamento induttivo. Platone, oltre a rilevare l'incompletezza del metodo socratico, mancante del procedimento della deduzione - dall'universale al particolare -, si avvede, a ciò spinto anche dallo studio delle matematiche, le cui verità oggettivamente valide non sono indotte dall'esperienza, che la percezione sensoriale non può da sola originare il concetto, cioè che l'universale non è inducibile dal particolare e non è neppure una formazione mentale. Quali sono le condizioni del sapere oggettivo? Il vero, il bene, il bello sono solo oggetti mentali o hanno anche un loro essere? In questo secondo caso, come si spiega l'origine *del* concetto *dall'*Intelligibile in sé? E, al culmine dell'umano conoscere, l'ordine oggettivo mentale adegua l'ordine oggettivo ontologico, oppure è sempre una forma inadeguata di sapere rispetto alla Verità in sé della quale partecipa?

3. Le Idee. L'esperienza ci attesta che ogni cosa, oltre alle qualità particolari mutevoli e contingenti, ha un'essenza per cui è quello che è, comune a tutte le cose della stessa specie. Dunque le essenze non sono solo concetti, entità logiche, ma hanno anche una loro oggettività nelle cose stesse; non formano soltanto un sistema *logico*, ma anche un sistema *ontologico* di entità reali.

Platone prima doveva rispondere alla domanda: «qual è l'origine dei concetti?», ora deve rispondere anche a quest'altra: «qual è l'origine delle essenze delle cose?». Nessuna cosa buona è il Bene: ogni cosa buona è tale per il Bene, ma né una sola di esse né tutte insieme sono il Bene. Dunque il Bene trascende ogni cosa buona e il concetto stesso di bene che è presente alla mente. Pertanto, conclude Platone, il Bene, il Vero, il Bello ecc., sono essenze in sé, trascendenti, sorgente dei nostri concetti e delle cose. I concetti della mente come le essenze delle cose sono un'immagine riflessa dell'Essere trascendente, senza che quest'ultimo s'identifichi né con l'ordine del pensiero né con quello delle cose. Se è così, conclude Platone, vi è una realtà diversa da quella mentale e da quella sensibile, cioè *il mondo delle essenze ideali, universali, incorporee, immutabili, eterne*, che egli chiama *Idee*. Vi è dunque il *Mondo delle Idee*, trascendente, fuori dello spazio e del tempo, al di là del mondo sensibile e oltre i limiti del pensiero. *L'Essere è l'Idea*: questa la tesi antologico-metafisica di Platone e del platonismo autentico. Ciò che non è Idea è *per* l'Idea; ciò che non è Idea è solo per e in quanto *partecipa* dell'Idea stessa. Scoperto il mondo delle *Idee*, restano da spiegare - su questo fondamento - tutti i problemi e soprattutto quelli dell'origine dei concetti e del mondo fisico (gnoseologia e cosmologia). Essenziale tra gli altri il problema di chi è l'uomo, che valore e senso hanno la sua esistenza nel mondo, quale la sua destinazione. La ricerca metafisica è il fondamento di ogni altra ricerca. Platone così riallaccia la speculazione di Socrate a quella presocratica e ripropone dentro il problema gnoseologico-etico quello dell'origine del mondo.

Già, nei confronti della filosofia presofista, si assume, senza opporle, le due posizioni dell'eleatismo e dell'eraclitismo: c'è un mondo che ha i caratteri dell'eternità, dell'immutabilità e dell'universalità propri dell'Essere parmenideo ed è il mondo delle *Idee* trascendenti; come c'è un mondo che ha i caratteri propri del divenire eracliteo ed è quello terreno, il nostro mondo, che non va negato, come fa l'eleatismo, ma giustificato e spiegato; anzi è compito della filosofia chiarire ed approfondire i problemi dell'uomo e del suo mondo.

4. I gradi della conoscenza e l'ascensione dialettica. - Il primo è la *congettura* o conoscenza delle *immagini*; il secondo, la conoscenza *percettiva* o *credenza*. Sono i due gradi della *conoscenza sensoriale* od *opinione* che ha per oggetto il mondo del divenire; gradi inferiori del conoscere, che ancora non sono scienza, che è dell'universale e non del particolare. Comincia già però ad intravedersi oscuramente la verità e ciò spinge l'anima ad oltrepassare il sensibile. L'inappagamento, l'inquietudine della mente sono fecondissimi: l'intravedere la stimola all'ascesa senza soste fino al «vedere». Anima ansiosa d'ascendere è quella del *filosofo*, perché filosofia significa «amore della sapienza», «follia» della verità.

Per Platone la sensazione è un ostacolo alla conoscenza dell'Invisibile, come si legge soprattutto nel *Fedone*, il dialogo dell'«altro mondo» e della condanna

del corpo e dei sensi incerti e corruttori. Tuttavia, alla sensazione, egli riconosce una funzione insostituibile ed ineliminabile: a) Le contraddizioni dei dati sensibili (eguali che non sono eguali, simili che sono poi dissimili, ecc.), sono possibili proprio per l'esistenza dell'Egual, del Simile, ecc. Le cose eguali o simili, proprio per questa loro indeterminatezza mai perfettamente determinata e determinabile, sono un *rimando* all'Essenza in sé. b) La contraddizione che è rimando, come tale, è anche provocatrice dell'intelletto. Essa sveglia, sconcerta, eccita la mente. Il tendere del senso a qualcosa, che non è mai il qualcosa determinato ed immutabile, spinge l'intelletto ad oltrepassare il contraddittorio sentire. L'insufficienza del sensibile stimola la mente a rientrare in se stessa, la rinvia a quel che dentro di essa la sensazione ha svegliato. Lo *choc* provocato dai sensi strappa all'oblio conoscenze già dall'anima possedute e poi dimenticate. Dunque, per un verso, il sensibile, semplice stimolo esteriore, resta al di fuori del processo dialettico del conoscere; per l'altro, la sensazione è un elemento costitutivo di esso.

Nel VII della *Repubblica*, oltre a riconoscere che la sensazione quando si limita al semplice sentire (con l'occhio percepisco il mio dito) è conoscenza degna di fiducia, Platone ritorna sullo stesso tema: la sensazione mette la mente di fronte alle contraddizioni (percepisco il mio dito ora piccolo ora grande). L'anima avverte ed è obbligata ad aprire un'«inchiesta», cioè ad esercitare sulla contraddizione il pensiero. È un invito irresistibile che esige uno sforzo improrogabile: si tratta d'iniziare il lavoro di costruzione della scienza, il cui contenuto non comporta più contraddizione. Inizio di costruzione, che è preceduto, come vedremo, da un altro inizio: il ricordo di un sapere dimenticato ed ora suscitato dalla sensazione. Dunque dall'insufficienza del sentire nasce l'esigenza invincibile del sapere.

In breve, non c'è esperienza senza sensazione; ma l'esperienza è possibile per un'attività dell'anima che non è più puro sentire: l'esperienza è sintesi di dati sensibili e di riflessione su di essi: è il pensiero che media, confronta e rapporta. Questa la dottrina platonica della sensazione e della percezione. Nella sensazione sono immanenti gli elementi che spingono il pensiero ad oltrepassarla, a trascenderla: le contraddizioni del senso richiedono una chiarificazione ed un componimento; perciò la sensazione è un rimando al pensiero. Un rimando e un indizio: le diverse cose, uguali o simili, pongono il problema dell'Uguale e del Simile che siano perfettamente tali. Anzi l'intelletto è in grado di notare le contraddizioni dei sensi in quanto possiede un concetto in base al quale giudica le sensazioni, altrimenti non si accorgerebbe nemmeno della loro contraddittorietà. Il sentire è indizio sicuro di un mondo intelligibile che non è oggetto dei sensi, ma dell'intelletto. La sensazione suggerisce, contiene un appello al concetto affinché fissi rapporti tra i sentiti, li costruisca in esperienza organizzata: essa, che è immanenza del sentito all'immediato e soggettivo sentire, è nel contempo trascendenza.

Bisogna però penetrarla, sapere ascoltare la voce dei sensi, che non chiama solo all'apparenza che passa, ma all'essere che trascende e permane. L'uomo volgare si ferma al senso: non ne scopre l'indizio, non ne avverte l'appello; il filosofo sa vedere nell'apparenza i riflessi attenuati di un mondo lontano, di altra natura, sa «leggere» le contraddizioni, sa di esse farne discorso. Le sensazioni e i sentiti, dunque, *significano*, testimoniano dell'essere che trascende e del quale è in essi solo un riflesso, l'essenza, per la quale sono intelligibili. Si tratta di saper vedere nelle cose quel che nascondono, che è poi quello per cui valgono. Non è vero che la natura non insegna niente, come diceva Socrate: il Divino in sé trascendente può essere conosciuto nelle cose come il riflesso che l'ottimo Dio-Artefice ha versato nel Sostrato materiale. Le cose si possono toccare e vedere; le Idee sono impalpabili ed invisibili. Ma le corporee composte cose sono scomponibili e mutevoli: la loro è la bellezza di un giorno, vissuto nell'inquieta aspirazione agli Enti semplici invisibili ed immutabili.

Così Platone fissava per sempre la supremazia dell'Idea sulla cosa, del valore sul fatto, senza negare a quest'ultimo quel grado di realtà che gli compete, significativo, più che per quel che è, per quello che non è e a cui rimanda, per il desiderio che accende, in chi lo penetra, dell'Essere in sé che lo fa essere e che lo trascende. Perciò ancora la sensazione suggerisce, sveglia l'Idea a chi sa acquistare coscienza dell'appello che essa contiene all'Essenza eterna e perfetta, di cui son copie il grado di essere che è nelle cose e il sapere che è in noi. *La sensazione è il primo momento della dialettica: non conclusione, ma inizio della conoscenza.*

Scienza intermedia tra l'intelligenza intuitiva è il ragionamento, pensiero «discorsivo» proprio della conoscenza matematica, terzo grado della dialettica, ma che non è ancora l'«intellezione» pura, costitutiva dell'xxx, il sapere vero e proprio. È anch'essa, come la filosofia, scienza delle essenze in universale, ma, costretta a servirsi sempre di figure visibili, resta inferiore alla xxx. Platone non sarebbe stato greco se non avesse sentito vivissimo l'«ellenico amore della misura e la perizia del definire»; ma egli accoglie la matematica nel novero delle scienze educatrici e, dunque, da insegnare, in quanto essa contribuisce, più di ogni altra, ma meno della filosofia, all'ascensione dell'anima al Divino. Anche la matematica ha un eminente significato «umanistico»: formazione dell'uomo nella scienza, che è anche elevazione morale, il suo fondarsi nell'ascesi e nella contemplazione dell'Intelligibile.

Grande e piccolo, uno e più, semplice e diverso sono contraddizioni che svegliano l'intelletto: il ragionamento le appiana e, in luogo dei contrasti, pone le nozioni stabili ed identiche: l'unità astratta e la serie dei numeri (aritmetica); la grandezza astratta e le linee ideali (geometria). Ecco la «musica» del ragionamento, il preludio necessario, come dicevo, del sapere, il vestibolo del sacro tempio. La matematica per Platone, come per i Pitagorici, è una specie di linguaggio divino.

Notevolissima la differenza tra il metodo matematico e quello filosofico. La matematica «finge» *ipotesi* di cui non rende ragione: osserva solo se «quel che risulta» si accordi o no con esse. I supposti della filosofia, invece, non sono che pedana di lancio, «punto di appoggio per andare oltre», fino all'*incondizionato*, che, come tale, niente suppone e basta a se stesso. Il matematico si accontenta che la *possibilità* del sapere (che non è effettivo sapere), da cui parte, non sia smentita da quel che ne risulta: si contenta di un «segno» coerente, la cui necessità, dovuta ad un metodo simbolico, è puramente logica, come si legge e nel *Fedone* e nella *Repubblica*. Il cammino ascendente della dialettica, invece, è quello dell'insoddisfazione: elevarsi sempre verso l'«ancora più alto», fino al punto di cogliere (ma la filosofia, in realtà, non coglie che l'immagine di esso) il fondamento incondizionato. Dedurre da esso non significa prova o verifica; è il di spiegarsi dall'essere di tutte le sue manifestazioni.

Il movimento del pensiero o dialettica si completa nel puro intelligibile, nella contemplazione delle Idee in se stesse, «passando da esse in esse, andando verso di esse per metter capo finalmente in esse.» È l'ultimo grado del conoscere, la *conoscenza filosofica* o delle Essenze in sé, l'intelligenza con la quale si apprende (anche se mai pienamente e perfettamente, fino a quando l'anima è unita ad un corpo), l'Essere assoluto e incondizionato, le Idee. Qui si compie l'*ascensione dialettica* dell'anima. Il cammino ascendente ha toccato il principio non provvisorio e non fittizio: la filosofia ha realizzato tutte le sue possibilità. È la visione del Sapere in sé? Sì, ma come si riflette nella nostra mente e dunque sempre sapere astratto dal Sapere divino. Anche la contemplazione è ancora desiderio, che la filosofia tiene acceso e vivo, ma che non può soddisfare.

La «dialettica» in Platone è un termine ricco di significati e perciò complesso. Esso indica contemporaneamente il processo del conoscere dal grado infimo a quello massimo; il cammino ascendente da «questo» all'«altro» mondo; il viaggio di purificazione dell'anima dal sensibile all'Intelligibile; i gradi d'iniziazione alla scienza liberatrice, che è saggezza come «esercizio a morire» per la conquista dell'Essere, vera destinazione dell'anima e il cui possesso è la sua beatitudine. E siccome la dialettica è la filosofia, questa è in uno, conoscenza e moralità, atteggiamento teoretico non disgiunto (ma con il quale non va confuso) da quello pratico, spirito scientifico e spirito mistico. La filosofia è «esercizio», «preparazione» all'«altra vita»: far della dialettica è provvedere alla «salute» dell'anima.

5. Conoscenza intuitiva e conoscenza discorsiva; le condizioni della scienza e il concetto di cultura. - Prima di procedere, è bene precisare alcuni punti fondamentali.

a) la *conoscenza discorsiva* è preceduta e condizionata dalla *conoscenza intuitiva* primaria, anche se nel processo del conoscere essa rappresenta l'ultimo

grado: l'intuizione dell'Essere (Idee) è originaria; è essa che rende possibile il procedimento discorsivo e non viceversa,

b) *L'intuizione intellettuale dell'essere è oggettiva*. Cioè: l'intuito non fa essere la verità intuita, ma, al contrario, la verità, suo oggetto trascendente ed incondizionato, fa essere l'intuito, illumina la mente e fa che intuisca la verità. Non è il soggetto pensante (o il pensiero umano) che fa essere la verità, ma è la verità (a cui convengono gli attributi della universalità, immutabilità, eternità, ecc.) che gli conferisce validità oggettiva. L'Idea in Platone ha valore ontologico, è l'Essere.

c) Le condizioni della scienza non sono la scienza, di cui l'uomo, pur nei suoi limiti, è capace. La sua fondazione è nell'Essere. Ogni conoscenza è vera in quanto è una verità *dalla* Verità: è più vera la conoscenza più vicina all'Essere stesso. La verità non è il risultato di una concordanza interna, quantunque fondi l'accordo del pensiero; non è la realizzazione di un finalismo supremo, quantunque costituisca la rettitudine di ogni azione; la verità è primieramente ed assolutamente nell'oggetto vero, nell'Essere. Non è la conoscenza che costituisce la verità, ma è la verità dell'Essere che rende vera la conoscenza. La verità è l'oggetto del conoscere e vi è un conoscere vero solo in quanto vi è la verità, di cui è un'approssimazione; la Dialettica è il grado più prossimo. Ora se l'Essere è l'oggetto del sapere e se è vero che l'Essere è costituito da relazioni - il Cosmo noetico che è la Scienza Divina - la scienza umana, come immagine di quella divina, non può essere che scienza dell'Essere e delle sue relazioni. Conoscere è dare all'intelletto i mezzi di fissarsi nell'Essere. Non vi è gnoseologia, insegna Platone, che non s'indirizzi ad un essere o all'Essere, cioè che non sia anche ontologia e metafisica.

d) È qui il senso positivo e profondo della *scepsi* platonica; è ancora il concetto della filosofia come ricerca ed aspirazione, Eros che si fa conquistatore intraprendente della Verità, perché dalla sua divina bellezza è conquistato. In breve: l'umano intelletto è capace di verità, perché tale lo ha fatto la Verità.

e) L'Occidente deve a Platone, a questo greco di razza e di ottima razza, il concetto autentico di *cultura formativa*, che Aristotele approfondirà e sistemerà in maniera più organica e, direi, più matura: ogni scienza particolare non è il sapere, ma un grado di esso, valido se considerato non a sé, nella sua astratta particolarità e frammentarietà, ma come condizione *del* sapere, che non può essere che unico, quello rispondente alla profonda e naturale inclinazione dello spirito umano, fatto non per le cose che passano e che sono un simbolo o un frammento dell'Essere, ma per l'Essere esso stesso; ogni scienza particolare è chiamata ad impegnarsi disinteressatamente nella realizzazione di questo scopo, perché solo così, cioè quando essa *non serve* fini particolari e pratiche utilità, *serve* allo spirito affinché realizzi il fine suo supremo. Cultura al di sopra di ogni interesse pratico, economico o politico che sia, ma per esser poi la generatrice anche del mondo del pratico, da cui è indipendente e che pur non

deve ignorare, oltre che di ogni azione bella e buona in una società governata secondo giustizia.

6. La conoscenza è reminiscenza. - Per Platone, come abbiamo detto, l'anima avverte un possesso sempre meno insufficiente della verità, non perché la «ponga» o la «crei», ma perché la *scopre* in sé preesistente: *la conoscenza concettuale è innata*. L'uomo non potrebbe conoscere le essenze, se tale conoscenza non fosse già in lui. Egli ha nel fondo della sua anima come un tesoro nascosto da disseppellire e restituire al primitivo splendore che il corpo ha offuscato, tramite lo stimolo delle cose sensibili. Le cose belle, per esempio, non sono il Bello, ma contribuiscono a svegliare nell'anima l'intuizione primitiva della Bellezza, a farle *ricordare* la verità dimenticata. La conoscenza, per Platone, è *ricordo*. L'esperienza esterna è solo un'occasione per farle ricordare la verità che è già in essa, anteriore a quella. Ma basta che ne baleni l'indizio, perché l'anima, se filosofa, volga le spalle al sensibile e l'occhio dell'intelletto cerchi desioso la luce dell'Intelligibile.

La sensazione per Platone ha un valore strumentale: suggerisce, sveglia l'Idea a chi sa acquistare coscienza del richiamo dell'Essere, di cui le cose sono copie. La sensazione, ripetiamo, è il primo momento della dialettica: non conclusione, ma inizio della conoscenza. Al contrario, come abbiamo detto, per i sofisti la sensazione basta a se stessa nella sua veridicità momentanea. Essi ne fanno la prigione dell'uomo, non un *segno* del metasensibile.

D'altra parte, la scienza concettuale, propria dell'uomo, non è la Sapienza in sé o Scienza assoluta, ma solo un riflesso, una copia imperfetta di essa. L'uomo *tende* alla Scienza in sé (il «Cosmo intelligibile» o delle Idee), ma senza mai riescire a possederla pienamente. Un celebre passo del Parmenide distingue nettamente tra la Scienza divina in sé perfettissima e la scienza umana, che di essa è immagine inadeguata. L'Idea del Bene nella *Repubblica*, non solo oltrepassa la conoscenza umana, ma è «al di là di ogni realtà e di ogni luce» e perciò indefinibile; indefinibile è l'Essere nel *Sofista*. La scienza totale, per l'uomo, resta un ideale irraggiungibile per le vie normali della dialettica. È necessaria, si legge nel *Fedone*, una «rivelazione divina». Perciò il momento filosofico permane sempre, anche al massimo delle sue possibilità, momento della ricerca e non della conclusione, dell'aspirazione e non del possesso, dell'approfondimento e non della soluzione definitiva. Dai primi *Dialoghi* a quelli della maturità e della vecchiaia, la dialettica acquista importanza sempre più decisiva. A mano a mano Platone si accorge che, per definire un oggetto, non basta dirne l'essenza intelligibile: è necessario determinare le relazioni. A questo punto la teoria non è sostituita dalla dialettica, come è stato autorevolmente sostenuto, ma è da essa integrata. Non vi è sapere senza ricordo, ma il sapere non consiste soltanto nell'apprendimento semplice ed immediato degli intelligibili, bensì nel pensare le relazioni tra questi enti, cioè nel fissare le determinazioni dell'essere (*Parmenide*, *Sofista*, *Filebo*, *Timeo*).

Nello stesso tempo, Platone resta fedele alla sua concezione del sapere come disciplina ascetica (*Fedro*, *Convito*, *Pedone*, *Repubblica*). In altri termini, il metodo del sapere che, in un primo tempo, è prevalentemente regola di vita e di salvezza, successivamente diventa disciplina scientifica, ma resta sempre metodo di purificazione dell'anima. di preparazione all'«altra vita», dove l'anima avrà l'intuizione piena dell'Essere.

Platone ha risolto il problema dell'origine dei concetti in una maniera che non è più quella di Socrate e ha dato al concetto un valore diverso da quello socratico: a) le sensazioni stimolano il sapere, ma il sapere non è il risultato della induzione: esso è anteriore a ogni esperienza e ad ogni processo conoscitivo, alla ricerca, di cui è guida ed orientamento; b) il sapere riscoperto - il concetto - non è la verità ma l'immagine della verità stessa; dunque è sempre una copia imperfetta del Sapere in sé (la presenza in noi dei concetti è una prova dell'esistenza delle Idee); c) perciò la Verità esiste *ab aeterno*, in sé, indipendentemente dal pensiero e dalle cose; d) l'aspirazione naturale dell'uomo a possedere un sapere intellettuale, cioè un ordine stabile di concetti o definizioni, non è la finalità ultima dell'anima, alla quale è altrettanto naturale, quanto inefficace, l'aspirazione al Sapere in sé, al possesso non solo della copia (che si può riconquistare con la dialettica), ma del Modello, che la filosofia non potrà mai darle, benché la visione superiore del Sapere in sé, dell'Intelligibile, dopo il distacco dell'anima dal corpo, sia sempre una conoscenza di ordine intellettuale; e) dunque vi è un sapere meta-filosofico, finalità suprema del filosofare, ma che è irrealizzabile per le vie normali del filosofare stesso; in breve l'Essere, di cui il concetto è l'astratto, è supermentale ed è mentale solo il recupero di esso come concetto, attraverso il difficile faticoso discorso dialettica non conclusivo, copia del compiutissimo eterno Discorso della Scienza in sé; e, come ogni copia, naturalmente inquieto di accostarsi alla perfezione dell'originale. Così il *Fedone*, con la teoria della doppia associazione delle idee (per somiglianza ed anche per contiguità), che determina il rapporto tra la Scienza in sé e il sapere umano in termini paradigmatici - del *Modello* unico rispetto alla *copia* - completa la dottrina della reminiscenza del Menone e del *Teeteto* (dove è posta a fondamento della maieutica) e fissa quali siano, per Platone, l'origine, l'essenza, il significato ed i limiti della conoscenza umana.

Nuove questioni a questo punto pone il problema del conoscere: 1) Come l'anima si trova in possesso della conoscenza delle Idee? 2) Perché il mondo sensibile sveglia il sapere in essa innato e dimenticato? Per rispondere a queste domande occorre riprendere i problemi metafisici dell'origine e dell'essenza dell'anima e dell'origine e della formazione del mondo sensibile. Credenze misteriche orfico-pitagoriche soccorrono per rispondere ad esse: Platone utilizza dottrine orfico-pitagoriche, ma le traspone: arricchisce la dialettica di un contenuto e di una significazione religiosa; a sua volta, la dialettica stessa

chiarisce ed eleva tale contenuto a discorso fondato, significativo anche per la ricerca filosofica più rigorosa ed esigente

7. L'anima. - Per Platone, infatti, come per gli Orfici, l'*anima intellettuale* è un'entità assolutamente semplice. Essa appartiene originariamente al mondo intelligibile, dal quale - o per necessità naturale, o per espiare una colpa - cade nel corpo, suo carcere o tomba. La parte immortale dell'anima umana è formata dal Demiurgo o Artefice divino con la mescolanza degli stessi elementi di cui è composta l'Anima del mondo.

Prima di venire ad abitare in un corpo, le anime «vedono», chi più e chi meno, il Mondo delle Idee. Così acquistano conoscenza dell'Essere eterno ed immutabile. Fino a quando vivono in quel mondo, hanno pieno possesso delle *Essenze*, le intuiscono, intelligono assolutamente. Con la caduta nel mondo visibile, rivestono spoglie mortali a cui, per il corso terreno della vita, restano legate. Il corpo ha anch'esso una sua anima, un'*anima irrazionale*, distinta in: *irascibile*, impulsiva e sdegnosa, e *concupiscibile*, volta a desideri volgari. L'anima, caduta dal mondo invisibile nel corpo, contaminata e perturbata dall'elemento irrazionale, dimentica la conoscenza delle Idee, erra nel giudizio, attratta e sopraffatta dal sensibile. Se l'anima razionale o intellettuale riesce a frenare le altre due, può a poco a poco *purificarsi* del sensibile (*l'ascesi conoscitiva* è, contemporaneamente, *perfezionamento morale*) e tornare pura. Infrenata, l'anima irrazionale è un momento positivo dell'ascensione dialettica: attraverso le immagini sensibili risveglia la sopita intuizione primitiva ed innata delle Idee e fa che l'uomo sia amante della sapienza («filosofo»). Così Platone dà al mito orfico-pitagorico della preesistenza delle anime un senso metafisico-gnoseologico-morale.

Se l'anima preesiste alla sua unione col corpo, consegue che sopravvive alla morte di esso, in quanto la preesistenza prova che il corpo non è indispensabile alla sua esistenza. È questa una delle prove dell'immortalità dell'anima razionale, argomento trattato nel dialogo il *Fedone*. Le altre si possono così riassumere: a) Il contrario genera il contrario: dalla vita viene la morte; dalla morte viene la vita. b) L'anima, per natura semplice, è somigliante all'Idea; l'Idea è incorruttibile ed immutabile; dunque anche l'anima è incorruttibile ed immutabile (di tutte le prove è la più consistente e filosofica). c) All'anima è essenziale la vita e pertanto essa esclude il suo opposto che è la morte.

L'immortalità di cui parla Platone non è quella dell'anima personale. Le anime sono enti eterni, più che immortali, demoni, entità per sé stanti, tante e non più. Per una necessità di ordine cosmico dal cielo cadono in un corpo e ritornano agl'inferi dopo una permanenza in terra più o meno lunga (metempsicosi); e il ciclo si ripete per l'eternità. La parte immortale dell'anima, che vive in ogni uomo, non è la *mia* o la *tua* anima: ha vestito prima tanti corpi, ora veste il mio, e dopo ne vestirà altri: gl'individui non sono che vestimenti apparenti di questi

demoni impersonali, concentrato dell'anima cosmica, che eternamente scendono in terra, passano da un corpo in un altro, e tornano all'Ade.

8. L'Eros. - L'ansia indomabile e l'inquietudine perenne dell'anima, che la spingono al possesso della Verità, sono quasi personificate da Platone nell'*Eros*, l'Amore, a cui, oltre a pagine di altri Dialoghi, è dedicato il *Convito*. Eros è il demone intermediario tra gli dei e gli uomini, il figlio di Poros e Penia, indigente come la madre e intraprendente conquistatore come il padre, di cui è madre l'Intelligenza. Eros non è sapiente né ignorante, insaziabile amante della Sofia e perciò desiderio inesausto della sapienza, essenziale inquietudine, povero di conquiste piene e durevoli e ricco di aspirazioni, sintesi sempre aperta di contrari, segno perenne d'immortalità, anima della dialettica. I misteri d'Amore comportano diversi gradi d'iniziazione: a) L'amore intellettuale «di un bel corpo» che «genera bei pensieri»: l'anima comprende che le diverse bellezze corporee non sono che riflessi di una sola e identica Bellezza. Le amerà tutte in essa e così non sarà schiava di nessuna cosa bella particolare, che le serve come mezzo di elevazione e miglioramento. b) Più bella di ogni corpo bello è l'anima bella a cui sa consacrarsi un vero amante. c) Da essa si eleva all'amore delle opere generate nel Bello; e da queste d) a quello delle scienze. e) Da ultimo, al di sopra del corpo, della vita attiva e della scienza, spazia lo sguardo nell'immensa distesa del Bello stesso, di cui lo spirito si nutre «per partorire pensieri e discorsi di una filosofia a largo orizzonte». L'anima, così irrobustita, è preparata a sopportare la luce della rivelazione suprema, la visione della Bellezza eterna, increata, quando il corpo non farà più velo e le particolari bellezze di un bel viso o di una bella anima, di una bella legge o di una bella scienza, della terra e del cielo svaniranno persino nel ricordo di fronte al Bello in sé, di cui non sono che fuggitivi riflessi eccitatori del desiderio dell'eterno splendore della divina Bellezza, che ogni anima rende capace d'immortalità. L'ascensione al Bello ha il suo parallelo nell'ascensione al Bene della *Repubblica*. Il Bello in sé e il Bene in sé si equivalgono: «l'ascensione del *Convito* è la *formula estetica* della dialettica platonica»; quella della *Repubblica* la formula morale e l'altra del *Sofista* la *formula ontologica*.

Eros, genio della specie, che si continua al di là degli individui mortali, genio creatore di opere, in cui l'individuo si sacrifica perché il suo nome resti nella memoria dei futuri, è l'aspirazione infinita dell'anima umana, naturalmente filosofa; è il pungolo che la sollecita ad oltrepassarsi e ad andare lontano; la vocazione all'eterno, di noi poveri esseri, ma fatti per l'infinito; è il dinamismo interiore dello spirito, sempre insoddisfatto di quel che è e sempre più desideroso di quel che lo completa e lo compie. Eros è la filosofia indomabile, la ricerca inestinguibile, nel suo volto perenne di audace ed intraprendente conquistatrice della verità e di mendica che, ad ogni acquisto di nuova parziale ricchezza, mostra l'immensa povertà di quel che ancora le manca, l'infinito.

Platone ha scoperto il tempio bifronte della filosofia, il duplice volto dell'anima nostra: Platone, pur nei limiti di un pensiero che è ancora essenzialmente cosmologico, ha scoperto l'uomo. La sua, è la *scoperta della filosofia*: è rimasta Eros ed Eros sarà sempre, aspirazione di grado in grado al Bello, al Bene, all'Essere, purificazione ed ascesi, essenziale moralità ed essenziale sapere, discorso infinito, concludente anche se sempre aperto e concluso solo dall'esperienza religiosa dalla quale si distingue, ma di cui non può fare a meno, perché ad essa è naturalmente portato come al suo compimento. Eros alimenterà tutto il platonismo posteriore; e, quando il suo volto di demone pagano sarà profondamente trasformato dal Cristianesimo, Eros sarà l'agostiniano *irrequietum cor meum*, che brama riposare nel Dio che si è fatto Uomo; sarà la *charitas*, che trapassa ogni discorso di mente, per arricchirlo nel discorso del cuore; sarà la pascaliana miseria e grandezza dell'uomo; il rosminiano amore dell'essere che cerca l'Essere ecc.

Eppure l'Eros platonico resta sempre un atto negativo e non positivo, una mancanza, un'imperfezione. Platone non conobbe il concetto cristiano dell'amore come positività e perfezione.

9. Origine e formazione del mondo sensibile. - Dopo quello dell'origine e della natura dell'anima, esaminiamo ora il problema dell'origine e della formazione del mondo sensibile, in modo da risolvere le due questioni metafisiche, che condizionano, come abbiamo detto, la soluzione del problema gnoseologico.

Se spogliamo, con l'astrazione, gli oggetti del mondo sensibile, da ciò che li individua e dalla loro forma per cui ciascuno di essi è quello che è, non resta che una materia *informe*. Essa è il *sostrato* del mondo fisico, l'irrazionalità assoluta, la Necessità, il Non-essere, l'opposto dell'Essere o mondo delle Idee. La materia esiste *ab aeterno*; l'Artefice Divino o *Demiurgo* se la trova davanti ribelle a farsi informare, materia sorda che resiste alla forma, quando vuole ordinare il mondo sensibile ad imitazione di quello delle idee. Il Demiurgo dà allo spazio indeterminato le determinazioni, alla massa informe le forme, cioè rende partecipe quel sostrato amorfo dell'ordine e della forma ideali. Foggiato il *corpo del mondo*, v'infonde l'*Anima*, forza vitale e cosciente, che governa e vivifica la materia. Così il Demiurgo ha formato il mondo sensibile, il migliore dei mondi possibili, risultante di razionalità e d'irrazionalità, di elementi ideali e di elementi materiali, di essere e non-essere, come già abbiamo detto. Pertanto gli enti sensibili, secondo la specie cui appartengono, hanno un'essenza, che è il riflesso dell'unica Idea corrispondente alla loro specie. Non hanno la perfezione dell'Idea (la materia è principio d'imperfezione e resiste sempre alla forma), né il suo grado di essere; sono solo un *riflesso*, una *copia* di essa, una proiezione nello spazio, nella materia non più informe.

L'anima conosce le cose per mezzo dei sensi, ma proprio quel riflesso ideale che il Demiurgo ha proiettato nella materia, le fa ricordare la sopita conoscenza delle Idee, acquistata quando era abitatrice del mondo ideale. Il sensibile

contribuisce a trarre dall'oblio l'intuizione primitiva delle Idee (è l'inizio dell'ascesi dialettica), come la fotografia di un amico, conosciuto tanti anni addietro e la cui immagine è stata cancellata da molte altre, serve a svegliare il ricordo di una conoscenza di cui si era perduta la memoria e che si credeva di non possedere nemmeno.

Riassumiamo quanto fin qui abbiamo detto: 1) vi è un mondo intelligibile assoluto, l'Essere o Mondo delle Idee; 2) le Idee sono i principii metafisici dell'universo fisico, ma da esso «separate», trascendenti; 3) a somiglianza delle Idee è stato ordinato il mondo sensibile dal Demiurgo, che ha proiettato le forme ideali nella preesistente e increata materia caotica, nello spazio vuoto; 4) le anime, prima di scendere nel corpo, abitavano il mondo delle Idee, delle quali perciò posseggono una conoscenza originaria, dimenticata prima o poi ricordata (attraverso i gradi del conoscere) a contatto con il sensibile, fatto a somiglianza del mondo delle Idee; 5) esistono dunque due mondi, uno invisibile dell'Essere e l'altro visibile del divenire. «La vera conoscenza, quella concettuale, com'era cercata da Socrate, si riferisce al mondo delle idee, che possiede il valore dell'Essere eleatico; la conoscenza relativa, desunta dalla percezione come era concepita da Protagora, si riferisce al mondo dei corpi, che possiede soltanto un'esistenza e un valore relativi, come il divenire eracliteo» (Windelband).

10. L'etica. - L'anima, prigioniera nel corpo, nel mondo sensibile è peregrina in cerca di un bene che ha perduto. In questa ricerca indomabile le cose le sono di aiuto (per il tralucere in esse delle Forme ideali) e insieme di ostacolo per l'attrazione che esercitano sui sensi. Ella avverte che il suo fine ultimo non è «questo» mondo; che il bene lo porta in sé, in quel patrimonio nascosto, che a mano a mano va disseppellendo e che in questa scoperta attua la premessa essenziale per la realizzazione del suo destino ultraterreno. Ora, se il corpo è l'ostacolo maggiore al possesso del bene, è chiaro che più l'anima razionale concede al senso, più si arrende alle seduzioni del mondo sensibile e maggiormente ricopre e offusca quello che invece deve scoprire e restituire al primitivo splendore. Cedere agli impulsi ciechi del corpo è legarsi alla materia, rinsaldare le catene, condannarsi al carcere perpetuo. Affinché essa possa purificarsi, è necessario che disciplini le passioni corporee, si concentri intera nella dialettica. Bisogna che l'anima conosca se stessa, di non esser fatta per perdersi nei piaceri sensibili, ma per contemplare la verità. L'anima è entità spirituale; dunque deve vivere spiritualmente, cioè, per un greco come Platone, intellettualmente. Vita morale è esercizio intellettuale, pura *contemplazione* delle Idee.

L'anima razionale nel mondo è forestiera e come tale, deve vivervi; prendersene pensiero al pari di una cosa di altri; come dell'albergo i viandanti, dirà poi Epitteto. Il filosofo, pertanto, pur essendo costretto a vivere in terra e in compagnia del corpo, è portato ad adeguare la sua vita all'intelletto

contemplante. E non è vita di rinunzie e mortificazione, perché il filosofo, vivendo nella contemplazione, non rinuncia alla vita, ma trionfa della morte. Chi vive razionalmente non sacrifica niente di sé, anzi arricchisce la propria personalità e la ricchezza spirituale è sempre gioia. L'iniziazione alla filosofia è progressiva conquista della libertà dello spirito dal corpo, è farei padroni di noi stessi. L'esistenza verace non è la vita mondana, sempre soggetta alle perturbazioni dei sensi, al variare delle vicende esterne, ma quella che comincia dopo la morte del corpo. Il filosofo sa che per lui la morte è libertà, scarcerazione dell'anima dalla prigione corporea e ritorno di essa alla sua vera patria. *Filosofare è morire* e la filosofia è anticipazione della morte e dell'esistenza celeste dell'anima: la filosofia è *contemplazione della morte*. L'anima, prigioniera dei sensi, oblia le Idee; sciolta da essi, pura, oblia le illusioni del sensibile. Il filosofo sa tutto questo e non teme la morte, perché l'istante in cui l'anima si svincola: dal corpo, è quello eterno della salute. Questa suprema fede anima la morale platonica; egli la vide brillare sul volto di Socrate nell'ora della morte. Quella morte indimenticata richiese, per essere spiegata, la filosofia dell'«altro» mondo, di quello della Verità. Nel crepuscolo dei sensi si schiude la più bella alba senza tramonto.

L'anima filosofa si cono ce soprattutto dalla nostalgia del Divino: chiusa in un corpo, del quale non deve volontariamente liberarsi, si fa sempre più sollecita di morire ad esso e di vivere nella contemplazione dell'Intelligibile. La anima filosofa è *mistica*, di una mistica però che è filosofia, le cui tinte non sono il vago, l'impreciso, l'oscuro, il sentimentale, ma la chiarezza, l'intelligibilità, la luce spirituale. Per Platone, prima che per Cartesio, l'essenza dell'anima è il pensiero. Rendersi simili a Dio, dice Socrate nel *Teeteto*, «è diventare giusto e santo nella chiarezza dell'intelletto». Il distacco da ogni desiderio ed opinione terrestre è, nello stesso tempo, conversione all'evidenza contemplata dell'Idea. La filosofia, come noviziato di morte e fuga dal mondo, è capacità di essere liberi nella purezza dell'intelletto: è la libertà del «filosofo», di cui ancora nel *Teeteto* si fa la descrizione. La filosofia è aspirazione all'Essere, *passione metafisica*, cioè sofferenza (e perciò testimonianza) di desiderio dell'Essere. Concetto questo essenzialmente ontologico (l'Essere è il suo oggetto) ed essenzialmente dialettico (all'Essere si tende attraverso i gradi ascensivi di un *discorso* infinito) oltre che schiettamente religioso: non l'uomo, ma il Divino «è la misura di tutte le cose». Filosofia è conquista della piena libertà di darsi all'Intelligibile. Evidentemente si tratta di una religiosità «sapienziale» (*amor Dei intellectualis*), diversa da quella cristiana ma non opposta.

È questa l'etica di Platone, che concorda perfettamente con il suo sistema, decisamente orientato alla trascendenza, profondamente animato da spirito mistico e religioso.

Quella che è considerata come un'altra etica, più umana e mondana, non è che un'integrazione di quello che abbiamo testé esposto. L'ideale pedagogico, delineato nei libri della *Repubblica*, ne è la prova più evidente. Platone sa che

fine della vita è la realizzazione di un bene tutto spirituale, ma sa anche che gli uomini hanno un corpo e che devono vivere tra le apparenze del mondo sensibile. È meglio dunque avere una regola di vita, valida *fino a quando* siamo peregrini di questa terra, con la quale disciplinare il nostro corpo, in modo da volgere al bene quello che è male.

Il mondo sensibile, in quel che ha di ordine ed armonia, è un riflesso di quello ideale; il corpo, se ben disciplinato, può essere un collaboratore e non un nemico dell'anima, lo strumento della nostra perfezione. Più il corpo è debole e più gli stimoli dei sensi son forti: è meglio dunque irrobustirlo con la ginnastica, in modo che sia armonico e bello, anch'esso immagine della bellezza ideale. Ma l'educazione vera è quella dell'anima, culminante nella *dialettica*: solo l'educazione dello spirito fa gli uomini sapienti. Le due forme di educazione fanno che in un corpo «bello» sia un'anima «bella». Educare il corpo è frenare i suoi impulsi irascibili e concupiscibili, cioè moderare l'audacia temeraria e gli appetiti dell'anima irrazionale, in modo che essa diventi *forte e temperante*. Chi attua queste virtù però è sempre l'anima razionale, il cui oggetto è la verità; e perciò è *sapiente*, cioè già libera dalle seduzioni dei sensi e padrona di se stessa. Quando l'uomo è sapiente e per conseguenza forte e temperante, allora vive come è *giusto* che viva e attua la quarta virtù: la giustizia. *Fortezza, temperanza e giustizia* e, al disopra di tutte, la *sapienza* o la contemplazione delle Idee.

D'altra parte, appare chiaro che, per Platone, il Sommo Bene non consiste nel possesso della virtù, né nel vivere conformemente alla legge sociale, ma nella visione del Divino in sé: né virtù significa soltanto ordine o armonia dei nostri atti, equilibrio tra l'attività corporea e quella spirituale, ma «mortificazione» del senso, «morire» al mondo per realizzare il più alto grado di «contemplazione» del Divino che all'uomo in terra sia consentito. Per conseguenza, come i gradi del conoscere e la stessa dialettica non sono che scienza intermedia, provvisoria, al massimo approssimativa, ma sempre tale, in attesa che l'anima, liberata dal corpo con la morte, ottenga di contemplare la Scienza assoluta; così le varie virtù non sono che beni provvisori ed intermedi, in attesa che l'anima sia appagata dalla visione del Bene in sé. Beni provvisori ed intermedi, ma necessari allo scopo supremo. La «disciplina dei sensi» e la padronanza di sé, in cui risiede tutta l'etica di Socrate, in Platone rappresentano solo un momento transitorio dell'ascesi morale (come il concetto ci è risultato un momento transitorio dell'ascesi dialettica), che culmina nella «mortificazione dei sensi», la condizione necessaria affinché l'anima fruisca di perfetta e compiuta beatitudine nel regno del compiutissimo e perfettissimo Essere.

11. La politica. - Il carattere ascetico (senza che sia negativo del mondo) dell'etica platonica risalta ancor più nel suo pensiero politico. L'uomo ha la tendenza naturale ad associarsi: da solo non può realizzare il suo bene. L'organizzazione sociale capace di assicurare la giustizia è lo Stato. Per

Platone, lo Stato è come un organismo, un uomo in grande, e come questo risultante di parti ciascuna avente una funzione propria, affinché si realizzi la giustizia. Il concetto platonico di Stato è organico, come quello socratico, in opposizione all'individualismo dei sofisti; organicità realizzabile solo se gli interessi individuali e la legge coincidono. In questa coincidenza è possibile l'unità delle classi e la libertà dello Stato e dei cittadini.

Le classi che lo compongono sono tre, corrispondenti alle tre parti dell'anima umana. Alla parte concupiscibile corrisponde la classe dei *produttori* (artigiani, agricoltori, mercanti, ecc.) dedita al guadagno; alla parte irascibile la classe dei *guerrieri*, spericolati e audaci; alla parte razionale la classe dei *governanti*. Ora, affinché si realizzi la giustizia nello Stato (per Platone, si badi, è sempre la *polis*, la città-stato) è necessario che ognuna delle tre classi espliciti la propria funzione (la giustizia, consiste nel fare ciascuno quel che deve fare) in modo da attuare l'*unità* dello Stato, in cui le parti non agiscono ciascuna per proprio conto, ma tutte in vista dello stesso ed unico fine. Questo scopo si può raggiungere a patto che, come nell'individuo deve comandare la parte razionale dell'anima e le altre due ubbidire e collaborare alla realizzazione dello scopo che la ragione si prefigge raggiungere, così nello Stato comandi la classe dei *sapienti*, l'unica che conosca la verità e il bene e le altre due, infrenate da questa, collaborino perché lo Stato possa assolvere il suo compito, che è quello di realizzare la giustizia. In tal modo la classe dei produttori, guidata dalla razionalità dei sapienti o reggi tori, diventa *temperante*; la classe dei guerrieri forte; come risultante, lo Stato è giusto. Aspirare a realizzare questo ideale di giustizia deve essere la norma e il fine della politica.

Però, come nel singolo, le tre virtù si attuano per la *sapienza* dei governanti: solo la sapienza è la madre di tutte le virtù. E siccome per Platone pochi sono i sapienti, pochi sono quelli nati per governare (e in questo senso egli dice che devono governare i filosofi): il suo Stato è schiettamente aristocratico. Per tutta la vita Platone persegui con tenacia mal ricompensata (che la rende ancora più nobile) l'altissimo scopo (che niente perde della sua verità per il fatto che sia destinato a restare sempre un ideale) di *dare al sapere tanta forza da trasformare la forza in sapere*. Il saggio accetta il sacrificio di rinunciare al godimento contemplativo solo in vista di questo fine. E la sua testimonianza è tanto più generosa in quanto sa che la sua opera è destinata all'insuccesso, che la giustizia non è di questo mondo, che «lo si flagellerà, lo si torturerà, lo si caricherà di ferro e gli si bruceranno gli occhi, e poi, dopo tanti tormenti, sarà messo in croce». Però, al «pagano profeta di Cristo» manca il concetto proprio del Cristianesimo, della fecondità della sofferenza del giusto. Platone, da greco, non intese la positività riscattatrice e costruttiva del dolore.

L'essenza di questa dottrina politica è morale e religiosa. La perfezione morale consiste nell'armonico sviluppo delle tre parti dell'anima e lo Stato esplica il suo compito quando favorisce in ogni singolo la realizzazione di questo scopo. Perciò è necessario che esso abbia una forte autorità, senza pur essere un

«istituto di coercizione», perché l'obbedienza che reclama, la esige per il bene di tutti. Infatti, senza il freno e la buona guida dei governanti, la classe dei produttori diventa ingorda di guadagno e per conseguenza intemperante, ingiusta e infelice; la classe dei guerrieri temeraria, violenta. Manca all'una e all'altra la razionalità e cadono sotto il dominio delle passioni istintive e irrazionali. Con ciò Platone vuol provare che l'attività e la potenza economiche come quelle militari non hanno una moralità intrinseca, la quale viene ad esse conferita da quell'ideale giustizia, a cui s'ispira (o si deve ispirare) l'azione del politico. Se la classe dei produttori dunque è temperante e quella dei guerrieri coraggiosa, entrambe devono questi beni alla sapienza dei governanti. Tra sudditi e Stato corre un'*obbligazione morale* che si risolve nella libertà dello Stato, cioè nella libertà di tutti.

Se si pensa che per Platone, secondo la dottrina della metempsicosi, coloro i quali, nel periodo in cui la loro anima permane in unione col corpo, hanno concesso troppo ai piaceri sensibili e agli inganni dei sensi, non possono, dopo la morte, tornare abitatori del mondo delle Idee, ma sono costretti ad emigrare in altri corpi, fino a quando non si siano del tutto purificati, appare più evidente come il suo Stato abbia addirittura un fine religioso, quello di concorrere alla salvezza delle anime dei singoli componenti. Lo Stato come esemplare perfetto di giustizia, di bellezza e bontà è una realizzazione in terra della *civitas* ideale, un anticipo della beatitudine celeste, una preparazione al regno dei beati. Il governante è un nuovo Demiurgo, che, guardando il mondo divino ed eterno delle Idee, organizza, secondo l'unità e l'armonia di questo, la società umana, facendo che essa consideri come puramente strumentali i beni empirici e come fine supremo la contemplazione del Bene in sé. Lo Stato mira dunque a realizzare fini che lo trascendono: comanda (e solo ciò gliene conferisce il diritto) in nome di valori superstorici e supersociali, ai quali lo spinge Eros filosofo. È una istituzione religiosa in veste laica, ideata in tempi di delusioni politiche personali, di decadenza della Grecia e sotto l'influenza della religione misterica orfico-pitagorica. Non per niente la *Repubblica* si chiude col mito di Er e con la visione delle ricompense e dei castighi che spettano agli uomini dopo la morte, secondo che in vita siano stati buoni o cattivi. La *civitas hominis* dei sofisti è sostituita dalla *Città ideale*, a cui tutti gli uomini aspirano come al loro supremo compimento.

12. L'estetica. - Strettamente legato col problema etico-politico è quello dell'arte.

Ecco come Platone pone la questione: l'arte è un grado di elevazione morale, oppure ne è un ostacolo? è un grado dell'ascesi dialettica? Per rispondere a queste domande il filosofo indaga sulla natura dell'arte e trova che essa è *imitazione* del mondo sensibile ed ordinata ai sensi. Il letto dipinto non è che imitazione di uno dei tanti letti sensibili. Ora, il mondo sensibile è un'apparenza dell'essere e non l'essere; i sensi sono organi dell'opinione e non

della verità. L'arte dunque è tutta calata nella natura corporea. Inoltre: se è imitazione del mondo sensibile, siccome questo è imitazione del mondo ideale, l'arte è imitazione del mondo ideale. l'arte è *imitazione di terza mano* e dista tre gradi dall'Essere; per giunta non imita gli oggetti come sono, ma come appaiono. Se è imitazione del sensibile, facoltà dell'arte sono i sensi e dunque l'artista foggia le sue favole sulle sensazioni ingannevoli: l'opera d'arte è giuoco di opinioni ed essa per conseguenza è distante dalla verità. Se è così s'indirizza all'anima irrazionale, l'alimenta a discapito di quella razionale ed è un ostacolo alla disciplina morale. L'arte è dunque una minaccia per l'unità e l'armonia delle classi e per il compito educativo che lo Stato si prefigge. I poeti e gli artisti in genere nella repubblica platonica non possono trovare posto, tranne che non si venga a dimostrare che l'arte, oltre ad essere piacevole, è anche utile, cioè moralmente educativa. Platone non la condanna a priori; le dà l'ostracismo fino a quando essa s'indirizza alla parte irrazionale dell'uomo, pronto ad accoglierla nella sua Città, se si presentasse come collaboratrice e non nemica dell'ordine sociale. Solo gli inni agli dei e agli eroi devono essere accolti nello Stato, per il loro contenuto religioso e morale. L'arte, insomma, non è educativa, non è un grado dell'ascensione dialettica: l'arte è sensazione, copia (non trasposizione) del sensibile.

Detto ciò, bisogna tener presente: a) la condanna dell'arte si legge nella *Repubblica*, e perciò è legata alla concezione politica di Platone; b) la posizione della *Repubblica* è polemica, cioè è contro artisti e poeti corresponsabili della corruzione dell'Atene democratica o demagogica; c) la polemica tra poeti e filosofi è antica e Platone, che l'eredita, vi porta il suo contributo; d) in altri *Dialoghi* (soprattutto nel *Convito* e nel *Fedro*), egli *ricosce il valore teoretico dell'arte* e la sua intrinseca finalità educativa. Anzi nel *Fedro* afferma che di tutti i valori ideali, solo la Bellezza si manifesta sensibilmente, è «luminosa» attraverso il sensibile. Platone ha il merito di aver visto che il sentire è essenziale all'arte, ma non s'avvide che essa non è la pura sensazione; e perciò non seppe dire che cosa essa sia.

13. Il platonismo come visione etico-religiosa del mondo. - Anche questa breve esposizione è sufficiente per mostrare come il pensiero di Platone sia una concezione etico-religiosa del cosmo umano e naturale.

Espressione altamente poetica (ma avente anche valore filosofico) di questa sua religiosità sono i *miti* che abbondano nei *Dialoghi*. Essi riguardano quasi tutti la sorte dell'anima nell'oltretomba, prima e dopo la vita terrena. Il mondo delle Idee non è soltanto il cosmo intelligibile, ma il regno degli dei e degli spiriti. Come spirito, demone, è concepita anche l'anima e i miti intorno alla sua preesistenza e sopravvivenza sono la base di tutta l'antropologia filosofica platonica. Pertanto, la teoria della triplice partizione dell'anima non va considerata come classificazione delle attività psichiche, oggetto d'indagine della psicologia scientifica da Aristotele in poi. Non del tutto esattamente,

dunque, alcuni studiosi accusano Platone di non aver tenuto conto delle funzioni dell'anima e del legame stretto che essa ha col corpo, contrapponendogli la psicologia di Aristotele, in quanto le due dottrine hanno scopi diversi: scientifico quello dello Stagirita, etico-religioso quello di Platone.

E' questo il nucleo centrale della filosofia platonica, che è l'espressione più profonda, più elevata e più ricca di suggestioni del pensiero pagano con intuizioni che fanno sembrare il filosofo greco quasi un precursore delle eresie cristiane. La filosofia di Platone nel complesso dei suoi elementi intellettivi e mistici è il viaggio dell'anima dal mondo dei sensi al regno beatifico dell'Intelligibile, quasi, da un lato, il libro sacro del paganesimo e dall'altro la *Divina Commedia* della letteratura greca.

14. Le difficoltà della filosofia platonica. - Esposto sommariamente il sistema, vediamo in breve a quali difficoltà esso vada incontro e come Platone stesso, prima dei suoi critici, abbia cercato di rispondere.

La prima è quella della pensabilità delle essenze ideali: sono pensabili le pure essenze? Possiamo concepire noi, per esempio, il tipo universale del cavallo (la «cavallinità») prescindendo da tutti i caratteri sensibili del cavallo stesso? Il cinico Antistene osservava che egli vedeva il cavallo, ma non la pura essenza del cavallo. Pare che Platone abbia risposto: tu hai gli occhi del corpo e vedi il cavallo; ma non hai l'occhio della mente e perciò non vedi l'Idea del cavallo.

La conoscenza dell'Idea in sé è un fatto di esperienza interiore, d'intuizione intellettuale. La questione investe non solo la concepibilità delle essenze, ma anche la loro esistenza e nel Medio Evo, attraverso Aristotele, il *problema degli universali* affaticherà non pochi pensatori.

Altre difficoltà sembra implicare l'altro problema del rapporto tra Cosmo intelligibile o delle Idee e mondo sensibile o delle cose. Esse possono formularsi così: se le Idee sono trascendenti e separate, come le cose sensibili possono stare in rapporto con esse? e in un rapporto tale che non comprometta la trascendenza delle Essenze e nello stesso tempo spieghi come queste siano principio delle cose?

Comunemente si dice che Platone abbia tentato diverse soluzioni di tale problema senza però riuscire a risolverlo adeguatamente. Infatti, il filosofo ora parla di *partecipazione o metessi* delle cose alle Idee; ora di *presenza* delle Idee nelle cose; ora d'*imitazione o mimesi*, cioè le cose imitano le Idee. In fondo, con tali espressioni Platone non ha indicato delle soluzioni del problema, ma solo ha posto i termini di esso in modi diversi. E cioè: è un fatto che le cose partecipano delle Idee o che sono fatte ad imitazione di esse, ma tale partecipazione o imitazione restano ancora un problema da risolvere.

Le Idee sono la causa *necessaria*, ma non *sufficiente*, della generazione del mondo; pertanto esse da sole non bastano a spiegarne l'origine. Tra la materia e le Idee vi è una Causa efficiente che opera tale partecipazione: il Demiurgo o

Dio, il quale, imprimendo nella materia i riflessi ideali nell'atto di costruire il mondo sensibile, è quello che fa le cose *partecipanti* delle Idee, di cui il nostro mondo è un'imitazione. La soluzione del problema è pertanto nella funzione mediatrice del Demiurgo, il quale nella filosofia platonica è una causa (nel senso metafisico di causa efficiente) e non un «mito», come, dal suo punto di vista, credette Aristotele. Certo Platone ricorre spesso ai miti, ma i suoi hanno un profondo significato filosofico: quello del Demiurgo adombra un'istanza metafisica e precisamente l'esigenza di una soluzione teistica del problema dell'origine del mondo. Dunque è vero che la *partecipazione* è la tesi metafisica di Platone, ma il *principio* o l'Essere (le Idee) non potrebbe far partecipare di sé le cose, senza la *causa* divina, che attua tale partecipazione, e per la quale le cose sono nella misura in cui partecipano dell'Essere; dunque perciò stesso *non sono* l'Essere.

La vera difficoltà del platonismo è rappresentata dalla sua concezione della *materia* o *sostrato*, su cui il Demiurgo imprime i riflessi delle Idee. Per Platone, la materia è l'irrazionale Non-essere, ma è necessaria all'esistere delle cose: è, infatti, il «sostegno» dei riflessi delle Idee, ciò che dà loro esistenza. E in questo senso la chiama «concausa» del mondo. Ma è qui la grande difficoltà: o la materia è il Non-essere assolutamente e allora non è, è il Nulla, e non si spiega più come le cose esistano; o è anch'essa una realtà eterna opposta alle Idee, e allora anche l'irrazionale, il male, è ed è eterno. Ora, le cose esistono, non solo per le Idee e il Demiurgo, ma anche per la materia, cioè per qualcosa che è l'opposto negativo delle Idee e, come tale, inintelligibile.

Chi dà esistenza al mondo sensibile è proprio questo sostrato irrazionale. E allora: il mondo esiste, vive e soffre per liberarsi dall'irrazionale materia ed intanto esiste per questa sua irrazionalità. La materia s'identifica con il Nulla; d'altra parte, come concausa o sostrato dell'esistenza del mondo, è necessario che abbia un suo essere. Da ciò consegue che il mondo stesso esiste, cioè che i riflessi delle Idee si esistenziano (per l'opera ordinatrice del Demiurgo) in cose sensibili, proprio per la irrazionale materia. Il mondo sensibile rischia, in Platone, di restare incomprensibile.

Altre difficoltà presenta il problema della struttura del mondo delle Idee. Platone lo contrappone sempre a quello sensibile; il primo è il regno dell'unità, l'altro della molteplicità. Ma se ad ogni specie di oggetti sensibili corrisponde un'Idea, vi devono essere *tante* Idee quante sono le specie delle cose. La molteplicità, per conseguenza, si trova anche nel mondo delle Idee. Platone (*Parmenide*), contro l'Essere uno degli Eleati, sostiene che l'unità dell'Essere stesso non esclude la molteplicità e dimostra a quante difficoltà si vada incontro ammettendo l'Uno senza il molteplice e il molteplice senza l'Uno. Pertanto per Platone il mondo ideale è unità di una molteplicità. Com'è ordinato? Bisogna distinguere un ordine logico e un ordine teleologico.

Dal punto di vista logico le Idee sono ordinate secondo rapporti di coordinazione e di subordinazione. Ogni Idea è un genere che si divide in varie

specie ed ogni specie in sottospecie e via seguitando. Le Idee così si articolano una nell'altra e si *ordinano* subordinandosi e coordinandosi; perciò tra esse vi è comunanza. Definire un'Idea significa determinare la sua essenza, cioè stabilire quale sia il suo posto nella scala ideale e quali altre Idee essa includa. Definire un'Idea è dire quale è il suo essere e pertanto l'*Idea dell'essere* è quella che ordina tutte le altre in relazioni reciproche (*Sofista*). L'Essere è il supremo principio dell'obbiettività, la legge costitutiva della Scienza (filosofia), assolutamente irriducibile. Infatti, l'Essere è indefinibile senza essere l'indeterminato o l'essere astratto di un universale di ragione; è universale nel senso che ogni «genere» non può essere se non partecipando di esso. Così la Scienza si definisce come conoscenza dell'Essere e delle sue relazioni, come ciò che - in quanto conoscenza dell'Essere stesso - è ulteriore all'antologia.

Dal punto di vista teleologico la disposizione gerarchica delle Idee culmina in quella del Sommo Bene. Il mondo ideale è una grande piramide, formata da tutte le Idee ordinate in vista di realizzare un fine: il Bene. L'ordine è intrinseco alle Idee stesse, in quanto tutte partecipano dell'Idea del Bene, che a loro dà luce e vita, facendole essere ed essere conosciute, allo stesso modo che nel mondo sensibile il sole è sorgente di luce e di vita per tutti gli esseri (libri VI e VII della *Repubblica*).

Ma resta da risolvere ancora un altro problema. Se l'Idea dell'Essere-Bene (per Platone le due Idee sovrane sono una sola) ordina le altre, essa deve essere un'Intelligenza, altrimenti le Idee non potrebbero essere intelligibili, cioè oggetti d'intelligenza. In altri termini: come i concetti in noi formano un tutto organico che tende a realizzare un fine, in quanto la nostra mente li distingue e li unifica, allo stesso modo le Idee possono formare un'unità, se c'è un'Intelligenza che le pensi e le contenga. Questa Intelligenza sovrana è Dio, il Bene sommo, l'Essere assoluto. Ma questo concetto in Platone, con quasi certezza, manca anche se vi si trovano accenni. In altri termini, il Mondo delle Idee, per Platone, non è il contenuto di una Intelligenza Suprema (come lo sarà per Plotino), ma l'Intelligibile puro: non è Dio, è il *Divino impersonale*, l'*Essere Pieno*, unità delle Idee nella suprema Idea dell'Essere. Platone è teista, ma il Dio del suo teismo non sono le Idee, è il Demiurgo, il Dio puramente *cosmologico*, che interessa la costruzione del mondo fisico, non l'anima umana. Infatti, ogni qualvolta egli affronta i problemi dell'uomo, della sua aspirazione e destinazione, della sua esigenza d'immortalità, parla sempre delle Idee o del Divino, non di Dio, ogni qualvolta si pone il problema della formazione e finalità del mondo, discorre di Dio o Demiurgo: o *Teismo cosmo logico* o *impersonalismo del Divino*. Perciò da Platone possono trarre ispirazione sia Agostino che Spinoza.

15. Finalismo, necessità e significato del mondo. - Dimostrare che il mondo ha una finalità ed un ordine intelligibile è uno dei temi fondamentali della filosofia platonica. Principio e causa di tutte le cose sono le Idee e il Demiurgo,

cioè un principio intelligibile e una causa intelligente. Oltre che principio, le Idee sono anche il fine delle cose. A più riprese il filosofo ateniese dice che «il mondo *tende* all'Intelligibile», che «le cose *aspirano* alle Idee» e simili. Come l'anima umana, pungolata dall'eros, aspira alle Idee, così le cose aspirano a rappresentarle e a diventare simili ad esse. *Le Idee sono, pertanto, oltre che causa formale, causa finale del mondo sensibile.* Ogni cosa è il riflesso di un'Idea, cioè ogni cosa ha un grado di essere che costituisce il suo ordine e la sua perfezione. Ogni grado di essere è dunque un grado di bene: e tutte le cose sono ordinate nel modo ad esse più conveniente. Tale ordine è dovuto all'Intelligenza divina (Demiurgo) e alla sua bontà.

Ma nel mondo sensibile, oltre alla finalità, c'è la Necessità o materia che si oppone alla prima. Platone asserisce (ma non lo dimostra) che il Demiurgo ha avuto ragione della sordità della materia e l'ha, da ultimo, inquadrata nell'ordine e nella finalità del tutto. La Necessità però resta sempre qualcosa di non eliminabile; nel mondo c'è finalismo e c'è anche Necessità: l'uno accanto all'altra: coesistono, non armonizzano.

Riesce davvero il Demiurgo a realizzare l'ordine ideale nel mondo sensibile? Non può riuscirci, perché limitato dalla materia che preesiste al mondo ed è eterna. Questo limite invalicabile dell'attività divina (Dio è *metafisicamente limitato*) è lo scoglio contro cui si frange, malgrado i tanti sforzi di Platone, una giustificazione razionale del mondo sensibile. Se la materia o il male esiste *ab aeterno*, il mondo non potrà mai liberarsi di questa imperfezione. La sua esistenza è sempre in perdita e mai in guadagno. Nessuno più di Platone nell'antichità classica ha sentito così viva l'esigenza di comunicare al divenire la verità e la perfezione delle Idee attraverso una scintilla dell'Intelligenza divina, eppure nemmeno egli è riuscito a dare al mondo una vera razionalità e un significato. E perciò al nostro sovrappone il mondo delle Idee, in cui l'anima trova l'oggetto adeguato, che può appagare il suo eros infinito.

Ma l'appaga davvero? Meravigliosa la divina armonia delle Idee, bellissima di una bellezza e perfezione immobili, che sgomentano e sconcertano. Tutto, lassù, è silenzio eterno, inascoltabile. Quaggiù, tutto perisce, tranne la forma che muta veste, come l'albero le foglie al passar di stagione.

Tutto muore e uomini e cose, e il santo e il buono e il bello. L'armonia del mondo e la sua immortale esistenza non ne sono toccate: la magnifica forma non s'infrange mai.

Tutto canta, in tanta caducità, note di eterno: le Idee, il Demiurgo, il mondo immortale, le figure geometriche, gli astri, l'anima dell'uomo, il figlio dell'eternità. Eppure tutto quassù muore, tranne le impersonali forme riflesse, l'impersonale demone che alberga nei corpi. Che fanno tante Idee lassù? Quaggiù la morte, come il giardiniere, coglie fior da fiore. Guardano non vedono, non sanno che gli uomini e le cose ubbidiscono ad una necessità, che non è la loro salvezza. E al mondo delle Idee l'umanità da oltre due millenni ha sempre guardato, attratta come da un faro luminoso, dalla pienezza dell'Eterno.

Ma la luce del mondo delle Idee è fredda ed insignificante; non è ancora il Dio-Amore del Cristianesimo, Creatore e non Artefice, che non ha di fronte (appunto perché Creatore) la Necessità refrattaria o la materia informe.

16. L'antica Accademia. - La scuola di Platone o Accademia, dopo la morte del suo fondatore, continuò ancora per parecchi secoli. Parleremo in seguito della Nuova Accademia, qui accenniamo brevemente all'Antica.

Platone nell'ultima fase del suo pensiero, sotto l'influsso dei pitagorici, aveva formulato la teoria cosiddetta delle Idee-Numeri, non trattata in nessuna delle sue opere a noi pervenute (ci è nota attraverso la testimonianza di Aristotele). Il suo scolaro SPEUSIPPO, che per otto anni (347-339) resse l'Accademia, considerò i Numeri matematici (diversi da quelli sensibili) come modelli delle cose e ritenne principii assoluti l'uno e il molteplice, da cui fa derivare i numeri stessi.

Suo successore nel 339 a. C. fu SENOCRATE, che diresse l'Accademia per venticinque anni. Anch'egli, sotto l'influsso del pitagorismo, distingue tre specie di sostanze: la sensibile che appartiene alle cose che sono dentro il cielo; l'intelligibile che è propria delle cose che sono fuori del cielo; la mista che è lo stesso cielo. Ammise due principii: l'Uno o Mente o Zeus, che domina sopra il cielo; e la dualità indeterminata, che governa la regione subceleste. Dalla loro unione nascono i numeri o idee e da queste le grandezze e l'Anima del mondo, che è «un numero che si muove da sé». Forse è da attribuirsi a lui e non a Platone la dottrina delle Idee-Numeri.

In Senocrate c'è il tentativo di attenuare il dualismo platonico dei due mondi, già criticato da Aristotele, come vedremo nel capitolo successivo.

All'antica Accademia appartengono ancora: POLEMONE (314-270); CRATETE, alla cui morte (268 circa a. C.) successe ARCESILAO, con il quale l'Accademia prende un nuovo indirizzo, di cui parleremo in seguito.

L'influsso di Platone è stato immenso e costante: la sua filosofia è uno dei costitutivi essenziali della civiltà occidentale. Essa si è prestata a interpretazioni opposte: alcune teistiche, altre panteistiche, deistiche o ateistiche. Platone, attraverso Plotino ed il Neoplatonismo, ha portato ad Agostino, ad Anselmo, a Bonaventura, a Campanella, a Leibniz, a Vico, a Rosmini; come pure, attraverso la stessa via, all'Eriugena, a Meister Eckart, a Bruno, a Spinoza, a Hegel. Quantunque Platone fosse un genio, Tertulliano si rammaricò di lui dicendo: *Platonem omnium haereticorum condimentarium*.

CAPITOLO IV ARISTOTELE

Aristotele nacque a Stagira in Tracia nel 384 a. C. da Nicomaco, medico del re di Macedonia, Aminta. A diciotto anni venne ad Atene ed entrò nell'Accademia di Platone, dove rimase fino alla morte del maestro, del quale sentì profondamente

l'influsso, anche se, com'è probabile, abbia mosso delle critiche alla dottrina delle Idee, vivente lo stesso Platone. Fu chiamato nel 343 alla corte di Macedonia da re Filippo per l'educazione di Alessandro e vi rimase fino alla spedizione in Asia del suo grande discepolo. Tornato nel 335 in Atene, aprì nel Liceo una sua scuola, detta Peri-patetica, perché Aristotele amava insegnare passeggiando. V'insegnò dodici anni, cioè fino alla morte di Alessandro (323). Per odio politico, accusato di empietà, lasciò Atene per sfuggire al processo e si rifugiò a Calcide in Eubea, dove morì l'anno dopo nel 322 a. C. Degli scritti di Aristotele destinati al pubblico (*essoterici*) a noi sono pervenuti pochi frammenti, ma di grande interesse. Quelli che possediamo sono corpi o appunti di lezioni per gli uditori della sua scuola, detti acroamatici (perché destinati agli ascoltatori) o *esoterici* (racchiudenti una dottrina segreta). La produzione di Aristotele è immensa ed abbraccia lo scibile umano. Gli scritti a noi pervenuti sono compresi nell'edizione delle opere aristoteliche curata nel I secolo a. C. da ANDRONICO da Rodi. Essa comprende: a) *Scritti di logica* (raccolti poi nel periodo bizantino sotto il nome di *Organon*): le *Categorie*; *Sull'interpretazione*; I primi *Analitici* (sul ragionamento); I secondi *Analitici* (sulla dimostrazione); I *Topici* (o della dialettica); Gli elenchi sofistici, b) *Scritti di fisica*: *La fisica* (in otto libri); *Del cielo* (in quattro libri); *Della nascita e della corruzione* (in due libri); *Meteorologia* (in quattro libri). c) *Scritti di zoologia e fisiologia*: *Storia degli animali* (in dieci libri); *Delle parti degli animali*; *Del moto degli animali*; *Della generazione degli animali*. d) *Scritti di psicologia*: *Dell'Anima* (in tre libri); *Il senso*; *La memoria* ecc. e) *Scritti di Metafisica*: *Metafisica* (o filosofia prima, in quattordici libri). f) *Scritti di etica e di Politica*: *Etica Nicomachea* (in dieci libri, probabilmente pubblicata dal figlio Nicomaco); *Etica d'Eudemo* (in sette libri); *La Grande Etica* (in due libri); *La Politica* (in otto libri); *La Costituzione politica di Atene* (facente parte delle ricerche su circa centocinquanta costituzioni politiche greche e barbare), pubblicata per la prima volta nel 1891. g) *Scritti di retorica e di poetica*: *La Poetica*; *La Retorica*. Degli altri scritti di Aristotele, più vicini al platonismo, ricordiamo; *l'Eudemo*, il *Protreptico*, i tre libri *Sulla filosofia* e i quattro *Sulla giustizia*. Di essi, come abbiamo detto, ci sono rimasti solo frammenti. Anche la questione dell'autenticità e della cronologia degli scritti di Aristotele è stata molto dibattuta. (Indubbiamente, dopo gli studi più recenti, non si può escludere una evoluzione del pensiero aristotelico dal suo primitivo platonismo alla maturità). Siccome la tradizione ce li ha però tramandati non isolati, ma in gruppi, nasce il problema di vedere se ciascuno di essi sia stato eventualmente ordinato dallo stesso Aristotele. In tal caso, quale che sia la data di composizione degli scritti di un gruppo, significa che essi hanno un'unità logica e rispondono perfettamente al pensiero del filosofo. Ma non è sempre così. Se, per esempio, noi consideriamo il gruppo degli *Scritti logici* o *Organon* vediamo (come la critica ha dimostrato) che la loro disposizione è artificiale. Infatti è dubbia l'autenticità e la cronologia delle *Categorie*, mentre l'*Interpretazione*, che vi occupa il secondo posto, è certamente posteriore agli altri trattati di logica. Altre difficoltà sorgono per gli altri scritti dello stesso gruppo. Invece, se consideriamo gli *Scritti di fisica*, il raggruppamento si presenta coerente e quasi certamente si deve allo stesso Aristotele. Maggiori difficoltà presentano invece i quattordici libri della *Metafisica* per quanto concerne la loro cronologia, come pure il *De Anima*.

1. Aristotele e Platone. - Il più grande discepolo di Platone fu ARISTOTELE di Stagira, la mente più universale del pensiero antico. La sua filosofia non solo

è strettamente - collegata a quella del maestro, ma, sotto certi aspetti, può anche dirsi platonica e, sotto altri, ne è un approfondimento. Osservatore acuto; «curioso» (nel senso migliore del termine) di ogni aspetto della realtà, scrittore asciutto, manca di quella «sensibilità» platonica, propria dell'artista ed ha solo il rigore dello scienziato. La questione, pertanto, non va posta come problema del platonismo o non platonismo di Aristotele, né va risolta semplicisticamente col dire che il discepolo ha preso il «meglio» del maestro e l'ha rielaborato in un sistema nuovo. Anche quando si son messi in luce tutti gli elementi platonici che si trovano nella filosofia aristotelica, Aristotele resta Aristotele e Platone Platone, cioè ci troviamo di fronte a due pensatori aventi esigenze e mentalità diverse (anche se non opposte), due diversi modi di concepire la filosofia, da cui derivano due prospettive diverse, anche se non contrastanti. I cosiddetti elementi platonici che si trovano in Aristotele, pur mutuati dal maestro, hanno nel suo sistema un significato che non è più quello platonico.

E, anche ammettendo che Aristotele abbia preso il meglio dall'Ateniese e l'abbia incorporato in un sistema nuovo, Platone resta ancora Platone, «insostituibile», perché, in filosofia, nessun filosofo sostituisce un altro, ma uno approfondisce problemi in maniera proprio e diversa, anche se è vero che non avrebbe potuto farlo senza l'altro, la cui problematica permane sempre suscettibile di approfondimenti ulteriori. Ora, Platone e Aristotele sono due prospettive diverse, due modi diversi di filosofare, due punti di vista filosofici l'uno non riducibile all'altro. Le obiezioni di Aristotele a Platone sono mosse dal punto di vista aristotelico, che non è quello platonico, cioè valgono nei confronti dell'aristotelismo rispetto al platonismo, ma non valgono come critica interna del platonismo stesso. Lo Stagirita dà ai termini «idea», «sostanza», ecc. un significato suo proprio e poi sulla base di questo significato «aristotelico» argomenta contro le Idee platoniche. Detto ciò, passiamo ad esporre brevemente gli argomenti di Aristotele contro la filosofia del maestro.

Come abbiamo visto, per Platone le Idee o Forme universali sono separate dalle cose: nel sensibile non vi sono le Idee, ma i riflessi di esse. In breve, per Platone l'Essere non si risolve negli individui (nel mondo), che pur ne partecipano. Aristotele a cui interessa soprattutto di spiegare la natura (e la sua concezione dell'essere - e perciò della metafisica - è in funzione di questo problema ed è, dunque, «naturalistica») identifica le Idee di Platone con le specie o forme delle cose e conclude che la sostanzialità della specie è inseparabile dall'individuo di cui è specie; dunque, è impossibile che esistano sostanze separate. Così gli è facile criticare Platone; però l'Idea platonica ha un ben altro significato e valore.

Se le Idee sono separate, argomenta lo Stagirita, come esse possono essere la *causa* delle cose sensibili, del loro generarsi e perire? Se sono forma o sostanza delle cose, come possono stare separate da esse? Inoltre, se ne sono il modello, vi devono essere tante Idee quante sono le cose non solo naturali, ma anche artificiali. Un'Idea può essere insieme *genere* e *specie* (*animale* è «genere»

rispetto a uomo e «specie» rispetto ad essere vivente): dunque, la stessa Idea è modello e copia contemporaneamente. Inoltre, se l'Idea è separata e in sé immobile, non può essere la causa del movimento e del mutamento; dunque, le Idee sono inutili.

Platone aveva risposto ad alcune di queste difficoltà: egli ammette tra il mondo delle Idee e la materia l'Intelligenza divina, che dà alla materia stessa un ordine razionale: le cose derivano dalle Idee, ma per l'intervento di quel principio attivo, che è il Demiurgo. Per Aristotele, però, il Demiurgo è un «mito». L'altra difficoltà Platone credeva averla risolta facendo la materia causa del movimento e del mutamento delle cose. Ma la materia originaria, pura necessità ed irrazionalità, è in sé refrattaria a qualunque movimento e pertanto non può essere la causa del divenire. Il problema del sensibile, malgrado tutto, in Platone resta insoluto. Spiegare il divenire, rendere intelligibile il mondo in cui viviamo, questo il vero problema che Aristotele si propone risolvere attraverso la critica della filosofia greca fino a Platone. Ma per questo scopo Aristotele sostituisce la concezione platonica dell'Idea come Essere con una sua concezione dell'idea e dell'essere: l'idea è semplicemente la specie o la essenza delle cose in esse immanente; *l'essere s'identifica con il reale*. La essenza aristotelica è intrinseca all'essere stesso, è *l'essere del divenire*, cioè è l'essere del reale e non vi è altro essere fuori del reale stesso. La metafisica aristotelica è, sì, la scienza dell'essere in quanto essere, ma dell'essere identificato con il reale, e perciò è metafisica della natura, *metafisica fisica*. Ora l'istanza vera del platonismo è un'altra; l'Essere non è il reale (la natura), ma il reale è per la sua partecipazione all'Essere. Platone è il filosofo dell'Essere, Aristotele è il filosofo del reale (natura), cioè è il filosofo della scienza. *Per Platone principio primo è l'Essere; per Aristotele principio primo è la sostanza, che è il reale*.

2. La metafisica. - «L'essere si predica in tanti modi» (noi diciamo che «sono» le qualità, le quantità, gli accidenti, la sostanza, ecc.); ma vi è un senso di esso per cui l'essere è uno intrinsecamente, necessariamente, stabilmente. Il *principio di contraddizione* è quello che garantisce tale senso dell'essere, di cui è il costitutivo: «è impossibile che la stessa cosa sia e insieme non sia». È questa l'impossibilità *ontologica* (perché «contraddittoria») che l'essere sia e non sia. Come principio *logico*, quello di contraddizione è il costitutivo di ogni giudizio vero: «È impossibile che una stessa cosa convenga e insieme non convenga ad una stessa cosa, fino a quando è la stessa». Dunque, è logicamente impossibile (perché contraddittorio) predicare l'essere e il non essere di una stessa cosa. Il principio di contraddizione, pertanto, è il fondamento della metafisica (l'essere, in quanto essere, è necessariamente) e della conoscenza. Questo essere, di cui parla Aristotele, è la *sostanza*, cioè *il che cosa* di una cosa, principio e causa di ogni ente determinato. La sostanza è sempre principio. Qual è il rapporto fra la sostanza (l'essere) e il divenire? I Presofisti,

come sappiamo, si erano preoccupati di scoprire l'*arché* delle cose, cioè l'elemento primitivo e costitutivo del mondo fisico. Aristotele fa suo questo problema, ma osserva che gli antichi filosofi si sono fermati, secondo la sua interpretazione, al principio materiale senza indagare il fine per cui le cose sono fatte (*causa finale*), né la causa che le produce (*causa efficiente*) e senza dire quale sia la forma o l'essenza di ciascuna cosa (causa formale). Platone, invece, ha introdotto nel mondo un principio intelligente (l'Anima del mondo) ed ha scoperto le Idee come causa formale e finale di esso. Però colloca le Idee al di là del mondo fisico, per sé stanti, separate dalle cose. Per Aristotele, le essenze non sono fuori delle cose: il *reale concreto* è unione indissolubile di idea (*forma*) e *materia*. Così l'*Idea trascendente* (l'Essere) di Platone diventa forma immanente costitutiva, assieme alla materia, di quell'entità organica, che è la *sostanza*, con cui Aristotele identifica l'essere. Sostanza, per lo Stagirita, è solo il reale individuale, il *sinolo*: un uomo, un animale, una pianta. Nell'unità sostanziale che è l'individuo, la *forma* è il principio di vita e l'elemento intelligibile; la *materia* è la passività e l'elemento inintelligibile, contenente la forma in potenza. La materia è anche il *principio d'individuazione* (quell'insieme di note accidentali per cui «questo» ente è «questo» ente); la forma è l'essenza comune agli individui di una stessa specie e per cui tutti *sono quello che sono*. Gli individui non si predicano; gli universali, invece sono predicati di essi, come loro proprietà o determinazioni. Dieci sono per Aristotele i modi fondamentali dell'essere o forme universali di predicazione, quelle che chiama le *Categorie*: *sostanza* (l'essere in sé), *quantità*, *qualità*, *relazione*, *luogo*, *tempo*, *azione*, *passività*, *stato* e *possesso*. La scienza studia gli oggetti dell'esperienza rispetto a queste forme o predicati universalissimi. In questo senso l'individuo è *sinolo* o sintesi degli elementi del pensabile e del reale.

Individuo per Aristotele è solo l'essere che ha una intrinseca unità: l'*organismo vivente* (uomo, animale, pianta). La sua caratteristica essenziale è il *movimento*, il passaggio da un *modo* di essere ad un altro, pur permanendo *sostanzialmente* lo stesso. Aristotele distingue quattro specie di movimento: 1) *sostanziale* (la nascita e la morte); 2) *quantitativo* o di *accrescimento e diminuzione* (ciò che è piccolo diventa grande e viceversa); 3) *qualitativo* o di *mutamento* o *alterazione* (ciò che è bianco diventa nero e viceversa); 4) *spaziale* (*traslazione* o *cambiamento di luogo*). Queste quattro forme di movimento causano il cambiamento: l'individuo si attua attraverso il divenire. Quali sono le condizioni e i principii di questo?

Ogni individuo o organismo vivente, per Aristotele, è la sintesi di due principii: la *materia* e la *forma*. La prima è il *sostrato* indeterminato in cui avviene il cambiamento (per esempio il blocco di marmo nella statua, la materia organica nell'individuo); la seconda è il tipo che la materia tende ad attuare (l'idea che lo scultore realizza nella statua, la forma della specie nell'individuo vivente). Il

divenire è passaggio dalla materia alla forma; diviene il sinolo, cioè l'insieme di materia e forma.

Ogni cosa tende ad attuare la forma che ha in sé immanente allo stato potenziale (per esempio: la ghianda, seminata, diviene, si sviluppa, cioè tende alla forma di quercia, in essa immanente): perciò un essere non diviene ogni cosa, ma quella *determinata* cosa, *ciò che* potenzialmente è. Attuare la propria forma è il fine a cui tende ogni cosa e pertanto la forma è anche *causa finale*. Ciò che dà la spinta al movimento è la *causa efficiente* o *motrice* (per esempio, lo scultore che concepisce l'idea della statua e i movimenti che compie per imprimerla nel marmo). In conclusione, le cause del divenire sono quattro: *causa efficiente*, *causa materiale*, *causa formale* e *causa finale*. La causa efficiente e quella finale però non sono che due aspetti della causa formale, considerata nel primo caso come motrice dei vari gradi dello sviluppo, nel secondo come perfezione a cui l'essere tende. Pertanto la *materia* e la *forma* restano i due principii del divenire, quantunque non soggette al divenire stesso. Chi diviene è l'individuo: la materia è il sostrato immutabile e le forme, ciascuna indivenibile ed eterna, sono nelle cose *dall'eternità*.

Abbiamo detto che il divenire, per Aristotele, consiste nella tendenza che ha ogni individuo a realizzare la forma che gli è propria. La concezione aristotelica della natura è dunque finalistica e lo Stagirita, non meno di Platone, combatte il meccanicismo degli atomisti. I vari gradi dello sviluppo di ogni essere non si succedono a caso, ma si coordinano reciprocamente, in modo da contribuire alla realizzazione dello stesso fine. Gli individui non sono il prodotto di cause esteriori e meccaniche, ma interno sviluppo di forme interiori alla materia. Non vi è un'Intelligenza divina (il Demiurgo di Platone, che ordina le cose), ma l'attività generatrice, il principio propulsivo (efficiente), organizzativo (formale) e finale è la stessa forma immanente nella materia; è, in fondo, la sostanza.

Il concetto organico dell'individuo chiarisce il rapporto tra materia e forma. Non sono due principii opposti che si escludano o che si possano separare. Non c'è materia che non possenga già una forma, come non c'è forma (tranne Dio) che sia senza materia. Aristotele identifica la materia con la *potenza* e la forma con l'*atto*. La materia possiede in potenza la sua forma, che, realizzata con lo sviluppo (la potenza è la possibilità di produrre o subire un mutamento), è appunto l'atto della potenza. La materia pertanto non è che la capacità o potenza di divenire una forma o atto. L'atto sta alla potenza «come il costruire al saper costruire, l'esser desto al dormire, il guardare al tener gli occhi chiusi pur avendo la vista e come l'oggetto cavato dalla materia ed elaborato compiutamente sta alla materia grezza e all'oggetto non ancor finito». Il passaggio dalla potenza all'atto è il *divenire*. Pertanto il movimento indica sempre imperfezione, in quanto c'è movimento dove ancora c'è materia o potenza che tende a passare all'atto. Quando tutto ciò che è in potenza è attuato, cessa il movimento; l'azione perfetta (che è atto), la quale ha in sé il suo fine, è

atto finale (entelechia), che è appunto il termine finale del movimento. Il divenire ha dunque due limiti estremi: la pura materia o *materia prima* indeterminatissima, e l'Atto puro o Dio, pura forma. La materia prima è per Aristotele un'astrazione; l'Atto puro è invece una realtà. Il fine ultimo del divenire è pertanto Dio.

Dire che il divenire è passaggio dalla potenza all'atto, non significa per Aristotele che la forma si generi dalla materia, in quanto il perfetto non può generarsi dall'imperfetto. L'atto per Aristotele ha una priorità metafisica sulla potenza, anche se nel divenire concreto si realizza al termine del processo. Il movimento o passaggio implica un *motore*, il quale è atto e non potenza (per esempio, la quercia si genera dal seme che la contiene in potenza, ma il seme è generato da una quercia che è atto). La causa efficiente del divenire precede il divenire stesso ed è atto.

Ogni movimento presuppone dunque un motore; e il movimento della natura in generale presuppone un *Motore immobile*, altrimenti richiederebbe una causa del suo movimento e questa causa un'altra ancora e così all'infinito. Il Motore immobile è Dio, Causa prima del movimento universale. Egli non ha in sé niente di virtuale: è *Atto puro*, Perfezione assoluta. In Lui l'essenza implica l'esistenza (Dio è *causa sui*). Essendo perfetto, non ha da raggiungere alcun fine fuori di sé e pertanto agisce sul mondo solo come causa finale: il mondo è attratto da Dio, perfezione suprema, senza che Dio sia attratto dal mondo: il Motore immobile è il Sommo bene e come tale oggetto di amore e di aspirazione. In questo senso Dio muove il mondo senza esser mosso. Egli contiene in sé tutte le forme degli esseri, come oggetto del suo pensiero. In lui il pensiero e il pensato formano una eterna unità. Dio è pensiero in atto, *Pensiero del Pensiero*, pensiero che contempla se stesso nella sua immutabile beatitudine. Dio è pertanto estraneo al divenire delle cose, indifferente ad esso, quantunque l'ordine dell'universo sia l'ordine stesso del Pensiero divino. Il divenire naturale esiste *ab aeterno* e il mondo non è fattura di Dio come in Platone. Dio conosce *ab aeterno* solo le pure forme, ma non l'attuarsi delle forme stesse nel divenire. La pluralità delle Idee platoniche si unifica nel Pensiero divino; il mondo, esistente dall'eternità, non richiede più, per spiegarne l'origine, un'Intelligenza ordinatrice e generatrice. Così permane in Aristotele il dualismo (comune a tutto il pensiero pagano) della Materia (imperfessione) e della pura Forma (perfezione). Manca il concetto di creazione.

3. Fisica e psicologia. - Tra i due estremi della materia senza forma e della pura Forma senza materia, vive il mondo degli individui, sintesi di materia e forma, il mondo naturale. La fisica è la scienza della natura, cioè scienza del movimento. Ogni movimento si compie nello spazio e nel tempo. Lo spazio per Aristotele è «il limite primo e immobile che racchiude tutto il mondo»: il tempo è «il numero o la misura del movimento in relazione al prima e al poi».

La natura fisica è un sistema organico e gerarchico di esseri viventi: le forme inferiori sono gradi preparatori delle superiori e il tutto è disposto secondo un fine unico. Il *finalismo* è il tratto fondamentale della fisica aristotelica. «La natura non fa niente senza scopo» e «tende sempre all'ottimo». L'esperienza ci mostra che nel mondo vi sono ordine e conformità di tutte le cose ad un fine, cioè all'attuazione completa della forma. I gradi gerarchici sono quattro: *natura inorganica*, *regno vegetale*, *regno animale*, *regno umano*. Nell'uomo culmina e si compendia il divenire, ma non si arresta la gerarchia, la quale si appunta in Dio, perfezione assoluta, che è nostra imperitura aspirazione, ma non sarà mai nostra totale conquista.

L'universo è distinto dallo Stagirita in due mondi: il *mondo sopralunare o celeste* e il *mondo sublunare o terrestre*. Il primo è costituito dal cielo delle stelle fisse o primo cielo (mosso direttamente dal Primo Motore immobile o Dio) e dai cieli dei sette pianeti (Luna, Mercurio, Venere, Sole, Marte, Giove, Saturno; la Luna è il pianeta più vicino alla Terra), in cui sono fissati gli astri, tutte sfere concentriche, ciascuna dotata di uno spirito o *intelligenza* propria. Il regno celeste è formato dall'*etere* o *quinta essenza*, elemento incorruttibile, e si muove con *moto circolare* o perfetto. Per Aristotele gli astri sono esseri animati e divini.

Sotto l'ultimo cielo della Luna vi è la Terra, centro immobile di tutto il sistema (*geocentrismo*) e per forma simile a una palla, costituita dai quattro elementi (terra, acqua, aria, fuoco), dotati del *movimento rettilineo*, che indica imperfezione. I più pesanti (terra, acqua) si muovono dall'alto in basso; i più leggeri (aria e fuoco) dal centro alla periferia. Oltre a questo movimento di traslazione, gli elementi hanno anche quello di alterazione e ciò dà luogo al formarsi e al dissolversi dei corpi composti.

Per Aristotele la fisica è una scienza *teoretica* (egli distingue tra scienze «teoretiche», «pratiche» e «poetiche») da tenere distinta dalle altre scienze teoretiche pure (la metafisica e le matematiche) perché si occupa degli esseri in movimento ed inseparabili dalla materia. Le *scienze teoretiche* hanno per oggetto l'essere in qualche suo grado o l'essere in generale; le *scienze pratiche* (la politica ecc.) hanno per oggetto l'azione; le *scienze poetiche* regolano la produzione degli oggetti. Vedremo in seguito le difficoltà che su questo punto si presentano ad Aristotele; per ora precisiamo il concetto di finalismo, essenziale alla sua fisica.

Infatti, lo Stagirita assegna il primato alla causa finale, in quanto la natura agisce in vista di un fine, che è la natura stessa. I concetti di fine e bene s'identificano. Il mondo è ordinato e disposto in modo da conservarsi sempre e da perpetuarsi nello stato attuale. Come ogni individuo tende alla conservazione e all'accrescimento della sua perfezione, così tutta la natura «aspira al meglio». Sul finalismo della natura, ordinata secondo il meglio, Aristotele concorda con Platone.

L'ordine, la permanenza e il carattere razionale dei fenomeni rivelano la finalità della natura. ed attestano che quel che in essa avviene risponde ad un piano che ne regola il corso. Vi è una correlazione tra la natura, i fenomeni in cui si manifesta e il fine a cui essa mira. Ciò che è naturale, per Aristotele, è secondo un fine ed è intelligibile.

Un ostacolo a tale finalità è il *caso*, che Aristotele intende in due modi: 1) i casi eccezionali, che suppongono una causa accidentale, cioè che da se stessa non è ordinata a produrre un determinato effetto. Per conseguenza nell'ordine della natura, per l'azione del caso, vi è una certa contingenza; 2) il caso è «una causa per accidente, i cui effetti sono fatti eccezionali, appartenenti all'ordine di quelli che si producono in vista di un fine, ma che non sono essi stessi prodotti in vista del fine realizzato». Perciò l'agente realizza un fine vero e proprio, ma che non ha perseguito. In questo senso, il caso non si oppone alla finalità della natura. In fondo, Aristotele, a parte gli interventi dell'attività umana, ammette nell'ordine della natura un determinismo universale, quantunque egli affermi che in esso il dominio della necessità sia molto limitato.

Abbiamo visto che, per lo Stagirita, gli esseri viventi o organici sono conformati in modo che tutte le loro parti cooperino all'attuazione dello stesso fine. In questo senso le loro parti sono organi (*strumenti*) per la realizzazione del fine proprio di ogni essere. Ora il principio che determina la costituzione del corpo organico è l'*anima o entelechia*. L'*anima* è dunque la *forma del corpo*, cioè l'attuazione del fine per cui il corpo esiste. Siccome la materia e la forma non sono separate e separabili l'una dall'altra, il legame tra anima e corpo è indissolubile, a differenza di quanto afferma Platone, che considera accidentale la loro unione. Ai gradi gerarchici degli esseri corrispondono tre forme di vita psichica: a) l'*anima vegetativa* propria delle piante; b) l'*anima sensitiva* propria degli animali; c) l'*anima intellettuale* propria dell'uomo. Il grado superiore contiene anche la forma propria del grado inferiore. Pertanto nell'uomo si assommano le tre forme di vita psichica. Non tre anime, ma tre funzioni di una sola anima (unità della forma), cospiranti allo stesso fine, che è la vita, la conservazione e l'attività dell'individuo.

L'unione sostanziale ed indissolubile di anima e corpo ha indotto alcuni interpreti a concludere che per Aristotele l'anima non è immortale. Come vedremo, è questo uno dei punti più oscuri della filosofia aristotelica.

4. La conoscenza. - Per Aristotele, come per Socrate e per Platone, scienza è conoscenza per concetti. La forma è nello stesso tempo *ratio essendi* (sostanza) e *ratio cognoscendi* (concetto) dell'essere. Ma, per lo Stagirita, come errano coloro che identificano la conoscenza con la sensazione (per esempio, i sofisti), così erra Platone che considera innati i concetti e dà all'esperienza sensoriale solo il valore di occasione o stimolo. Per Aristotele, l'anima non ha conoscenze innate: la conoscenza è inizialmente un movimento dell'anima, generato dall'azione di un oggetto esterno su un organo corporeo. Essa è la presenza di

un particolare oggetto (*questo o quello*), di cui il senso riceve l'azione, in un certo modo la subisce (se mi sta davanti un uomo non posso vedere un cavallo). La sensazione fa conoscere la *forma sensibile*, ma non la forma *intelligibile*, l'essenza di un ente. La sensazione, dunque, è conoscenza del particolare e del contingente.

La *fantasia* conserva le immagini sensibili; la *memoria* ce ne dà il possesso permanente. Quando l'immagine sensibile è il risultato di più sensazioni di un ente della stessa specie, la memoria forma di esso il *fantasma sensibile* (che può non essere questo o quel particolare oggetto). In altri termini, il fantasma, per esempio, di uomo, non è nessuno degli uomini particolari visti, ma è la somma dei caratteri degli uomini visti. Il fantasma (o immagine) rappresenta, dunque, sempre qualcosa di corporeo nella sua particolarità, pur contenendo (potenzialmente) la forma. *Immaginare*, per esempio, un uomo è rappresentarsi un individuo umano simile ad altri già percepiti e rappresentarselo come un particolare individuo avente caratteristiche sue proprie.

Rientra ancora nel grado sensibile della conoscenza il procedimento o la ricerca per *induzione* (*epagoghé*) proprio delle scienze sperimentali, che, dall'osservazione dei casi particolari di un determinato fenomeno e sulla base di essi, conclude all'universale. È il procedimento che Aristotele chiama di *generalizzazione* o *astrazione impropria* (che non fa conoscere ancora l'essenza dell'oggetto), di cui egli stesso si serve nell'indagine sperimentale, dove non si può prescindere dall'osservazione dei fatti, cioè dall'esperienza. L'induzione dev'essere fondata sull'esame di tutti i casi possibili (*induzione completa*); quella che, da pochi esempi, arriva ad una conclusione, non ha valore dimostrativo.

Per Aristotele, il vero metodo scientifico è la *deduzione*. Sul fantasma sensibile si esercita la *facoltà astrattiva* dell'intelletto. È essa che coglie la forma, staccata dalla materia (disindividuata), cioè l'elemento universale o l'*essenza*, *ciò che un ente è*. L'astrazione intellettuale traduce in atto l'elemento intelligibile immanente in potenza nel reale concreto. Così dal sensibile viene astratta la forma intelligibile o *concetto*, che ha i caratteri della universalità e necessità. Per esempio, dalle sensazioni di diversi uomini (o anche da una sola sensazione di uomo), ognuna delle quali è conoscenza particolare di un singolo uomo particolare, l'intelletto astrae i caratteri essenziali ed enuclea il concetto universale di uomo. Il concetto fa una cosa sola con l'intelletto, esiste solo in quanto è da esso pensato; nella realtà non esiste il concetto di uomo, ma esistono i singoli uomini concreti, cioè esiste sì la forma universale di uomo, ma individuata nei singoli.

Ma come si spiega il passaggio dalla sensazione o dal fantasma sensibile al concetto? La sensazione contiene in potenza il concetto; e da parte sua l'intelletto ha la potenza di enuclearlo. Come due potenze possono passare all'atto? Aristotele risponde che nel nostro intelletto (detto perciò *intelletto passivo*), agisce dal di fuori un intelletto superiore, dove ogni intelligibile è in

atto, che egli chiama *intelletto attivo*, il quale, essendo già atto, fa passare all'atto il concetto contenuto in potenza nella sensazione. L'intelletto attivo non è di alcun uomo particolare, è atto puro, unico per tutti, eterno, «separato, impassibile, non mescolato». Solo esso non muore; quello passivo è niente senza di esso, muore col corpo.

Come abbiamo detto, per Aristotele, l'intelletto enuclea il concetto dal fantasma per il *processo di astrazione* e così coglie la natura o l'essenza o la forma del reale. Per mezzo dell'astrazione, esso si eleva a concetti sempre più universali, cioè più estensivi. Per esempio, dal concetto di uomo, se noi conserviamo i caratteri che questo ha in comune con gli altri mammiferi e astraiamo da ciò che ogni specie di mammiferi ha di proprio, ci formiamo il concetto più generale di mammifero. Con un processo ulteriore di astrazione possiamo salire a concetti più generali ancora, fino a quando arriviamo a concetti generalissimi, oltre i quali non è possibile più astrarre. Sono questi, come abbiamo accennato, le dieci *categorie* o i predicati supremi. Il concetto, dunque, ha una *estensione* e una *comprensione* in rapporto di proporzionalità inversa. Per esempio, il concetto di essere è il più esteso, in quanto si estende a tutte le cose reali ed è il meno ricco di note caratteristiche, cioè il più povero come comprensione. Al contrario, il concetto di Dio è il più comprensivo (ha tutte le idee), ma il meno esteso (si estende ad un Essere solo, a Dio).

La sola conoscenza *intuitiva* del concetto non basta: è necessaria anche la conoscenza *discorsiva*, l'*analisi*, connessione dei vari concetti, con cui l'uomo costruisce la scienza, che è opera della *ragione*. Le leggi del procedimento discorsivo formano il contenuto della *logica* (si deve ad Aristotele la prima trattazione sistematica della cosiddetta *logica formale* (la logica *minor*, come la chiamarono gli Scolastici), cioè la scienza di ragionare correttamente (da certe premesse, vere o false che siano, ricavare certe conclusioni). Da essa si distingue la *logica della dimostrazione* (*logica maior*), che mira a giustificare il valore delle premesse, da cui muovono i ragionamenti, risalendo ai principii primi, evidenti per se stessi.). Determinare i caratteri essenziali, cioè il contenuto di un concetto, scomponendolo nei suoi elementi costitutivi, significa *definire*, cioè indicare il *genere prossimo* e la *differenza specifica*, che distingue una specie dalle altre dello stesso genere. Per esempio: «l'uomo è un animale (genere prossimo) ragionevole (differenza specifica)». Il *giudizio* è affermazione o negazione di un'essenza universale (*predicato*) di un'altra essenza o di un individuo (*soggetto*). Nel giudizio è possibile l'errore, in quanto si può predicare del soggetto un'essenza che non gli conviene. L'*errore* consiste, pertanto, in una *analisi* errata del contenuto del soggetto. Per verificare se il giudizio sia falso o vero è necessario il *ragionamento* o rapporto tra due o più giudizi. Il ragionamento è «un discorso, nel quale, poste alcune cose, ne derivano certe altre, per il fatto stesso che quelle sono state poste». Concetto, giudizio e ragionamento sono gli atti fondamentali del pensiero umano.

La forma tipica del ragionamento per Aristotele è il *sillogismo*, cioè quel tipo di ragionamento formato di tre giudizi, in cui, da due *premesse* (premessa *maggiore* e premessa *minore*), si deduce la verità del terzo o *conclusione*. Secondo questo tipo di ragionamento si dimostra che un predicato (P) conviene ad un soggetto (S) per mezzo di un terzo *termine*, che nelle due premesse fa da *intermediario* e perciò è detto *medio* (M) 1). Aristotele distingue tre figure del sillogismo, secondo che il *termine medio* è una volta soggetto e poi predicato (I figura), o due volte predicato (II figura), o due volte soggetto (III figura). Noi, per brevità, enunciamo solo la prima, in cui il termine medio è soggetto in una delle premesse e predicato nell'altra. Per esempio: gli uomini sono mortali; Socrate è uomo: Socrate è mortale. Come si vede, per dimostrare che il giudizio «Socrate è mortale» è vero, si ricorre a due premesse in cui il termine medio «uomo» conviene sia al soggetto, sia al predicato. La verità di un giudizio si deduce dalla verità di altri giudizi. Il sillogismo è appunto lo schema tipico delle *deduzioni*, cioè di tutti i ragionamenti in cui dalla verità dell'universale si ricava per analisi la verità del particolare. La verità consiste nell'adeguazione del concetto alla cosa reale. La deduzione è strumento di *prova* e di *controllo*.

Ma nel sillogismo la verità della conclusione è fondata sulla verità delle premesse: Aristotele chiama *sillogismo apodittico*, quello in cui la verità delle conclusioni è fondata su premesse vere; *sillogismo dialettico* quello fondato su premesse probabili; *sillogismo sofistico* quello fondato su premesse solo apparentemente probabili. Come provare questa verità? Si deduce dalla verità di altre premesse, cioè si prova con un nuovo sillogismo. In tal modo però si va all'infinito senza dimostrare niente. Ma non è così: si risale ai *principi logici fondamentali*, che non hanno bisogno di alcuna dimostrazione, in quanto sono evidenti per se stessi, garanzia assoluta della legittimità del procedimento. Essi sono i principi primi del conoscere e della realtà: 1) il *principio di contraddizione* (nel suo uso logico) per cui «non è possibile che la stessa cosa convenga ed insieme non convenga ad un oggetto nello stesso tempo e sotto lo stesso rapporto» (A non è non-A); 2) il *principio d'identità*, per cui una cosa è identica a se stessa (A è A); 3) il *principio del terzo escluso* (A, o è B, o è non-B), cioè tra affermazione e negazione non c'è via di mezzo. L'organo di conoscenza dei principi primi è l'intelligenza, che è più certa della scienza dimostrativa (i principi della dimostrazione sono più certi della dimostrazione stessa).

Come sappiamo, la conoscenza, per Aristotele, ha inizio dall'esperienza sensibile o del particolare, dal quale l'intelletto enuclea l'essenza universale. L'*induzione* o processo dal particolare all'essenza universale è pertanto necessaria. L'induzione perfetta (l'esperienza di tutti i casi possibili) si può fare, però, solo eccezionalmente. Pertanto il valore di essa consiste solo nell'ausilio che dà alla deduzione, il metodo della vera scienza, che è appunto quella deduttiva o analitica.

Ma anche la deduzione perfetta è possibile solo nelle verità razionali come quelle della matematica, dove ciò che è dedotto (la definizione) è contenuto in ciò da cui vien dedotto ed è identico ad esso. Nel campo dell'esperienza invece la deduzione è sempre imperfetta: ciò che è dedotto non è contenuto, nella sua concretezza, in ciò da cui è dedotto. La sola essenza non basta a costituire un ente concreto, che, come tale, sfugge alla deduzione sillogistica. È uno dei punti della teoria aristotelica della conoscenza, secondo la quale dell'individuale o del reale non c'è scienza, perché la scienza è solo dell'universale.

5. L'etica. - Ogni cosa l'uomo faccia, la fa in vista di un *fine* che gli sembra buono e desiderabile. Di tutti i fini ve n'è uno desiderato per se stesso e, in questo senso, è fine supremo o bene sommo, dal quale gli altri dipendono. Questo fine è la *felicità*. Essa non risiede nel piacere soggettivo, ma nella bellezza e perfezione dell'essere. Il piacere è una conseguenza di tale perfezione, ma non il fine ultimo. Il bene o il fine di ogni essere consiste nel raggiungere la perfezione dell'attività che gli è propria; ora, l'attività propria dell'uomo è quella razionale; dunque la sua perfezione risiede nell'esercizio di questa attività. La *virtù* consiste dunque nel vivere secondo ragione; e chi opera secondo ragione è felice; Alla vita secondo virtù è congiunto il piacere, non come di essa costitutivo, ma come quello che l'accompagna. I beni esteriori e corporei contribuiscono a realizzare la felicità. ma non la formano positivamente. Una grande sventura non rende certo felice un uomo virtuoso, ma non può farlo misero.

L'uomo non è solo ragione, è anche appetito, che, pur privo di ragione, può essere diretto e disciplinato dalla ragione. Perciò Aristotele distingue due specie di virtù: le virtù intellettive o *dianoetiche* (consistenti nell'esercizio stesso della ragione) e le virtù pratiche o *etiche*, consistenti nel dominio della ragione sugli appetiti sensibili per formare il Buon «costume» (*ethos*). Solo queste ultime formano l'oggetto proprio dell'etica. Le virtù in generale si fondano su certe disposizioni naturali. È virtù dell'occhio, per esempio, quella di vedere, perché il vedere è funzione propria. dell'occhio stesso. Ogni organo ha una sua funzione che, esercitata secondo natura, costituisce la sua virtù. La virtù, in quanto etica, risiede nella volontà. Le disposizioni naturali, con l'esercizio della volontà, si trasformano in *abitudini* ed è virtuoso quell'uomo che ha l'*abito* della virtù. Come «una rondine non fa primavera», così una sola azione virtuosa non fa l'uomo virtuoso: è necessario il continuo esercizio, in modo che la virtù diventi una seconda natura. Errava, pertanto, Socrate quando identificava il sapere con la virtù: altro è la conoscenza del bene, altro la sua applicazione pratica. La virtù non è teoria o conoscenza, ma esercizio, dominio sulle passioni per mezzo della ragione.

È questa che guida l'uso pratico della volontà e sotto questo aspetto è *intelletto pratico* (saggezza), che prescrive alla volontà stessa di tenersi lontana dagli

estremi di eccesso e di difetto. La virtù pratica risiede appunto nel giusto mezzo (*mesòtes*). Essa, infatti, è «l'*abito* di scegliere il giusto mezzo adeguato alla nostra natura, quale è determinato dalla ragione e quale potrebbe precisarlo il saggio». Tra la viltà e la temerarietà il giusto mezzo (virtù) è il *coraggio*; tra l'astinenza e l'abuso, la *temperanza*; tra l'avarizia e la prodigalità, la *liberalità* ecc. Ma delle virtù etiche non è possibile dare una determinazione univoca, in quanto vanno considerate rispetto al soggetto agente. Per esempio, quel che è coraggio per un uomo, può essere viltà o temerarietà per un altro. La virtù etica somma è la *giustizia*, che consiste nell'equa distribuzione dei beni secondo i meriti di ciascuno: *giustizia distributiva*. Essa è simile ad una proporzione geometrica; i beni distribuiti a due persone stanno tra loro come i meriti rispettivi di esse. La *giustizia commutativa*, invece, presiede ai contratti ed è correttiva: pareggiare i vantaggi e gli svantaggi tra i due contraenti. Essa è simile ad una proporzione aritmetica (semplice uguaglianza).

Superiori a quelle etiche sono le *virtù dianoetiche*, che riguardano l'attività propria dell'intelletto, come la scienza, (*capacità dimostrativa*), l'*arte* (capacità di produrre un qualche oggetto), la *saggezza* (saper discernere ciò che è bene o male per l'uomo). Al di sopra di tutte, la *sapienza* o contemplazione (*teoria*), che consiste nel possedere, non solo la capacità dimostrativa (scienza), ma anche quella di giudicare della verità degli stessi principi. Così il culmine dell'attività etica è posto nella contemplazione di Dio, come per Platone era collocato in quella dell'Idea del Bene.

6. La politica. - L'uomo, per lo Stagirita, è «per natura animale politico», cioè in lui è innata la tendenza a vivere in società coi propri simili, non solo perché ha bisogno degli altri per la sua conservazione, ma anche perché non potrebbe essere virtuoso senza le leggi e l'educazione. La società non è quindi una formazione artificiale, ma un bisogno naturale. Delle varie forme di vita associata (famiglia, tribù, ecc.) quella dello Stato *cronologicamente* è l'ultima a formarsi, ma *logicamente* è la prima, in quanto le altre, dalle imperfette alle più perfette, si svolgono in vista di attuare lo Stato, la forma più completa. Il compito dello Stato non è soltanto quello di difendere i cittadini dai nemici esterni ed interni, ma anche di educare fisicamente e moralmente quelli di loro che partecipano alla vita pubblica. Il commercio e l'agricoltura vanno lasciati ai meteci e agli schiavi. In Aristotele, come in Platone, etica e politica si completano a vicenda.

Con maggiore senso storico di Platone e più aderenza alla realtà concreta, Aristotele non descrive nella sua Politica una forma ideale di Stato: «bisogna pensare ad un governo non solo perfetto, ma anche attuabile e che possa facilmente adattarsi a tutti i popoli». Perciò Aristotele tiene come base le costituzioni già esistenti (ne raccolse 158, di cui solo una - quella di Atene - è stata ritrovata) e se ne serve per elaborare la sua teoria della migliore costituzione. Egli distingue tre tipi fondamentali di costituzioni: la *monarchia*

(governo di un solo); l'*aristocrazia* (governo dei migliori); la *democrazia* (governo della moltitudine). Tutte tre le forme di governo possono essere buone secondo le epoche, le condizioni e i bisogni dei popoli. Lo Stato migliore, come la virtù, risiede nel giusto mezzo, in modo da evitare gli estremi e le degenerazioni dei tre tipi: la *tirannide*, che ha per fine il vantaggio del monarca; l'*oligarchia*, che ha per fine il vantaggio degli abbienti; la *demagogia*, quello dei nullatenenti. In breve, un governo degenera in malgoverno quando subordina il vantaggio comune al proprio. Il miglior governo è quello in cui prevale la classe media, lontana dagli eccessi che possono verificarsi quando governano i troppo ricchi o i troppo poveri.

7. La poetica e la retorica. - Anche per Aristotele, come per Platone, l'arte è *imitazione* della natura, ma della natura nel suo dover essere. In tal senso essa è creazione di un tipo ideale della realtà, che in natura è sempre imperfetto. Perciò l'arte è superiore alla storia, che esprime ciò che è accaduto. L'arte si distingue pure dal piacere e dal bene. Il suo oggetto è il *bello* e le sue caratteristiche l'*ordine*, la *proporzione* e l'*armonia*. Posto questo concetto, l'arte, per lo Stagirita, non è solo diletto, ma ha un alto valore educativo. Essa, piuttosto che fomentare le passioni, le purifica. Nella tragedia, infatti, dove l'urto delle passioni è più violento, lo spettatore, vivendole come vere, si libera di esse e dai turbamenti dell'animo; in questo senso *si purifica*. Anche la musica è catarsica: coloro che sono dominati dalla pietà, dal timore o dall'entusiasmo, quando odano canti orgiastici, si calmano come per effetto di una medicina o di una catarsi. L'arte è *catarsi* e dà all'anima armonia e serenità. L'*eloquenza* ha una grande importanza nella vita politica: è l'arte che mostra la via della *persuasione* (come avevano insegnato i sofisti), anche senza dimostrare. Il vero oratore l'adopera in servizio della verità. La *retorica* è la scienza che la studia. Aristotele la distingue in *giudiziaria*, *probatoria*, *esortativa*.

8. Da Platone ad Aristotele. Le difficoltà dell'aristotelismo. - Il sistema di Aristotele, brevemente delineato, sotto alcuni aspetti è un originale e geniale sviluppo di quello di Platone. Lo Stagirita, infatti, è rimasto, in un certo senso, platonico, non solo nei primi scritti perduti, ma in tutto lo sviluppo del suo pensiero (dualismo tra intelletto attivo ed intelletto passivo; tra mondo celeste e mondo terrestre ecc.). Il suo sforzo non è quello di eliminare il dualismo platonico, ma di superare le difficoltà *dentro* il dualismo del maestro. Platone postulava un dualismo nello stesso mondo intelligibile tra Idee e Dio, tra Pensato e Pensiero. Aristotele pone le Idee o forme universali nell'Intelligenza divina ed elimina questo dualismo; però il suo Atto puro rimane completamente estraneo al mondo, il quale, quanto al suo essere, non dipende affatto da Dio. Inoltre, è vero che Dio è unico come primo motore, ma le altre intelligenze motrici sono della sua stessa sostanza. Il Dio aristotelico non è

creatore, né «fabbricatore», né ordinatore dell'universo: è la prima delle intelligenze motrici: è il Dio della «fisica» e di una metafisica cosmologica.

La differenza fondamentale fra Platone e Aristotele è sul modo d'intendere l'essere. Per Platone l'essere è l'Idea; per Aristotele è la sostanza, l'individuo, il sinolo, unità di forma e materia; cioè è il reale. E il reale è il reale fisico, la natura, la cui legge è il movimento. Aristotele è il filosofo del mondo fisico, Platone lo è del mondo delle Idee. Da qui il significato profondamente diverso che nei due pensatori ha il termine *metafisica*: per Platone la metafisica è l'intuizione dell'Essere, che è *al di là* della fisica o del mondo sensibile; per Aristotele è la scienza di ciò che è causa immanente del divenire della natura; per Platone è ontologia, per Aristotele è cosmologia; per Platone la filosofia è *problema dell'uomo che cerca l'Essere*, a cui tende; per Aristotele è *problema della scienza del reale o della natura*. Nel primo caso i principi primi del reale *trascendono* il mondo naturale; nel secondo gli sono *immanenti*. Infatti, per Platone, le Idee sono la causa formale e finale delle cose, ma *al di là* delle cose stesse: il problema dell'ontologia si costituisce come problema primo ed autonomo. Per Aristotele, invece, la causa formale e la causa finale sono immanenti nel divenire stesso; ed è il problema del reale che si costituisce automaticamente. Per Aristotele la filosofia s'identifica con la scienza della natura. Ciò posto, non è lungo il passo per: 1) identificare l'essere con «questo» mondo e negare l'«altro» mondo, (naturalismo assoluto); 2) attribuire al mondo - uomini e cose - una radicale autonomia, per cui il fine della vita è in «questa vita», dove si compiono le aspirazioni e la destinazione di ogni ente. Lo spostamento della Idea platonica dal cielo alla terra e soprattutto la riduzione dell'essere al reale o natura implicano l'affermazione che il mondo sia autonomo e autosufficiente nella sua origine, nel suo sviluppo e nel suo fine. È vero che Aristotele ammette Dio come motore immobile e fine di tutte le cose, ma, a parte quanto abbiamo detto sopra sulla sua teologia, resta sempre la possibilità di uno sviluppo (come del resto dimostra la storia dell'aristotelismo) nel senso di un razionalismo naturalistico e di una riduzione della metafisica alla fisica, cioè a cosmologia.

Ciò è anche avvalorato: a) dalla difficoltà che Aristotele incontra nel distinguere le tre scienze teoretiche: la metafisica, le matematiche e la fisica. Per Platone, al grado metafisico del sapere, corrisponde l'Essere (le Idee) e l'Essere non è il mondo fisico. Per Aristotele, che distingue le tre scienze secondo il grado di astrazione, al grado metafisico del sapere quale ordine di realtà corrisponde? Evidentemente quella naturale, cioè la stessa che è oggetto della fisica. Per conseguenza, metafisica e fisica sono due scienze che non si distinguono per l'oggetto (che hanno in comune), ma per il loro diverso grado di astrazione, cioè, da ultimo, si distinguono come gradi del processo logico, e non, ontologicamente, come due differenti forme dell'essere. b) È provato ancora dalla concezione aristotelica di Dio, ente puramente cosmologico, come già abbiamo accennato, il cui compito è di mettere in moto il cosmo, che poi

cammina dall'eternità per suo conto e senza che Dio intervenga. Il Dio di Aristotele è poco più di una legge suprema di natura, ad un certo punto introdotta dal filosofo come un *deus ex machina* e per quel tanto che gli occorre nella spiegazione del divenire. Aristotele identifica l'idea teologica (di Dio) con quella cosmologica.

Torniamo, per un momento, alla distinzione aristotelica di metafisica e fisica, consistente non nell'avere un diverso oggetto, ma nel loro diverso grado di astrazione. Se metafisica e fisica si distinguono come due gradi del processo astrattivo, ogni forma di sapere per Aristotele si riduce ad un rapporto logico tra concetti. Nasce qui un altro grave problema: come è possibile il giudizio di esistenza? Nei rapporti logici si astrae dal concreto esistenziale. Infatti, per Aristotele, non è intelligibile l'individuo, ma l'essenza universale desistenzializzata. Per Platone la conoscenza intellettuale è dell'universale, ma l'universale (l'Idea) è l'Essere, dunque, anche se imperfettamente, vi è conoscenza dell'Essere stesso. Per Aristotele, la conoscenza intellettuale è dell'universale, ma reale è l'individuale concreto, dunque non c'è scienza del reale. Il reale è intelligibile, è il limite esistenziale del conoscere intellettuale.

Due conseguenze: a) da un lato, l'oggetto della mente è l'universale astratto e non il reale concreto e dunque l'individuo per la scienza non esiste, è annullato nell'astrazione, che non è più questo o quell'individuo concreto. Perciò in fondo la filosofia di Aristotele è scienza delle essenze, e non anche filosofia dell'esistenza. b) Dall'altro, dato che il reale individuale non è intelligibile, o si conclude con lo scetticismo (la realtà sfugge alla conoscenza) o cade in un misticismo empiristico: la realtà concreta è ineffabile.

Aristotele cercò di rimediare a questa difficoltà dicendo che sono reali non solo le *sostanze prime* (gli enti individuali), ma anche le *sostanze seconde* (le pure essenze); ma questo è tornare a Platone, senza aver risolto i problemi del platonismo e dopo aver perduto in parte il senso della metafisica platonica. Il concetto di sostanza, usato con ambiguità da Aristotele, ora nel senso che la sostanza è l'individuo e ora nell'altro che è la pura forma, resta in fondo valido solo in questo secondo significato.

Un'altra considerazione: Platone è il filosofo dell'oltretomba; Aristotele non se ne occupa quasi. Ad Aristotele, *filosofo della natura*, manca la profondità religiosa di Platone, *filosofo dell'uomo*. Il suo concetto dell'unità sostanziale di forma (anima) e corpo (materia) compromette l'immortalità dell'anima stessa. Su questo problema lo Stagirita è oscuro e non c'è dubbio che una soluzione positiva di esso sia molto difficile dal suo punto di vista. D'altra parte, egli ammette un unico Intelletto attivo universale; se solo esso è immortale (anzi eterno), si ammette solo un'immortalità impersonale. L'intelletto attivo (del resto anch'esso concetto oscuro, perché non si vede in che cosa si distingue da Dio), vero motore dell'umana mente e principio della nostra conoscenza concettuale, in definitiva, è estraneo all'uomo, che passivamente ne riceve l'azione. Ciò prova come, malgrado tutto, in Aristotele, permanga la

trascendenza, ma concepita come pura estraneità (Dio estraneo al mondo, l'Intelletto attivo estraneo al processo umano della conoscenza) e naturalisticamente. Vedremo in seguito come le difficoltà sia del platonismo che dell'aristotelismo travaglieranno il pensiero posteriore, specie quello cristiano.

Tuttavia Aristotele resta uno dei geni universali della filosofia. Il concetto di *sostanza* o di *reale* si deve a lui, come a lui si deve la costituzione della logica quale scienza autonoma. Rara la vastità de suo genio, che ha impresso un'orma indelebile in ogni parte dello scibile.

9. La Scuola Peripatetica. - Come l'Accademia, la Scuola peripatetica ebbe lunga vita, ma i continuatori del maestro accentuarono l'aspetto empiristico della dottrina (conformemente alle caratteristiche dell'ultimo periodo dell'attività dello Stagirita dedicata ormai alle ricerche particolari), contribuendo così ad una non esatta interpretazione di Aristotele, che è durata quasi fino alla fine del sec. XVIII.

TEOFRASTO, successore del maestro nella direzione della scuola (322-287 a. C.), si occupò soprattutto di botanica. Di lui possediamo una *Storia delle piante*, di grande valore scientifico fino al medioevo, e la pregevole descrizione dei *Caratteri morali* (il vanitoso, il seccatore, ecc., trenta in tutto).

La scuola inclinò verso il materialismo con STRATONE di Lampsaco, successo a Teofrasto nella direzione (287-269 a.C.), il quale identificò Dio con la natura e l'anima umana con le funzioni del corpo. Stratone è più vicino a Democrito che ad Aristotele. Materialisti furono pure ARISTOSSENSO di Taranto (riprende, tra l'altro, la dottrina pitagorica dell'anima come armonia del corpo) e DICEARCO da Messina, che afferma la superiorità della vita pratica su quella teoretica.

Tra i peripatetici posteriori ricordiamo ANDRONICO DI RODI che, come abbiamo detto, verso il 70 a. C. riordinò gli scritti aristotelici; e ALESSANDRO DI AFRODISIA (vissuto nel III secolo d. C.), celebre commentatore di Aristotele, che interpretò naturalisticamente la dottrina dello Stagirita (nega l'immortalità dell'anima e la finalità del mondo). L'interpretazione di Alessandro ha avuto una grande influenza sull'aristotelismo posteriore.

Di Aristotele si può dire che il suo pensiero è la principale premessa alla civiltà occidentale.

CAPITOLO V

LA FILOSOFIA ELLENISTICO-ROMANA L'EPICUREISMO E LO STOICISMO

1. I caratteri della filosofia ellenistico-romana. - È questo l'ultimo periodo della filosofia greca. Esso si estende dalla fine del IV sec. a. C. al VI sec. d. C. e può suddividersi in due periodi: *morale e religioso*.

Nel IV sec. a. C. la Grecia, conquistata da Alessandro Magno, diventa una provincia del vasto Impero macedone (e poi dell'Impero romano). Ma la Grecia, assoggettata politicamente, conquista con la cultura i suoi dominatori. In contatto con altre civiltà, la filosofia cessa di essere *ellenica* e diventa *ellenistica*, cioè «ellenizza» o «grecizza» (*graecissare*) i popoli in cui è diffusa: Così si viene formando una comunità culturale, che non poggia più su una comunità etnica, ma su tante e diverse, che non sono greche, ma «si comportano come i Greci», li «imitano». Evidentemente l'influsso è reciproco: della Grecia sull'Oriente e dell'Oriente sulla Grecia. A volta a volta, il mezzo di diffusione (la situazione politica) della cultura è diverso: prima Alessandro, poi Roma e poi Bisanzio. Pertanto l'ellenismo ha un periodo *alessandrino*, uno *romano* e un altro *bizantino*. Per brevità, si è soliti indicare coll'espressione «ellenistico-romana» la civiltà dei dieci secoli circa che vanno, come abbiamo detto, dal IV a. C. al VI d. C., in cui la Grecia classica, Roma repubblicana ed imperiale, l'Oriente e il Cristianesimo strutturano gli elementi essenziali della civiltà occidentale.

Con la conquista macedone, la vecchia *polis* si trasforma radicalmente e con essa la concezione sociale-politica del vecchio mondo greco: nasce una diversa visione della vita. Tramontano i pregiudizi della divisione tra barbari ed elleni, liberi e schiavi: il concetto della comunità etnico-politica viene sostituito da esigenze cosmopolite ed insieme individualistiche. Atene non è più il solo centro della cultura. Accanto ad esso ne sorgono dei nuovi come Pergamo in Asia minore, Rodi, Antiochia e soprattutto Alessandria di Egitto. Il campo d'indagine si allarga in estensione. Le scienze particolari (matematica, astronomia, geografia) hanno un notevole sviluppo (che influirà su tutta la cultura posteriore) e si cominciano a costituire come scienze autonome. Ciò porta una certa indifferenza per l'indagine filosofica pura («teoretica»), come capita in tutte le epoche di decadenza e di transizione. La ricerca filologico-erudita, lo spirito critico sottile e scettico si avvantaggiano a discapito dell'indagine originale. Non più sistemi nuovi, ma elaborazione dei precedenti. La vena speculativa greca ristagna nell'interpretazione e nell'esegesi critica.

Il cambiamento dell'antico ordinamento sociale-politico dà al greco di questa età come un senso d'incertezza e disorientamento. Venuta meno la fede nella sua religione, affievolito nel cosmopolitismo il sentimento di patria, il greco non si abbandona più alla libera attività scientifica, al «contemplare» disinteressato, ma chiede alla filosofia una regola per vivere felice, un rifugio,

un metodo pratico. *Il problema morale si pone al centro della speculazione filosofica*; gli altri interessano solo per il contributo che possono portare alla soluzione di esso. L'ideale comune dei filosofi è in quest'epoca la saggezza; problema fondamentale quello della *tranquillità* dell'anima, quale che sia il modo come realizzarla: l'indifferenza o il piacere. La scienza è identificata con la virtù e vale in quanto norma di vita, in quanto serve alla vita stessa. Dapprima si chiede la risposta alla ragione, poi, quando lo scetticismo ne scardina la fiducia, si fa appello alla fede religiosa.

Per comodità del lettore, riassumiamo le caratteristiche di questo lungo, complesso ed importante periodo: a) cosmopolitismo e insieme individualismo; b) scarsa originalità speculativa e formarsi di scuole filosofiche, religiosamente fedeli ciascuna alla dottrina del maestro; c) di qui la tendenza rigidamente «dommatica» e sistematica e, come reazione, l'altra dogmaticamente «scettica»; d) sviluppo delle scienze matematiche e naturali e della erudizione filologica e storica, come capita in tutte le epoche di decadenza e non creative; e) identificazione della filosofia con la saggezza pratica e dunque subordinazione del pensiero alla vita; f) lento logoramento della fiducia nella ragione come norma della condotta e guida efficace alla felicità e sorgere di esigenze religiose, di correnti mistiche, che portano al confluire e al mescolarsi, nella tarda antichità, di religioni e culti diversi (greci, romani, orientali), dando luogo, come vedremo, ad un «sincretismo» filosofico-religioso. Tutte queste caratteristiche ne presuppongono una fondamentale, di cui sono conseguenze: la crisi della filosofia della grande età ellenica. L'ellenismo crede di poter fondare l'uomo soltanto su un ordine politico, morale, fisico facendo a meno di un ordine ontologico. Ma, eliminato questo, qualunque altro ordine resta senza fondamento, si rivela un surrogato inefficace. Sarà la speculazione cristiana a riportare la filosofia sulla linea di Platone e di Aristotele; e perciò è essa la vera erede e continuatrice dell'autentico pensiero classico, originalmente assunto, trasposto, anzi, rivoluzionato.

2. L'Epicureismo: a) *La conoscenza.* - Fondatore della scuola epicurea è EPICURO di Samo. Nacque dall'ateniese Neocle nel 341 a. C. Iniziato alla filosofia di Democrito, insegnò prima in Colofone, Militene e Lampsaco e poi in Atene nel suo «giardino». Morì in Atene nel 270-71 a. C. Sia in vita che in morte, scolari ed amici gli tributarono onori divini. La sua scuola ebbe lunga durata fino al IV secolo d. C., ma con scarsi sviluppi. Verso la seconda metà del II secolo a. C. l'epicureismo si diffuse in Roma, dove trovò sublimi accenti di poesia in TITO LUCREZIO CARO (n. verso il 96 a. C., e morto nel 55 a. C.) autore del *De rerum natura*, opera in 6 libri (incompleta), che è anche una fedele esposizione dell'epicureismo. Epicuro scrisse circa 300 volumi, ma delle sue opere, di cui la più importante è quella dal titolo *Della natura*, conserviamo solo frammenti (tre lettere: ad Erodoto, a Meneceo, a Pitocle; le Massime Capitali, ecc.). Non scarse sono le testimonianze indirette. La dottrina di

Epicuro è passata alla storia con una brutta fama. «Epicureo» è ancora oggi sinonimo di «gaudente». La scuola originaria fu molto diversa e pochi uomini sono stati così temperanti come Epicuro. In seguito, in alcuni seguaci, la dottrina degenerò in volgare esaltazione del godimento dei sensi.

Per lui la ricerca filosofica è un mezzo per la vita pratica. La filosofia, infatti, secondo la sua definizione, è «un'attività che, mediante discorsi ed escogitazioni, procura la vita felice». Inutile, per questo scopo, lo studio delle matematiche; utile, invece, quello della fisica, perché la conoscenza delle leggi della natura ci libera dal timore degli Dei e della morte. Anche la logica (teoria della conoscenza) o *Canonica* (così chiamata perché dà le *regole* per condurre bene il pensiero) ubbidisce ad uno scopo pratico. In Epicuro, pertanto, come negli Stoici, la filosofia e la scienza non hanno un fine proprio, sono mezzi, insieme di regole per vivere felici. Il subordinare la conoscenza all'azione e il pensiero alla pratica è proprio delle epoche di decadenza.

Per Epicuro le nostre conoscenze si originano dalla esperienza sensibile. Tutte le sensazioni sono vere; perciò la sensazione è il *criterio della verità* (il criterio di verità è costituito dalle sensazioni, dalle anticipazioni concettuali e dai *sentimenti* - gli epicurei posteriori aggiunsero le *rappresentazioni fantastiche* -, ma il criterio fondamentale, per lui, è l'*evidenza sensibile*), cioè la regola per distinguere quali conoscenze siano vere e quali false. La sensazione rivela con evidenza immediata il suo oggetto e dell'esistenza di esso non c'è da dubitare. Se una sensazione fosse falsa, tutte potrebbero esserlo e non avremmo più un criterio di verità per vincere il dubbio. Né questo criterio può essere la ragione, in quanto la conoscenza razionale deriva dall'esperienza sensibile.

Il meccanismo della sensazione è spiegato alla maniera di Democrito: il flusso degli atomi si stacca dalle cose e viene a contatto con i sensi, attraverso i quali le *immagini* (*èidola*), in tutto simili alle cose da cui sono prodotte, s'imprimono nell'anima, che nelle sensazioni è assolutamente passiva. Tale passività garantisce la verità della sensazione, la quale, ripetuta, s'imprime nella memoria. Così si fissano i caratteri comuni alle varie immagini e si originano i concetti o *anticipazioni* (servono, infatti, ad anticipare le sensazioni future), le quali dunque derivano dalle sensazioni stesse, che, con esse e con il *sentimento* (il piacere o il dolore, norma della condotta pratica) formano i tre elementi costitutivi del criterio di verità.

La possibilità dell'errore comincia con l'*opinione*, che è vera o falsa secondo che sia confermata o contraddetta dalla testimonianza dei sensi. L'errore è possibile anche quando la ragione cerca d'*interpretare* le sensazioni attuali o di *anticipare* avvenimenti futuri. Prima di giudicare vere o false le opinioni è prudente aspettare che siano confermate dall'esperienza. Anticipare il giudizio, ecco la possibilità dell'errore. Solo la sensazione è vera, sempre, non solo come apparire («fenomeno») ad una coscienza, ma anche oggettivamente: essa rivela l'essere della cosa sentita.

b) *La fisica*. - La fisica è utile perché libera gli uomini dalla preoccupazione degli Dei e dell'oltretomba. Essa insegna che il mondo non è opera di esseri soprannaturali e che non è governato, come credevano invece gli stoici, da alcuna Provvidenza divina. Come è pensabile che enti beati e perfetti si diano cura di questo nostro mondo pieno di mali? Gli Dei sono esseri immortali, liberi e beati, di forma umana ed amici tra loro; dimorano negli spazi vuoti posti tra i mondi (*intermundi*), lontani dai travagli degli uomini e della terra. La più piccola preoccupazione di questo nostro mondo sarebbe contraria alla loro perfetta beatitudine. Così Epicuro proietta nella tranquilla beatitudine e ed impassibile serenità degli Dei il suo ideale di vita. Gli Dei sono il modello della saggezza, che l'epicureo deve sforzarsi di realizzare; sono i beati da ammirare e non da temere.

Per escludere ogni intervento divino nell'origine e nella formazione del mondo, Epicuro fa suo l'atomismo meccanicistico di Democrito. La formazione dei mondi è dovuta al movimento di atomi infiniti nell'infinito vuoto: *ab aeterno* esistono *atomi* in movimento e vuoto. Gli atomi per il loro peso (hanno anche *figura* e *grandezza*) cadono nel vuoto in linea retta e con la stessa velocità. Però, in tal modo, risultano impossibili l'incontro e l'aggregarsi degli atomi stessi in mondi infiniti. Allora Epicuro, in deroga alla ferrea necessità che governa tutti gli eventi naturali, attribuisce ad ogni atomo un'*inclinazione* casuale (*clinamen*, come dice Lucrezio), che «spezza le leggi del fato» e lo fa deviare dalla linea retta. In tal modo il filosofo di Samo, non soltanto spiega il prodursi dei mondi infiniti, ma libera l'uomo dall'incubo dell'inflessibile necessità naturale, che, da sola, non lascerebbe speranza nel mutamento degli eventi dolorosi. Inoltre può giustificare la libertà del volere, necessaria alla sua dottrina morale.

La deviazione casuale determina *collisioni* di atomi, movimenti vorticosi, per i quali si formano nelle diverse parti dello spazio innumerevoli mondi, separati da interstizi vuoti. Tutti i mondi sono destinati a perire; e nuovi mondi nasceranno dall'aggregarsi e disgregarsi meccanico degli infiniti atomi. Anche l'uomo è un aggregato di atomi, come corpo e come anima, composta di atomi diffusi in tutto il corpo, più fini e veloci, di aria, fuoco, vento e di un *quid* innominato, destinati a disperdersi con la disgregazione degli atomi del corpo stesso. Nessuna preoccupazione, dunque, dell'oltretomba, di un giudizio divino. Dopo la morte, non c'è una giustizia divina, come non c'è una mente che ordina e provvede allo svolgimento delle cose. Nessun timore neppure della morte, perché «quando ci siamo noi, la morte non c'è, quando c'è la morte, non ci siamo noi». Dunque anche la morte è «niente per noi».

c) *L'etica*. - Tutti gli esseri viventi, dice Epicuro, tendono, per natura, all'unico bene: il *piacere*, «principio e fine della vita beata»; e fuggono l'unico male: il *dolore*. Con Aristippo e i cirenaici, egli conclude che il fine ultimo dell'uomo è il piacere. Ma, a differenza di Aristippo, Epicuro non ripone il bene nelle

singole sensazioni piacevoli, («piacere in movimento»), bensì in uno stato di tranquilla serena permanente armonia o «piacere stabile» (*eudemonismo*, non *edonismo*). Inoltre, per Aristippo la felicità consiste nel piacere che segue ad un bisogno soddisfatto; per Epicuro, invece, essa risiede nel non sentire bisogni: non nel godimento del piacere, ma nell'*assenza del dolore* (il «non soffrire» = xxx; *piacere negativo*), che è appunto piacere stabile, stato felice permanente dell'animo, assenza di ogni turbamento. Questo stato è di piacere intimo ed autarchico (non dipende da alcuna causa esterna), che i piaceri singoli (tutti buoni) possono variare e differenziare, non aumentare. La distinzione tra i piaceri è *quantitativa*, non *qualitativa*. Perciò egli dà grande importanza alla *saggezza*, virtù fondamentale per la scelta dei piaceri stessi, calcolo razionale di ciò che si deve desiderare o fuggire.

La saggezza è un senso pratico a cui deve uniformarsi la volontà. È questa la vera *virtù*, condizione indispensabile per la tranquillità dell'anima. È saggio colui che sa moderare i propri desideri, chi appaga quelli che sono *naturali* e *necessari* (il mangiare e il bere), tiene poco conto di quelli *naturali* e *non necessari* (cibi raffinati, ecc.) e trascura gli altri non naturali e non necessari (onori, gloria, ricchezze ecc.), i quali turbano la tranquillità. Tra i piaceri il saggio deve optare per quelli che danno più piacere che dolore e rinunciare a quelli da cui deriva un dolore maggiore del piacere stesso; deve, inoltre, preferire quelli dello spirito agli altri del corpo, che sono momentanei e non disgiunti da conseguenze dolorose. Però Epicuro dice esplicitamente che non sa «concepire cosa è il bene» prescindendo dai piaceri dei sensi, «giacché anche lo spirito si rallegra nella speranza dei piaceri sensibili, nel cui godimento l'umana natura può liberarsi del dolore». Nell'etica epicurea è vivo il senso del dominio di se stessi: è saggio colui che è signore delle proprie passioni e desideri. Chi sa accontentarsi di un poco di pane e di acqua non ha niente da invidiare a Zeus. Al raggiungimento della felicità, oltre alla saggezza, contribuiscono le altre virtù: la *temperanza* (contentarsi di poco e di ciò che è naturale e necessario); la *fortezza* (non temere la morte e sopportare i dolori); la *giustizia* (che si fonda sul reciproco interesse e dà a ciascuno la sicurezza esterna e la pace dell'anima).

Questa concezione utilitaristica della giustizia è il fondamento della vita sociale e politica. Lo Stato è necessario per proteggerci e il saggio deve ubbidire alle leggi, pur sapendo che sono convenzioni umane, anche per sfuggire alla pena della trasgressione. È meglio però tenersi lontani dalla vita pubblica (*vivi in disparte*), è il motto di Epicuro. Non bisogna però vivere soli, perché la solitudine dà tristezza e paura. Da qui il culto dell'amicizia: «di tutte le cose che la saggezza ci offre per la felicità della vita, la più grande è l'acquisto dell'amicizia», che nasce dall'utile, ma è un bene per se stessa. È ancora Epicuro che scrive: «prima di cercare che cosa tu mangi o beva, cerca con chi tu mangi o beva, perché il pasto da solo è il pasto del lupo». E le amicizie epicuree, non meno di quelle pitagoriche, sono rimaste famose.

3. Lo Stoicismo. a) *La teoria della conoscenza.* - La Scuola stoica fu fondata da ZENONE di Cizio nell'isola di Cipro, che trasse l'ispirazione da Eraclito e dal cinico Cratete, che gli fu maestro.

ZENONE nacque nel 335 a. C. e si tolse la vita nel 263 a. C. Verso il 300 a. C. insegnò in Atene nel «portico dipinto» (Stoa poikile), donde il nome della scuola. Dei suoi scritti (Repubblica, Sulla natura dell'uomo, Sulle passioni) ci restano solo frammenti. Gli succedettero nella direzione di essa CLEANTE di Asso nella Troade (304-233) e CRISIPPO di Soli nella Cilicia (304-208), scrittore fecondo, divulgatore e sistematore dello stoicismo. Da questa, che è detta Antica Stoa, si distingue la Media Stoa, eclettica, rappresentata da PANEZIO di Rodi, vissuto a Roma tra il 185 e il 109 a. C. e da POSIDONIO (135-50 a. C.) che aprì in Rodi un'influente scuola, dove ebbe uditori Cicerone e Pompeo.

Lo stoicismo ebbe grande diffusione in Roma. Ricordiamo i tre grandi stoici romani dell'età imperiale: 1) SENECA di Cordova (3 a. C. - 95 d. C.), condannato al suicidio dal suo discepolo l'imperatore Nerone, autore delle Lettere a Lucilio e di vari trattati morali (De clementia, De ira, ecc.). Seneca esalta dello stoicismo ciò che meglio si adattava alla mentalità romana, cioè la saldezza e la coerenza del carattere. L'influenza di Platone dà al suo stoicismo un accento religioso e mistico (il corpo è la tomba dell'anima). Vi è un'universale parentela tra gli uomini, «tutti membra di un grande corpo». Il divino (la ragione) è in ogni uomo, nello schiavo, nel liberto e nel cavaliere romano. Sono ancora oggi proverbiali le sue massime morali ed educative. 2) Di EPITTETO di Jerapoli nella Frigia (50-125 d. C.), deforme di corpo ma di spirito nobilissimo, ci rimangono i Discorsi, raccolti dal suo discepolo ARRIANO e il celebre Manuale, classico breviario di etica. Per Epitteto l'uomo è libero quando si rende indipendente dalle cose esterne, che non sono in suo potere (il corpo, le ricchezze, gli onori, ecc.) e si fonda solo su quelle che dipendono da lui. Sopporta e astieniti è il motto della perfetta saggezza. 3) Dell'imperatore MARCO AURELIO (121-180 d. C.), altro spirito nobilissimo, abbiamo in 12 libri i Ricordi, scritti in lingua greca, una specie di diario intimo, non originale come dottrina, ma ricchissimo di fini osservazioni e, alla maniera pagana, di umanità. Come Seneca, egli ammette una parentela degli uomini con la divinità e, dunque, degli uomini tra loro. «Devi aver presente che tutti gli uomini ti sono parenti; che peccano solo per ignoranza ed involontariamente; che la morte incombe su tutti; e, specialmente, che nessuno ti può arrecare danno, perché nessuno può intaccare la tua ragione».

A parte le differenze, le due scuole, l'epicurea e la stoica, hanno in comune alcune tesi fondamentali. Infatti, concordano nell'eliminare qualunque forma di dualismo metafisico, cioè nel negare una realtà incorporea e trascendente (monismo materialistico); nel combattere ogni forma d'innatismo e nel porre l'origine della conoscenza nelle sensazioni; da ultimo, nel considerare la ricerca scientifico-filosofica subordinata al fine pratico del raggiungimento della felicità. Per gli stoici, però, è necessaria la scienza per il raggiungimento di quest'ultima e della virtù. Il fine della filosofia è la sapienza o «scienza delle cose umane e divine», ma non si può realizzare senza l'esercizio della virtù.

Per gli stoici, l'anima umana è una *tabula rasa*, su cui le sensazioni imprimono i segni o *immagini*. La rappresentazione, infatti, è un'impressione (Zenone e Cleante) o un cangiamento (Crisippo) prodotto dalle cose sull'anima, che riceve passivamente. Con il ripetersi delle immagini, si fissano, per mezzo della

memoria, i caratteri comuni (l'esperienza è l'insieme dei ricordi); così si formano le nozioni generali, alcune per procedimento naturale (*concetto comune* o *anticipazione*), altre per ragionamento e sono i *concetti* veri e propri. Su questi ultimi si fonda la scienza come sistema di concetti e ragionamenti. La universalità dei concetti stessi non ha però alcuna oggettività (solo l'individuale è reale): è uso universale che si fa di certe parole, di certi nomi (*nominalismo*). Gli stoici si allontanano dagli epicurei nel determinare il *criterio* della verità, valido per distinguere le rappresentazioni vere dalle false. Lo ripongono nella rappresentazione *comprensiva*, cioè in quella rappresentazione che, per la sua evidenza, *afferra* o comprende pienamente il suo oggetto in modo da non lasciare alcun dubbio (per alcuni stoici la rappresentazione catalettica è quella che l'oggetto «imprime» nell'intelletto). Il soggetto non può non dare il suo assenso, con il quale esprime la certezza della reale esistenza dell'oggetto stesso. Per gli stoici, però, l'assenso, anche quando la rappresentazione catalettica è *evidente*, è sempre libero: il soggetto non è libero di ricevere una determinata rappresentazione (di vedere, p. es., il rosso), ma è libero di dare o non dare ad esso il suo assenso. Assentire è giudicare: il *giudizio* infatti, si definisce come assenso, o come *sospensione* provvisoria ad assentire alla rappresentazione o a dissentire da essa. Prima di dare l'assenso bisogna evitare tutte le possibili cause di errore. Ma evidentemente ciò non è facile e lo scetticismo non tarderà a muovere le sue critiche e a negare la validità di tale criterio.

Gli stoici ridussero a quattro le *categorie* (i concetti generalissimi) aristoteliche, disposte in tale rapporto per cui la seguente è una determinazione più esatta della precedente e la contiene in sé: il sostrato; la *qualità essenziale*; la *qualità accidentale* o *modo* di essere; e la *qualità accidentale rispetto a qualche cosa* o *modo* relativo. Gli stoici inoltre diedero molta importanza ai sillogismi *ipotetici* e *disgiuntivi*, che mancano in Aristotele.

b) *La fisica*. - Per gli stoici l'universo è un animale vivente perfettamente razionale, che ha in se stesso il principio del suo essere e del suo divenire. Esso è composto di un'*Anima* (fuoco e aria), elemento attivo, e di un *Corpo* (acqua e terra), elemento passivo. Anche l'*Anima* del mondo è di natura corporea e pervade tutta la materia. Quest'*Anima* o Logo divino, che, con Eraclito, chiamano Fuoco (*soffio caldo* o *pneuma*) e contiene in sé le *ragioni seminali* o forme di tutte le cose, è il Dio degli stoici, immanente nel mondo (panteismo), a cui dà un ordine armonico e provvidenziale. Come si vede, gli stoici riducono a due le quattro cause aristoteliche: la materia o principio passivo, in sé inerte e da cui nasce ogni cosa; e il Logo o Dio, principio attivo, che muove la materia stessa e produce tutte le cose.

L'anima e il corpo del mondo derivano dall'unica sostanza originaria che è il Fuoco, al quale ritornano. Quando il ciclo del mondo si compie (*grande anno*), una *conflagrazione* universale distrugge tutti gli esseri e tutto ritorna alla

sorgente divina. Si riapre un nuovo ciclo di esistenza, che ripete in tutto e per tutto gli eventi di quello precedente (teoria dell'*eterno ritorno*). Sono le due vie di Eraclito (la *via in giù* e la *via in su*), che tornano nella palingenesi stoica. Tale è il *Fato*, la *Necessità*, che governa ogni cosa e l'Universo: è l'*ordine* razionale del mondo secondo la concatenazione causale, per cui ogni fatto segue «necessariamente» da un altro sua causa, che lo determina come suo effetto. L'ordine razionale è prodotto dal Logo divino e, come esso, è assoluto: questa necessità s'identifica con la Provvidenza.

Se il mondo è regolato da un ordine divino necessario e provvidenziale, consegue che esso è perfetto. Gli stoici non negano l'esistenza del male, ma lo ritengono necessario all'esistenza stessa del bene (un contrario non ci sarebbe senza l'altro). «Dio ha armonizzato nel mondo tutti i beni con tutti i mali in modo che ne nasca la ragione eterna di tutto» (Cleante). D'altra parte, il male riguarda le singole parti e non il tutto (ciò che sembra male da un punto di vista particolare, visto nell'economia generale del mondo - e Dio tien conto dell'insieme e non delle parti - contribuisce all'armonia del tutto); o è uno strumento a scopo di bene (le mosche, per esempio, contribuiscono a farci acquistare la pazienza, che è una virtù).

In questa concezione deterministico-materialista del mondo la libertà umana resta compromessa. Se tutto è prestabilito da Dio, se le leggi della natura hanno la ineluttabile necessità del Fato, qualunque cosa avvenga nell'universo, s'inserisce necessariamente nell'immutabile serie causale. Crisippo distingue tra *cause fondamentali* e *cause prossime*: le prime sono necessarie, le altre possono essere da noi assecondate o no (dare o non dare l'assenso rimane in nostro potere). Ma, se tutto è scritto, anche l'assecondarle o no è già determinato. La libertà stoica è puramente negativa: non voler fare diversamente da ciò che necessariamente è, *accettare la necessità*, uniformare la nostra volontà all'immutabile.

Anche l'anima è corporea: scintilla del fuoco divino, sopravvive alla morte e al dissolvimento del corpo, ma non è immortale. La parte superiore di essa (la ragione) soggiorna per qualche tempo nella regione sopralunare; poi torna al Fuoco e si confonde con l'immensità della Ragione divina.

c) *L'etica*. - La volontà umana deve rispettare l'ordine divino ed uniformarsi ad esso. È questo il fondamento della morale stoica. L'uomo deve vivere d'accordo con se stesso, essere se stesso; conservare ed attuare il suo essere, cioè la sua natura razionale: in essa egli ama e rispetta il Logos. La libertà consiste appunto nell'uniformare la propria volontà alla divina Necessità, nell'assentire all'ordine universale, e non in un'inutile ribellione ad esso. «Vivere secondo natura», «vivere secondo ragione», «vivere coerentemente con se stessi», sono tante formule che esprimono la stessa legge morale di razionale ed inflessibile coerenza, che è anche accettazione dell'ordine divino, di cui l'umana natura è una parte.

Nell'attuazione della legge consiste la *virtù*, che, come aveva detto Aristotele e a differenza di quanto affermavano gli epicurei, è fine a se stessa, felicità e bene supremo. Il piacere si può aggiungere ad essa, ma non la costituisce. Il solo bene è la virtù, il solo male è il vizio: - tra la virtù e il vizio non c'è via di mezzo; tutte le altre cose - ricchezza o povertà, salute o malattia, stima o disonore e anche la morte - sono indifferenti. Per le cose del mondo, dice Epitteto, bisogna avere lo stesso attaccamento che hanno per l'albergo i viandanti.

Vivere secondo ragione è vincere tutte le passioni, è *assenza di passioni*. È saggio chi sa svestire la passione di ciò che ha di seducente e sa vedere che il bene da essa promesso è illusorio. Il saggio nega alle passioni il suo assenso, cioè non considera bene (per esempio, la stima, la salute) o male (per esempio, il disonore, la malattia) ciò che non è l'una cosa né l'altra, ma indifferente. È sapiente solo chi considera bene la virtù e male il vizio e riesce, con un retto e costante uso della ragione, ad essere signore di se stesso. In questo dominio consiste la libertà o l'*autarchia* del saggio, il quale, quando circostanze che non dipendono dalla sua volontà gl'impediscono di vivere conforme all'ideale della virtù, deve rinunciare volontariamente alla vita col suicidio. Niente deve turbare la sua saggezza, né sconvolgimenti sociali, né cataclismi terrestri. Il saggio sa che tutto ciò che accade deve accadere ed è un bene che accada, fiducioso nella bontà della Provvidenza divina. Egli vuole ciò che accade e non che accada ciò che vuole. Chi si comporta diversamente è pazzo; e gli uomini, per gli stoici, si dividono in due categorie: i *saggi* e i *pazzi*. Un abisso separa gli uni dagli altri. Il saggio stoico, dall'alto del trono della sua virtù, guarda con orgoglioso disprezzo quanti, schiavi delle passioni delle cose che non sono in nostro potere, si affannano a conseguire beni apparenti e a fuggire illusori dolori.

Questo raffinato e smisurato egoismo, lontanissimo dall'umiltà e dalla carità cristiane, rende solo verbale ogni tentativo di accostare lo stoicismo al Cristianesimo, anche se gli stoici abbiano sostenuto l'ingiustizia della schiavitù, l'uguaglianza tra gli uomini governati dallo stesso Logos; anche se abbiano negato la differenza tra elleni e barbari e predicato la benevolenza universale tra gli uomini, cittadini di nessuno stato, strumenti della stessa Ragione divina, membri della città universale (*cosmopolitismo*), senza frontiere e distinzioni nazionali.

Vi è ancora un'altra differenza fondamentale tra il moralismo religioso degli stoici e il Cristianesimo: per lo stoicismo l'uomo può realizzare la virtù e la perfezione massima con le sue sole forze razionali (autosufficienza) al punto da farsi «dio»; per il Cristianesimo, l'uomo ha i mezzi per perfezionarsi, ma è l'aiuto di Dio che lo eleva al suo fine ultimo, che è Dio stesso. Lo stoicismo, in breve, nega il momento religioso - della dipendenza dell'uomo da Dio - in quello morale, che si costituisce assolutamente autonomo

CAPITOLO VI

LO SCETTICISMO E L'ECLETTICISMO

1. Lo scetticismo di Pirrone e il probabilismo della Nuova Accademia. - Per Epicurei e Stoici la filosofia ha soltanto valore strumentale; la conoscenza è solo un mezzo per conseguire la felicità. Ma l'evidenza dogmaticamente affermata dall'empirismo stoico-epicureo non resiste ad una critica agguerrita e sottile. Se non vi è alcun criterio sicuro di verità, la felicità dell'uomo fondata su tale presunto criterio, non ha alcun stabile e sicuro fondamento; pertanto, essa non va riposta in una determinata dottrina, ma nel rifiuto di tutte, nell'*astenersi* dall'accettarne alcuna. È il punto di vista degli *scettici*, i quali adoperano l'*indagine* (*sképsis*) o ricerca non per trovare ed approfondire le condizioni e i principi che rendono possibile una conoscenza valida, ma per mostrare l'inconsistenza di ogni possibile conoscenza e così arrivare alla sola saggezza fondata, il rifiuto di tutte e l'indifferenza verso ogni sapere teoretico. Sono queste le conclusioni di PIRRONE di Elide, il fondatore dello scetticismo (indagare, esaminare) o *pirronismo*.

Nacque ad Elide nel Peloponneso verso il 360 a. C. e morì nel 270 a. C. Non scrisse niente. La sua dottrina ci è nota attraverso il suo discepolo TIMONE di Fliunte, detto il Sillografo. Ci sono rimasti frammenti dei suoi versi scherzosi o *Silloi*, in cui difende la dottrina del maestro e deride quasi tutti i filosofi per il loro dogmatismo.

I vecchi argomenti dei sofisti sono rimessi a nuovo; a) le sensazioni variano da individuo a individuo e nello stesso individuo secondo le circostanze (pertanto lo stesso oggetto provoca tante sensazioni diverse quanti sono gl'individui); b) le opinioni della ragione sono opposte, di egual forza e valore e si distruggono a vicenda (*equilibrio degli argomenti*), lasciando ogni questione insoluta, «sospesa»; c) il sillogismo è un circolo vizioso, in quanto nella premessa maggiore si presuppone già dimostrata la conclusione (quando affermo che «gli uomini sono mortali» ho ammesso che «Socrate, uomo, è mortale»). Non resta allora che un solo atteggiamento consigliabile per non turbare la propria felicità: giacché non possiamo affermare una cosa piuttosto che un'altra (che una cosa sia vera o falsa, giusta o ingiusta), è «saggia» la *sospensione* del giudizio, il «non pronunziarsi» (*afasia*). Saggio non è colui che uniforma le proprie azioni ad un criterio di verità, di cui deve sempre dubitare con conseguente turbamento della propria tranquillità, ma colui che, sospeso ogni giudizio sulle cose, in questa stasi del pensiero, nella indifferenza ed imperturbabilità (*atarassia*) di fronte a tutto, trova e conferma la tranquillità stessa.

Lo scetticismo assoluto di Pirrone porta alla paralisi di ogni attività pratica. Ma l'azione si vendica ed obbliga lo scettico a riconoscere che nel suo scetticismo è sempre implicito un criterio di certezza. Lo scettico, infatti, che mangia il pane, implicitamente sa che lo nutre; e se mangia il pane e si rifiuta di bere il veleno, sa che il veleno lo uccide. Gli scettici posteriori, consapevoli

dell'insostenibilità, almeno pratica, dello scetticismo assoluto, mitigano la posizione pirroniana: ammettono, pur senza attribuirgli un'assoluta certezza, un grado di *probabilità* come regola delle nostre azioni.

Il *probabilismo* fu insegnato nell'Accademia (Media), la vecchia scuola di Platone, da ARCESILAO di Pitane, città dell'Asia Minore (vissuto dal 315 al 240 a. C.) e da CARNEADE di Cirene (214-129), considerato il fondatore della terza o Nuova Accademia. Arcesilao si rifà a Socrate e a Platone: con il primo afferma che l'uomo non sa niente tranne di non sapere (ma Arcesilao nega anche questa certezza); con l'altro sostiene che del mondo sensibile non c'è scienza, ma solo opinione probabile. E, siccome ad Arcesilao non interessa la filosofia come scienza dell'essere ma solo come strumento della vita pratica, conclude che, nell'impossibilità di distinguere le opinioni vere dalle false, è saggio sospendere il giudizio. Per l'azione basta solo un motivo fondato o ragionevole.

Carneade ammette tre gradi di probabilità, di cui il più vicino alla certezza è la rappresentazione non contraddetta, esaminata in ogni sua parte e confermata da altre. Per Carneade, in breve, non c'è un criterio di verità (come volevano gli stoici, con i quali fu sempre in polemica) ma un «criterio di credibilità»: non si può dire se una rappresentazione sia oggettivamente vera, ma si può dire quale è quella che «appare» vera ad un soggetto. Essa è, appunto, la rappresentazione probabile o persuasiva.

La funzione storica dello scetticismo, in tutte le epoche, è negativa: svegliare la coscienza critica, scuotere le cristallizzazioni delle Scuole filosofiche dal loro dogmatismo. Come tale, esso può essere un *metodo*, non un *sistema* o una dottrina definitiva. In tal caso è dogmatico anch'esso e si auto-distrugge. Infatti, quando ci si acquieta nel dubbio, il dubbio stesso cessa di essere sprone alla «ricerca» (*scepsi*): confuta gli altri punti di vista, ma non si esercita su se stesso, sulla fondatezza del suo procedimento, che, pertanto, diventa dogmatico.

2. L'elettismo. - L'elettismo vero e proprio è una fase della Nuova Accademia (sono elettiche anche la Media Stoa con Panezio e Posidonio, come la Scuola peripatetica con Andronico, il grande astronomo Claudio Tolomeo e Alessandro da Afrodisia, di cui abbiamo parlato), rappresentata da ANTIOCO di Ascalona (morto nel 68 a. C.), maestro di Cicerone. Antioco, contro i probabilisti, sostiene che vi è un criterio di verità. Va bene che le opinioni son tante e le ragioni diverse, ma sul terreno pratico le opposizioni teoretiche si avvicinano e, a parte le posizioni estreme, vi sono verità fondamentali comuni a tutti i filosofi. Così dalla evoluzione dello scetticismo nasce un nuovo atteggiamento filosofico, l'*eletticismo* (da *ek-lego*, scegliere), il quale cerca di combinare e conciliare dottrine appartenenti a diversi sistemi. Per il suo carattere prammatico, l'elettismo fu bene accolto nel mondo romano, in quanto si confaceva meglio di ogni altra filosofia alla mentalità

pratica di Roma, che lasciò orma indelebile del suo genio nel *diritto*. Il criterio, in base al quale si fa la scelta, è il *consensus gentium* o l'accordo comune degli uomini intorno ad alcune verità fondamentali. Il maggiore rappresentante dell'eclettismo romano è CICERONE (106-43 a. C.) che, appunto, nella testimonianza comune degli uomini, ripone il criterio di certezza morale, sufficiente a garantire l'esistenza di Dio, la libertà della volontà e l'immortalità dell'anima. Le principali opere filosofiche di CICERONE sono: *Academica*, *Tusculanae disputationes*, *De Officiis*, *De natura deorum*, ecc. Scrittore chiaro ed efficace, Cicerone non è un pensatore originale. Le opere filosofiche, come egli stesso scrive ad Attico, gli «costano poca fatica»: «di mio ci metto solo le parole, che non mi mancano».

Queste verità, presenti in tutti gli uomini, sono nozioni innate. L'eclettismo, che indica decadenza e stanchezza di pensiero, come lo scetticismo, è, in fondo, la rinuncia alla filosofia. Lo scetticismo, nella forma pirroniana, venne ripreso da ENESIDEMO di Cnosso (vissuto forse tra la fine dell'ultimo sec. a. C. e gli inizi del I sec. d. C.), che insegnò ad Alessandria. Egli ammette dieci modi (tropi) per giungere alla sospensione del giudizio (differenza tra gli animali; differenza tra gli uomini; differenza tra le sensazioni, ecc.). AGRIPPA, altro filosofo scettico, ne aggiunse ancora cinque (il modo della discordanza, dell'*ipotesi*, del *circolo vizioso*, ecc.). Più importante è SESTO EMPIRICO (detto così perché apparteneva ai medici della scuola empirica), vissuto verso il 200 d. C., di cui abbiamo tre scritti: *Le ipotiposi (o Schizzi) pirroniane*, in tre libri, e *Contro i matematici* (in cui sono raccolti gli altri due), in undici libri, importantissimi per la conoscenza del pensiero antico. Egli distingue due specie di *segni*: i segni *commemorativi*, quelli che ci richiamano altri fenomeni (per esempio, il lampo è il segno del tuono); e i segni *indicatori*, quelli che ci significano qualcosa che sfugge alla nostra esperienza. Solo i primi sono utili alla conoscenza, mentre gli altri non rivelano le cause occulte delle cose. La conoscenza deve limitarsi ai semplici fenomeni commemorativi.

Anche per Sesto il procedimento sillogistico è sempre un circolo vizioso (la conclusione, apparentemente derivata dal principio universale, è già presupposta dimostrata nella premessa maggiore, altrimenti questa non si potrebbe porre). Ne è affatto vera l'affermazione: «la causa produce l'effetto». Se così fosse, la causa dovrebbe esistere prima dell'effetto, cioè esser causa prima d'essere causa. Né può seguire all'effetto, né essere di esso contemporanea.

CAPITOLO VII

LA METAFISICA RELIGIOSA E IL NEOPLATONISMO DI PLOTINO

1. La sfiducia nella ragione e l'esigenza religiosa. - La ricerca di un ideale di saggezza, che caratterizza la speculazione postaristotelica, si affievolisce e

quasi si smorza nella critica della ragione (scetticismo) o nella rinuncia al filosofare (eclettismo). Invano lo Stoicismo e l'Epicureismo si erano sforzati di assicurare all'uomo una felicità realizzabile in questa vita soltanto con un retto uso della ragione. La speranza di una ragione liberatrice era ormai delusa. In fondo, la filosofia postaristotelica rinnova il tentativo sofistico-democriteo: cercare la felicità nel mondo, in «questo» mondo e riporre in essa il fine ultimo dell'uomo. I Sofisti la ripongono nella partecipazione spregiudicata alla vita pubblica; i postaristotelici credono realizzarla con la rinuncia all'azione e con lo sterile isolamento del saggio nel castello incantato della propria sdegnosa autonomia. I presupposti metafisici delle due posizioni sono però identici: non vi è altra realtà oltre quella corporea; non vi sono altri mezzi di cui l'uomo disponga oltre le sue possibilità; la vita non ha una destinazione al di là di se stessa; il suo scopo è dunque nella vita stessa e in questo mondo l'uomo realizza, se vuole, il suo fine ultimo, la felicità. «Crisi» del pensiero greco la sofistica; «crisi» e decadenza la filosofia postaristotelica.

Infatti, è caratteristica essenziale della filosofia classica il dualismo tra mondo sensibile e mondo intelligibile trascendente, per cui la destinazione dell'uomo e la sua finalità ultima si realizzano al di là di «questo» mondo. Così in molti dei presofisti, così in Socrate, Platone e Aristotele.

Questa concezione dualista e trascendentista tenta di rinnovare il pensiero greco, con un nuovo grandioso sforzo, nell'ultima sua fase. Ma, a differenza dei grandi pensatori dell'età classica della filosofia greca, esso - conformemente alla speculazione postaristotelica - subordina la ricerca filosofica a fini pratici, la cui realizzazione non è più affidata all'uomo e alla sua vita nel mondo, ma alla sapienza divina. Così la filosofia, anche per altre circostanze, si avvia verso la formulazione di una *metafisica religiosa*. L'ideale della felicità si pone ora come ideale della *salvezza*.

D'altra parte, l'ideale del saggio (specie negli stoici) era troppo raffinato, privilegio di pochi. La massa degli uomini restava lontana dalla comprensione e realizzazione di esso, che, in fondo, risulta disumano ed antisociale. Ma proprio quel senso di umanità e fratellanza diffuso dalle stesse scuole postaristoteliche, in contrasto con l'isolamento egoistico del saggio, aveva alimentato esigenze di uguaglianza e solidarietà umana. Né l'epicureismo né lo stoicismo erano dottrine idonee ad assolvere questo compito; e allora, scossa la fiducia nella ragione, l'esigenza religiosa si fece irresistibile, come *speranza* e *fede* in un Essere trascendente, in un aiuto superiore, in una vita oltre la vita. Il fatalistico e, in fondo, materialistico mondo della ragione, come la sterilità dello scetticismo, si trasformano in nuove esigenze spirituali, pregnanti di religiosità e misticismo.

L'unificazione dei popoli, operata dal genio giuridico e politico di Roma, d'altra parte, aveva avvicinato le credenze e i culti religiosi più eterogenei (egiziani, persiani, ebraici, ecc.) in un rigoglioso, quanto a volte strano, «sincretismo»

religioso. In questa atmosfera assetata di divino porta la nuova parola di fede, speranza e carità, la predicazione di Cristo.

2. Le scuole filosofiche. - Sincretismo religioso e anche sincretismo filosofico. Evidentemente le simpatie più forti vanno a quelle filosofie del passato nelle quali l'esigenza mistico-religiosa è viva ed essenziale. Ciò spiega la rinascita e la fortuna dell'antico pitagorismo e del platonismo, le due dottrine che meglio di altre rispondevano al nuovo clima spirituale. Anche Aristotele (per la sua teologia trascendentistica) e gli stoici (per il concetto della Provvidenza divina) vengono ripensati e avvicinati al pitagorismo e al platonismo. Anche il monoteismo ebraico è un elemento di questo sincretismo filosofico. Si tratta pertanto non di vero e proprio pitagorismo e platonismo, ma di Scuole filosofiche fondamentalmente ispirate dai Pitagorici e da Platone, ma nelle quali confluiscono numerosi elementi di dottrine a volte eterogenee.

Possiamo distinguere in quest'epoca tre indirizzi principali: a) *La filosofia giudaico-alessandrina*, che ha il suo maggiore rappresentante in FILONE. FILONE nacque nel 30 o nel 20 a. C. e morì nel 50 d. C. La scuola di alessandria, in questo periodo, ha una grande importanza. Il monoteismo ebraico è ripensato attraverso il platonismo greco, che si sforza di trovare nei filosofi greci le verità del *Vecchio Testamento*, interpretato allegoricamente. Dio, per Filone, trascende il mondo e la nostra limitata intelligenza: sappiamo *che è*, non *che cosa è*. Al di là del bene e dell'unità, Dio può esser detto solo l'Essere (Jehova o «Colui che è»). Come Bontà è propriamente Dio; come Potere è il *Signore*. Tra queste due potenze, ve n'è una terza, la Sapienza (*Logos o Verbo*), che è la Sua immagine più perfetta. L'abisso tra il mondo e Dio è colmato dal *Logos*, l'intermediario o il Modello perfetto del mondo stesso, di cui Dio si servi della creazione, dando forma alla *materia*, da Lui stesso creata. Il *Logos* comprende le Idee che Filone, con Platone, concepisce come i modelli ideali delle cose, le quali sono suoi riflessi. Anche l'intelletto umano è un riflesso del *Logos*. Ma, nell'uomo (come in tutte le cose), oltre all'essenza, v'è la materia refrattaria, origine del male. Fine dell'uomo è liberarsi di quest'ultima per tornare a Dio con l'aiuto della sua grazia. Tale ascesa (elevazione dal sensibile alla contemplazione delle Idee) si attua con l'estasi (*uscir fuori di sé*) soprarrazionale ed ineffabile, la sola che dia la visione di Dio.

b) *La filosofia neopitagorica*, di cui dalla leggenda è raffigurato come apostolo APOLLONIO DI TIANA in Cappadocia. Sappiamo poco di sicuro su APOLLONIO (I sec. d. C.), la cui figura, come quella di Pitagora e di Platone in questo periodo, venne divinizzata. Scrisse una vita romanzata di Pitagora. Tra gli altri neopitagorizzanti ricordiamo: PLUTARCO di Cheronea (1 sec. d. C.), che, oltre alle celebri *Vite parallele*, scrisse importanti opuscoli (Opere morali), che hanno servito alla conoscenza del pensiero greco; APULEIO, autore del noto romanzo allegorico *l'Asino d'oro* e di opuscoli filosofici;

NUMENIO di Apamea (seconda metà del II sec. d. C.), il cui sincretismo religioso greco-orientale influì sui neoplatonici; ERMETE TRISMEGISTO, personaggio leggendario, autore di scritti detti «ermetici» (I sec. d. C.), che hanno influito sulla mistica successiva e sono considerati un classico della magia. Questi scrittori, come i neoplatonici, sono ostili al Cristianesimo e tentano un'estrema difesa del paganesimo e delle religioni orientali.

Per i neopitagorici Dio è la monade assoluta e primitiva, che trascende ogni opposizione tra unità e molteplicità. c) *La scuola neoplatonica*, che con PLOTINO dà l'ultimo grande sistema di filosofia greca. La corrente più fiorente del neoplatonismo è quella *alessandrino-romana*, fondata da AMMONIO SACCA, vissuto in Alessandria nella prima metà del III sec. d. C. Suo discepolo fu PLOTINO di Licopoli in Egitto, nato nel 204 e morto nel 270 a Minturno vicino Roma, dove insegnò con grande successo. Il suo discepolo PORFIRIO di Tiro (232-304) raccolse gli scritti in 54 libri distribuiti in 6 gruppi di 9 libri ciascuno, donde il nome di Enneadi, Porfirio scrisse una *Vita di Plotino* e l'*Isagoge (Introduzione)* alle *Categorie* di Aristotele, che, come vedremo, ebbe grande influenza nel Medioevo. Del neoplatonismo siriano ricordiamo GIAMBUCO (morto verso il 330) e l'imperatore GIULIANO l'Apostata. Il neoplatonismo ateniese - sorto dopo la chiusura della scuola di Alessandria - è rappresentato da PLUTARCO di Atene (V. sec.) e soprattutto da PROCLO (410-485), autore, oltre di *Commentari* al *Timeo*, alla *Repubblica*, al *Parmenide*, ecc., dell'*Istituzione teologica* e della *Teologia platonica*. Un editto di Giustiniano nel 529 chiudeva la scuola di Atene e così cessava di esistere ufficialmente (*di fatto*, non nella vita perenne del pensiero umano) la filosofia greca.

3. Il neoplatonismo di Plotino: dall'Uno alla materia. Sintesi geniale di tutto questo travaglio di pensiero ed espressione delle sue più profonde esigenze è la filosofia plotiniana.

Per Plotino, ogni ente è per la sua *unità* o *forma*, per l'ordine intrinseco che ne armonizza le parti e le fa convergere verso lo stesso fine; diviso, cessa di esistere. Anche la virtù risiede nell'armonia delle facoltà dell'anima. L'unità delle cose è però derivata: sorgente non immediata di essa è l'Uno, che basta perfettamente a se stesso (Assoluto), esclude da sé ogni molteplicità e determinazione, è al di là dell'esistente e del pensabile. L'Uno - scrive Plotino - «è tutte le cose, senza essere alcuna di esse: è al di là dell'essere e di ogni altra categoria». Solo l'Uno dunque è veramente l'Assoluto: al di là di qualunque possibile predicato. Platone aveva intravisto questo concetto, ma Plotino lo sviluppa e lo perfeziona fino a formulare una propria teoria dell'Assoluto, che è una delle caratteristiche del suo sistema. Egli è il filosofo dell'Assoluto. L'Uno è il *Primo ontologico*; tutte le altre cose (l'essere, il pensiero ecc.) «sono il Primo e non sono il Primo: sono il Primo perché derivano da esso; non sono il Primo perché esso dà loro esistenza rimanendo in se stesso».

L'Uno per Plotino è il Bene, non nel senso che si possa dire che sia il Bene, ma nell'altro che l'Uno e il Bene s'identificano: «quando diciamo l'Uno o il Bene dobbiamo pensare ad una stessa natura».

Niente si può dire dell'Uno: gli attributi che gli riferiamo non indicano una determinazione positiva della sua essenza, ma significano soltanto che essa esclude l'attributo contrario. Così diciamo che l'Uno è uno per escludere che sia la molteplicità. Essendo al di là di ogni determinazione, dell'Uno non possiamo dire che è pensiero, perché l'Uno è al di là della dualità di pensiero e pensato e perché, non mancando di niente, non ha bisogno di conoscere; né possiamo dire che è volontà, perché, non avendo niente fuori di sé, non può niente volere. L'Uno è *l'indefinibile, l'ineffabile*. Ne parliamo non perché riusciamo a comprenderlo, ma perché sentiamo che è in noi qualche cosa di più grande di noi stessi. L'Uno, per Plotino, non è neppure Dio. Concezione mistica dell'Assoluto questa plotiniana che alimenterà altre forme di misticismo razionalistico (Spinoza, per esempio) o religioso e influenzerà la mistica cristiana e la *teologia negativa*. In conclusione: attingiamo l'Uno non per mezzo del pensiero discorsivo, ma per una specie di *contatto intellettuale*.

L'Uno è *attività* pura, «la potenza di tutte le cose»: se esso non fosse, niente sarebbe. Al di sopra della vita, è causa della vita stessa. *Ciò che è attività deve necessariamente generare fuori di sé*. Concetto fondamentale questo in Plotino: caratteristica dell'essere è l'attività, la quale è generazione. Plotino segna un gran passo rispetto all'essere immobile (l'Idea) di Platone, quantunque anche Platone (nel *Sofista*, per esempio) ammetta che le Idee abbiano vita e movimento. Si tenga presente che tra Platone e Plotino c'è di mezzo Aristotele, il filosofo del movimento. Per Plotino quel che non genera è il Non-essere (la *materia*); tutto ciò che è, o partecipa dell'essere o è l'Assoluto (l'Uno), è attività generante. Perciò l'Uno è l'origine di ogni cosa: produce tutto, pur restando in se stesso immobile.

La derivazione del mondo dall'Uno non è creazione come nel Cristianesimo, ma *fulgurazione*: l'Uno è come il sole da cui emana perpetuamente la luce. Esso è potenza immensa, prodigiosa, pienezza assoluta, da cui tutto procede. In questosenso, può dirsi che l'universo, per Plotino, è emanazione dell'Uno, senza che l'Uno si esaurisca nel mondo o perda qualcosa della sua potenza.

La emanazione dall'Uno è una necessità razionale, che tutto governa *ab aeterno*. «È necessario - scrive Plotino - che tutti gli esseri seguano gli uni agli altri con processo eterno; e si dicono generati in quanto procedono da altri esseri. Essi non sono stati generati in un dato tempo, ma quelli che si dicono tali, furono generati e lo saranno sempre».

Di qui il concetto plotiniano di libertà: *la libertà coincide con la necessità razionale*. L'Uno non può volere di essere diverso da quello che è, e dunque la sua libertà consiste nell'essere quello che è, senza che niente gli possa impedire di essere quello che necessariamente è e dev'essere. L'Uno, «coincidendo con se stesso, vuole essere ciò che è ed è ciò che vuole essere».

Come i raggi, a mano a mano che ci si allontana dal centro luminoso che li irradia, divengono sempre più deboli, così le emanazioni dall'Uno degradano, via via che si allontanano dalla fonte, in zone sempre meno luminose fino alla completa oscurità. Tra i due estremi della luce piena della tenebra opaca vi sono i gradi intermedi del processo. L'emanazione, attraverso questi gradi, indica un progressivo depotenziamento dell'essere: dall'Uno alla dualità, alla molteplicità, al Non-essere o materia.

Tre sono per Platino i gradi di emanazione: l'Intelletto, l'Anima e il mondo corporeo. L'Uno, l'Intelletto e l'Anima, le tre *Ipostasi*, formano il *Mondo intelligibile*: le cose e la materia il *mondo sensibile*. Si noti: nessuna delle cose che derivano dall'Uno è l'Uno, ma tutte sono sue *geniture* e pertanto sono della stessa sostanza dell'Uno. L'essere, per Plotino, è *univoco*, è lo stesso essere dalla sorgente alla foce: le cose sono dalla natura dell'Uno e *della* stessa sua natura, (panteismo).

La prima irradiazione dell'Uno è l'*Intelletto*, in cui l'unità assoluta si differenzia nella dualità d'Intelligenza e d'Intelligibili, di Pensiero e Pensato, che è l'unità delle essenze. L'Intelligenza è il mondo delle realtà eterne, delle Idee platoniche, che in Plotino sono concepite come il contenuto del Pensiero e da esso unificato. Le forme eterne contenute nell'Intelligenza sono perfettamente belle: l'Intelligenza è il mondo della pura bellezza. D'altra parte, la dualità tra Pensiero e Pensato non esclude l'unità, in quanto le essenze molteplici formano un tutto intuito con un unico atto dall'Intelligenza. L'Intelligibile è tutt'uno con l'Intelligenza stessa, che è *intuitiva* e non discorsiva; è pienamente perfetta e in essa tutto è perfetto: «non ha nulla che non sia tale e non c'è niente che in essa non pensi; *essa pensa non cercando, ma possedendo*».

L'unità degli Intelligibili nell'Intelligenza non esclude la molteplicità. L'Intelligenza è attività e, dunque, include in sé il movimento. Se il pensiero fosse immobile, non esisterebbe; l'Intelligenza dunque è un movimento, che percorre il circolo intero della realtà e che va perpetuamente dalla vita alla vita. Essa, legando in sé l'Uno e il molteplice, «è un Tutto riempito di armonia». Come gli organi di un corpo vivente non esistono che per la forma totale che li contiene nella loro indivisibile unità; così tutte le Idee sono comprese nella semplicità dell'essere intelligibile, dove la distinzione tra le Idee stesse è interiore (a differenza del mondo sensibile, in cui la distinzione rende le cose estranee le une alle altre), sono trasparenti, cioè si penetrano fin nel profondo della loro natura. Nel mondo dell'Intelligenza il tempo è annullato dalla eternità, lo spazio dalla proprietà che le essenze hanno di essere le une nelle altre.

Una volta che l'unità non è compromessa, Plotino ammette la molteplicità delle essenze in tutta la sua estensione. Il Mondo intelligibile contiene tante Idee quanti sono gli individui umani nel mondo sensibile. Gli uomini non sono immagini di un solo ed identico modello (la Idea dell'uomo, come diceva

Platone), perché tra gl'individui vi sono differenze, che possono spiegarsi solo per mezzo di idee differenti. Notevole questo senso più chiaro e profondo che Plotino ha della personalità individuale, che tanto lo distanzia dal pensiero greco e l'avvicina alla concezione cristiana dell'uomo.

Come dall'Uno emana l'Intelletto, così dall'Intelletto emana l'*Anima* del mondo. L'anima universale è, dunque, geni tura dell'Intelletto.

Come nel fuoco vi è il calore interiore e quello che s'irradia all'esterno, così l'*Anima* è il radiarsi esteriore dell'Intelligenza. Guarda all'Intelletto ed accoglie in sé il riflesso delle Idee; guarda alla materia sottostante ed imprime in essa le forme ricevute dall'Intelletto. È l'intermediaria tra la materia e l'Intelletto; come tale, è la causa produttrice delle cose. Una e indivisibile in se stessa, l'*Anima* si divide nei suoi effetti ed è l'artefice delle cose corporee. Perciò essa, per Platino, ha come due facce o due parti: la prima (l'*Anima superiore*) è in alto, vicina all'Intelletto, eternamente soddisfatta, illuminata e lassù rimane; l'altra (l'*Anima inferiore*), in quanto partecipa della prima, procede eternamente, vita dalla vita: «essa infatti è attività che si diffonde in ogni luogo ed è presente ovunque». La parte superiore dell'*Anima* resta immobile e sempre all'Intelletto vicina, ad esso sospesa; l'altra parte, invece, procedendo, se ne allontana e perciò non è uguale alla prima.

L'occhio dell'*Anima* è sempre volto all'Intelletto: ad esso dirige i suoi atti e di esso «s'innamora». Amandola genera *Eros* e così madre e figlio guardano lassù. «*Eros* è l'ipostasi eternamente diretta verso un'altra bellezza e compie la funzione di intermediario tra il desiderante e il desiderato».

Al di sotto dell'*Anima*, il *mondo sensibile*, ultimo grado dell'essere, sottoposto alla legge del tempo, immagine dell'eternità. Il tempo è precisamente l'estendersi dell'*Anima*; l'unità dell'essere cessa di essere intatta, passa da un atto ad un altro, cade nella successione. Similmente lo spazio è il porsi degli esseri gli uni accanto agli altri, a differenza delle essenze nell'Intelletto, l'una trasparente all'altra. Il sensibile è l'estremo vanire delle irradiazioni della luce, che si frange in zone di ombra, fino ad estinguersi nello sfondo tenebroso della *materia*.

Il processo di emanazione qui trova il suo limite estremo. La materia, pertanto, per Platino, è la mancanza totale di essere, pura indeterminazione, Non-essere. Non è corpo, né è i corpi, altrimenti avrebbe qualità; invece, è priva di tutte le qualità delle cose sensibili. È un principio di apparenza, non di realtà. Rassomiglia ad uno specchio, che fa apparire le immagini: è lo specchio nel quale l'*Anima* riflette le forme intelligibili. Da tale riflessione nascono quelle apparenze che noi diciamo cose sensibili. Soppresso lo specchio, le immagini scompaiono; tolta la materia, le cose sensibili vaniscono. Ma ciò che è scomparso non è che apparenza; e niente è mutato nell'essenza dell'Essere. *Panteismo acosmico*: l'eternità e l'infinità dell'Essere avvolgono le cose in un solenne e misterioso silenzio.

4. Dalla molteplicità del sensibile all'Uno. - Opposto al processo di *emanazione* (dall'Uno al molteplice) è il processo di *conversione* (dal molteplice all'Uno).

Per Plotino, le singole anime sono contenute nell'Anima universale, come riflessi delle idee di spiriti individuali costituenti il contenuto dell'Intelletto. Ogni uomo, pertanto, come *essenza originaria*, è un'idea, un ente intelligibile, spirituale ed eterno che immane nel Nous divino; come anima è un riflesso dell'idea nell'Anima universale; come *principio che vivifica un corpo* è il riflesso di questo riflesso nella materia. L'anima che dà vita al corpo è una parvenza della vera anima; da essa nasce, per il nostro attaccamento al sensibile, l'illusione che sia essa il nostro vero io.

Vincere quest'illusione è il compito essenziale della filosofia: ricondurre l'anima al ricordo della sua origine divina, alla sua dignità soprasensibile, convincerla che è superiore alle cose corporee alle quali si attacca e che la sua vera destinazione è l'Uno, da cui emana.

Plotino, tuttavia, non nega quel grado di essere che compete al sensibile, il quale, con tutte le sue imperfezioni, è sempre opera dell'Anima. Il sensibile è una *bella immagine* del mondo intelligibile, un'immagine non inerte ma vivente, che perpetuamente si modella a somiglianza dell'Essere divino. Nessuno spirito, che non sia volgare, può restare indifferente alla vera Bellezza, di cui quella corporea è magnifico simbolo, significante «apparenza». Il mondo è un immenso dramma, in cui il Poeta divino assegna a ciascuno la sua parte. Ogni essere fa vibrare la sua corda e tutti i suoni compongono l'accordo totale. Così ogni vita, come le corde della lira, rende il suono che le è proprio, ed è parte dell'armonia del Tutto. Ogni cosa (e la totalità delle cose), per Plotino, è ordine ed armonia, perché tutto nel mondo è razionalità, opera della Provvidenza. Concezione serena ed ottimista, ma di quella serenità solenne e di quell'ottimismo consapevole propri del saggio che sa che tutto il nostro fare e pensare su questa terra è provvisorio (anche la morale e la filosofia), è apparenza; che le disarmonie e il male sono increspature passeggera della superficie di un ordine inalterabile ed indifferente alle vicende della vita terrena. Perciò l'anima non deve dimenticare che nel sensibile rappresenta una parte provvisoria, né scambiare (e per conseguenza amare) il corporeo o l'immagine con l'Essere. Non il corpo contiene l'anima, ma l'anima il corpo. L'anima è presente al corpo, come la luce all'aria: lo avvolge e lo penetra con la sua potenza. Ma, in quanto mescolata ad esso, è fatta cattiva. È suo compito liberarsene per tornare all'Uno.

Questo processo di liberazione o conversione dell'anima si compie per diversi gradi (*ascesi*). L'*attività contemplativa*, che per Plotino è la suprema e la più «operante» fra tutte, sta alla fine di questo processo. Il primo grado è la *disciplina della vita sensibile* per mezzo delle virtù etiche (le quattro virtù cardinali), con le quali l'anima si purifica dalle passioni e allettamenti sensibili e si fa simile a Dio. Con la purificazione essa attinge la vita contemplativa, suo

vero fine. Per mezzo dell'*arte* e dell'*amore* contempla l'intelligibile nel sensibile. *Si serve* delle cose corporee per elevarsi alla pura Bellezza. L'anima in questo secondo grado percepisce lo splendore dell'intelligibile ed è trasfigurata dalla luce. Pura, comprende la purezza dell'idea. Ma la via completa è quella dell'intelligenza e pertanto la *filosofia* è il terzo grado della conversione. Con l'intelligenza l'anima attinge la contemplazione intellettuale pura, l'intuizione immediata (superiore alla conoscenza discorsiva o razionale) del mondo intelligibile. La vita dell'intelligenza costituisce la felicità dell'anima, al di là e al di sopra di tutte le ingannevoli vicissitudini delle cose esteriori, misurata non dal tempo ma dall'eternità, senza più e meno. Da ultimo, al di sopra della contemplazione dell'intelligibile, c'è l'unione con l'Assoluto, con l'Uno, l'*estasi*, in cui l'anima si dissolve, fondendosi con l'oggetto del suo supremo amore, Dio.

L'estasi non è un grado di conoscenza, ma il silenzio del pensiero. Il congiungimento con l'Assoluto (che è anche completa dedizione ad esso) «avviene non per mezzo della scienza o del pensiero, come per gli altri intelligibili, ma per una presenza immediata superiore al pensiero». Nell'estasi l'anima abbandona la scienza «che consiste nelle dimostrazioni, nelle congetture e nel raziocinare». Contempla e tace: la contemplazione suprema è inespriabile. Tutto è silenzio: il pensiero è penetrato nel mistero, è rapito ed assorto in tranquilla solitudine, in assoluta quiete. Non guarda più le cose belle, non ragiona, non filosofa: ormai è superfluo tutto quello che è stato giovevole mezzo per raggiungere la meta. La goccia d'acqua torna alla sorgente e vi annega tranquilla e beata. Questa è «la liberazione» dalle cose di quaggiù, vita sciolta dai legami corporei, fuga del solo verso il Solo. In questo atto di supremo amore, la nostra personalità vanisce; rientriamo nel seno dell'Essere, da cui provengono tutte le cose: ci perdiamo in esso e vi troviamo la beatitudine assoluta e senza limiti. La notte lunare della vita terrena, come il sogno con l'alba, si dissolve nella luce infinita dell'Uno.

5. Conclusione sulla filosofia antica. - Il pensiero greco da Omero a Plotino presenta una caratteristica quasi costante: un principio divino sta a fondamento di tutte le cose e del loro ordine; di esse è la finalità. *Un Ordine divino razionale garanzia di quello umano e naturale e sua finalità, è il tratto caratteristico della filosofia greca.* Da Omero ad Empedocle questo principio è indicato in un elemento naturalistico divinizzato; con Anassagora è definito come *Nous* che trascende il mondo, ma il filosofo di Clazomene lo relega così lontano da non servirsene, tanto da spiegare l'ordine umano con cause naturali e meccaniche, secondo la profonda critica di Platone nel *Fedone*. Questa separazione netta rende quasi superflua l'Intelligenza divina ed autonomo il mondo umano e fisico. Tale autonomia è vigorosamente affermata dal materialismo sofistico-democriteo, a cui reagisce la speculazione socratico-platonico-aristotelica, che segna il culmine del pensiero greco. La verità

ontologica e il senso *teoretico* della filosofia, riperduti dagli Epicurei, dagli Stoici e dalle altre scuole del periodo ellenistico, sono ritrovati sul terreno della esigenza religiosa da Plotino e dal neoplatonismo, con cui la filosofia antica chiude il suo ciclo plurisecolare. In essa il tentativo di spiegare il mondo col mondo e l'uomo con l'uomo (la negazione di un ordine trascendente) rappresenta o una crisi passeggera o un filone secondario o il segno della decadenza. Indubbiamente sono tutti stimoli fecondi e filosofie aventi ciascuna elementi positivi, ma non sono l'«anima» di verità dell'autentico pensiero ellenico.

Eppure, malgrado tutti i suoi sforzi, la filosofia greca non dà una soluzione adeguata del problema del significato e della finalità del mondo e dell'uomo, che agli occhi del filosofo pagano restano sempre quest'incomprensibile mondo e questa incomprendibile vita.

Infatti, a mano a mano che il filosofo greco medita, il mondo gli si trasforma fino a sparire in qualcosa di diverso, in una Realtà in sé bellissima, perfettissima, compiutissima, puro ordine e assoluta razionalità. Il *cosmo*, che non è più la natura sensibile, si staglia nitido in una regione celeste, iperurania. La contemplazione di questo cosmo noetico gli fa obliare il divenire, il mutevole avvicinarsi delle cose, la vita degli esseri che si distruggono a vicenda e il travaglio dell'esistenza: egli contempla estatico l'Essere immobile ed eterno. La giornata della vita, sonante di sempre nuovo lavoro, vanisce di fronte al gran silenzio dell'eternità. Le molteplici e a volte atroci disarmonie dell'esistenza si compongono e si placano nella muta armonia delle ruote stellate. Il greco parte da «questo» mondo per dimenticarlo e per foggarsi un «altro» mondo.

Nasce così quel *dualismo metafisico*, che è un'altra caratteristica del pensiero antico, tra il divenire e l'Essere, la natura e l'Intelligibile, il contingente e l'Assoluto. L'Essere, l'Assoluto, è l'oggetto del pensiero: solo dell'Essere vi è scienza, intelligibilità. Al confronto con il Cosmo noetico, il mondo sensibile ed umano si manifesta come la regione del male, dell'apparenza, dell'irrazionale. Oppure (secondo l'altra corrente minore) l'Ordine divino s'identifica con lo stesso ordine naturale (*monismo*). Nell'uno e nell'altro caso la metafisica greca non riesce a dare una soluzione soddisfacente del problema Essere-divenire, Dio-mondo. Le manca il principio della *creazione*, che, introdotto dal Cristianesimo, rivoluziona quella metafisica. Di fronte all'Essere tutto il soggettivo tende a svanire. Quando la speculazione cerca di spiegare con l'Eterno il contingente, questo, come la farfalla che si avvicina al lume, muore nell'eternità. Il pensiero pagano non riuscì mai a conciliare l'Essere col divenire, il Trascendente col naturale. Gli mancò, per dirla con San Paolo, «la speranza della salvezza». Non vide altra salvezza che quella della *perdizione del mondo* (corrente dualistico-trascendentista) o della *perdizione nel mondo* (corrente monista), tranquilla e piacevole (Epicuro) o dignitosa e superba (Stoicismo).

Da qui la fortuna nel pensiero antico della teoria dell'*eterno ritorno*. L'Essere è *ab aeterno* perfettissimo ed immutabile; qualunque altra cosa si aggiunga è imperfezione e mutevolezza contraddittorie. Quella seconda edizione che è il mondo sensibile, quantunque sia fatta su quella originaria dall'eternità stereotipata, è sempre scorretta, perché vi si mescolano, inevitabilmente, elementi irrazionali (la Materia, il Non-essere, la Necessità). Ciò che esiste fuori dell'Essere invano si travaglia e diviene; invano nascono e muoiono mondi infiniti: nessun progresso, nessun perfezionamento: eterno ritorno: la vita è nella morte.

Parmenide, Socrate, Platone, Aristotele e Platino si sono sforzati di dare un significato alla vicenda del cosmo naturale ed umano, facendolo tendere verso l'Essere, sua suprema finalità. Ma che significa questo tendere? A che cosa tende il divenire? Ad elevarsi al disopra della contingenza e della molteplicità, a staccarsi da quanto d'irrazionale ha in sé, ad ascendere a grado a grado all'Intelligibile fino a confondersi e a disperdersi in esso. Il divenire aspira dunque a cessare di esistere come tale, a dissolversi nell'Essere.

Tutto ciò consegue anche dalla concezione della materia come Non-essere e da quella di Dio come Divino impersonale (Idee), come Intelligenza limitata (Demiurgo) o come Ente estraneo al mondo (il Pensiero del Pensiero, l'Uno), concezioni conseguenti a loro volta dalla mancanza del principio di creazione. Concepito il Non-essere come un *quid* metafisico, originario ed eterno, il mondo non è *creato dal* nulla, ma *costruito sul* Non-essere, che limita Dio stesso. Il Non-essere gli toglie la speranza della salvezza, gli lascia la necessità di salvarsi perdendosi.

Limitatamente a questo punto di vista (che è, però, fondamentale) tra la concezione pagana e la concezione cristiana del mondo la distanza è immensurabile. Il pensiero greco fa del Non-essere un'entità metafisica, anteriore e fuori dell'atto con cui Dio o l'Intelligenza costruisce il mondo; il Cristianesimo, invece, niente presuppone all'atto creativo di Dio, non entifica il Non-essere. Il Dio cristiano non è impersonale Oggetto o limitata Intelligenza, ma Pensiero infinito, Verità, Volontà creatrice per amore; non ordina la materia, ma crea essa e tutte le cose e crea per Amore infinito. Per il Cristianesimo, l'uomo è *spirito* (e Dio è Spirito) e non soltanto «intelletto o ragione»: ed è persona (e Dio è persona) e l'anima non è un'entità impersonale. Precisati questi punti, bisogna subito aggiungere, per non essere unilaterali, che il pensiero greco ci ha tramandato un'eredità preziosa di verità perenni. Innanzi tutto ha scoperto la filosofia vera e propria e ne ha formulato il metodo, i problemi e gli orientamenti fondamentali, sempre validi in ogni tempo e presso qualunque popolo. La Grecia ha detto che la filosofia è *ricerca autonoma*, eroe avente in se stessa il suo fondamento e la sua legge e dunque esercizio di libertà o ricerca libera, ma ha riposto tale libertà nell'*aspirazione* indomabile all'Essere. Perciò i Greci ci hanno insegnato che vi è una verità oggettiva, ontologica, partecipazione umana della verità divina trascendente; che

l'esistenza è valore in quanto è capace di attuare valori, di concepire il vero, il bello, il giusto; che l'intelletto ci è dato per realizzare compiti superiori alla contingenza e temporaneità della nostra esistenza mondana; che al di sopra della mediocrità degli interessi terreni ed utilitari, vi è un'attitudine superiore e non strumentale: la *contemplazione* disinteressata, che ha in sé, intrinsecamente, il suo valore assoluto. Hanno scoperto le leggi del pensiero, fondato la scienza, indicato l'essenza della vita morale. Civiltà greca, certamente, ma *civiltà umana*. Perciò, se è vero che il Cristianesimo ha rivelato verità nuove e trasposto e rivoluzionato la filosofia classica, tanto da essere in molti punti immensurabilmente distante dal mondo pagano (*l'uomo nuovo* di San Paolo), è anche vero che il pensiero antico è la sua preparazione razionale e storica.

CAPITOLO VIII

I FONDAMENTI DOTTRINALI DEL CRISTIANESIMO

1. La nuova religione. - Già nella conclusione sulla filosofia antica abbiamo accennato ad alcune differenze sostanziali tra il pensiero classico e il Cristianesimo. L'esposizione dei grandi temi della visione cristiana del mondo farà meglio risaltare l'originalità di quest'ultimo.

Esso, innanzi tutto, non si presenta come una filosofia, ma come la religione, rivelata da Dio, che non ha niente in comune, ad eccezione del giudaismo, con le religioni precedenti. Da questo punto di vista cercare gli antecedenti storici del messaggio cristiano nella filosofia greco-romana od orientale e tentare di spiegarlo solo con essi, è negare le sue origini divine e anche dare soverchia importanza a ciò che di estrinseco vi è in esso.

Le fonti principali della vita di Gesù e del suo insegnamento sono raccolte nei libri del Vecchio e Nuovo Testamento e nella tradizione apostolica, cioè nella trasmissione – anche orale – degli insegnamenti dei papi, dei vescovi e dei Padri della Chiesa.

Gesù, l'umile artigiano della Galilea, è l'inviato da Dio per predicare la Verità del Padre che lo ha mandato, per annunziare l'avvento del Regno, che si attuerà alla fine dei secoli nella «gloria dei cieli» con il trionfo dei giusti e il ritorno di Cristo nel mondo. La Chiesa cattolica apostolica romana, in terra, è l'erede del Verbo, la depositaria delle Verità rivelate e dei poteri soprannaturali necessari ed indispensabili alla salvezza delle anime, la perpetratrice del magistero vivente di Cristo. Gesù e la Chiesa sono la via di ogni creatura umana per il ritorno al Padre: sono il Regno di Dio, la società invisibile costituita dalla comunione delle anime. Di fronte a Dio e alla destinazione suprema di ogni anima, i beni della terra e i vincoli che legano l'uomo alla vita mondana e sociale non sono fini ma semplici mezzi, quali che essi siano. Così pure diventano secondarie le differenze nazionali e sociali: tutti gli uomini sono figli

di Dio e cittadini della Chiesa. Nel Regno di Dio gli ultimi saranno i primi e non vi entrano i potenti e i gaudenti della terra non pentiti, ma i poveri, gli afflitti, gli umili: «beati coloro che piangono ch  saranno consolati, beati i poveri nello spirito ch  di loro   il Regno dei Cieli». *I valori mondani sono capovolti.*

Ges    il Messia preannunziato dai profeti del *Vecchio Testamento*, ma non viene per attuare il trionfo del popolo d'Israele sui pagani, bens  per instaurare il Regno di Dio per tutti gli uomini. Figlio di Dio, Egli   la incarnazione del *Verbo* o *Logos* divino, che ha preso carne umana ed   venuto per addossarsi ed espiare col suo sacrificio la maledizione che grava sull'uomo a causa del peccato di Adamo. Ges  riconsacra la carne, cancella il peccato (di cui restano, per , le conseguenze) e redime l'umanit .

L'uomo, accettando per fede la Verit  rivelata e con l'aiuto della grazia divina,   in grado di collaborare all'attuazione del Regno. La fede   come il granello di senapa, piccolissimo; seminato, cresce e si fa pi  grande di tutte le erbe. L'uomo non deve aspettare inerte ed indifferente il Regno, ma prepararsi al suo avvento; deve comportarsi come i servi, che, ricevuto dal padrone del denaro in custodia, al suo ritorno glielo rendono moltiplicato dalla propria industria, e non come il servo pigro, che lo nasconde senza porlo a frutto. L'uomo dev'essere vigile (e Cristo ammonisce di vegliare, perch  non si sa quando il Regno verr ), instancabile nell'amore, nel sacrificio, nell'umilt , nel pentimento e nel perdono. Nel riscatto, nel sacrificio e nell'amore si attua il Regno di Dio.

Nella vita spirituale del cristiano, la vita vissuta *ad imitazione* di quella di Cristo, le virt  fondamentali non sono quelle etiche e dianoetiche del pensiero greco, ma le virt  *teologiche*: *la fede, la speranza e la carit *. Quest'ultima le riassume tutte: il comando   l'amore, il dono di s  (a Dio e al prossimo ed a Dio attraverso il prossimo), senza limiti e distinzione di amici e nemici, senza calcoli e dosature mediocri, tutto generosit  ed abnegazione, principio e fine della vita cristiana; la vera vittoria   la sofferenza umile per il peccato, la *libert  per Dio*. *Tu devi amare ogni essere, tutti gli esseri, l'Essere: amare ogni cosa secondo il suo ordine o grado di essere.* Per amore Dio crea il mondo, l'uomo e le cose e per amore li conserva in vita; per amore si sacrifica sulla Croce: tutta la creazione risponde ad un disegno di amore; per amore l'uomo si redime dal peccato, si salva, con l'aiuto della grazia, che   ancora gratuito atto di amore divino. Ma Dio   Logos, Verit : dunque verit  ed amore: amore illuminato dalla verit  e verit  vivificata dall'amore.

Questo il messaggio di Cristo. Ci si pu  incontrare con Platone o con Aristotele, con Cartesio o con Kant, ma di loro e di chiunque si pu  fare a meno. Di Cristo no; chi s'incontra con Lui una volta, vi resta a colloquio tutta la vita o per accettarlo o per respingerlo: o con Cristo o contro Cristo.

2. La diffusione del Cristianesimo e i primi tentativi di filosofia cristiana. - Il Cristianesimo ben presto esce fuori dalla piccola comunit  giudaica e si

diffonde. Gli Apostoli e i discepoli formano il primo nucleo della Chiesa. Perseguitati a Gerusalemme dal sacerdozio giudaico, si allontanano dalla città e predicano nel mondo ellenistico-romano il nuovo messaggio. Saul di Tarso sulla via di Damasco si converte e diventa PAOLO, l'apostolo delle genti. Egli, infatti, porta il messaggio ai popoli (predica per l'Anatolia, la Macedonia, la Grecia) finché viene arrestato e condotto a Roma. La reazione sia politica che culturale del mondo greco-romano, attraverso persecuzioni e martiri, viene travolta dalla forza irrompente e disarmata del Cristianesimo.

Con il *Vangelo* di SAN GIOVANNI e le *Epistole* di SAN PAOLO ha inizio la prima elaborazione dottrinale del contenuto della Rivelazione. In essi sono i primi germi della filosofia cristiana, cioè il primo tentativo di comprendere nel suo autentico significato la predicazione di Cristo per farne vita della propria vita e spiegare, alla sua luce (pur senza fondare su di essa la ricerca filosofica) i problemi intrinseci all'esistenza umana.

Gesù nel Vangelo di Giovanni è la rivelazione dello stesso Logos, l'incarnazione del Verbo divino («In principio era il Logos e il Logos era presso Dio e il Logos era Dio»). Il Verbo è la Sapienza divina, creatrice ed illuminante per amore. Dio, incarnatosi in Gesù (Figlio di Dio), ha rivelato, facendosi uomo, la Verità agli uomini. Come dice San Giovanni: «E il Logos si fece carne e dimorò in mezzo a noi». Il Logos giovanneo non è, pertanto, la «disincarnata» verità intelligibile del pensiero antico, ma la Verità «fatta carne», Dio stesso che si rivela, con l'incarnazione, agli uomini. Il Logos è il *Nediatore* tra Dio e l'uomo, di cui è il Salvatore. Cristo, infatti, prega «per tutti quelli che crederanno» in Lui, «affinché tutti siano una sola cosa».

Nelle *Epistole* di San Paolo il cristianesimo acquista coscienza della sua missione universale (*cattolica*). Gesù, morendo sulla Croce, ha espiato il peccato di Adamo. Con Lui è morto il vecchio uomo, con Lui è risorto il *nuovo uomo*: nella morte e nella resurrezione di Gesù tutta l'umanità è misticamente presente. La rinascita alla vera vita si realizza nella comunità cristiana: la Chiesa (tutti i fedeli) è il Corpo di Cristo, di cui i cristiani sono le membra: in essa, ciascuno fa la sua parte, secondo la sua «vocazione». L'armonia è data dall'amore (*agape*), fondamento della vita cristiana. «La carità è paziente, è benefica; la carità non è astiosa, non è indolente, non si gonfia, non è ambiziosa, non cerca il proprio interesse, non si muove ad ira, non pensa male, non gode dell'ingiustizia, ma si rallegra del godimento della verità; a tutto si accomoda, tutto crede, tutto sperando sopporta ... Restano la fede, la speranza, la carità, queste tre cose; la più grande però di queste, è la carità». Pertanto, la Legge ebraica, valida per farci acquistare consapevolezza della nostra corruzione, dopo la morte e la resurrezione di Cristo, resta abrogata. Non più la Legge, ma lo Spirito divino: «Imperocché in un solo Spirito siamo stati battezzati tutti per essere un solo corpo o Giudei, o Gentili, o servi, o liberi; e tutti siamo stati abbeverati di un solo Spirito».

3. Il contenuto originale del Cristianesimo. - Il Cristianesimo è Cristo, che compie la sua missione per mettere l'uomo nella condizione di *amare* Dio. Cristo e l'uomo, l'uomo come coscienza, interiorità e persona, chiamato ad attuare il suo fine, dal quale dipendono il significato della sua esistenza terrena e la sua salvezza eterna. Dio s'incarna e si fa uomo per rivelare ai figli di Adamo qual è la nuova legge alla quale essi devono in ogni istante ubbidire e per offrire la sua vita come modello perfetto da imitare. Pertanto, l'uomo come persona, spirito responsabile con una missione da adempiere fino al sacrificio supremo e nel cui adempimento risiedono la sua dignità, la sua autonomia e la sua salute spirituale, è al centro della predicazione di Cristo. *Quest'uomo nuovo è rivelato dal Cristianesimo.*

È qui uno dei punti che differenziano il pensiero antico e l'esperienza cristiana. La filosofia antica, malgrado le potenti intuizioni di un Platone e di un Platino (che considerano fondamentale il problema dell'anima e della sua salute) e, in Roma (in tono minore), la speculazione di Cicerone, resta sempre una cosmologia: la metafisica greca è in generale scienza del mondo fisico, e solo di riflesso, scienza dell'uomo. Il Dio greco, sia esso l'Idea eterna o il Demiurgo, il Motore immobile o la Ragione del mondo, la Necessità naturale o l'Uno, è sempre concepito come principio cosmologico, come legge del mondo fisico, e non come persona, che, per un atto di Amore infinito, crea gli esseri tutti dal nulla, si rivela alle creature per donar loro la legge della vita, la luce della verità. Con ciò non vogliamo affermare che al Cristianesimo sia estraneo il problema del mondo; diciamo che è subordinato al problema dell'uomo. Invece, nella speculazione precristiana quest'ultimo è subordinato a quello del cosmo; è c'è un problema dell'uomo, non perché vi sia un problema della persona umana nel senso che insegna il Cristianesimo, ma in quanto l'uomo è un essere del mondo fisico, anche se il più elevato nella gerarchia degli esseri della natura. Basta pensare ad Aristotele. Per intenderci possiamo dire che, in generale (dico, in generale, perché ho sempre presenti Platone e il platonismo), *la metafisica antica ha carattere naturalistico; quella cristiana ha carattere spiritualistico*: è metafisica della vita spirituale e non del cosmo. *Con il Cristianesimo la filosofia è davvero ricerca dell'uomo e dell'uomo integrale.*

Il pensiero greco è *intellettualistico*, il pensiero cristiano è *spiritualistico*: l'uomo è *spirito* (e non puro *intelletto*), spirito che è integralità di sentire, conoscere e volere. Per il primo la perfezione suprema risiede nella pura contemplazione della verità intelligibile, nella traduzione della realtà in relazioni logiche o concetti tra loro coordinati e subordinati; in fondo nella scienza. Quel che d'irrazionale, materiale ed accidentale vi è nel mondo è come tagliato fuori dall'ordine concettuale, come quello che è non reale e non vero. Abbiamo visto come la filosofia antica non sia riuscita, malgrado tutto, a giustificare il divenire e come il mondo intelligibile delle verità eterne resti estraneo e lontanissimo dal cosmo naturale ed umano, inintelligibile nella sua esistenzialità. Per lo spiritualismo cristiano, invece, la perfezione si realizza

attraverso l'*amore*, nella comunione attiva tra le anime. L'amore cristiano non è arbitrio o impulso o sentimento irrazionale. Nell'atto di amore vi è tutto lo spirito: ragione che si potenzia e si riscalda alla luce della fede e fede che non nega la ragione. L'amore è comprensivo di tutto l'uomo. Il mondo greco-romano non ebbe affatto chiari questi due principi fondamentali: l'*amore* come pienezza e positività e lo *spirito* come attività integrale.

Insufficiente è la concezione greca di Dio, concepito o come limitato ordinatore della materia (Demiurgo) o come impersonale Ragione universale: è più il *Divino* che Dio vero e proprio. Anche il Dio di Aristotele, che può considerarsi la concezione più alta a cui sia pervenuta la teologia pagana, è puro Intelletto che pensa se stesso: a Dio tendono tutte le cose, ma Dio è incapace di amore per esse.

Il Dio cristiano, invece, non è fredda impersonale Ragione, ma Padre, Amore infinito che si spinge fino alla sublimità del sacrificio; veste la carne umana per riscattarla e per elevare gli uomini alla dignità di suoi figli: *Il Dio Padre ed Amore è la grande parola nuova del Cristianesimo*, Dio ha creato il mondo per Amore e per amore infinito lo conserva nella sua esistenza. *Creazione, Provvidenza e Grazia*: Dio come eterno Amore.

Il principio della creazione (libera produzione dal nulla) esclude che vi sia una materia preesistente e contrapposta all'atto creativo di Dio, il quale pertanto - a differenza del Demiurgo - non è limitato da una potenza oscura che non riesce mai a dominare completamente. Anche la materia, per il Cristianesimo, è creata da Dio e, come tale, essa non è più, come nel pensiero antico, l'eterno ed indistruttibile principio del male, con il quale l'uomo si trova sempre impegnato in una lotta disperata ed inutile.

La nuova concezione di Dio, Padre ed Amore, porta come abbiamo detto ad una nuova *concezione dell'uomo*: *l'uomo è persona*, libera attività autocosciente, soggetto spirituale, interiorità. Il fine supremo dell'uomo (la felicità) è nel possesso di Dio (possesso che è dono totale a Lui) mediante l'amore e la grazia. Il valore della persona umana è precisamente in questa sua ordinazione a un fine trascendente, per cui l'uomo non può essere subordinato ad alcuna finalità mondana. Ma il possesso di Dio, per il cristiano, è tutt'altro che pura contemplazione intellettuale dell'Essere. L'essenza della vita umana non consiste nella conoscenza del mondo e della legge che lo governa (la *sapienza* del saggio antico), ma nell'*amore*, che è rinnovamento interiore, alimento di tutti i valori, amore per Dio e per il prossimo, *charitas* che è darsi, impegnarsi, diffondersi, prodigarsi fino al sacrificio per i propri simili; nell'accettazione del *dolore*, espiazione e riscatto; nella *fede* in Cristo, che santifica la volontà e le infonde nuove energie creatrici; nella *speranza* dell'avvento del Regno di Dio; nella *letizia* di tutto soffrire ed offrire. La vita, per il Cristianesimo, non è contemplazione, ma azione; azione come libera opera d'amore. Ciò non significa condanna o esclusione della conoscenza intellettuale: non c'è carità senza verità; il Figlio è *Logos*, Sapienza. Significa

che il Logos non può disgiungersi dall'Amore, che il lume dell'intelletto accende e guida la volontà che lo muove.

La felicità predicata dal Cristianesimo è universale, perché tutti gli uomini possono essere cristianamente felici. Essa non è privilegio di pochi (come la felicità del filosofo greco identificata con la sapienza e riservata soltanto ai saggi), perché tutti possono credere in Gesù, amare e sacrificarsi.

Così il Cristianesimo ha scoperto veramente l'uomo come *creatura fatta per Dio, soggetto libero*, cioè *soggetto morale*, del quale è legge l'amore. Libertà è appunto libero riconoscimento della legge oggettiva dell'amore stesso. Del conformarsi o no della volontà alla legge l'uomo è *responsabile*. Pertanto, egli è responsabile del peccato o della violazione della legge stessa, che lo priva di Dio, del Sommo bene; il peccato è il sommo male.

I concetti della libertà e del peccato, come quello della materia, creazione di Dio, servono a chiarire la concezione cristiana del *male*.

Per il pensiero greco origine del male è la materia. Il male proprio dell'uomo è l'*errore*: consiste in un difetto di conoscenza, cioè in un giudizio errato. Basta correggere il giudizio, perché il male scompaia. Come errore esso non influisce sull'ordine oggettivo del mondo.

Per il pensiero cristiano, invece, male è il peccato, atto libero della volontà. L'uomo, come essere libero, è il soggetto del peccato e il responsabile del male stesso. È questo l'unico male reale (il male fisico e il dolore, se accettati, sono purificazione ed espiazione), tragicamente reale, atto di volontaria ribellione a Dio, e, come tale, perturbatore dell'ordine oggettivo da Dio stesso creato. Nell'attuazione di questo ordine, il cui fine ultimo trascende la vita terrena, ha la sua significanza profonda tutta la storia dell'universo dalla creazione al giudizio universale.

Il Cristianesimo innova anche la tradizione ebraica, alla quale si ricollega direttamente. Iehova è il Dio del «popolo eletto», il quale, secondo i Profeti, dopo un periodo di sventure e punizioni, sarebbe risorto, per opera del *Messia* ed avrebbe dominato il mondo. Alla profezia messianica si ricollega la predicazione di Cristo, ma non s'indirizza al popolo ebraico, bensì a tutti gli uomini «di buona volontà», senza distinzione di razza, condizione sociale, ecc. Non predica trionfi e domini temporali di questo o quel popolo, ma il rinnovamento spirituale dell'uomo, la morte del vecchio Adamo: né predica un Dio solo di giustizia e vendetta, ma un Dio di amore e misericordia. La Legge è abrogata, come dice S. Paolo.

Questi ed altri temi del Cristianesimo non solo presentavano problemi assolutamente nuovi e originalmente impostati, ma annunciavano una concezione originale della vita rispetto a quella del mondo pagano. Ciò spiega, da una parte, la tenace e feroce opposizione del paganesimo (era un mondo che crollava) al messaggio evangelico, e, dall'altra, la necessità, per i primi cristiani, di elaborare, sui dati della rivelazione, la nuova concezione della vita. Non bastava contrapporre la fede alla filosofia; era necessario dimostrare che

essa non contraddiceva alla ragione, anzi che vi era «convenienza» tra l'ordine della fede e quello razionale, senza però ridurre la rivelazione nei limiti della ragione stessa. Inoltre, alla luce del messaggio, s'imponeva una nuova sistemazione filosofica sia dei problemi già elaborati dal pensiero pagano, sia dei nuovi (persona, libertà, storia ecc.) che la filosofia classica aveva o del tutto sconosciuto o posto e risolto in maniera insufficiente. D'altra parte, il pensiero antico aveva raggiunto una maturità filosofica che non poteva essere ignorata. Si trattava piuttosto di assimilarla, assorbirla dentro la nuova esperienza, in modo da costruire un nuovo sistema di pensiero. Questo intenso, profondo e secolare lavoro di assimilazione e trasposizione del pensiero antico e di scoperta infinita del senso della rivelazione prende il nome di *filosofia cristiana*.

In essa si distinguono comunemente due grandi periodi: la *Patristica* (la filosofia dei Padri della Chiesa), che va fino al V secolo; e la *Scolastica* (la filosofia delle «Scuole» cristiane o dei Dottori della Chiesa), che si estende fino al secolo XIV. La Patristica, attraverso i grandi Concili, fissa la dottrina, cioè la Chiesa definisce il significato della rivelazione; la Scolastica la sistema e costruisce l'organismo della teologia cattolica. L'una e l'altra costituiscono la linea maestra della filosofia cristiana, che, attraverso i secoli, pur nell'immutabilità dei dogmi, ha rinnovato ed approfondito il messaggio di Cristo.

4. Il Cristianesimo e la filosofia. - Per quanti sono o si dicono cristiani, la predicazione di Cristo ha rivelato il vero Dio all'uomo. Se ben si riflette sul suo contenuto, si vede che essa ha rivelato anche *l'uomo a se stesso*. Come dice Pascal, gli uomini, prima di Cristo, non sapevano «se fossero grandi o piccoli». Si considerino soltanto alcuni concetti, come quelli di «creazione», «persona», «libertà», «amore», «spirito». Si vede subito come essi acquistino nel cristianesimo un significato e un'originalità che non ha riscontri nel pensiero precedente. Se quei concetti confrontiamo a quelli corrispondenti del pensiero greco, sia anche di Platone e Aristotele, appare evidente come nel cristianesimo significhino o ben altro o molto di più e contengano maggiore ricchezza (a prescindere anche dal loro significato teologico). Anche quanti non credono che Cristo sia Dio e la sua parola rivelazione, adoperano questi termini con un determinato senso e valore solo perché la sua predicazione li ha «disvelati», rivelando, non solo Dio all'uomo, ma l'uomo a se stesso.

Il Cristianesimo ha dato all'uomo la coscienza di essere più grande dell'universo intero, capace di contenerlo senza esserne contenuto. Gli ha dato il concetto autentico di «spirito» e con esso la capacità di scoprire il senso interiore delle cose, lo ha fatto *libero*, cioè capace di comprendere che egli non è un «elemento» del reale ma il senso di tutta la realtà: da allora le cose lo toccano con rispetto. Il pensiero pre-cristiano comprese che l'anima è immortale, ma non comprese che è un abisso, dove tutto l'universo può

spionfare senza riempirlo. In questo senso, il Cristianesimo ha svelato alla filosofia nuovi orizzonti e le ha fatto scoprire (a almeno di ciò le ha dato una chiara e profonda coscienza) che il suo vero problema è l'uomo; che è *omocentrica* (e di un omocentrismo che è poi teocentrico), e non *geocentrica* (o cosmologica) come è la filosofia greca e soprattutto quella aristotelica; che perciò il suo problema centrale è quello dell'uomo e del suo destino.

La filosofia (ed è il Cristianesimo che le ha dato questa consapevolezza) non è *cognitio rerum*, ma *cognitio hominis* e per conseguenza non è scienza, allo stesso titolo delle altre scienze, perché in tal caso si riduce ad una serie necessaria di operazioni matematiche o logiche. Pertanto, la «metafisica» con il Cristianesimo non può essere più (se non vuol essere una scienza naturalista anch'essa e perciò non più filosofia) conoscenza del «fisico» immateriale o astratto, com'è in Aristotele. Né l'uomo può essere inteso come un animale senziente e razionale, perché egli ha scoperto di essere molto di più, cioè «spirito» incarnato, *animale spirituale*. Come spirito, oltrepassa il livello delle cose e anche il puro ragionamento, in quanto alla sua intelligenza è presente una verità che non proviene dai sensi, non è un prodotto della ragione, anzi rende possibile la stessa conoscenza razionale e non può essere adeguata dalla conoscenza dell'intero creato o del reale spazio-temporale.

Evidentemente ciò non significa che quei concetti siano solo verità di fede, misteri o dogmi che oltrepassano l'ordine naturale della mente umana; al contrario (prescindendo dal loro senso teologico) sono verità comprensibili dalla nostra ragione. Appartengono alla rivelazione perché fanno parte del suo contenuto, ma, come comprensibili naturalmente, sono verità di ragione. Possiamo dire anche così: alcune verità, che sono la sua verità più profonda, l'uomo le ha razionalmente comprese (e perciò ha scoperto se stesso) in occasione della rivelazione, che ha provocato un approfondimento più pieno della sua condizione umana, ne ha promosso una più alta conoscenza.

Ciò significa che non si può costituire e giustificare la filosofia indipendentemente dalla rivelazione? No: significa che, dopo il Cristianesimo, non ha senso costruire una filosofia ignorando il Cristianesimo stesso, in quanto, o lo si ignora veramente e allora la si costruisce su un grado di conoscenza dell'uomo inferiore a quello che l'uomo stesso ha acquistato di sé attraverso il Cristianesimo; o si dice di ignorarlo e in realtà si usano i concetti di «creazione», «persona», «libertà», ecc., quali li ha dati il Cristianesimo e non lo si ignora più, anche se si rifiutano di esso le verità soprannaturali. Significa allora che bisogna accettare senza altro il concetto di uomo quale è stato dato dal Cristianesimo? Neppure, perché la filosofia, che è ricerca, non si può fondare sulla rivelazione e perciò non può accettare *a priori* che quel concetto sia vero perché rivelato. Però è lecito assumersi quel concetto, dato che esso può essere inteso anche solo per via di ragione, ed esaminarne criticamente (prescindendo che sia stato rivelato) la sua validità. Non è filosofico rinunciare *a priori* a sondare la validità o no di un concetto, cioè

rinunziare a sapere se l'uomo sia veramente quello che gli hanno detto di essere. Il Cristianesimo, dunque, pone nuovi problemi alla filosofia, anzi l'orienta verso una problematica incentrata sui due grandi problemi dell'*uomo* e di *Dio*.

CAPITOLO IX

I PRIMI PADRI DELLA CHIESA

1. *Gli apologeti greci.* - I primi Padri della Chiesa non formulano compiuti sistemi di filosofia cristiana, ma si limitano a parziali elaborazioni di alcuni problemi apologetici e teologici. La Patristica fino ad Agostino è *occasionale* e *frammentaria*: la scelta delle questioni trattate spesso è determinata dalla polemica. La filosofia è adoperata per prestare al dogma l'aiuto delle sue dottrine e difendere la religione dalle accuse degli avversari pagani e gnostici. Da qui la necessità di chiarire e difendere con l'aiuto delle formule del pensiero antico il nuovo contenuto della fede. La Patristica, che si svolge in una civiltà imbevuta di filosofia greca e sotto l'incalzare delle persecuzioni, non poteva restare estranea all'ambiente che voleva conquistare alla nuova religione. Posto sul terreno della discussione filosofica, il Cristianesimo si presenta come il continuatore della filosofia greca. La ragione, infatti, data all'uomo da Dio, è identica nei popoli di tutti i tempi; la rivelazione non ne è la negazione, ma il compimento. Da qui il secolare lavoro di elaborazione dottrinale del cristianesimo, proprio della Patristica: interpretare il contenuto religioso con concetti mutuati dalla filosofia greca e prestare a quest'ultima un significato riducibile al Cristianesimo stesso.

Il Neoplatonismo, contemporaneo della Patristica, per il suo carattere religioso (anche se di una religiosità puramente razionale), esercita (assieme a Cicerone, Seneca e Filone) un grande ascendente sui primi scrittori cristiani. Gli accostamenti e le interpretazioni (a volte forzate o arbitrarie) presentavano il grave pericolo di disperdere dentro le formule della speculazione greca l'originalità della visione cristiana della vita. Ciò spiega perché i primi scrittori cristiani, pur d'accordo nella difesa del Cristianesimo dalle accuse degli scrittori pagani, seguano due atteggiamenti diversi: i Padri della Chiesa orientale o greca si sforzano di armonizzare il pensiero greco con la nuova religione; i Padri della Chiesa occidentale o latina, invece, combattono la cultura pagana e accentuano il carattere originale del Cristianesimo. Così ancora una volta il mondo romano e il mondo greco rivelano le due diverse mentalità: pratica e «realistica» quella del primo, speculativa ed «idealistica» quella dell'altro.

I primi Padri scrivono «in difesa» (*apologia*) della nuova religione contro le accuse dei pagani e la persecuzione: perciò son detti *Apologeti*. Dei Padri apologeti greci il più importante (può considerarsi il fondatore della Patristica)

è SAN GIUSTINO, vissuto nel II secolo e morto martire a Roma, autore di due *Apologie* (la prima e più notevole è diretta all'imperatore Antonino Pio) e di un *Dialogo con Trifone giudeo*, dove si propone di dimostrare che la predicazione di Cristo completa il Vecchio Testamento. Giustino considera la filosofia greca come preparatrice del Cristianesimo (fa Platone discepolo di Mosè), Ciò che di vero e grande vi è nel pensiero antico è *naturalmente* cristiano e pertanto la nuova religione, non solo non contrasta con quel pensiero, ma di esso è il compimento. Degli altri apologisti greci ricordiamo: TAZIANO, discepolo di Giustino ed autore di un'*Orazione ai Greci*, di tono polemico; ATENAGORA, ateniese, che scrisse una *Supplica per i Cristiani* a Marco Aurelio e a Commodo (in essa dà una prova razionale dell'unicità di Dio); TEOFILO d'Antiochia, autore di uno scritto *Ad Autolico* (può vedere Dio con l'occhio dell'anima, solo l'uomo che non è in peccato). Appartengono tutti al II secolo, cioè all'epoca eroica delle persecuzioni.

2. L'eresia gnostica. - Il pericolo che lo sforzo di tradurre in formule razionali la religione cristiana si potesse spingere al punto di ridurre tutto il contenuto della fede alla ragione è in atto nello *gnosticismo*, la più importante eresia dei primi secoli, diffusasi negli ambienti colti dell'Oriente e dell'Occidente.

Gli gnostici più rappresentativi sono BASILIDE, che insegnò ad Alessandria (per spiegare il male ammette due principi del mondo, uno del bene o Luce e uno del male o Tenebre: dalle tenebre è nata quell'apparenza che è il mondo); VALENTINO, che insegnò ad Alessandria e a Roma (è il teorico della dottrina degli *eoni* o esseri *eterni*, tutti derivanti dal Padre o *Eone perfetto* e formanti insieme il *Pleroma* o la perfetta vita divina. Il mondo è la conseguenza dello sforzo fallito dell'eone sapienza; Cristo fu mandato dal Padre per riparare il fallo); e MARCIONE, che insegnò a Roma; tutti vissuti nel II secolo. Contro gli gnostici polemizzarono TERTULLIANO, di cui parleremo dopo, e IRENEO, Vescovo di Lione, autore dell'opera *Adversus haereses*, oltre che di altri scritti, di cui rimangono solo frammenti. Contro gli gnostici, Ireneo accentua l'inconoscibilità e l'incomprensibilità di Dio, che possiamo conoscere solo attraverso la rivelazione (Dio si conosce con Dio stesso). Tutto quanto noi possiamo dire di Lui è inadeguato. Egli non ha avuto bisogno di esseri intermedi per creare il mondo ed è Dio nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo. Discepolo di Ireneo è IPPOLITO, di Roma, vissuto al principio del III secolo e autore dell'opera *Philosophumena o Confutazione di tutte le eresie*. All'eresia gnostica si collega il manicheismo, nato in Persia nel secolo III per opera di MANI, e diffusosi largamente nel mondo greco-romano anche nei secoli successivi. La religione manichea è un miscuglio fantastico di elementi gnostici, cristiani, orientali, sulla base del dualismo della religione di Zarathustra. Infatti, il manicheismo, tra l'altro, ammette i due principi del Bene e del Male, originari, irriducibili nella loro antitesi, nella lotta dei quali è il significato della storia universale. Anche nell'uomo vi sono due anime, una corporea (principio del male) e una luminosa (principio del bene).

Gli gnostici fanno propria la tesi plotiniana che il mondo *emana* da Dio attraverso il degradarsi graduale della pienezza e dell'unità della sostanza divina fino a forme inferiori di esistenza, in cui all'elemento divino si mescola quello materiale. Quest'ultimo è causa del male, principio di corruzione. Gesù,

uno degli esseri soprannaturali (*eoni*) emanati dalla sostanza di Dio, assume corpo umano e opera la redenzione del mondo. Egli rivela Dio attraverso la gnosi, conoscenza religiosa superiore o da iniziati (ma non rivelazione soprannaturale), che ci fa comunicare direttamente con il Trascendente. La gnosi o conoscenza del divino è la via della salvezza.

Per gli gnostici, il corpo che Gesù assume è apparente e fittizio e dunque la sua passione e la sua morte sono anch'esse fittizie. Lo gnosticismo, che accetta la concezione greca della materia come principio del male, ha orrore di farvi incarnare l'Eone-Cristo. Ma con ciò sono distrutte le dottrine cristiane dell'incarnazione del Verbo, del sacrificio di Cristo e del riscatto dell'umanità per opera di Dio stesso fattosi uomo. D'altra parte il principio di creazione viene sostituito da quello di emanazione e la fede dalla gnosi, conoscenza razionale superiore. Gli gnostici, preoccupati di spiegare l'origine del male nel mondo, riducono la creazione e la redenzione cristiana a fenomeni naturali e necessari, ad episodi della lotta dell'elemento divino contro la materia e con ciò negano l'essenza del Cristianesimo. Da questo punto di vista lo gnosticismo è forse meglio considerarlo come una setta religiosa dell'ultimo periodo della filosofia greca, nella quale, fra gli elementi del sincretismo, non mancano quelli mutuati dal Cristianesimo, di cui essa è la trasposizione greca con mescolanze di religioni orientali. Si trattava, invece, per restare nell'ortodossia, di trasporre la filosofia greca nello spirito della nuova dottrina cristiana. È questo appunto il compito della Patristica.

3. Gli apologisti latini. - Il pericolo dello gnosticismo, che tende a razionalizzare il Cristianesimo, preoccupa i Padri apologisti della Chiesa occidentale, che polemizzano contro la mescolanza della religione con la filosofia e rivendicano l'originalità della Rivelazione cristiana, che si fonda sulla fede e non sulla speculazione.

Il più vigoroso ed eloquente degli apologisti latini è TERTULLIANO di Cartagine, nato nella seconda metà del II secolo e morto a Roma nel 240), polemista appassionato (che finì nell'eresia) scrittore fecondissimo di opere apologetiche, dogmatiche (*De praescriptione haereticorum*, *De carne Christi*, ecc.) ed ascetiche. Nel suo capolavoro, l'Apologeticum, considera la filosofia madre di tutte le eresie. Essa non ha niente in comune con la fede, la quale è essenzialmente mistero, che nessuna dialettica potrà mai dimostrare. I filosofi sono «i patriarchi degli eretici» (*De anima*); la verità del Cristianesimo si fonda sulla tradizione e sulla voce del senso comune o dell'uomo semplice ed incolto. Alla logica sottile e alla scienza dei pagani Tertulliano contrappone la fede: «*Certum est quia impossibile est*»: Più una verità religiosa è incomprensibile per la ragione e più è credibile. Questo conflitto tra fede e ragione (*fideismo*) sarà poi espresso con la formula: *credo quia absurdum*. Con ciò Tertulliano priva l'atto di fede di ogni base razionale. Questo suo atteggiamento intransigente anti-intellettualistico ed antirazionalistico si spiega in parte come

reazione all'eccessivo razionalismo gnostico, che nega la fede nella gnosi, ma anche con il «materialismo» di Tertulliano, per il quale «tutto ciò che è, è corpo» e «niente è incorporeo se non ciò che non è». Lo spirito non è che un corpo *sui generis*; anche Dio è corporeo come l'anima umana, che tuttavia è immortale.

4. Il Didascaleo di Alessandria: Clemente ed Origene. A differenza degli apologisti latini, i Padri della Chiesa orientale si sforzano di contrapporre una *gnosi* cristiana a quella degli eretici. Meno polemici, sono più costruttivi e cercano di formulare, come organismo coerente e su base razionale, una filosofia che, utilizzando il pensiero classico, possa essere di fondamento al Cristianesimo.

Il Didascaleo o scuola di Alessandria vuole assolvere questo compito con CLEMENTE (vissuto tra la fine del II secolo e il principio del III) ed ORIGENE (III secolo), il più grande dei pensatori cristiani prima di Agostino.

Il Didascaleo di Alessandria fu la prima scuola superiore di religione (scuola catechistica) ed ebbe una grande funzione nella formazione della teologia cristiana, CLEMENTE v'insegnò al principio del III secolo e fu il capo della Scuola. L'opera sua più importante sono i sette libri di *Stromateis* («tappeti», cioè «tessuti di commentari sulla filosofia», dove si propone di esporre sistematicamente la verità della rivelazione cristiana. Di lui abbiamo anche il *Protrettico* (esortazione ai Greci) e il *Pedagogo* (sull'educazione alla vita cristiana). ORIGENE, successore di Clemente, fu di un'attività prodigiosa come attesta la mole delle sue opere, quasi tutte perdute. La più importante tra quelle rimaste è il *De principiis*, pervenuta a noi nella traduzione latina di RUFINO, oltre all'opera apologetica in 8 libri *Contra Celsum*.

Clemente si riallaccia agli apologisti greci e difende la continuità storica tra la speculazione greca e la rivelazione cristiana. Non c'è, secondo lui, dissidio tra la gnosi e la fede; anzi la gnosi è contenuta in genere nella fede, nella quale trova la sua giustificazione. La gnosi o conoscenza è il compimento dell'uomo, ma essa presuppone la fede: l'una non può sussistere senza l'altra. La filosofia è la via necessaria per giungere dalla fede alla gnosi. In ogni uomo è una «scintilla del Logos divino», sufficiente a far scoprire una parte della verità, che, intera, è rilevata solo da Cristo. La filosofia è subordinata alla fede (*gnosi cristiana*) e non la fede alla filosofia (*gnosi gnostica*). Perciò Cristo (e solo Cristo) è *il vero Maestro*.

Origene dà il primo sistema di filosofia cristiana (mentre Plotino formulava l'ultimo grande sistema di filosofia greca) e intraprende la prima esposizione sistematica del dogma, sotto l'influsso della filosofia greco-giudaica. È anche il primo grande esegeta dei testi biblici (sul significato corporeo o letterale fa prevalere quello spirituale o allegorico). Convinto che la creazione del mondo da parte di Dio (origine del mondo nel tempo) presenti la difficoltà di ammettere un mutamento nell'immutabile volontà divina, egli considera il mondo stesso *coeterno* a Dio: *la creazione è continua ed eterna*. Come è eterno il Figlio quale genitura del Padre, così è eterno il mondo come *creazione* di

Dio. Vengono così avvicinati i due concetti di «generazione» del Figlio e di «creazione» del mondo. Il creazionismo cristiano è accostato all'emanatismo neoplatonico. Come esattamente è stato detto, Origene è cristiano nella vita fino al martirio, greco nella sua concezione del mondo e di Dio. L'antropologia in lui torna ad essere un elemento della cosmologia. La sua posizione rispetto al problema del rapporto tra filosofia e fede può considerarsi l'antitesi di quella di Tertulliano: la fede, approfondita, si fa conoscenza, che, nel suo grado più alto, è superiore al vangelo storico.

Nel secolo III si svolgono le grandi controversie sulla *Trinità* e sulla *Cristologia*. In che relazione è la persona di Gesù, il Figlio di Dio, col Padre e con lo Spirito Santo (problema della Trinità)? In che relazione è la divinità di Gesù con l'umanità da Lui assunta durante la sua permanenza sulla terra (problema cristologico)? Molte eresie sorsero intorno a questi problemi, tra le quali famosa, per il problema trinitario, quella di ARIÒ, sacerdote di Alessandria, che affermava la somiglianza del Figlio al Padre, ma negava la *consustanzialità*. Grande antagonista di Ario fu SANT'ATANASIO di Alessandria, sostenitore della formula ortodossa della consustanzialità, approvata nel 325 dal Concilio di Nicea (uno dei «Concili ecumenici» o assise dei Vescovi, le cui decisioni costituiscono l'«ortodossia», l'insieme dei dommi o verità di fede a cui i fedeli, come tali, sono obbligati a credere). Il Concilio di Costantinopoli del 381 consacrò anche la divinità dello Spirito Santo e segnò il prevalere definitivo della formula ortodossa (il Padre genera il Figlio o Verbo e dal Padre e dal Figlio procede lo Spirito Santo). Dopo Atanasio, avversari irriducibili dell'arianesimo furono SAN BASILIO vescovo di Cesarea (331-379), San GREGORIO NAZIANZENO (330-390) e SAN GREGORIO NISSENO (331-395), detti i «tre luminari di Cappadocia». Basilio nelle discussioni trinitarie mantiene la formula di una sola Sostanza e tre Persone (*Ipostasi*). Noi non conosciamo Dio direttamente, ma attraverso le sue opere: «la conoscenza dell'essenza divina consiste nel conoscere la sua incomprendibilità». La stessa dottrina sostiene Gregorio Nazianzeno; conoscenza razionale dell'«esistenza» di Dio, non della sua «essenza», che è misteriosa come la Trinità. L'unicità e la trinità di Dio è sostenuta anche da Gregorio di Nissa, assieme alla gnosi cristiana o subordinazione della conoscenza alla fede. Il mondo è creazione di Dio e l'uomo è stato creato per un atto di «amore sovrabbondante». Tutto l'universo si libererà dal male e arriverà alla ricostituzione del suo stato beato originario (*apocatastasi*). - In Occidente l'arianesimo fu combattuto dal Vescovo ILARIO DI POITIER (IV secolo) e da SANT'AMBROGIO (340 circa 397), il celebre vescovo di Milano.

Nel secolo IV fu agitata la controversia della Cristologia. EUTICHE sostenne il *monofisismo* (Gesù ha una sola natura, quella divina, nella quale resta assorbita la natura umana), che fu condannato nel Concilio di Calcedonia (451). NESTORIO, sacerdote di Antiochia, invece, scinde le due nature e le giustappone. Questa tesi fu condannata nel Concilio di Efeso (431), dove Cirillo, vescovo di Alessandria, sostenne la formula ortodossa (due nature distinte - la divina e l'umana - nell'unica persona di Gesù), che fu consacrata definitivamente dal Concilio di Calcedonia (451).

Le grandi controversie sui dommi (nelle quali, a parte Sant'Agostino, il contributo della Chiesa latina è minimo) portarono ad un rapido sviluppo della

filosofia cristiana e collocarono i suoi pensatori all'altezza dei grandi filosofi dell'antichità.

CAPITOLO X SANT'AGOSTINO

1. I caratteri della filosofia di Sant'Agostino e la via dell'interiorità. - Il pensiero patristico trova la sua sistemazione e conclusione nella grandiosa sintesi filosofico- teologico-esegetica di SANT-AGOSTINO (354-430), il maggior pensatore della Chiesa antica, nato dal seno dell'Africa latina.

Nacque a Tagaste in Numidia nel 354 da madre cristiana, Monica, che molto influì sulla sua formazione spirituale e sulla sua conversione al cristianesimo, e da padre pagano, Patrizio. Maestro di retorica, prima nella sua patria e poi nella stessa Cartagine, dapprima fu seguace del manicheismo e poi simpatizzò con lo scetticismo della nuova Accademia. Passato da Roma a Milano, subì l'influenza di Sant'Ambrogio; era già sulla via della conversione quando s'incontrò con i neoplatonici. Battezzato da Ambrogio nel 387, decise di lasciare l'insegnamento e tornare in Africa. Durante il viaggio, ad Ostia, gli morì la madre. Ordinato sacerdote, eletto vescovo d'Ippona nel 395, morì nel 430.

Dalla conversione, Agostino impegnò le sue energie e la potenza del suo genio a servizio del cattolicesimo contro le eresie. Infatti, combatté il *donatismo* (così chiamato dal vescovo DONATO), che negava la validità dei sacramenti somministrati da ecclesiastici che si fossero macchiati di peccato e propugnava una Chiesa come società di puri e perfetti, lontana dalla vita mondana. Polemizzò vigorosamente contro il pelagianesimo (così chiamato dal monaco scoto PELAGIO e sostenuto da CELESTINO e GIULIANO), che affermava l'autosufficienza della libera volontà umana e, per conseguenza, negava la necessità della grazia divina. Anche il Pelagianesimo, come lo gnosticismo, è una forma di razionalismo. Combatté ancora il manicheismo, a cui aveva appartenuto, e lo scetticismo degli Accademici (nello scritto *Contra Academicos*), dei quali aveva per qualche tempo condiviso le dottrine. Tutto il pensiero di Agostino risente di questi motivi polemici ed occasionali.

Oltre a moltissime opere esegetiche e dommatiche, dal punto di vista filosofico, i suoi principali lavori sono: *De vera religione*; *Confessionum libri XIII*, profonda e suggestiva opera autobiografica; *Soliloquiorum libri II*; *Liber de immortalitate animae*; *De libero arbitrio*; e i due capolavori *De civitate Dei* e *De Trinitate*, i quali, malgrado il loro prevalente interesse teologico ed apologetico, sono ricchissimi di profonde suggestioni filosofiche. Agostino, oltre che grande pensatore, è anche efficace scrittore.

Quando Agostino si converte al Cristianesimo ha già una ricca esperienza filosofico-religiosa. Ha familiare il pensiero dell'antichità, soprattutto dei neoplatonici, neopitagorici e stoici, degli epicurei ed accademici specialmente attraverso Cicerone; ed Agostino è il canale che trasmette una parte del pensiero antico al Medioevo. Egli però, a differenza di Origene e di altri padri della Chiesa greca, sa trasporre l'antico ed inserirlo originalmente nella nuova esperienza cristiana.

Il soggetto umano è il punto di partenza del filosofare perenne. In un celebre passo dei *Soliloqui* alla Ragione che gli domanda: «Cosa vuoi conoscere», Agostino risponde: «Dio e l'anima desidero conoscere. - Nient'altro? - Nient'altro!».

Per Agostino porre il problema dell'uomo, è porre, insieme, il problema di Dio: l'uomo non si coglie nelle sue profondità ontologiche fino a quando non si coglie da Dio, il cui problema è intrinseco al problema che egli è a se stesso. Senza che Agostino si dimentichi del mondo, incentra tutta la sua vasta e profonda speculazione sull'uomo e su Dio, problemi distinti, ma non separabili. La conoscenza della natura spetta alla scienza; alla filosofia appartiene quella dell'uomo. *La filosofia è riflessione dell'uomo sull'uomo.* È questo il carattere cristiano e umanistico della sua speculazione, nel senso più forte della parola. Per Agostino, *la filosofia è antropologia.* Ma egli è convinto che l'uomo non può conoscersi senza Dio, per cui il dialogo che l'uomo intraprende con se stesso, contemporaneamente, è dialogo con Dio. Se è così, quello di Dio non è un problema esteriore; non viene imposto all'uomo dal mondo esterno, non è problema che l'uomo non possa porsi o non porsi, ma è intrinseco alla sua stessa essenza di uomo, alla condizione umana in quanto tale. In altri termini, per Agostino, basta che l'uomo (ogni singolo uomo) rifletta su se stesso, scenda nelle sue profondità e tocchi la sua radice, perché s'incontri con Dio. *L'incontro dell'uomo con l'uomo è l'incontro di ogni uomo con Dio.* Da qui un altro carattere della filosofia agostiniana: *l'intrinsecismo teologico*: il problema di Dio è intrinseco all'uomo in quanto uomo, gli si impone per il fatto che è uomo. In breve, il problema di Dio sorge nel momento stesso che l'uomo riflette su se stesso. Il primo atto di riflessione è incontrarsi con Dio, anche quando non lo si conosce ancora. «Tu non cercheresti Dio se non l'avessi già trovato»; il solo fatto che tu Lo cerchi, anche se non Lo possiedi ancora, proprio per questo, Lo hai già trovato; altrimenti non Lo cercheresti.

E il mondo esterno? È una via che passa attraverso l'uomo; dunque, può interessare la filosofia e i suoi problemi solo come problema *dell'uomo nel mondo*. Cioè, il mondo si fa problema attraverso l'uomo, vale per l'uomo stesso. Secondo la sua formula: *dall'esteriore all'interiore e dall'interiore a Dio*. Il mondo ha senso in quanto l'uomo, attraverso l'apparenza sensibile, scopre l'essere o la forma di una cosa. E siccome, al contatto dell'uomo, si presenta sotto la forma della verità, il significato al mondo lo dà l'uomo, in quanto è egli che trasforma le cose in verità. Agostino, anche senza approfondirlo, ha scoperto il vero concetto di *esperienza*: c'è esperienza dove c'è l'uomo, cioè dove c'è la coscienza. Le cose da sole sono mute, sono soltanto «cose»; sono esperienza per l'uomo, soggetto dell'esperienza stessa.

Quando Sant'Agostino dice che il mondo esterno passa attraverso l'interiorità dell'uomo e dall'interiorità dell'uomo a Dio, per cui l'uomo stesso è l'intermediario («il mediatore») fra Dio e la natura, egli enuncia un'autentica filosofia spiritualistica. Perché spiritualismo significa questo: quella che

chiamiamo realtà in sé o mondo passa attraverso la mediazione della coscienza umana, attraverso la riflessione; soltanto in quanto il mondo è oggetto di esperienza possiamo parlare di spiritualismo; altrimenti non usciamo fuori dal «naturalismo». Ma lo spiritualismo di Agostino è più complesso. Infatti, per lui, si può parlare di concezione spiritualistica dell'uomo, non soltanto in quanto l'uomo stesso è il soggetto di esperienza che disvela la verità delle cose, ma in quanto ha un fine soprannaturale. Per lui, ogni filosofia, la quale nega che l'uomo abbia un destino soprannaturale, non è spiritualista. Infatti, dire che il destino dell'uomo si realizza nell'ordine naturale o nell'ordine storico, è assegnare all'uomo la destinazione che hanno tutte le altre cose. Cioè, è porre l'uomo allo stesso livello del mondo. Ma dire ciò è non avere più una concezione spiritualistica, bensì «naturalistica» dell'uomo stesso. Tutte le altre cose compiono la loro natura nell'ordine della natura; soltanto l'uomo aspira a qualcosa che è al di là della natura stessa e della sua vita nel mondo. L'uomo non è solo «vita», è anche «esistenza», cioè principio spirituale.

Concetto platonico, indubbiamente, ma rinnovato attraverso l'esperienza cristiana. Anche per Platone, l'anima non ha come suo destino la terra: essa vi vive da «esule», di passaggio, per poi tornare nel mondo delle Idee. Agostino fa suo questo concetto e lo cristianizza. Non più l'anima di cui parla Platone, ma *l'uomo come singolo*; egli personalizza l'anima che in Platone è ancora impersonale. L'uomo come singolo, ciascuno creato singolarmente da Dio, ha un destino soprannaturale. In questo senso la sua vita in terra è una prova, non è la sua fine, perché il suo fine è altrove. Ed in quanto l'uomo ha questa finalità transnaturale, solo per questo, dice Agostino, è superiore alle altre cose. Questo fine lo riallaccia, lo vincola (e «religione» è *religatio*) a Dio, suo principio. Nel momento della trascendenza Agostino inserisce quello della religione e può farlo per il suo intrinsecismo teologico. Resta confermato e chiarito quello che abbiamo detto all'inizio, cioè che la filosofia per lui è *dialogo* dell'anima con Dio. Tutta la sua speculazione s'impenna su questo concetto fondamentale, il quale costituisce quella che si può chiamare *l'unità intrinseca* del suo pensiero. Se la filosofia è questo colloquio tra il Creatore e la creatura, evidentemente, il suo processo o *l'itinerario* non può essere che *interiore*, in quanto con Dio si comunica attraverso le vie interiori dell'anima. Ed Agostino è il grande scopritore della *via dell'interiorità*.

La vita spirituale (che significa *integrale*, di *tutto* l'uomo, cioè sensitiva, intellettuale, razionale e volitiva) è aspirazione all'eterno, a Dio, tensione, preparazione ed attesa della grazia soprannaturale. Dio è la *Verità* e solo attraverso Dio si possono conoscere tutte le cose create (l'anima in primo luogo), in quanto esistono da e per Lui. Dio-Verità è anche l'Essere sommo: l'Essere è Verità, dice Agostino inserendosi nella concezione platonica della metafisica (valore ontologico dell'Idea). Filosofia e religione sono i due «pesi» che portano all'unica verità e mirano allo stesso fine, la beatitudine eterna dell'anima: *qui novit veritatem novit aeternitatem*. I problemi della fede sono,

dunque, connessi intrinsecamente ai problemi dell'uomo: il contenuto della fede è la verità di Dio, ma è la verità dell'uomo, oggetto della sua ricerca e del suo amore. Ricerca indomabile, inquieta, anche dubitante e, nello stesso tempo, desiderosa di compiutezza. La verità non basta conoscerla, bisogna anche amarla. La filosofia è amore della sapienza, cioè amore di Dio: «se la sapienza è Dio ... il vero filosofo ama Dio». Pertanto, la vera filosofia e la vera religione si richiamano e si integrano. Dio è il fine unico della ricerca razionale e della fede. La sola ragione non basta: per intendere, è necessaria anche la fede. La ragione aiuta la fede e la fede *eleva* la ragione. La fede non è all'inizio, ma al termine della ricerca, però la condiziona (l'orienta e la guida); è anche oggetto della ricerca stessa, che la fede chiarisce ed approfondisce. Attingere, con la ricerca e la fede, la *verità* è anche percorrere la vera via ed attuare la vera *vita*. La ricerca è così *impegno di tutto l'uomo*; essa è rinvigorita ed illuminata dalla fede, che non le è di ostacolo, ma anzi di stimolo e guida, senza abbandono a cieche credenze ed elusione di dubbi o difficoltà, ma, nello stesso tempo, senza pretese di autosufficienza,

L'intellige ut credas e il crede ut intelligas non si escludono, si integrano. Sia il *credo* che l'*intelligo* portano alla conoscenza e al possesso di Dio. Tutto comincia dalla Verità e tutto ad Essa tende: la Verità o Dio è la *via* e la *vita*.

Ma sia l'autorità della fede (di cui le fonti sono la Scrittura e la Chiesa), sia la forza della ragione, sono autentiche solo se interiormente vissute. In Agostino il problema filosofico è inteso come problema di spiritualità, di «esistenzialità»; la filosofia come intima e profonda ricerca ed inquietudine. Sono qui il fascino e la perenne attualità del pensiero agostiniano. In questo senso egli è il primo grande pensatore cristiano, che, più di ogni altro, abbia sondato metafisicamente il problema dell'uomo nella sua profondità, nella sua inquietudine e nella sua destinazione. I problemi della persona e dell'interiorità della verità, del male e della grazia, della libertà e della storia sono problemi che interessano essenzialmente l'uomo, la sua esistenza nel mondo e il suo destino.

2. Certezza e verità: l'autocoscienza come atto ontologico. - Abbiamo detto che Agostino per un momento aderì al dubbio degli Accademici. Ne uscì attraverso un approfondimento dello stesso scetticismo: la *coscienza del dubbio* è già certezza assoluta. Chi dubita, nell'atto stesso del dubitare, ha coscienza di se stesso come dubitante: *la certezza del proprio essere è indiscutibile*. Che io dubiti o creda, affermi o neghi, ami o odii, è certa la coscienza di me come esistente: *Si fallor, sum*: ecco la risposta di Agostino agli scettici. Come vedremo, il procedimento di Agostino ha punti di somiglianza con quello di Cartesio (vedi vol. II), ma, come avremo modo di rilevare a proposito del *Cogito cartesiano*, le somiglianze sono solo apparenti.

Notevole la forma che essa assume nei *Soliloqui*. La Ragione gli domanda: *Tu che vuoi conoscerti, sai di essere?* Agostino risponde: *Scio*. Non sa però donde

lo sa (*Unde scis?* - *Nescio*). Domanda ancora la Ragione: Sai di pensare? - So, risponde Agostino. Due cose sa: di *essere* e di *pensare*; non sa, però, *dove sa di essere*. In queste celebri battute di dialogo tra la Ragione ed Agostino bisogna distinguere: a) una verità di fatto: egli sa di essere e pensare; è e *pensa*, non *pensa* ed è. Il pensiero non pone l'essere: l'atto di sapere di essere presuppone l'essere stesso. Qualunque operazione intellettuale attesta l'*essere* della coscienza, e l'operazione c'è per l'essere e non l'essere per l'operazione. b) Un problema da risolvere: *dove sa di sapere*. La proposizione: «so di essere un ente che pensa» include la certezza dell'esistenza di Agostino come essere pensante, non include anche il sapere *dove* è come essere pensante. Il pensiero accerta solo se stesso: sa che pensa, dunque è vero che pensa; ma non sa di essere. Resta allora di sapere *dove io so il mio essere*. L'evidenza del pensiero non è assoluta, *causa sui*, ma rimanda ad una evidenza superiore, trascendente il pensiero stesso. La coscienza pensante non *pone* se stessa, ma testimonia di *altro da sé*. *Altro* che non può essere né un oggetto del mondo sensibile, né un principio materiale. Perciò il sapere il mio essere, che non so, non può non derivarmi che da dove si accende ogni lume di ragione, da dove scaturisce ogni ente pensante, da dove ogni soggetto trae continuamente alimento e fiamma. La coscienza del mio essere come ente che pensa è una *certezza* che s'illumina ad una superiore *verità* e, come tale, per il non sapere *dove sa di essere*, è stimolata a trascendere la certezza di se stessa per trovare il *fundamentum* di sé. Questo risiede in *Altro* da essa, che però, nello stesso tempo che è assolutamente altro dalla coscienza, è profondamente, interiormente, in essa, come presenza oscura, voce della verità che parla in ciascuna coscienza nel momento stesso che si sa esistente.

L'autocoscienza, dunque, nel suo aspetto soggettivo, è il tipo della *certezza*; nel suo aspetto oggettivo quello della *verità*. L'autocoscienza come atto ontologico è la sintesi ontologica del *principio della soggettività* e del *principio dell'oggettività*. Certezza e verità sono dunque due momenti di uno stesso contenuto. Nell'atto che l'anima coglie la certezza di essere e di essere pensante, sente e vuole essere *una* e ama se stessa come essere, come sentire e come conoscere. Essa trova in se stessa e nelle cose del mondo l'essere, il bene, il conoscere e l'unità. Nel suo aspetto oggettivo la coscienza ha *innati* dei principi evidenti ed universali (principi di ordine metafisico logico morale e rappresentazioni intellettuali del mondo esteriore), fondamento di ogni conoscenza vera. La loro verità è data dalla *partecipazione* e *somiglianza (analogia)* che esse hanno con le Idee divine, e, per conseguenza, con la Verità in sé. Pertanto, la verità è in noi, ma la nostra coscienza non è la misura della verità stessa. Misura e legge della verità è Dio: nella mente di Dio sono le Idee o Modelli di tutte le cose. L'uomo *scopre*, non *fa* la verità; l'uomo *attesta*, non *pone* l'essere.

L'innatismo di Agostino non è quello di Platone, anche se nel vescovo d'Ippona sia innegabile l'ispirazione platonica. Agostino non ammette la reminiscenza,

perché non può accettare la teoria della preesistenza delle anime. Le Idee, per lui, sono innate sia nel senso che l'intelletto le esprime da sé e non le enuclea dai dati sensibili (l'esperienza sensibile, per Agostino, è solo uno stimolo, un'occasione, come per Platone, pur essendo vera nel suo grado di conoscenza del particolare) sia nell'*altro* che la loro *presenza* nell'intelletto stesso è un riflesso della verità divina, un dono di Dio all'uomo. Non mancano passi, i quali parlano di un solo intervento di Dio, che, nel momento di unire l'anima col corpo, ha donato ad essa la verità prima. Ma, per Agostino, non vi sono idee «innate», bensì idee «*presenti*» in noi e non come «dati» depositati, ma come «presenze» attive ed operanti. Dunque non innatismo, ma *presenzialità* di principi viventi.

Agostino esprime la partecipazione intellettuale dell'anima con Dio, col termine di *illuminazione* (*lumen*) dell'anima da parte di Dio stesso. Egli paragona Dio al sole dell'anima, alla luce della nostra intelligenza, nella quale (e non in Dio) noi vediamo la verità immutabile delle cose. Non è certo facile intendere la teoria agostiniana dell'illuminazione. È da escludere che si tratti di visione diretta di Dio in questa vita e di tutte le cose direttamente in Lui (*ontologismo*). Vi è una *illuminazione naturale* (la verità data all'intelletto e da esso intuita) e una *illuminazione soprannaturale* o grazia (gratuita), con cui la mente si eleva alla Verità in sé. In questo senso l'illuminazione è la grazia dell'intelletto. Cioè: come la grazia gratuita fonda la libertà e libera l'uomo dal male, così l'illuminazione fonda il pensiero nella verità e lo libera dall'errore. Da Dio irradia, *folgora* una luce, con cui, attraverso l'idea che è in Lui *ab aeterno*, l'Intelletto comprende le cose del mondo. Dio è, dunque, il «Maestro interiore», che parla in noi e in noi è sempre *presente*. anche quando noi siamo assenti a Lui.

L'interiorità agostiniana, come si vede, non ha niente a che vedere con l'interiorità psicologica, meno ancora con quello che in psicologia si chiama introspezione. È *interiorità metafisica*, cioè non un momento dell'anima, ma atto essenziale dello spirito nell'oggettività della verità interiore. Non è la soggettività vuota, il puro momento psicologico, è *l'atto spirituale che si coglie ed ha coscienza di se stesso nel momento che si coglie dentro la verità oggettiva, che è interiore all'atto stesso dello spirito*.

Nell'uomo è presente una luce di verità non come un dato, una pietra che gli sta dentro, ma come un elemento dinamico, attivo, dello spirito. Infatti, la luce infinita della verità non gli dà pace. È stimolo interiore che attiva continuamente il dinamismo spirituale e fa dell'uomo un *essere inquieto*. Agostino è precisamente *il filosofo della inquietudine umana*. Egli ha scoperto che l'uomo per essenza è inquietudine; l'uomo cerca qualcosa che ha e che non ha. Se non l'avesse completamente, non la cercherebbe; se l'avesse del tutto, non la cercherebbe neppure. Se la cerca è perché ce l'ha e non ce l'ha; perché ha una presenza di verità che lo stimola verso l'aspirazione ed il possesso della Verità assoluta, senza che questa presenza di verità sia tutta la verità che

l'uomo cerca. In lui vi è una presenza di Dio, perché il lume di verità è il segno di Dio stesso, che lo ha fatto a sua immagine e somiglianza. E questa presenza, che è contemporaneamente un'assenza, fa dell'uomo *l'inquieto perenne*.

È vero, come dice anche Platone, che non vi è «idea» senza un pensiero che la pensi, però ciò non autorizza ad affermare che, per il fatto che il pensiero pensa l'idea, ne sia esso il creatore. Non vi è idea senza un pensiero che la pensi, ma non vi è pensiero che possa essere pensiero senza l'idea, presente oggettivamente ad esso. E così, per Agostino, non vi è luce che non sia dello spirito, ma non vi è spirito che possa essere spirito di verità, senza questa luce oggettiva, che è presente allo spirito stesso. L'uomo è radicato nella verità o nell'essere, per il quale è uomo ed è spirito, ma, proprio per questo, non è egli la verità o l'essere. È questo *l'idealismo agostiniano* di origine platonica e di essenza cristiana. Dunque, per Agostino, l'interiorità ha valore ontologico. Quando egli dice interiorità intende riferirsi a quell'atto sintetico iniziale che è il pensiero e la luce della verità, cioè vuol dire che, in quanto il pensiero è radicato nella luce dell'essere, con la quale fa sintesi, in questo senso l'atto del pensare è oggettivo. Non perché sia oggettivo in se stesso il principio della soggettività, ma perché lo fa oggettivo la verità che gli è interiore ed è suo lume. Dunque: presenza e non immanenza della verità; anzi il concetto dell'interiorità implica la trascendenza della verità stessa.

3. L'esistenza di Dio e l'immagine della Trinità. - In quanto abbiamo detto è già implicita la prova fondamentale (intrinseca allo stesso processo spirituale) dell'esistenza di Dio. Infatti, scoperta la trascendenza della verità, il pensiero ha scoperto l'esistenza di Dio. Ecco la formulazione della prova: *niente vi è nell'uomo e nel mondo di superiore alla mente, ma la mente intuisce verità immutabili ed assolute, che sono ad essa superiori; dunque esiste la Verità immutabile, assoluta e trascendente che è Dio*. Non può essere certo il pensiero umano, dubitante ed imperfetto, il creatore delle verità eterne ed immutabili. Di esse ha il riflesso o la presenza, bastevole a fargli concludere che esiste una Verità immutabile ed eterna, Dio, che trascende l'umana mente limitata ed imperfetta.

Oppure: vi è una verità eterna ed immutabile presente al pensiero; il pensiero non è la ragione sufficiente di questa verità; dunque esiste Dio che di essa è la ragione sufficiente. Per conseguenza, qualunque verità che abbia i caratteri dell'eternità, della necessità e dell'immutabilità può essere (ed è) punto di partenza per provare l'esistenza di Dio. O ancora: a) ciascun uomo possiede la certezza invincibile che esiste e pensa; b) ciascun uomo constata di possedere *interiores regulae veritatis*, eterne immutabili, necessarie, superiori allo spirito; c) di cui pertanto non è la ragione sufficiente; d) ciascun uomo comprende che vi è una ragione sufficiente che trascende il suo pensiero; e) essa è la Verità in sé; f) dunque ciascun uomo comprende che esiste Dio, che è la Verità assoluta, madre di ogni verità, prima Vita, prima Essenza, prima Saggezza. E se lo

comprende a questo punto del processo del suo pensiero è perché egli ha sempre pensato Dio, sia pure confusamente. *Provare Dio significa acquistare coscienza della presenza di verità nella nostra mente.*

Dalla realtà materiale, che coglie per mezzo della sensazione (il sentire non è del corpo, ma *dell'anima per mezzo del corpo*), l'anima stessa si eleva alla conoscenza intellettuale, dove la inonda la luce della verità. Così essa ha la Verità che è Dio. Ma tale Verità le era già presente all'inizio del conoscere: nel momento stesso che l'io si coglie attraverso il dubbio, come coscienza, in sé mutevole e imperfetto, avverte la presenza di Dio immutabile e Verità illuminante. Dio è in noi, ma per coglierlo bisogna trascendere noi stessi, il noi mutevole, finito e contingente; *noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris transcende et te ipsum.* Nel trascendersi l'anima deve mirare «colà donde si accende ogni lume di ragione». Non la Verità dipende da noi, ma noi dalla Verità. Anche se tutti gli esseri ragionevoli scomparissero e andassero a languire nell'inferno degli uomini carnali, la verità non verrebbe mai meno, «perché il ragionare non crea la verità, ma soltanto la scopre; la verità esiste in sé prima che sia scoperta; scoperta ci rinnova». Interiorità sì, ma oggettiva, interiorità che è principio di soggettività della verità oggettiva. Ancora *Dio e l'anima*: chi ama Dio non può non amare se stesso, il se stesso profondo (*non enim fieri ut seipsum qui Deum diligit non diligit*); e chi ama se stesso non può non amare Dio (*qui ergo se diligere novit, Deum diligit*).

Dio Verità somma, nella sua essenza, è inconoscibile. A Dio non possiamo attribuire niente positivamente; possiamo parlare di Lui solo per analogia (*teologia negativa*). Dio è ineffabile: si conosce meglio ignorandolo (*Deus melius scitur nesciendo*). Così, attraverso Agostino, la teologia neoplatonica entra, trasposta, nel pensiero e nella mistica cristiana. Sulla base del dogma della Trinità (*consustanzialità e distinzione reale* delle Tre Persone: il Padre genera il Figlio, e dal Padre e dal Figlio procede lo Spirito Santo), Agostino vede in ogni cosa un riflesso imperfetto e di pura analogia della Trinità stessa come processo di distinzione ed unificazione dei tre momenti nell'unica sostanza. Come Dio è fonte dell'essere (Padre), fonte della verità (Figlio) e fonte del valore (Spirito Santo), così le cose esistono, sono *intelligibili* e *valgono*. Tra tutti gli esseri, l'anima umana è l'immagine più fedele di Dio, perché in essa è più visibile il riflesso della Trinità: essa si avverte come coscienza di *essere, conoscere e volere*, tre momenti (che in Dio sono tre Persone) di una medesima essenza. Sente pulsare in sé lo stesso ritmo della Trinità divina, si avverte partecipe di Dio.

4. Il mondo: la creazione e il tempo. - Agostino respinge il concetto platonico che il mondo sia stato «costruito» da Dio, come quello neoplatonico che sia sua *emanazione* (il Demiurgo-Artefice presuppone una materia eterna; l'emanazione importa l'identità di natura fra il mondo e Dio) e fa suo quello

cristiano di *creazione*. Il mondo è creato da Dio dal nulla. Il principio di creazione però non esclude che il mondo abbia progresso, svolgimento, evoluzione. Dio ha creato il mondo in uno stato d'indeterminatezza e d'imperfezione; gradatamente le varie forme si determinano e si specificano fino alla formazione di esseri sempre più completi e perfetti. Dio, cioè, nella materia originaria ha posto dei germi latenti destinati a svilupparsi con il volgere dei secoli. Come si vede, Agostino riprende la dottrina stoica delle *ragioni seminali* (e forse quella aristotelica della potenza e dell'atto) ed abbozza una teoria cosmica, secondo la quale l'evoluzione è interna alla specie stessa, che *permane identica nella sua natura*.

Se il mondo è creato, non è eterno. Qual è la relazione tra l'eternità e il tempo? Il tempo è una realtà oggettiva? Il tempo (Agostino si sofferma ad analizzare soprattutto quello di successione) ha tre momenti: il *passato*, il *futuro* e il *presente*. Il passato però *non è più*; il futuro *non è ancora*; il presente *non ha durata*, sfugge. Il tempo, dunque, non esiste? Eppure noi lo misuriamo e, se lo misuriamo, ha una *durata*. In verità, ci accorgiamo del tempo, perché ci sono cose che mutano, perché c'è *successione* di stati (se io fossi sempre lo stesso e tutto ciò che mi circonda fosse immutabile, non mi accorgerei del tempo), cioè ci sono cose che incominciano, divengono e muoiono. In breve, senza il movimento non ci sarebbe il tempo e dunque il movimento serve a misurare il tempo, senza che il movimento sia il tempo stesso.

Ma, se tutto scorresse e tutto fosse movimento, non vi sarebbero lo stesso il tempo né la misura del tempo. Vi è dunque qualcosa che non scorre e che *conserva* in sé i momenti trascorsi (passato) e anticipa i momenti da venire (futuro). Questo qualcosa è la *coscienza*, dove il passato si conserva ed è presente come *memoria* e il futuro è presente come *aspettazione*. Solo il presente allora è, ed è come *distendersi* dell'anima nel passato e nel futuro. *L'anima è la misura del tempo e il tempo è la distensione, la durata dell'anima (distentio ipsius animi)* (quanto diciamo qui sul tempo va integrato con quanto è detto nel paragrafo 9).

Da quanto abbiamo detto resta provato che senza cose che mutano, il tempo non sarebbe. Ora, prima della creazione, c'era solo Dio che è immutabile e dunque prima della creazione il tempo non esisteva. La creazione è il principio del mondo ed insieme il principio del tempo. Non c'è stato tempo in cui non ci sia stato il mondo, come non c'è stato mai il mondo senza il tempo. Il mondo dunque è stato creato *col* tempo e non *nel* tempo. Dio non si distende nel passato e nel futuro: è *eterno presente*, fuori del tempo.

5. L'immortalità dell'anima personale. - I filosofi che hanno concepito l'anima come qualcosa di corporeo (aria, fuoco, insieme di atomi, armonia del corpo ecc.), più che mancare completamente di notizie intorno ad essa, le hanno aggiunto qualche elemento senza il quale non riescono a pensare la sua natura; cioè quando si dice loro di pensarla senza l'aiuto di fantasmi corporei la

credono inesistente. L'errore si elimina appena si riesce a concepirla in se stessa indipendentemente dalle cose sensibili alle quali si attacca e che le sono familiari, dalle immagini degli oggetti, *ut se solam videat*. Per concepire l'anima incorporea è necessario uno sforzo ascetico. Pensare a Platone viene spontaneo, ma si corre il pericolo di fraintendere il pensiero agostiniano. Nella posizione platonica e dei platonici è implicito un presupposto che manca in Agostino: il corpo è materia e la materia è male, fonte di ogni male e corruzione; dunque l'anima, per recuperare ed intendere la sua vera ed intatta natura, deve staccarsi dal corpo, sua prigioniera. Il discorso di Agostino è diverso, quantunque egli indulga alle volte a questo platonismo non-cristiano: pur essendo l'anima umana fatta per un corpo, affinché questa unione cui è destinata (e che è un bene, come tutto ciò che è creato da Dio) non induca nell'errore di concepire l'anima stessa come qualcosa di corporeo, abituati come siamo a concepirla sempre nella sua unione col corpo, dobbiamo porci il problema della sua essenza. Ma coglierla come tale, è conquistare l'autocoscienza, in quanto l'anima si conosce per essenza. Cosa ci dice la coscienza che l'anima ha di se stessa? L'argomentazione di Agostino pone il problema della spiritualità dell'anima: se l'attività che le è propria (pensare, volere ecc.) non le fosse possibile spiegarla senza il corpo, perché da esso dipendente per natura, l'anima non sarebbe spirituale; se invece si dimostra che la sua attività è per natura superorganica, cioè che essa pensa e vuole perché pensare e volere ineriscono alla sua essenza e non sono funzioni o qualità che le derivino dal corpo e da esso antologicamente dipendano, in tal caso la sola coscienza che l'anima ha di se stessa, indipendentemente dalle cose che conosce e vuole, è già prova della sua spiritualità. Pertanto lo sforzo ascetico (che ha punti di contatto col platonismo, ma non è platonico o lo è nella misura in cui il platonismo stesso è trasposto in senso cristiano) ha uno scopo preciso: l'anima «si distingue da ogni altra cosa conosciuta», per sperimentare (di esperienza interiore) se, operata l'astrazione, resti ancora qualcosa di cognito a se stessa; questo qualcosa è la sua essenza. Nel dirle «conosci te stessa», l'anima si conosce già quale è per la sola ragione che è presente a se stessa: «niente la mente aggiunge a quel che conosce di se stessa quando le si ordina di conoscersi». Non sarebbe presente a se stessa se non sapesse di esserlo, ma *sapere* ciò, è già *sapersi* come un'essenza che è vive e sa di essere e vivere ed ama il suo essere, il suo vivere e il suo conoscere. Ed allora è rivelativo dell'essenza della mente l'atto stesso con cui essa si sa, atto autonomo, assolutamente suo, indipendente da ogni apporto esteriore. La mente sa che si sa; ma sapere che si sa (presenza di sé a se stessa) è conoscersi; dunque la mente, nel momento che si sa, sa che è un'entità spirituale e non corporea; sa ancora che per sapersi non le occorre alcuna immagine sensibile. Sapere ciò è sapere ciò che è e ciò che non è: coscienza di sé, sa certamente quel che è e quel che non è ed è quel che sa di essere e non è quel che non sa di essere. Pertanto, quando la mente, per esempio, reputa di essere un fluido, «crede che

il fluido intelli e dunque sa che essa intende, ma che essa sia un fluido, non è ciò che sa, ma ciò che crede. Lasci dunque da parte ciò che crede di se stessa e presti attenzione a quel che sa; le resta quello di cui non dubitarono neppure coloro che opinarono che l'anima sia questo o quel corpo». Quest'opinione o credenza non vi sarebbe se l'anima non fosse mente; dunque l'essenziale è che *sa* (intelli) e non quel che opina di essere. Questo è un'aggiunta, che le deriva nel modo sopra indicato; basta prescindere, per accorgersi che la sua essenza non è l'aria o il fuoco o altro che sia, ma il sapere, l'intendere; tanto è vero che, anche credendosi aria o fuoco, non può concepirsi che come aria o fuoco che intende; dunque basta che la mente sia presente a se stessa per cogliere il principio comune ad ogni operazione, cioè la coscienza di sé. Ma proprio questo saper di sapere, è già la prova della sua spiritualità; la mente non può essere niente di corporeo. In altri termini, la mente ha conoscenza di sé ed è certa di sé; non è certa di essere fuoco o aria; la rappresentazione di questi enti è estranea alla conoscenza di sé; dunque è provato, per oggettiva esperienza interiore, che essa non è niente di corporeo: l'essenza spirituale della mente risulta nota nella stessa autocoscienza.

La mente che si sa, sa di non essere aria o fuoco o atomi; cioè conosce di non essere un corpo. Se supponiamo che lo sia, bisognerà dire, dato che essa sa di non essere un corpo, che non si conosce. O meglio: che conosce di essere quello che non è (corporea) e non conosce di essere quello che è (incorporea). Ma è assurdo che la mente abbia una conoscenza di sé disforme dalla sua essenza, in quanto il suo stesso porsi e qualunque suo atto è già autocoscienza (o la presuppone). Dunque la mente si conosce con certezza assoluta e non si conosce carne corpo: se lo fosse non potrebbe non saperlo.

L'anima ha in se stessa tutto ciò di cui abbisogna per esistere e dunque è *per sé* ed è indistruttibile: vita essa stessa, se niente abbandona se stesso, l'anima non può abbandonare di essere vita, in quanto sarebbe assurdo concepire una vita (e l'anima è vita) priva di vita. Consideriamo la verità in quanto essere. Si chiama verità ciò per cui le cose, per quanto sono, son vere, cioè sono nella misura in cui sono vere. Ora ogni essenza è in virtù del suo essere; il contrario dell'essere è il non-essere; dunque niente è il contrario di un'essenza in quanto tale. D'altra parte, la verità non è solo un'essenza, ma l'essenza suprema, fondamento di tutte le essenze, dato che le cose sono nella misura in cui son vere; se il contrario di un'essenza è il non-essere o nulla, a maggior ragione non vi è niente che possa essere contrario alla verità, niente può privarne l'anima, che perciò permane il suo supposto imperituro. Ora, tutto ciò comprova che mai l'anima può perdere la verità, anche quando si dimentica di essa o è nell'errore: ignoranza e dimenticanza non significano privazione della verità; dunque l'anima sussiste anche in questo stato, in quanto metafisicamente resta sempre unita alla verità interiore, che scopre in se stessa; ma l'atto primo (*ontologico*), per il fatto che è, vive e pensa, è la verità del suo essere, vivere e pensare; dunque l'immortalità dell'anima partecipa dell'evidenza prima

dell'autocoscienza; ed è, pertanto, immortalità personale. L'immortalità personale è implicita nell'atto stesso con cui l'anima sa di essere, vivere e pensare, cioè con cui coglie la sua essenza di mente. Le prove platonico-plotiniane acquistano un significato nuovo in una concezione metafisica nuova.

6. *Il problema del male.* - Se il mondo è creato da Dio, come si spiega l'esistenza del male nel mondo stesso? *Si Deus est, unde malum?*

Sappiamo che Agostino per molti anni si professò seguace del manicheismo, dottrina materialista e dualistica, secondo la quale vi è un principio del bene (Orzumud) e un principio del male (Ariman) in eterna lotta. Convertitosi al Cristianesimo, egli respinse e confutò questa «assurda», dottrina, ma da essa ereditò il problema dell'origine del male.

La *corruttibilità* non è male in se stessa, per cui sia necessario ammettere un principio del male. Le cose corruttibili, proprio perché tali, sono buone senza essere assolutamente buone (altrimenti sarebbero incorruttibili), né del tutto non buone, altrimenti non vi sarebbe corruzione. Infatti, perché una cosa si corrompa o si guasti, è necessario che *sia un bene*; dunque le cose soggette a corruzione, proprio perché tali, sono un bene che, non essendo assoluto e perfettissimo, è soggetto a corruzione o a diminuzione. Se però non fossero un bene, non esisterebbero affatto. Allora: ogni cosa, in quanto esiste, è bene, e tutte le cose che Dio ha creato, per il fatto che esistono, sono un bene, ma non assoluto; e dunque il male non è *essere*, ma *deficienza*; *il male è privazione, defectus boni*.

Posto ciò, Agostino distingue tra *male metafisico* e *male morale*. Dio ha dato esistenza a tutte le creature e l'esistenza per se stessa è bene. L'essere delle creature però non è l'essere pieno e perfetto, altrimenti s'identificherebbero con Dio. Le creature sono limitate: la creazione implica necessariamente un distacco, un intervallo incolmabile dall'Essere creante, pur restando vero che l'esistere, come tale, sia sempre un bene. Tra le cose create c'è ordine e gerarchia: sono meno perfette quelle che hanno meno essere e sono subordinate alle più perfette. La coscienza dell'imperfezione e della miseria è propria delle creature più elevate («meglio un uomo che piange che un verme che ride», inconsapevole della sua miseria); e perciò l'uomo sta al sommo della gerarchia del creato. Questo *meno di essere* è il *male metafisico*, che non è una realtà positiva, ma una privazione: non è ciò che è (ciò che è, è essere), ma ciò che non è (quello che manca a ciò che è). Anche le creature che hanno una parte minima di essere sono un bene nel loro ordine; e l'imperfezione delle singole cose, guardata nell'insieme, è pure essa un bene, perché rientra nell'ordine universale. La limitazione di essere, inerente ad ogni ente creato (che, tuttavia, come l'ente che è, è completo), è la causa delle sofferenze, malattie, dolori delle creature (*male fisico*), conseguenza del peccato di Adamo. Così Agostino, mercé il principio cristiano di creazione, ha oltrepassato il dualismo greco di Dio e materia.

Il *male morale* è il peccato, proprio delle creature ragionevoli, in quanto dotate di *libero arbitrio*. Non che il libero volere, dono di Dio, in se stesso sia un male; è un bene: Dio ha voluto che l'uomo fosse libero perché essere spirituale. Cattivo può essere l'uso che noi facciamo del libero arbitrio; il peccato è precisamente il cattivo uso di esso. Noi pecciamo quando, per amore dei beni inferiori o delle cose create (non che debbano essere disprezzate, ma non debbono essere anteposte al Creatore), dimentichiamo Dio, Bene sommo. Questo distrarsi dell'anima (*aversio a Deo*) per la *conversio ad creaturam* è il male, che, anche qui, non è una realtà positiva, ma una mancanza, *defectus voluntatis*. L'origine del male, pertanto, non è nella materia né nella carne, che per se stesse sono beni; è nel cattivo uso della volontà, nel subordinare i beni superiori a quelli inferiori. Del male morale è responsabile soltanto l'uomo, non Dio.

La nostra maggiore sconfitta è dunque il peccato. Al peccato l'uomo cede e ne soffre, come ne soffrì personalmente Agostino. Ma quanta umanità in questa sofferenza, quanta ricchezza spirituale dentro questo limite! Nell'ansia timorosa di *cadere*, nella tensione di vincere il peccato operando il bene e non lastricando la vita di buone intenzioni, in questo intimo dramma dell'anima, l'uomo crea veramente, con lo aiuto di Dio, la propria personalità morale. Ad ogni momento della nostra vita ci si pone il problema di affermare o negare l'esistenza di Dio: chi pecca, nell'atto di peccare, nega Dio; chi non pecca, Lo riconosce. La mala volontà è la tentazione di non aver fede in Lui; la buona volontà è la vittoria della fede sulla tentazione stessa.

7. Anima e corpo. - L'uomo, per Agostino, è «sostanza razionale, risultante di anima e di corpo», creata da Dio. L'*anima* è semplice ed una ed è presente in tutto il corpo. Oltre alle facoltà inferiori, possiede la memoria intellettuale, l'intelligenza e la volontà, facoltà superiori. Come sappiamo, è di natura *spirituale* ed è *immortale*. La dottrina agostiniana intorno all'origine dell'anima presenta qualche indecisione. Infatti, Agostino parla di *creazionismo* e di *traducianismo*. Secondo il creazionismo, l'anima di ciascun uomo è creata direttamente da Dio; secondo il traducianismo (da *tradux*, ramo) invece essa nasce per produzione dall'anima dei genitori. Il pensiero autentico agostiniano è però il creazionismo: il traducianismo risponde solo ad una posizione polemica contro Pelagio, il quale nega che tutta l'umanità sia solidalmente responsabile del peccato di Adamo,

Né egli esclude l'unione dell'anima con il corpo, facendo della prima un'«entità» estranea al corpo stesso, suo «carcere», specie di vestito che essa smette con la morte per indossarne un altro (Platone e i Neoplatonici). L'anima non è dentro un corpo alla maniera platonica, ma è unita al *suo* corpo, in esso *incarnata*. Per il greco (saggezza platonica, stoica ecc.) il processo di perfezione è processo di «disincarnazione», distacco, disimpegno dal corpo e dal mondo; per il cristiano è processo d'«incarnazione» (il Dio cristiano

s'incarna). Il corpo non è male, è bene; l'anima vi s'incarna, vive la sua vita, lo protegge, lo guida. La sensazione è anch'essa attività spirituale (è l'anima che sente per mezzo del corpo). Il processo di perfezionamento ed elevazione non è distacco dal corporeo, ma purificazione di esso. Non è male il corpo, ma opera il male l'anima che si subordina ad esso, invece di disciplinarlo e indirizzarlo ai suoi fini.

Qual è il destino finale dell'anima? Secondo Agostino, di dannazione o salvezza eterne: esso dipende dall'opera dell'uomo e dall'azione di Dio sull'uomo stesso. A questo punto nasce il grave problema del rapporto tra il libero arbitrio e la grazia, che impegnò gli ultimi anni della vita di Agostino in polemica con il monaco Pelagio, i pelagiani ed i semipelagiani.

8. Libertà e grazia: la polemica anti pelagiana. - Come abbiamo accennato, secondo Pelagio la volontà umana è assolutamente libera ed autonoma rispetto a Dio; pertanto, con le sue sole forze, può realizzare la più alta perfezione. La libertà è un dono, una grazia divina; ma una volta che l'uomo l'ha ricevuta, non ha più bisogno di Dio. La natura umana è integra e non è ammissibile che il peccato originale l'abbia corrotta.

Il razionalismo pelagiano era un grave pericolo: la negazione della grazia e delle conseguenze del peccato originale faceva ruinare dalle fondamenta la dommatica cristiana. Agostino, contro Pelagio, si fa il difensore della necessità della grazia, dopo il peccato di Adamo.

L'uomo, egli dice, fu creato da Dio fornito dei doni soprannaturali e anche di quelli *preternaturali* (straordinari), non propri della sua natura, quali il poter non morire, il non soffrire ecc. L'uomo era veramente libero, cioè con la capacità di scelta tra il bene e il male, ma, per la sua innocenza, inclinato verso il bene. A perseverare nel bene Adamo era aiutato (*non determinato*) dalla grazia divina. Adamo peccò e fu abbandonato da Dio. In lui si oscurò l'amore per il Creatore e subentrò quello per i beni terreni. Col peccato egli perdette, non solo la soprannatura, ma anche i doni preternaturali: dalla vita d'innocenza, precipitò in quella dell'errore e della concupiscenza. La natura di Adamo si corruppe e con la sua quella dell'umanità (in Adamo vi è la *natura seminale*). Adamo perdette la libertà piena e gli rimase solo la libertà di libero arbitrio o la libertà di scelta. Il riscatto è stato possibile, per bontà e grazia di Dio, con l'incarnazione del Verbo divino in Cristo. La grazia divina è dunque sempre necessaria, perché l'uomo persista nel bene e non faccia cattivo uso della libertà di libero arbitrio. Attraverso la Grazia e la Chiesa l'uomo partecipa della Redenzione. La *grazia santificante* rimette all'uomo il peccato originale ed altri eventuali, gli ridà la soprannaturale somiglianza con Dio e lo rende quindi capace di opere meritorie nell'ordine soprannaturale. È necessaria anche, per l'inizio della fede e per la perseveranza, la gratuita *grazia attuale*, che spinge la volontà umana a volere il bene e a compierlo.

Qual è il rapporto tra la grazia e il libero arbitrio? È questo uno dei problemi più complessi del pensiero teologico-filosofico di Agostino. Tuttavia, indubbiamente, pur accentuando l'Influenza della grazia in polemica con Pelagio, egli non nega il libero arbitrio ed afferma che la salvezza dell'anima si deve alla cooperazione del volere umano con l'aiuto divino. Per la strenua e vigorosa difesa della necessità della grazia, Agostino è stato chiamato «il Dottore della grazia». Anzi, per lui, non solo la grazia non nega il libero arbitrio, ma lo eleva. Egli, anche dopo il peccato originale e le conseguenze che ha prodotto, ammette nell'uomo la libertà di libero arbitrio, di scelta fra un bene e un altro bene, un «bene minore» e un «bene maggiore», tra il bene e il male, un «male minore» e un «male maggiore». Però, per lui, questa libertà non è ancora quella che l'uomo cerca. Infatti, la libertà di scelta non lo libera ancora dal male, cioè dal poterlo scegliere. Ora la vera libertà non è questa, ma l'altra *di non poter scegliere se non il bene*. In tal caso, non c'è più la libertà di scelta, ma una libertà superiore; infatti, è pienamente libero chi non può non scegliere il bene, perché scegliere il male non è libertà, ma schiavitù della volontà. Chi è nella condizione di non poter scegliere il male e non poter non scegliere il bene ha raggiunto la perfezione. Da qui la distinzione tra *libertas minor* e *libertas maior*: la prima è la libertà di scegliere il bene, non esclusiva della libertà di peccare; l'altra è la libertà *nel* bene, d'esser liberi in Dio; la prima appartiene naturalmente all'uomo - capace del bene e del male - l'altra è della volontà in quanto sorretta ed elevata dalla Grazia; la prima è il libero arbitrio o libertà di scelta, l'altra la libertà vera e propria, il libero arbitrio liberato dalla possibilità di fare il male, cioè di poter scegliere tra il bene e il male; *libertà iniziale* e *libertà finale*. La *libertas minor* è l'atto di esporsi per il bene e per il male; la *libertas maior* è l'atto di *disporsi* nel bene: è la libertà (*negazione dell'arbitrio*) di essere interamente e compiutamente disponibili per Dio, che ce la dà: *da quod iubes et iube quod vis*.

Dunque la grazia non nega la libertà, anzi fonda l'uomo nella libertà stessa (*perfezione della volontà*), come l'illuminazione soprannaturale (diversa da quella naturale), lo fonda nella verità liberandolo dall'errore (*perfezione dell'intelletto*). A questo punto il dialogo interiore dell'anima con Dio, quello che ha guidato tutto l'itinerario, si conclude e il cuore dell'uomo non è più inquieto.

9. La storia: i suoi fondamenti e il suo fine. - La storia come problema filosofico nasce con il Cristianesimo. Il mondo classico ha avuto grandi storici, ma non un vero e proprio problema della storia, perché non conobbe l'uomo come spiritualità. Di ciò è prova che la prima autobiografia spirituale sono le *Confessioni* di Agostino.

Il mondo esiste per un atto volontario di Dio che lo ha creato: avrebbe potuto anche non essere; è perché Dio ha liberamente voluto che fosse. L'esistenza del mondo è dunque contingente: la *contingenza* è il primo fondamento metafisico

della storia. Un mondo eterno sarebbe senza storia: c'è storia dove c'è creatura e dove c'è creatura c'è contingenza.

Stabilito il principio della contingenza, con altrettanta forza è affermato quello della partecipazione analogica tra l'Eterno creante e il contingente creato. Proprio il primo evento «storico», la creazione, comporta un vincolo antologico tra il Creatore e la creatura: il mondo e ogni ente del mondo avrebbero potuto non essere, ma una volta che sono, sono *dal* e *per* il Creatore. Questo vincolo creaturale ha un moto dialettico: dall'Eterno al temporale e dal temporale all'Eterno, che non è un viaggio di andata e uno di ritorno: l'ente che è da Dio, per il fatto che è da Lui, è, come tale, per Lui. L'andata e il ritorno sono implicati nell'essenza stessa dell'ente creato e la dialettica del *da* e del *per* è ancora l'implicanza dei due termini pur nella loro distinzione. Gli anni di Dio sono il suo *hodiernus dies*, l'oggi eterno, attraverso cui sono passati (*transierunt*) tutti gli anni dei nostri padri e nostri, in quanto dall'oggi di Dio hanno ricevuto misura (*modus*) ed esistenza (*utcumque existerunt*); e così sarà per quelli che verranno. Dio non è i nostri anni (la storia), ma tutti i nostri anni passano dal Suo Oggi creante; e a quest'Oggi aspirano a tornare le creature intelligenti. Si noti: dall'eterno al temporale e all'eterno ancora: il temporale (la storia) sta in mezzo, come chiuso dall'eternità: il suo inizio è l'eterno e l'eterno è il suo fine. Dunque la storia, non solo ha una finalità superstorica, ma anche un principio: la sorgente è anche la sua foce; l'eterno è sorgente e foce. E siccome essa porta in sé il *vestigio* della sorgente e della sua foce, non scorre come fiume dal monte al mare, ma zampilla come getto d'acqua, il cui «sfociare» è tornare (come aspirazione) al punto sorgivo da cui ha zampillato. Vi è certo un duplice movimento di discesa ed ascesa, ma non c'è separazione: già nella discesa (l'atto creante le creature) è implicata ontologicamente, nella creatura stessa, la direzione di ascesa.

Agostino (come sappiamo), è il teorico del *tempo della coscienza* o come si suol dire della *successione*. Successione e contingenza sono i due fondamenti metafisici della storia; ma la *successione* è il tempo della coscienza o dell'uomo e dunque è questo tempo, assieme alla contingenza, che fonda la storia e la fa essere come tale.

Agostino spesso indulge ad una concezione della storia che non è superiore alla cultura della sua epoca; parlo della storia intesa come insieme di fatti avvenuti nella distesa del tempo e narrati, come passato o *res gestae*, la cui *cognitio* è per esperienza e non per via razionale. In breve, la storia intesa come erudizione, esempio, conoscenza utile di cose accadute ecc. È la storia del *tempo esteriore*, dei fatti che sono stati, collocati temporalmente e misurati secondo l'ordine cronologico. Se egli non avesse detto altro, non ci saremmo occupati del suo concetto di storia. Ma non ha detto solo questo, e, anche questo, va visto dall'altra prospettiva del tempo della coscienza o *tempo interiore*, per cui il *passato* è presente nel presente e proiettato nel *futuro*; ed è questo passato, che è storia; ed è questo tempo, che è tempo storico. Certo

l'oggetto della storia è sempre il passato, ma altro è il passato del tempo esteriore, altro quello riportato al tempo della coscienza.

Passato, presente e futuro, tre modi del tempo, sono tre atti dello spirito, distinti, ma solidali, di cui l'uno si continua nell'altro; e perciò il tempo è il durare della coscienza. Il tempo interiore è presente, che non è lì, fuori di me o come un dato dentro di me, ma è l'*attentio animi* che dura: in questa durata è presente il passato come *memoria*, è presente il presente come *contuitus* ed è presente il futuro come *expectatio*; presente del passato (*praesens de praeterito*), presente del presente (*praesens de praesentibus*) e presente del futuro (*praesens de futuris*). Questi i tre modi del tempo o dello spirito che ricorda, è attento ed aspetta; dunque, processo interiore al tempo e non estensione fisica, quasi tre tempi l'uno separato dall'altro, il passato «collocato» per suo conto *dietro* di noi, il presente puntualizzato nell'attimo empirico inattuale, il futuro fissato là, *davanti* a noi. È questa l'illusione empirica che la presa di coscienza dissolve facendoci ritrovare il tempo nell'interiorità nostra.

Tempo della coscienza e dunque della *storia personale* di ogni uomo e anche tempo della *storia degli uomini* e dell'umanità intera: il tempo della mia vita è lo stesso tempo della storia. Il contingente è temporale, storico, ma è storico, perché il corso del tempo ha un ordine, che è ordine della storia; infatti, nella contingenza, il cui modo di esistere è la *temporalità*, si manifestano e vivono valori non prodotti né riducibili al flusso storico; e perciò vi è *storicità*: ciò che passa è storico in quanto non è morto ed è vivo nel presente, come *memoria* del valore, espresso dall'azione o dall'opera. *Il tempo non è ciò che passa, ma ciò che resta, dura, permane e feconda*. Il *fare storico* è *factum* per il *verum*, che attua, che, presente nel presente, è *actus*, che è *fieri*, in quanto alimenta il futuro, contenuto come aspettazione. La storia non è passare di eventi umani, come passano le cose del mondo, non è solo flusso e divenire, ma è stare in atto, che è movimento interiore, dei fatti che, presenti nella memoria del presente, non precipitano nella dimenticanza del passato, e delle anticipazioni del futuro: nell'istante dell'atto di coscienza il passato e il futuro hanno un linguaggio, *parlano*. Il «torrente» della storia è la *profluxio mortalitatis humanae*: tutto corre e scorre, si raccoglie e si aduna; nascono uomini, vivono e muoiono; altri nasceranno, vivranno e morranno; eventi si succedono, muoiono e non permangono ed altri nasceranno e moriranno: tutto si raccoglie nell'«abisso» di morte: silenzio il passato, silenzio il futuro: in mezzo, «fra due silenzi», il suono del presente, che si spegne nel silenzio del passato o in quello ancora vuoto del futuro.

Ma è l'attenzione, «istante» del tempo interiore della coscienza diverso dell'«attimo» del tempo esteriore o fisico, questo *medium*, in cui tutto *sonat et transit*, che raccoglie il passato e il futuro - raccoglie il tempo, *distentio animi* - il suono del passato e quello da venire dell'umanità e fa che non precipiti in *abyssum*. I due silenzi, nel cui mezzo è il *sum* del presente, diventano la «parola» del presente stesso. Il durare di questo istante è la storia di ogni

singolo uomo e dell'umanità intera, la storia senz'altro, non più chiusa tra due silenzi (e dunque non storia), ma aperta nella presenza del passato e nell'attesa del futuro, che sono la parola del presente. Intelligenza del presente di ogni singolo uomo nella presenza del suo passato e nell'attesa del suo futuro: questa la *storia personale*, di cui sono testo le *Confessioni*; intelligenza del presente della famiglia umana nella presenza del suo passato e nell'attesa del suo futuro: questa la *storia pubblica* dell'umanità, di cui è testo il *De Civitate Dei*. Due storia, una storia, il cui futuro o fine, atteso e sperato, è nelle mani di Dio, come lo è il suo inizio. Creazione e fine dei tempi: il lunedì e il sabato non sono da noi, ma noi siamo *per* il lunedì e il sabato, affinché poi sia la domenica; e i giorni intermedi sono *per* il giorno che apre e per quello che chiude, ma apertura e chiusura sono nei giorni di mezzo (la vita, la storia), come passato operante e futuro stimolante, come evocazione *di* (inizio superstorico) e come vocazione *a* (fine ultrastorico).

10. Le due Città. - Dio diede un ordine ad Adamo e Adamo lo trasgredì: il libero arbitrio non volle «riconoscere» la sapienza ed amarla, le si ribellò: la volontà, vinta dalla superbia, si allontanò a Dio e si disperse. *Amor Dei* e *Amor sui*, questi i due «pesi» che attraggono l'uomo da Adamo in poi, questo il mistero più profondo dell'uomo, quello che egli vive, istante per istante fino all'ultimo istante. In questa lotta tra carità e superbia, che è propria di ogni uomo, vi è, fin dall'origine, qualcosa che trascende l'ordine umano e naturale. Essa è il dramma interiore di ogni uomo ed è in ogni uomo il dramma del peccato e della redenzione, della libertà capace di peccare e della grazia. La sua soluzione non risiede nell'annientamento della nostra natura come se essa sia male o nulla, né nella negazione dell'amore di Dio; risiede nell'eliminazione del male o liberazione della volontà dal peccato. Ma la liberazione della libertà è anche opera della grazia, di Cristo, il Liberatore. Due amori in un'anima: il conflitto è interiore, la posta è la salvezza o la perdizione. Ora vince il *pondus cupiditatis*, ora quello *charitatis*: *mergimur et emergimus*. La *veritas in interiore homine* è al centro della lotta e ci rende consapevoli di essa; ma è la divina Sapienza rivelata che ce la fa conoscere attraverso i dogmi del peccato e della Incarnazione-Redenzione: attraverso la Rivelazione (*duce Te*), l'uomo entra in *intima sua*.

Il *tempo della morte* è nato dal primo peccato: non è stato creato da Dio, Adamo ed Eva non furono creati con esso. Dal momento del peccato i due antichi progenitori cominciarono a morire: conobbero la vecchiaia, il passare degli anni, il correre verso la morte. È il tempo dei giorni che corrono: un po' di rumore e poi più nulla, silenzio: silenzio del passato e silenzio del futuro. Dove va quest'acqua morta della vita? nel nulla. I giorni di questo tempo non stanno in piedi: prendono congedo quasi prima di arrivare. Tempo che va e tempo che viene, ma tutto va verso la morte; più le cose crescono e più «si affrettano» verso il non-essere. Sembra che il tempo del peccato sia avido di morte: come

sferza, colpisce la vita umana e le mette nelle ossa una gran fretta di morire. Essere secondo questo tempo è essere per la morte. Son vecchi tutti i giorni (*veteres ... dies*), figli del tempo decrepito.

Dio ha costituito il genere umano come un solo uomo: i due tempi e i due amori si ritrovano dunque anche nella storia dell'umanità. Siccome, a causa del peccato, vi sono gli uomini che amano se stessi fino al disprezzo di Dio e non sanno amare, come quelli rinnovati dalla sapienza, Dio fino al disprezzo di se stessi, così, come vi sono due uomini, vi sono due Città. La stessa dialettica governa la storia di ogni singolo uomo e quella della *societas* umana. È ancora il principio dell'interiorità che è a fondamento anche della storia dei popoli, che non è divisa esteriormente per età, secoli, ecc., ma secondo i due amori e i due tempi. Il mistero che è il dramma dell'uomo è il mistero del grande dramma della storia umana; identica è la soluzione.

Da Adamo e da Cristo, dal peccato e dalla Grazia, dal tempo della morte e dal tempo della vita: questa l'origine delle *due Città*, questi i momenti secondo cui coesistono e secondo cui si svolge la trama umana-divina, storica e superstorica della storia universale: o verso Dio o verso se stessa contro la sua finalità. La storia del mondo è storia del conflitto tra due amori o meglio il tramutarsi di uno di essi, quello per se stessi, in odio all'altro. Progenitori delle due città Caino e Abele: la *città terrena* è nemica della celeste fino a darle la morte: quel fratricidio, nato dalla discordia dei due amori, si ripete nei secoli: *aversio* da Dio e *conversio* in Dio: questo il duplice movimento di tutta la storia profana e sacra. Gli imperi assiro e romano (Babilonia e Roma), i grandi segni della città terrena; Gerusalemme, il divino segno della città celeste. Attraverso l'ostilità dei «terrestri» passa la *città di Dio* nel mondo, soffre nella sua Chiesa. La condanna e la beatitudine eterna aspettano i cittadini dell'una e dell'altra, nel giorno in cui la *città di Dio* sarà separata per sempre dalla terrena. Babilonia, Roma e Gerusalemme non sono che simboli o figure del processo storico universale delle due Città.

Ma questa storia sapienziale è filosofia o teologia della storia? È l'uno e l'altro: è valida la conoscenza umana, ma è insufficiente a cogliere il senso profondo e la intelligibilità ultima della storia, come l'uomo, senza la rivelazione, non avrebbe mai penetrato le sue profondità. L'interiorità dell'uomo è sua ed è umana la sua conoscenza, ma proprio questa conoscenza, nella sua positività, lo apre, dall'interno del suo movimento, alla trascendenza. Così è della interiorità della storia: il suo corso universo rivela un piano divino; la sua intelligibilità si compie con l'accettazione dei dati della fede. La sapienza rivelata illumina la scienza umana e l'una e l'altra si ritrovano unitariamente nella sapienza mistica, che è l'esperienza che il lume umano fa del lume divino trascendente. La città celeste, la *sancta Civitas Dei*, è *societas*, comunità santa, costruita sull'amore di Dio: è essa, l'esemplare, che potenzia ed eleva la nostra conoscenza della *città di Dio* pellegrina in terra, mescolata alla città terrena e

per essa sofferente ma in essa agente per la salute di altri cittadini fino al Sabato del compimento.

Agostino scriverà il *De Civitate Dei* mentre l'Impero romano (identificato con la città terrena) ruina sotto le invasioni barbariche e sulle sue rovine sorge la Chiesa, organo della Città celeste. Egli difende il Cristianesimo dagli attacchi del paganesimo romano, che imputava la nuova religione della rovina dell'Impero. Agostino risponde che le disgrazie storiche di Roma sono proprie di tutti i tempi; quelle morali sono la conseguenza della dottrina pagana.

11. Conclusione. - Agostino, come i veri grandi pensatori, ha creato un *modo* di sentire e concepire la filosofia, uno *spirito* di filosofare personale o originale e, nello stesso tempo, universale. La sua attualità è di tutti i tempi. Attraverso il cristianesimo, egli rinnova la verità del platonismo, la traspone, la fa immortale di spirito nuovo. Egli è il fondatore del platonismo cristiano. Approfondì il concetto dell'essere come verità, il principio della creazione e del tempo, il problema del male e della storia; formulò il dogma della grazia, diede la prima grande completa sistemazione filosofica del cristianesimo. Concentrò la ricerca sull'uomo e Dio: su Dio che è Provvidenza, Amore, Verbo e sull'uomo che è sete di Dio. Platonico, malgrado qualche eccesso polemico, non ebbe una visione cupa del mondo. Ma «agostiniana» più di ogni altra cosa è la concezione della vita spirituale come ricerca interiore, escavazione profonda che l'anima fa dentro di sé, per cui tutto è colto nel suo movimento verso Dio. Agostino non riduce la filosofia a pure relazioni logiche, ma dà vita persino alle formule più astratte. Egli è il filosofo dell'*al di là interiore*; il filosofo del pensiero vivente e non astratto; è uno dei pensatori che insegnano ad esistere. La sua eredità resta una delle conquiste dell'umanità ed una sua dimensione perenne.

CAPITOLO XI

GLI INIZI DELLA SCOLASTICA

1. La decadenza della cultura e l'opera di Carlo Magno. - La caduta dell'Impero romano d'Occidente (476) e le invasioni barbariche portarono una profonda decadenza negli studi. Nel periodo oscuro dell'alto Medioevo, durante il quale si elaborò la nuova civiltà europea, la cultura si raccolse nelle chiese e nei monasteri, da dove in seguito, diffonderà la sua luce. La Chiesa, in questi secoli durissimi, è l'unica conservatrice dell'antico e la preparatrice del risveglio. In Oriente la filosofia ristagna in dispute teologiche prive d'interesse speculativo.

Quasi niente di originale troviamo nella produzione di questo periodo (dal V all'VIII secolo). Nelle scuole claustrali ed episcopali erano in uso alcuni

manuali enciclopedici, dove era raccolto e condensato il meglio di ogni ramo dello scibile.

Di questa specie di «Enciclopedie», di scarso interesse filosofico; furono famose nel medioevo il trattato *De nuptiis Philologiae et Mercuri* di MARCIANO CAPELLA (V secolo), dove c'è un prospetto delle sette arti liberali; le *Etimologiae* di ISIDORO di Siviglia (VII secolo), specie di enciclopedia, in 20 libri, del sapere del passato; e vari trattati del venerabile BEDA, inglese (VII-VIII secolo). Da notare che in Inghilterra sopravvisse un nucleo di cultura classica, specie in Irlanda, nei cui conventi si conservò il greco. Infatti, dall'Inghilterra partì, con Alcuino, la rinascita culturale. Il più importante tra gli scrittori di questo periodo, vissuto sotto il regno di Teodorico, è il romano MANLIO SEVERINO BOEZIO (480-524), che esercitò una grande influenza sul pensiero medioevale, sia con l'opera *De consolatione philosophiae*, sia con i suoi trattati di aritmetica, geometria e soprattutto di logica e sia ancora con le sue traduzioni dei libri di logica di Aristotele. Notevoli i commenti alle *Categorie* e al *De interpretatione*. Ministro di Teodorico fu CASSIODORO (nato a Squillace in Calabria verso il 477 e morto nel 570 nel monastero di *Vivario* da lui fondato), dotto conoscitore di classici greci e latini ed autore delle *Institutiones divinarum et saecularium lectionum*, manuale di teologia e delle arti liberali, largamente usato nei conventi.

Non opere di creazione, ma di compilazione: epoca di transizione, in cui si accumula il sapere senza ordine e sistematicità, ma nella quale si prepara il materiale per il grande lavoro speculativo dei secoli posteriori.

Un nuovo impulso diede alla cultura Carlo Magno, il quale, per incivilire e cristianizzare i popoli del suo vasto impero ed anche per garantirne l'unità, promosse la diffusione delle scuole e di quanto era sopravvissuto della cultura antica. Gli studi divennero patrimonio delle grandi Abbazie. Questo movimento culturale va sotto il nome di *Rinascita carolingia*.

Organizzatore delle scuole dell'Impero fu il monaco ALCUINO (fine del sec. VIII), un dotto inglese, chiamato da Carlo Magno nel 788 a ricostituire e a dirigere la «scuola palatina» (scuola di palazzo o di corte), frequentata dai membri della famiglia reale e dai nobili. Vi insegnarono, oltre ad Alcuino stesso, altri insigni maestri, chiamati dall'Italia (PIETRO DA PISA, PAOLO DIACONO, ecc.), dalla Spagna e dall'Inghilterra. Alcuino stabilì anche i programmi di studio nelle scuole secondo la tradizione delle *sette arti liberali, del trivio*, che comprendeva le discipline letterarie (grammatica, retorica e dialettica) e del *quadrivio* o insegnamento scientifico (aritmetica, geometria, astronomia e musica).

Nelle scuole più importanti, a coronamento dello scibile, s'insegnava la teologia.

Dall'insegnamento della dialettica rinasce l'interesse per la filosofia. Il *magister scholae* o *scholasticus* (l'insegnante delle arti liberali) leggeva e commentava il testo di un autore.

Le opere fondamentali della cultura filosofica medioevale fino al secolo XII sono poche: il *De Interpretatione* e le *Categorie* di Aristotele, tradotte e commentate da Boezio; frammenti del *Timeo*, nella traduzione di Cicerone e di Calcidio;

l'*Introduzione* alle *Categorie* di Aristotele di Porfirio, tradotta e commentata dallo stesso Boezio (Aristotele era pertanto conosciuto come logico); le enciclopedie già accennate di M. Capella, Isidoro, ecc.; le opere dei Padri della Chiesa e di Sant'Agostino (e attraverso queste opere era nota la filosofia neoplatonica): gli scritti dello pseudo DIONIGI L'AREOPAGITA (*De divinis nominibus*, *Theologia mystica*, *De coelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia*), composti verso la fine del V secolo e diffusi col nome di DIONIGI, vescovo di Atene del I secolo. Gli scritti risentono di un ambiente cristiano neoplatonizzante e sono ricchi di motivi suggestivi, che esercitarono un'enorme influenza sulla mistica cristiana medioevale. - L'insegnamento consisteva nella lettura e commento di testi (*lectiones*) e nella *disputatio* (esame di un problema con il vaglio di tutti gli argomenti adducibili pro e contra). Da qui: i *Commentaria* ai libri studiati, alla Bibbia. alle opere di Boezio, agli scritti logici di Aristotele, ecc.; poi le *Quaestiones* o grandi repertori dei problemi discussi, con citazioni, argomenti e soluzioni (*Quaestiones disputatae* o risultato delle *disputationes ordinariae* che i professori di teologia e filosofia tenevano durante i loro corsi; *Quaestiones quodlibetales*, cioè quelle che gli studenti di teologia dovevano discutere due volte all'anno, (prima di Natale e prima di Pasqua, su temi qualsiasi *de quodlibet*); le questioni trattate separatamente formavano gli *Opuscula*; le grandi sintesi dottrinali le *Summae*. I docenti di filosofia o. teologia avevano il titolo ufficiale di *magister artium* o *magister theologiae*; tenevano lezioni nella scuola del chiostro o della cattedrale, poi nello *studium* generale (Università). Il lavoro della scuola era collettivo, di cooperazione organizzata, senza che ciò impedisse che spiccassero le personalità di rilievo. In tutta la vita medioevale è vivo questo concetto del lavoro come opera collettiva di personalità (si pensi alle grandi cattedrali).

Lettura e commento, oltre alle questioni formali della dialettica, facevano nascere problemi di metafisica e psicologia e soprattutto servivano a svegliare le menti e a renderle inclini alla ricerca. Da qui ebbe origine il secondo grande periodo della filosofia cristiana: la Scolastica o «filosofia delle Scuole» (benedettine ed episcopali dapprima e poi quelle di fondazione domenicana e francescana).

2. I caratteri della Scolastica. - Per filosofia scolastica s'intende la filosofia dal secolo XI al secolo XIV, insegnata comunemente nelle *scuole*; cioè la filosofia cristiana del Medioevo. Ciò non significa che in quest'epoca non vi siano altre correnti di pensiero (basti ricordare l'averroismo), ma sta ad indicare che la filosofia predominante in Europa è quella scolastica. Anzi poche epoche sono tanto ricche di contrasti e discussioni, di lotte e polemiche, come quella di cui ci stiamo occupando. Tuttavia, motivi comuni e punti fermi, nel quadro dell'ortodossia cattolica, danno unità ed organicità al movimento, uno dei più significativi della storia della filosofia (1).

La Scolastica, nell'elaborare le verità di fede, continua la Patristica, ma con caratteri propri. I Padri avevano formulato i dogmi e i Concili li avevano fissati. Restava da organizzare in un sistema le formule dommatiche ed armonizzarle con il resto del sapere. È questo uno dei compiti fondamentali che essa assolve.

Da qui nasce l'altro suo problema del rapporto tra ragione e fede, che è problema comune a tutti i pensatori dall'Eriugena a Duns Scoto, ma di fronte al quale ciascuno di essi assume una posizione propria personale. Così, per l'alta scolastica, vi è armonia sostanziale tra fede e ragione e coincidenza di risultati; per la scolastica del sec. XIII, l'una può conseguire risultati indipendenti dall'altra, ma non contrastanti; infine, per la scolastica post-tomista non è da escludere la possibilità di contrasti e anche di risultati opposti. Si tenga presente che, per la scolastica, il compito della filosofia è di chiarire e confermare, fin dove è possibile, la verità rivelata, fondamento della ricerca. In questo senso la filosofia è detta *ancella della teologia*, cioè il dogma è inteso come principio regolativo della ragione, affinché questa non straripi e si volga contro la fede e si applichi soltanto ad interpretare i dati dommatici o a costruire quelle verità che sono di ordine naturale. Vedremo come su questo punto non concordino i due diversi indirizzi *razionalistico* e *mistico*. Nella prima Scolastica teologia e filosofia non sono ancora nettamente distinte; solo in seguito i loro rapporti vengono meglio precisati. La stessa sistemazione della teologia faceva nascere problemi di natura filosofica che, a loro volta, impostati e risolti, servivano a meglio definire il dogma. La tradizione religiosa, norma della ricerca, è il *principio di autorità*, di cui depositaria è la Chiesa, garanzia contro l'errore; la dottrina filosofica (dapprima quella platonico-agostiniana e poi l'aristotelica) è lo strumento della ricerca stessa. In un primo tempo predominano i problemi logici; in seguito, sia per l'allargarsi della conoscenza del pensiero antico, sia per il circolare di nuove correnti di pensiero scientifico e filosofico, la problematica si arricchisce fino a raggiungere la piena maturità del pensiero scolastico del secolo XIII.

3. Gli inizi della scolastica e Giovanni Scoto Eriugena. – Il movimento culturale del periodo carolingio, come abbiamo accennato, non presenta niente di originale. L'unico pensatore vigoroso che si distacca dalla massa dei compilatori, è l'irlandese GIOVANNI, detto SCOTO ERIUGENA. Abile dialettico di vasta cultura classica, ricco di originali intuizioni e di slanci mistici, si sforza di fondere in un sistema unitario elementi platonico-neoplatonici (sotto l'influenza dell'Areopagita) ed elementi cristiani ricavati dalla Patristica e da Agostino. Scoto si fa difensore della ragione di fronte all'autorità, però considera la ragione stessa come mezzo di chiarificazione del contenuto della fede (in questo senso, può considerarsi il primo degli scolastici), né ammette contrasto tra la verità filosofica e la religione rivelata: *Veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam*. Per lui vi è un intrinseco accordo tra fede e ragione: «la vera autorità non ostacola la retta ragione né la retta ragione ostacola l'autorità, Esse emanano da un'unica fonte, la sapienza divina». Nella «Natura» o Universo Scoto distingue quattro specie: 1) la Natura non creata le creante (*Natura creans nec creata*), o Dio Padre, principio primo ed

increato di tutte le cose, in sé inconoscibile ed ineffabile (secondo la teologia negativa di Plotino e dello Pseudo Dionigi: non è essenza ma «super-essenza», non è verità, ma «super-verità», ecc.): 2) La Natura creata e creante (*Natura creans creata*), o il Verbo, il *Figlio*, che è il mondo intelligibile delle Idee primordiali, creato da Dio e a sua volta origine del mondo sensibile; 3) la Natura creata e non creante (*Natura creata nec creans*), cioè il mondo delle creature sensibili, che è creato e non crea, in quanto non è l'individuo che genera gli altri esseri, ma la specie, che si determina negli individui per virtù dello *Spirito*; 4) la Natura non creata e non creante (*Natura nec creata nec creans*), cioè Dio stesso, come fine assoluto di ogni natura creata, causa finale di tutti gli esseri. Così, attraverso i quattro momenti dell'unica attività divina (che svolgendosi si rende comprensibile a se stessa e a noi e, nell'atto della creazione, crea le cose e se stessa) si conclude in Dio il ciclo, che da Dio ha avuto inizio. Ogni cosa creata, per Scoto, è dunque una *teofania*, una manifestazione di Dio a noi è a se stesso, perché Dio prima del processo creativo è anche a se stesso ineffabile ed incomprendibile.

In tal modo però la creazione (se si può ancora parlare di creazione) diventa necessaria a Dio ed è molto difficile sfuggire al panteismo.

Scoto cerca evitarlo accentuando la trascendenza di Dio stesso; Egli è infinitamente di più di quel che di sé ha realizzato nel mondo e pertanto il mondo è tutto in Dio, ma Egli non è tutto nel mondo e lo trascende. Dio, «giungendo in tutte le cose, crea tutte le cose e diventa tutto in tutto, ritorna in se stesso, richiamando tutto in sé e, nel momento che diviene tutto, resta al di sopra di tutto». Il mondo è identico a Dio, ma Dio non è identico al mondo.

L'anima umana, la prima tra tutte le teofanie («tutte le creature si contengono in Lui»), riproduce in sé i momenti del processo divino. Con l'*intelletto* conosce in Dio le cause primordiali, che custodisce per mezzo della *ragione*; col *senso* distribuisce ciò che ha ricevuto in discrete essenze, in diverse forme, in molteplici numeri, per poi raccogliere di nuovo il molteplice nell'unità della ragione. Nell'anima umana, per Scoto (secondo la dottrina platonica), tutte le *idee* delle cose sono innate e pertanto in essa è contenuto idealmente l'universo. Attraverso la conoscenza delle cose, l'uomo tende a tornare a Dio e con l'uomo tutto l'universo, perché solo in Dio, principio e fine del creato, ogni creatura trova il compimento assoluto e la beatitudine eterna. Anche in questo processo di conversione del mondo all'Assoluto è evidente l'influsso neoplatonico. Però, per l'Eriugena, l'anima umana non si dissolve in Dio, ma sussiste nella sua essenza e compiutezza.

CAPITOLO XII

RAZIONALISMO E MISTICISMO NEI SECOLI XI E XII

1. Il problema degli universali. - Il pensiero dell'Eriugena non ebbe quasi alcuna influenza nel secolo X, anch'esso di profonda decadenza degli studi (ricordiamo solo GERBERTO D'AURILLAC, morto papa nel 1003 col nome di Silvestro II. Si occupò soprattutto di scienze. Ha scritto commenti all'*Isagoge* di Porfirio, ai Commentari logici di Boezio, ecc.). La ripresa iniziò col secolo XI. L'orizzonte si allarga: dalle dispute teologiche si passa alla discussione di problemi logici, gnoseologici e scientifici.

Dallo studio della dialettica nasce il problema caratteristico di questo secolo: il *problema degli universali*, suggerito da un passo dell'*Introduzione* (Isagoge) di Porfirio alle Categorie di Aristotele, tradotta da Boezio e diffusissima come testo di logica nelle scuole. Il problema si poneva in questi termini: l'*universale* (concetto, idea) o l'*essenza* comune a tutte le cose che indichiamo con uno stesso nome, ha una realtà oggettiva, è qualche cosa di reale, oppure è un semplice atto o contenuto della nostra mente espresso con un nome? In breve: i concetti sono *realtà* (*res*) o *parole* (*voces*)? Le cose sono concrete e particolari, i concetti astratti ed universali: come può dirsi che il concetto rappresenti le cose? In che relazione stanno gli universali e gli enti particolari? Il grave problema, presente in Aristotele, torna ora vivissimo ed appassionante, attraverso un Aristotele neo-platonizzato: si tenga presente che, prima della scoperta del vero Platone e del vero Aristotele, i due grandi filosofi greci sono conosciuti attraverso interpretazioni neoplatoniche.

Del problema furono prospettate tre soluzioni fondamentali: il *realismo*, il *concettualismo* e il *nominalismo*. Il realismo sostiene che gli universali esistono oggettivamente, fuori della nostra mente. Si può distinguere un *realismo*, diciamo così, *platonico*, quello che considera gli universali come realtà in sé, trascendenti le singole cose (*universalia ante rem*); e un *realismo aristotelico*, quello che sostiene che le essenze universali sono nelle cose individuali come loro forme immanenti (*universalia in re*). Sostenitore di questa forma di realismo, tra la fine del secolo XI e il principio del XII, fu GUGLIELMO DI CHAMPEAUX (+1125), maestro alla Scuola della Cattedrale di Parigi. Polemizzò con Roscellino e con il suo battagliero discepolo Abelardo.

Per il concettualismo, invece, gli universali sono soltanto contenuti della nostra mente, *specie intellegibili* o *concetti*, rappresentazioni prodotte dall'intelletto, che le induce dalle cose individuali (*universalia post rem*), con le quali hanno una reale somiglianza. Da ultimo, per il *nominalismo* l'universale è un puro nome, un *flatus vocis* (pura emissione fonetica). Vedremo tra poco la soluzione del problema nei grandi pensatori della scolastica.

Il problema degli universali, cominciato come questione logico-grammaticale, non tardò ad investire anche problemi metafisici e teologici, tanto da mettere in

pericolo la stessa dommatica. Così il nominalismo di GIOVANNI ROSCELLINO (canonico di Compiègne, è contemporaneo di G. di Champeaux e maestro anche lui a Parigi di Abelardo col quale polemizzò. Morì verso il 1120) compromise il dogma trinitario: l'unica sostanza divina non è che un nome, e le tre persone sono tre sostanze diverse, indicate con uno stesso nome. Si arrivava così all'eresia del *tritesimo*, condannata nel 1092 dal Concilio di Reims: le conseguenze eterodosse, derivanti dalle discussioni dialettiche, richiamarono l'attenzione di quanti temevano per le verità di fede. Il rappresentante più rigido degli «antidialettici» è SAN PIER DAMIANI (1007-1072), consigliere del vescovo Ildebrando (e poi papa Gregorio VII) e autore del *De divina omnipotentia*. Per il mistico ravennate, Dio e la Rivelazione sono al di sopra di qualunque logica e pertanto a niente valgono (anzi sono pericolosi) i tentativi della dialettica di razionalizzare la fede.

2. Sant'Anselmo di Aosta: a) *Fede e ragione. Il problema degli universali.* - Il primo grande scolastico, per ampiezza di orizzonte speculativo e ricchezza di problemi, è ANSELMO D'AOSTA, che continua la tradizione agostiniana.

Anselmo nacque ad Aosta nel 1033. Discepolo di LANFRANCO di Pavia (1010-1089, avversario del «dialettico» BERENGARIO DI TOURS e tuttavia dialettico anche lui, nei limiti in cui la dialettica si lascia guidare dalla fede), fu priore del convento dei benedettini di Bee di Normandia, poi abate e da ultimo (1093) arcivescovo di Canterbury in Inghilterra. Morì nel 1109. I suoi scritti più importanti sono: *Monologium* o soliloquio intorno alla natura e agli attributi di Dio; *Proslogium* o allocuzione a Dio, in cui è formulato il celebre argomento ontologico dell'esistenza di Dio; *Liber apologeticus*, scritto in difesa del precedente, contro le critiche mosse dal monaco GAUNILONE nel *Liber pro insipiente*; *De fide Trinitatis*, contro il triteismo di Roscellino; *Cur deus homo*, intorno alle ragioni dell'incarnazione divina.

Anche per lui la ricerca filosofica è sforzo di chiarimento e penetrazione della verità rivelata. È Dio che c'insegna a cercarlo, né potremmo cercarlo se Egli non c'insegnasse né trovarlo se non si mostrasse a noi. La fede è il punto di partenza della ragione: *credo ut intelligam*, cioè chi non sperimenta in sé interiormente la verità non può intenderla. La dialettica non può giungere con le sue sole forze alle verità divine e pertanto la fede è il presupposto della ragione. Tuttavia, la ragione deve sforzarsi d'intenderla, cioè scoprire le «ragioni necessarie» che la giustificano e ne dimostrano la convenienza. Ciò non significa che la dialettica possa giudicare delle verità di fede e metterle in discussione; anzi, quando le conclusioni razionali sono in contrasto con i dogmi, non c'è dubbio che la ragione sia in errore. Il razionalismo di Anselmo è, dunque, molto temperato e resta subordinato all'autorità indiscutibile delle verità di fede.

Contro il nominalismo, a proposito del problema degli universali, Anselmo sostiene un triplice modo di essere delle essenze: gli universali sono dapprima reali nella mente di Dio, come idee-archetipo che formano il Verbo (*universalia ante rem*); sono reali nelle cose, in quanto, con la creazione, si

concretizzano nelle esistenze individuali, partecipanti, per ogni classe, di un'essenza universale, che le rende esistenti e pensabili (*universalia in re*); sono reali in noi come concetti della nostra mente (*universalia post rem*), per mezzo dell'attività dell'intelletto.

b) *Le prove dell'esistenza di Dio*. - Sulla base del realismo, Anselmo formula le prove dell'esistenza di Dio, sia quelle *a posteriori* (indotte da uno degli aspetti del mondo sensibile) nel *Monologium*, sia quella *a priori* (dedotta dall'idea di Dio) nel *Proslogium*.

Nei primi capitoli del *Monologium* così egli formula le prove *a posteriori*: 1) le cose esistono come beni limitati e relativi; dunque esiste un *Bene supremo* di cui partecipano; 2) le cose esistono, ma non hanno in se stesse il principio della loro esistenza e, come tali, sono contingenti; dunque, esiste un *Essere necessario*, che è la causa della loro esistenza; 3) le cose esistono come aventi ognuna un certo grado di perfezione; dunque esiste un *Essere perfettissimo*. Dio pertanto esiste ed è il Bene supremo, l'Essere necessario, la Perfezione assoluta.

Nel *Proslogium*, Anselmo formula, con lo scopo di dare una prova così evidente da convincere l'ateo (*l'insipiens*), l'argomento ontologico; dall'*idea* di Dio si deduce l'*esistenza* di Dio stesso. Anche l'ateo, dice Anselmo, ha l'idea, la nozione di Dio, però nega che esista l'Essere che concepisce come Dio. Ora Dio non può pensarsi se non come l'essere di cui non si può pensare il maggiore (*id quo majus cogitari nequit*). Ma se Dio si pensa come l'essere di cui non si può pensare niente di maggiore (e non può pensarsi diversamente), *nella sua idea è implicita la sua esistenza*. Infatti, se gli neghiamo l'esistenza, non lo pensiamo più come l'essere di cui non si può pensare niente di più grande. Pensare Dio e negargli l'esistenza, è cadere in contraddizione. Dunque Dio esiste, come idea presente al pensiero e come l'Essere in sé.

L'argomento di Anselmo venne criticato dal monaco GAUNILONE, il quale osservò che il ragionamento anselmiano intorno all'esistenza di Dio può paragonarsi a quello di un uomo, il quale, immaginata un'isola sperduta nel mare e dotata di tutte le perfezioni, da questo concetto deduce l'esistenza dell'isola stessa. Nel *Liber apologeticus* Anselmo rispose che solo l'idea di Dio implica necessariamente l'esistenza (cioè soltanto Dio non può essere pensato senza pensarlo esistente), mentre il concetto di ogni altra cosa, per perfetta che sia, non implica di necessità la sua esistenza, in quanto non è mai l'Essere perfettissimo.

L'argomento ontologico ha avuto una grande ed alterna fortuna e, malgrado le critiche, se inteso profondamente, resta il più valido. L'argomentazione vale solo per Dio, in quanto in Lui esistenza ed essenza coincidono. Esso si fonda su quello agostiniano, già studiato, cioè della *presenza* della verità alla mente umana nell'atto stesso del pensare. In altri termini, *pensare è pensare Dio*; il

pensiero non può negare Dio, se non negando se stesso. Pertanto chi nega Dio, è *insipiens*, «non sa quello che dice».

3. Il razionalismo di Abelardo e il misticismo del secolo XII. La scuola di Chartres e i Vittorini. - Nel secolo XII le dispute dialettiche proseguono con nuovo vigore. Si accende anche l'interesse per nuove ricerche (studi naturalistici) e si fanno strada altre correnti e nuove esigenze. Le cattedre aumentano a Parigi, che ben presto diventa la capitale intellettuale del mondo cattolico. Sorgono nuove scuole, come quella di Chartres, centro di studi di prim'ordine. Il sec. XII prepara la maturità del secolo XIII.

Fondata al principio del secolo XI da FULBERTO, Vescovo di Chartres, ebbe grande importanza nel secolo XII. Il predominare di motivi platonici e neoplatonici e l'influenza dell'Eurigena e di Aristotele, conosciuto attraverso le fonti arabe, orientarono i dotti di Chartres verso forme di panteismo. BERNARDO (morto verso il 1130) e TEODORICO di CHARTRES (+1155) e GILBERTO DELLA PORRETTA (+1154) sostennero un realismo esagerato (sono reali solo gli universali; gli enti particolari sono solo ombre) d'ispirazione platonica. Per Gilberto vi è una stretta unione tra fede e ragione: «la fede conferisce autorità alla ragione e la ragione conferisce assenso alla fede». Il pensatore più rappresentativo della Scuola è l'inglese GUGLIELMO DI SALISBURY (1110-1180), scrittore colto ed elegante come un umanista del quattrocento. Tre sono le fonti della conoscenza: la fede, la ragione e i sensi. Tutto ciò che deriva, in maniera evidente, da queste fonti, è al di là della ricerca e fuori del dubbio. I principi primi delle discipline filosofiche appartengono all'evidenza. Per il resto è legittima la ricerca ed utile il dubbio come stimolo della ricerca stessa, la quale difficilmente perviene a conclusione certa. Guglielmo inclina al probabilismo. I maestri di Chartres, più che come pensatori, vanno ricordati come amanti della cultura classica e fini scrittori (*umanesimo di Chartres*), oltre che come cultori di scienze naturali (la loro fonte principale era la cosmologia platonica del Timeo). La molteplicità d'interessi e il gusto del classico danno a questa Scuola una caratteristica particolare.

Il pensatore più vigoroso e suggestivo del secolo, di temperamento ardente ed esuberante, è PIETRO ABELARDO, spinto dalla sua forte genialità dialettica più alla polemica che alla costruzione sistematica.

PIETRO ABELARDO nacque a Pallet, presso Nantes, in Bretagna, nel 1079. Scolaro prima di Roscellino e poi di Guglielmo di Charnpeaux, insegnò, maestro applauditissimo, a Parigi. Dopo la vicenda d'amore con Eloisa, si fece religioso. Condannato da parecchi concilii (dal Concilio di Soissons nel 1121 e da quello di Sens nel 1141, dove ebbe come avversario SAN BERNARDO), migrò di monastero in monastero e di cattedra in cattedra. Ebbe pace nel monastero di Cluny e morì nel 1142. Tra le sue opere ricordiamo: *Scito te ipsum; Sic et non* (raccolta di passi della Scrittura e delle opere dei Padri, esposti per argomenti e disposti in apparenza antitetivamente); *De Trinitate* (contro Roscellino); *Dialectica*, ecc. Spirito fine ed acuto, dotato di vasta cultura e di straordinaria abilità dialettica, assieme ai dotti di Chartres, può considerarsi, entro certi limiti, un anticipatore dell'Umanesimo e del Rinascimento.

Il problema scottante di Abelardo è quello del rapporto tra fede e ragione. Per temperamento è portato a sopravvalutare le forze della ragione, ma, da

convinto credente, pur combattendo la tendenza estrema dei mistici antidialettici (rappresentata in questo periodo da San Bernardo), non nega l'autorità della rivelazione e considera la ragione come strumento di difesa della fede. È errato considerare Abelardo un razionalista nel senso moderno: è un razionalista come poteva esserlo un uomo del suo tempo. Egli, infatti, non mette mai in dubbio che la rivelazione sia il fondamento delle verità divine, ma sostiene che la verità di fede può essere intesa anche per mezzo della ragione. In fondo, per lui, la dialettica concorre efficacemente a chiarire e a sviluppare quei motivi di credibilità che sono contenuti nella fede stessa. Piuttosto, a differenza di Sant'Anselmo, accentua il carattere razionalistico della fede, ma nel senso che il dogma si può intendere secondo analogie o somiglianze e senza respingere o negare quanto della fede stessa, pur non essendo razionalmente intelligibile, resta solo credibile.

La sua soluzione del problema degli universali è una forma di concettualismo: l'universale non è *res* (nessuna realtà può predicarsi di un'altra); non è *nome* (*vox*), ma è *sermo* o *discorso*, cioè riferimento ad una realtà *significata*.

Come abbiamo accennato, avversario di Abelardo fu SAN BERNARDO di Chiaravalle, detto il *Doctor mellifluus*, monaco cistercense, consigliere di Eugenio III, predicatore della 2a Crociata e uomo politico, nato nel 1091 e morto nel 1153. Fra i suoi scritti citiamo: *De gradibus humilitatis et superbiae*, *De diligendo Deo*.

Anima profondamente religiosa, nemico di ogni orgoglio dialettico, contro il «vaniloquio» della ragione («la mia sublime filosofia è conoscere Gesù e la sua crocifissione»), egli esalta l'umiltà (la via maestra dell'ascesi mistica), attraverso la quale l'uomo conosce le proprie miserie, si purifica e si eleva alla *contemplazione* (*intuito* o apprensione indubitabile di una cosa, preceduto dalla *considerazione* o attenzione dell'anima nella ricerca del vero); da questa all'estasi (*excessus mentis*), con cui l'anima si unisce a Dio, disceso in essa.

Il fervore mistico e il rigore dialettico si contemperano nella Scuola degli Agostiniani di San Vittore (convento vicino Parigi), detti appunto Vittorini. Il più grande di essi è UGO DI SAN VITTORE, che ebbe come scolaro e successore RICCARDO DI SAN VITTORE (1). Più che al contenuto razionale della nostra fede (*fides quae creditur*), i Vittorini danno importanza al sentimento col quale si crede (*fides qua creditur*). Sulla linea di Agostino ed Anselmo pongono la fede a fondamento della ragione (*credo ut intelligam*). Al di sopra del pensiero (*cogitatio*) che cerca Dio nelle cose sensibili, della meditazione (*meditatio*) che lo cerca nell'anima, Ugo pone la contemplazione (*contemplatio*), intuizione soprannaturale con cui l'anima si unisce immediatamente a Dio stesso. Ma, per Ugo, l'«occhio della contemplazione», donato all'uomo, è stato offuscato dal peccato e, per conseguenza, la contemplazione in terra è concessa solo per grazia in rari momenti. Per le cose soprasensibili non c'è che la *fede*.

Riccardo accentua il misticismo della scuola contro la vanità della filosofia; e, da ultimo, GUALTIERO e GOFFREDO di San Vittore spingono il misticismo stesso fino al disprezzo della filosofia e della scienza. Gualtiero definisce la dialettica «l'arte del male».

Il misticismo e l'aspirazione ascetica, anche per le condizioni della Chiesa del tempo, si manifestano nel secolo XII in molte sette ereticali. Tra esse vanno ricordate quelle dei Catari o puri (risentono l'influsso dello gnosticismo e del manicheismo), da cui derivò la più violenta, quella degli Albigesi, diffusa nella Francia meridionale e sterminata dalla crociata di Innocenzo III; degli *Amalriciani*, o seguaci di AMALRICO DI BENE (+1206), maestro a Parigi, il quale considerava l'età presente come l'età dello Spirito Santo, che si era incorporato nei fedeli, facendo di essi esseri divini come Cristo e dunque superiori al peccato, ai dommi e ai Sacramenti. Importanti pure le profezie apocalittiche del calabrese GIOVACCHINO DA FIORE (+1202), che annunciava imminente l'avvento del regno dello Spirito; e il movimento dei quasi terroristico dei *Valdesi*, organizzato da PIETRO VALDEZ di Lione alla fine del secolo XII.

CAPITOLO XIII

IL SECOLO XIII E L'APOGEO DELLA SCOLASTICA: SAN BONAVENTURA E SAN TOMMASO

1. La fioritura culturale del secolo XIII e la scoperta di Aristotele. - Il secolo XIII è uno dei più significativi e complessi della storia della cultura europea; in esso la scolastica raggiunge la sua maturità. È necessario accennare ad alcune circostanze, che servono a delineare l'ambiente in cui maturarono le grandi sistemazioni filosofico-teologiche.

Alcune scuole, per l'autorità degli insegnanti e per il numero degli alunni, diventarono importanti e rinomati centri di studio. Verso la seconda metà del secolo XII e il principio del secolo XIII questi centri, mercé l'opera di papi e di principi, vengono organizzati. Sorgono così le *Università* o associazioni di tutti, studenti o maestri, o studenti e maestri insieme di una stessa scuola (*universitas magistrorum et scholarium*). La più celebre è l'Università di Parigi, centro intellettuale della cristianità cattolica, portata a grande splendore dai pontefici Innocenzo III e Gregorio IX. Celebre anche l'Università di Oxford, nella quale, a differenza di quella di Parigi, predomina l'interesse per gli studi scientifici (matematica, fisica, astronomia). Essa gode di una maggiore autonomia rispetto all'autorità pontificia. Ad Oxford fu sempre viva e predominante l'influenza platonico-agostiniana; l'aristotelismo, studiato solo nel suo aspetto scientifico, preparò prima il nominalismo di Occam e poi l'empirismo inglese dell'età moderna. In Italia si resero celebri l'Università di Bologna, specie per gli studi giuridici, e quella di Napoli, fondata nel 1224 da Federico II.

Oltre che del sorgere e organizzarsi delle Università va tenuto conto dell'attività culturale dei due grandi ordini monastici di recente istituzione: dei

Domenicani e dei *Francescani*: il primo, l'Ordine dei Predicatori, fondato da SAN DOMENICO DI GUZMAN e il secondo, dei Frati Minori, da SAN FRANCESCO D'ASSISI. Con l'aiuto dei papi, maestri dei due Ordini riuscirono, dopo aspre lotte contro la resistenza degli insegnanti secolari, ad ottenere delle cattedre nell'Università di Parigi. Già nel 1230 i Domenicani vi hanno due cattedre e una i Francescani e ben presto vi acquistano la preponderanza.

Ma il fattore che influenzò più di ogni altro il pensiero del secolo XIII fu la *scoperta di Aristotele*, attraverso la rielaborazione compiuta dagli Arabi. Come sappiamo, i secoli precedenti conoscevano di Aristotele solo i libri di logica; adesso dalla Spagna passano all'Occidente le sue opere fisiche, metafisiche ed etiche. È un nuovo ricchissimo materiale che si offre alla discussione, un mondo nuovo da esplorare.

Gli Arabi, conquistate nel secolo VII la Persia, la Mesopotamia e la Siria, vengono, specialmente attraverso quest'ultima, in contatto col pensiero greco. Si tratta dunque di un contatto indiretto: i testi aristotelici, tradotti dal greco in siriano, sono tradotti dal siriano in arabo. Inoltre gli Arabi conoscono un Aristotele interpretato da commentatori neo-platonici. A Bagdad sull'Eufrate sorse un centro importantissimo di studi, che fiorì fin verso il secolo XIII. Nello stesso tempo, la cultura ellenistico-cristiana assimilata dagli Arabi, in seguito alla fondazione del Califfato di Cordova in Spagna, veniva trapiantata nel mondo latino. Gli Arabi, intelligenti assimilatori piuttosto che originali creatori, hanno così conservato il patrimonio della scienza antica, proprio nei periodi di maggior decadenza della cultura occidentale. Il loro interesse è in prevalenza scientifico; due cultori di medicina sono infatti i maggiori rappresentanti della filosofia araba, AVICENNA in Oriente (+1037) e AVERROÈ di Cordova in Occidente (1126-1198), il celebre commentatore di Aristotele.

L'opera aristotelica occupa tutta la speculazione araba, ma di un Aristotele, come abbiamo accennato, neoplatonizzato, conosciuto attraverso i commentatori ellenistici e i traduttori siriani e anche attraverso opere di neoplatonici attribuite allo Stagirita. Pertanto non è quello genuino, ma l'Aristotele arabo che penetra in Occidente.

2. La filosofia araba. - Il pensiero degli arabi presenta punti di contatto con la scolastica latina. Infatti, come quest'ultima, esso cerca di conciliare la verità del Corano, accettata per fede, con la ricerca razionale. Lo strumento di cui anch'esso si serve è la filosofia greca e specialmente l'aristotelismo e il neoplatonismo. Come abbiamo accennato, i due maggiori esponenti della scolastica araba sono Avicenna ed Averroè.

L'attività di Avicenna (IBN-SINA) si estende a tutti i campi dello scibile dalla medicina alla fisica, alla metafisica, alla logica ecc. L'opera di maggiore interesse filosofico è il *Libro della guarigione* (dell'anima), vasta enciclopedia

in diciotto parti, riassunta nel *Libro della liberazione*. Alla fine del XII secolo GERARDO DI CREMONA tradusse in latino il *Canone di medicina* (celebre nel medioevo); DOMENICO GUNDISALVI e il giudeo AVENDEATH tradussero la *Logica*, una parte della *Fisica* e la *Metafisica*, parti delle due opere sopra citate.

Per Avicenna la filosofia è chiamata a chiarire e ad approfondire, fin dove è possibile, il contenuto della fede che ci fa conoscere, per ispirazione divina, anche verità che la ragione da sola è incapace di comprendere.

Fin dal medioevo Avicenna è considerato il filosofo dell'essere come esistenza: tutta la sua metafisica si costruisce intorno a questo problema, che pone due domande: dell'origine dell'essere come esistenza e della trasmissione dell'esistenza stessa all'essenza. Per Avicenna la prima certezza, attraverso l'esperienza sensibile, è quella dall'essere-esistenza, di cui non si può dubitare. Riflettendo, però, ci accorgiamo che l'essere-esistenza non ha in sé la propria ragion d'essere. Infatti, nessuna essenza contiene in sé l'esistenza; per se stessa, non è che *possibile*. L'esistenza, dunque, le è data da un essere, la cui essenza deve contenere in sé l'esistenza, cioè da un Essere semplice, *in atto* e perciò necessario, cioè da Dio, che è la Causa prima di tutte le creature. Ogni cosa è «possibile» rispetto a se stessa, ma è «necessaria» rispetto a ciò che la fa essere. Avicenna identifica la possibilità e la necessità rispettivamente con la «materia» e la «forma» di Aristotele. Pertanto, ciò che non è di per se stesso e riceve l'esistenza da altro, è composto di materia ed atto; ciò che è per se stesso, è essere in atto, è assolutamente semplice, privo di possibilità o di materia; è l'Atto puro, Dio.

Avicenna però concepisce Dio più alla maniera neoplatonica di Proclo come Uno (è l'Unità) che a quella aristotelica, come Motore immobile. Né Dio crea per un atto libero della sua volontà: l'Essere, necessario in tutti i suoi modi, è necessario anche come Creatore; da lui l'essere di tutte le cose «trabocca» necessariamente (emanazione più che creazione). Tutto ciò che accade deve accadere. Anche la volontà non si sottrae al principio della necessità. Gli avvenimenti terrestri sono determinati da quelli celesti: la serie degli effetti dipende necessariamente dalla necessità della volontà divina. Tutti gli avvenimenti futuri e anche il loro modo di accadere, se l'uomo potesse farlo, sarebbero prevedibili. L'emanazionismo neoplatonico è posto al servizio del fatalismo musulmano: «sta scritto».

Nella attività intellettuale dell'anima umana (forma contenuta nell'Intelletto attivo e necessitata a cadere nel mondo materiale) Avicenna distingue quattro gradi: la *sensazione* o apprensione non materiale per mezzo dei sensi; l'*immaginazione*, che astrae dalla materia; l'*apprensione estimativa*, che libera le idee particolari; l'*apprensione dell'intelligibile* o dell'universale. Quest'ultima non è però opera della sola anima: le forme intelligibili sono dono dell'Intelletto attivo trascendente. L'anima solo momentaneamente è forma del

corpo (per natura è forma separata); dopo la morte, continua ad avere vita propria nel mondo intellettuale.

Averroè (IBN-ROSCH), il celebre autore dei *Commentari* aristotelici, è convinto che Aristotele rappresenti l'ultima perfezione del pensiero umano. Secondo lui, lo Stagirita ci fu dato «dalla Provvidenza divina affinché sapessimo tutto ciò che ci è dato sapere». Attraverso l'averroismo Aristotele diventerà l'autorità assoluta, *l'ipse dixit*.

Secondo Averroè il mondo emana da Dio, ma le forme sono insite *ab aeterno* nella materia, potenza universale, da cui il primo motore estrae le forze attive (eternità del mondo). Alla sfera lunare appartiene l'*intelletto agente divino*, che agisce sulle cose del mondo sublunare. Ogni uomo, oltre all'anima vegetativa e sensitiva, possiede una *disposizione* a pensare o *intelletto passivo*. Su questo agisce l'unico *Intelletto attivo* proprio della sfera lunare, il quale opera sulle immagini sensibili formate dall'intelletto passivo e ne astraie le forme intelligibili. L'intelletto passivo è una disposizione *essenziale dell'anima*; è una disposizione *accidentale* per l'Intelletto attivo. Quest'ultimo è unico e non appartiene pertanto a nessun uomo; si unisce solo accidentalmente con l'intelletto passivo per tradurvi in atto le forme intelligibili (*intelletto acquisito*). Solo l'unico Intelletto attivo impersonale è immortale; quello proprio di ciascun uomo muore. Da Averroè trae pure origine la cosiddetta dottrina della *doppia verità*, senza essere propriamente sua. Anche per lui la verità è una, solo che il filosofo la cerca attraverso la dimostrazione razionale, mentre il credente la riceve, in forma semplice, dalla religione (la legge del *Corano*).

Solo più tardi Aristotele venne tradotto dal greco: ROBERTO GROSSATESTA (+1253) tradusse i libri di *Etica*; BARTOLOMEO DI MESSINA i *Magna Moralia* e GUGLIELMO DI MOERBEKE (+1286), per invito di San Tommaso, tradusse dal greco tutto Aristotele. Così fu conosciuto l'Aristotele genuino. Diffusasi la cultura araba nell'Occidente, nelle traduzioni latine, la Chiesa, di fronte a dottrine che negano la creazione, l'immortalità personale dell'anima, ecc. assume un atteggiamento ostile e si sforza d'impedirne la diffusione nelle scuole. La dottrina platonico-agostiniana, fino allora dominante, non poteva adattarsi alla nuova mentalità. La Facoltà teologica di Parigi è infatti dapprima antiaristotelica; la Chiesa condanna l'aristotelismo nel 1210 e nel 1215 e ne proibisce l'insegnamento. Però, poco dopo, Gregorio IX ordina la revisione delle opere di Aristotele affinché, dopo averlo corretto, ne sia permessa la lettura.

Invece nelle Facoltà delle arti (le arti del trivio e del quadrivio), di cui facevano parte le scienze e la filosofia, l'aristotelismo fu bene accolto studiato ed insegnato con entusiasmo. I sostenitori di esso si difendevano con la *dottrina della doppia verità* (veramente solo in seguito sarà formulata chiaramente), cioè: la verità è duplice, filosofica (l'aristotelismo) e teologica (la rivelazione cristiana), l'una autonoma rispetto all'altra. L'accordo tra ragione e fede finirà

per cedere il posto al dissidio aperto tra la dottrina aristotelica, considerata dai suoi sostenitori verità assoluta (*Aristotelis doctrina est summa veritas*, come aveva detto Averroè) e la dommatica cristiana, che con essa non poteva accordarsi.

Di fronte all'aristotelismo e ai suoi pericoli, il pensiero scolastico del secolo XIII assume un diverso atteggiamento nelle due correnti principali: la *francescana* e la *domenicana*. La prima resta più o meno fedele alla tradizione platonico-agostiniana e non ha molte simpatie per Aristotele; l'altra, invece, affronta l'aristotelismo, critica le interpretazioni neoplatoniche ed arabe, infonde ad esso

uno spirito cristiano, lo traspone addirittura; e, come già la Patristica ed Agostino con il platonismo, assimila l'aristotelismo stesso al cristianesimo e lo fa entrare nel pensiero cattolico. È la corrente veramente nuova detta, rispetto alla prima, *aristotelica* o *tomista* dal suo più grande pensatore. Così nelle due correnti, francescana e domenicana, si configurano ancora i due indirizzi dei secoli precedenti: il *mistico* e il *razionalistico*. San Bonaventura è il genio del misticismo ortodosso, San Tommaso lo è del razionalismo ortodosso; sotto certi aspetti, l'uno integra l'altro.

Anche la filosofia giudaica nel Medioevo ebbe una sua fioritura. Oltre alla corrente mistica, rappresentata dalla Cabala (tradizione), dottrina emanatistica d'ispirazione neopitagorica e neoplatonica, non mancano elaborazioni personali del platonismo e dell'aristotelismo. Anche la speculazione giudaica tenta conciliare la filosofia e la fede (scolastica giudaica). Oltre ad ISACCO BEN SALOMON ISRAELI (da lui gli scolastici e S. Tommaso attinsero la definizione della verità come «adeguazione dell'intelletto e della cosa»), ricordiamo: SALOMONE IBN- GERIBOL, conosciuto dagli scolastici latini con il nome di AVICEBRON (nato a Malaga nel 1020, e morto nel 1079, assassinato da un musulmano), autore del *Fons vitae*, scritto in arabo e tradotto in latino da Giovanni Ispano e Domenico Gundisalvi Avicbron è il teorico della materia universale (combattuta da S. Tommaso e ripresa dal Bruno): tutte le materie si riducono ad una sola, sostegno della forma e tutte le forme sensibili ad una sola forma corporea (*corporeitas*). Oltre alla materia corporea ve n'è un'altra, comune ai corpi ed anche alle sostanze spirituali, che pertanto sono anch'esse composte di materia e forma (*dottrina ileomorfica delle sostanze spirituali*). Materia universale e forma universale (anch'essa comune a tutti gli esseri) sussistono distinte nella mente creatrice di Dio, che, con un atto della sua volontà, le unisce nella creazione, dando alla materia il desiderio (amore) di unirsi alla forma e alla forma quello di realizzarsi nella materia. Mosè BEN MAIMOUN, detto MAIMONIDE (nato a Cordova nel 1135 e morto nel 1204), prima di fede giudaica e poi musulmana, celebre anche come medico alla corte del Sultano Saladino, qui c'interessa soprattutto per la *Guida dei perplessi*, dove si sforza di dimostrare che filosofia e fede sono conciliabili, anzi la prima conferma le verità religiose della Bibbia. In fondo, egli ricalca le orme di Avicenna, ma si propone di dimostrare che la creazione è un atto libero di Dio. Come si vede, le tre scolastiche (musulmana, giudaica, latino-cattolica) sono preoccupate degli stessi problemi, utilizzano per risolverli la filosofia greca (neoplatonismo ed aristotelismo), la

quale è chiamata, volta a volta, a servire di fondamento alla verità di tre religioni diverse.

3. La corrente francescana e San Bonaventura. - L'ispirazione mistica, che abbiamo visto alimentare anche alcune sette ereticali, trova la sua più alta espressione, entro i limiti dell'ortodossia, nel movimento francescano, promosso dal Santo di Assisi. L'umiltà e la povertà (nel loro significato più pregnante e profondo), la fratellanza di tutti gli esseri creati, il ritorno alla purezza evangelica, la perfetta letizia intesa come amore universale di tutte le creature per il Creatore, che ha impresso in ogni cosa la sua orma visibile e, invisibile, danno al misticismo francescano un contenuto nuovo. Esso è il motivo ispiratore della mistica e della filosofia dei pensatori di questa corrente, che rinnovano l'agostinismo tradizionale e in alcuni punti lo perfezionano e completano.

SAN BONAVENTURA, il *Doctor seraphicus*, è il maggiore rappresentante dell'agostinismo francescano, che già nella *Summa* di ALESSANDRO DI HALES (nato tra il 1170 e il 1180 nella contea di Gloucester in Inghilterra) e negli scritti di Roberto GROSSATESTA (nato nel 1175 in Inghilterra) assume una posizione decisa contro l'avanzare dell'aristotelismo. Nella sua speculazione tornano le tesi fondamentali della filosofia precedente dai Padri ai Vittorini, ma la sua fonte è Sant'Agostino. Il suo atteggiamento nei confronti di Aristotele è critico: non lo respinge del tutto, anzi ritiene che alcune sue dottrine possano essere utilizzate ed inserite in quelle tradizionali, ma non lo considera il *filosofo*, il culmine della ragione umana. S. Bonaventura riafferma la subordinazione della ragione alla fede e come correttivo dell'eccessivo intellettualismo rivendica l'interiorità della verità e la supremazia della volontà sull'intelletto. Con lui il punto di partenza del filosofare torna ad essere l'uomo di fronte al problema della sua esistenza e del suo destino. Il nucleo dell'agostinismo di San Bonaventura ha assolto nella storia del pensiero una funzione non meno importante di quella dell'aristotelismo di Tommaso.

Caratteristiche di San Bonaventura e della scuola francescana alcune tesi intorno al mondo e all'anima umana, proprie della tradizione platonico-agostiniana, ma riformulate sotto la spinta delle nuove dottrine aristoteliche.

Per San Bonaventura il mondo non è eterno né la materia prima è coeterna a Dio. Il mondo ha origine con l'atto creatore: la creazione *ab aeterno* è contraddittoria. Dio crea la materia dotata delle determinazioni di tutte le cose (ragioni seminali, come aveva detto Agostino) e con una sua forma (la *luce* o principio attivo), comune a tutti i corpi celesti e terrestri. Ogni corpo, oltre che la forma comune a tutti - la luce - ne ha una propria che lo distingue dagli altri; e in ogni essere vi sono tante forme quante sono le sue proprietà essenziali, disposte gerarchicamente, cioè le inferiori subordinate alla forma superiore (*pluralità delle forme*).

Non c'è, per San Bonaventura, materia priva di forma: la *materia* è un *atto incompleto*; pertanto la materia è un costitutivo essenziale di ogni creatura,

anche di quelle dette incorporee (le anime umane, le essenze angeliche). Quella delle sostanze incorporee, per la forma che riceve, è una materia spirituale (*materia spiritualis*), che esprime quanto di contingente e limitato vi è in ogni essere finito.

Le dottrine della pluralità delle forme e della materia come atto incompleto fanno risolvere a San Bonaventura in maniera tutta propria il problema del rapporto dell'anima col corpo. L'aristotelismo, che considera l'anima forma del corpo, rischia di far seguire all'anima lo stesso destino del corpo, cioè di negare l'immortalità. Per San Bonaventura, invece, l'anima è di per se stessa forma e materia (materia spirituale); in altri termini è sostanza completa, indipendentemente dal corpo. Ma l'anima, oltre che la propria materia, aspira ad informare anche il corpo, il quale a sua volta (quantunque informato già dalle forme sue proprie come quelle vegetativa e sensitiva) aspira ad essere informato anche dalla forma razionale. Così l'anima è in connessione col corpo, senza tuttavia essere legata indissolubilmente ad esso, in quanto è in se stessa sostanza completa.

Più influenza ha esercitato, per la sua profondità e il suo fascino, la dottrina mistica di San Bonaventura, che può compendiarsi nella teoria dell'illuminazione e dei gradi attraverso i quali l'anima si eleva a Dio.

Influenzato dall'aristotelismo, ammette d'*innato* nell'anima solo l'abito intellettuale o un criterio naturale di giudizio (*naturale iudicatorium*), cioè nessuna idea *attuale*. Per tutte le conoscenze è indispensabile l'esperienza sensibile. Ma la stessa verità naturale non può raggiungersi (per esempio, per via di astrazione secondo la dottrina aristotelica), senza che Dio illumini l'intelletto. Dio è presente come verità in ogni intelligenza e l'*illuminazione* è il *concursus* immediato di Dio nell'esercizio del pensiero. Solo per la conoscenza di Dio e dell'anima non occorre l'intermediario dell'esperienza sensibile: *necessario enim oportet ponere quod anima novit Deum et se ipsam et quae sunt in se ipsa sine adminiculo sensuum exteriorum*. Contro la dottrina averroista dell'unico intelletto afferma che l'uomo è il soggetto attivo della conoscenza intellettuale.

Termine del sapere è l'unione mistica con Dio, che si realizza attraverso vari gradi (*itinerarium mentis in Deum*). La mente umana ha tre facoltà: l'occhio della carne (*oculum carnis*), l'occhio della ragione (*oculum rationis*) e l'occhio della contemplazione (*oculum contemplationis*). Ognuno di questi occhi può vedere Dio solo *per speculum*, cioè attraverso l'immagine di Dio stesso, riflessa nelle cose create. Infatti, Dio si può conoscere ed amare attraverso la natura, che è fatta a sua somiglianza (*vestigium*), attraverso l'amore per tutte le creature, come aveva predicato San Francesco. Si può conoscere ed amare più intimamente in noi, perché la nostra anima è creata a sua immagine (*imago*). Successivamente ci eleviamo alla conoscenza *in imagine*, dentro di noi, quando la grazia ci comunica le tre virtù teologali. Da ultimo, sempre per sua grazia, Dio ci si mostra direttamente nel suo essere, nella sua bontà e nel mistero della

sua Trinità. In questo grado supremo (*apex mentis*) la nostra anima si unisce a Lui in *estasi* mentale e mistica (*excessus mentalis et mysticus*), permanendo tuttavia la distinzione sostanziale tra il Creatore e la creatura.

San Bonaventura e i francescani considerano valido l'argomento ontologico (senza rifiutare la dimostrazione a posteriori dell'esistenza di Dio: *Deus qui est artifex et causa creaturae, per ipsum cognoscitur*), ma lo accettano più nella forma agostiniana (dalla presenza della verità in noi a Dio) che in quella di Sant'Anselmo. Dio, dice San Bonaventura, è l'Oggetto «fondale», il solo Oggetto (Essenza), che, da se stesso, si costituisce Soggetto (esistenza), perché è Soggetto perfetto ed assoluto.

4. L'Aristotelismo latino e San Tommaso d'Aquino. È il momento di affrontare brevemente il maggior filosofo di tutti i tempi.

TOMMASO, della nobile famiglia dei conti d'Aquino, nacque nel 1227 a Roccasecca ed ebbe la prima istruzione a Montecassino. Entrò nell'ordine di San Domenico nel 1243 e la sua vita in parte è legata a quella del suo maestro Alberto Magno. Insegnò a Parigi, dove ebbe collega San Bonaventura ed anche a Roma e a Napoli, dove fu incaricato, forse da Carlo d'Angiò, di organizzarvi lo *studium generale*. Morì nell'abbazia di Fossanova nel 1274 durante il viaggio per il Concilio di Lione. Oltre ai vari commenti dedicati alle opere aristoteliche (specialmente alla *Metafisica*, all'*Etica Nicomachea* e al *De anima*), le sue due opere principali sono la *Summa Theologiae* (incompleta) e la *Summa contra gentes* (scritta per la conversione dei gentili, cioè arabi e musulmani). [La «Summa» è la forma caratteristica dei trattati dell'epoca: sintesi che abbraccia lo scibile, raccoglie in una visione unica le ragioni di tutto il reale, divisa in «parti», in «questioni» e in «articoli» con «obiezioni» (argomenti contrari) e «risposte»]. Oltre alle *Quaestiones disputatae* e alle *Quaestiones quodlibetales* (discussioni su punti particolari, svolte a scuola, quando gli ascoltatori potevano interrogare *quod libet*), Tommaso ha scritto moltissimi importanti opuscoli, tra i quali ricordiamo: *De ente et essentia*; *De aeternitate mundi*; *De unitate intellectus contra averroistas* (uno tra i più importanti); *De principio individuationis*; *De regimine principum* (gli ultimi due libri di questo scritto non sono autentici), dove è esposta la dottrina politica.

a) *Il problema del rapporto tra fede e ragione.* - La nuova scolastica domenicana, rappresentata dal tedesco ALBERTO MAGNO e dall'italiano TOMMASO D'AQUINO, il *Doctor angelicus*, si differenzia dai sistemi precedenti, oltre che per i suoi fondamenti aristotelici, per la coesione dottrinale. Maestro e discepolo collaborano allo stesso fine di cristianizzare Aristotele e di dare un fondamento filosofico solido e coerente all'ortodossia cattolica. In quest'opera, Alberto prepara il vasto materiale con parafrasi e commenti di Aristotele in modo da restituire il pensiero genuino dello Stagirita e renderlo accessibile al mondo latino: Tommaso, invece, dotato di maggior vigore speculativo, fa un'elaborazione originale dell'aristotelismo e costruisce una sintesi nuova tra il pensiero antico e la dottrina cristiana.

Tommaso, nel riproporsi il problema del rapporto tra la verità naturale (di ragione) e la verità soprannaturale (di fede) si sforza di salvaguardare i diritti della ragione e quelli della fede, distinte ma non separate. Tra fede e ragione non vi può essere conflitto, perché l'una e l'altra sono da Dio: *Ea quae ex revelatione divina per fidem tenentur non possunt naturali cognitioni esse contraria*. Non vi è, dunque, doppia verità, come volevano gli averroisti: ammettere verità discordanti (quelle di ragione da quelle di fede), è portare la contraddizione in Dio stesso.

Quando una proposizione filosofica è in contraddizione con la verità rivelata, significa che la prima contiene un errore che la filosofia è chiamata a correggere. Si badi, l'errore non è della filosofia, ma del filosofo. La teologia, in tal caso impedisce alla filosofia, che è ricerca della verità, di smarrirsi negli errori dei filosofi. Il *controllo* della teologia è dunque garanzia della stessa verità filosofica. Pertanto, solo *di fatto* (non *di diritto*) può esservi conflitto.

Ragione e fede hanno ciascuna un proprio dominio autonomo: alla prima spetta quello della verità naturale, all'altra il campo della verità soprannaturale. Le due verità non si contraddicono, ma neppure vanno confuse; né la distinzione esclude il loro accordo, così come la soprannatura non esclude (o nega) la natura, ma la suppone e la eleva. La filosofia vale come preparazione ed aiuto alla teologia, che della filosofia stessa è il completamento. Così Tommaso, differenziandosi dalla corrente agostiniana fino ad ora dominante, esclude che alla conoscenza razionale sia necessaria la rivelazione divina e rivendica, nel suo dominio, la sufficienza della ragione, preludendo ad uno degli atteggiamenti più caratteristici del pensiero dell'Umanesimo e del Rinascimento. Alla ragione naturale, indipendentemente dalla rivelazione, è riconosciuto un suo campo d'indagine. Non si tratta però di *separare* religione e filosofia, ma solo di tenerle *distinte*. Delimitazione dei due campi, che, delimitati, si trovano a collaborare, la ragione per sistemare le verità naturali e difendere la teologia, la fede per completare con la rivelazione la sua opera.

Quantunque i due campi siano distinti, alcune verità sono, nello stesso tempo, di fede e di ragione, come l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. Tra fede e ragione non vi sono dunque soltanto rapporti negativi, ma anche positivi, com'è provato anche dal fatto che la ragione può chiarire, seppure insufficientemente, alcune verità rivelate e dimostrarne la convenienza. Infatti, la *soprarazionalità* delle verità di fede non significa *anti-razionalità* o *irrazionalità*, in quanto non contraddice alla ragione l'ammettere un ordine di verità che la trascendono. In breve: non c'è contraddizione tra le verità di fede e le verità di ragione, e le prime, quantunque soprarazionali, possono essere chiarite e difese dalla ragione stessa. Così Tommaso stabilisce un nuovo equilibrio tra la tradizionale tendenza mistica, di cui fa suo lo spirito religioso, e la nuova tendenza razionalistica. Porta la guerra in casa dell'avverismo e lo combatte con le sue stesse armi.

b) *La metafisica*. - Per San Tommaso, il reale in quanto reale, è l'*essere*. Aristotele, quantunque identifichi il reale con l'individuo concreto, è il filosofo dell'essenza o forma; Tommaso, che introduce nella metafisica aristotelica il principio cristiano della *creazione* (che ha ripercussioni in tutto il sistema) è il filosofo dell'*essere*, per cui la sua, in questo senso, è metafisica dell'*esistente*. È evidente che, modificato profondamente Aristotele su questo punto - come Agostino modificò profondamente il platonismo con il suo concetto di *veritas* - l'*esse* di Tommaso è più vicino alla *veritas* agostiniana che alla *forma* aristotelica. Infatti, anche quelle di Agostino e di Bonaventura (pur con le dovute differenze rispetto a San Tommaso) sono metafisiche dell'esistente, appunto perché incentrate sul concetto di creazione, che manca in Aristotele come in tutta la metafisica classica.

Pertanto, quando si parla di «aristotelismo» di San Tommaso, bisogna riferirsi ad un Aristotele che è stato trasposto, arricchito e radicalmente trasformato soprattutto nella metafisica. Infatti, la distinzione reale di essenza ed esistenza, mutuata da Avicenna e ripresa da San Tommaso per giustificare il principio di creazione, rivoluziona tutta la metafisica aristotelica.

Posto che il reale, in quanto reale, è essere, l'essere è ciò che l'intelletto umano coglie subito come la realtà più nota: tutto ciò che è, se è qualcosa, è essere (*quidquid est, si quid est, ens est*). Bisogna però distinguere tra le cose create e Dio.

Per San Tommaso, non solo la materia e la forma, ma anche l'*essenza* e l'*esistenza* stanno in rapporto di potenza ed atto. L'essenza o *quidditas* comprende tutto ciò che è espresso nella definizione della cosa e dunque, oltre alla forma, anche la materia; dall'essenza si distingue l'esistenza od *esse* (altro è conoscere che cosa una cosa sia - *quid sit* -, altro sapere se è - *an sit*). L'esistenza è, dunque, separabile dall'essenza: il loro rapporto è appunto di *potenza (essenza)* ed *atto (esistenza)*. Ma l'essenza non può da se stessa passare all'esistenza; dunque, il passaggio dall'essenza (potenza) all'esistenza (atto) è dovuto all'atto creativo di Dio. Per il fatto che esistono enti finiti, esiste Dio come l'Essere creatore. Ogni essenza, che non sia Dio, richiede, per esistere, l'atto creativo di Dio stesso. Solo in Dio l'essenza è la stessa esistenza, perché Dio è (esiste) per essenza. Per conseguenza, il termine *essere* predicato degli enti creati ha un significato non identico all'essere stesso predicato di Dio. Tra le creature e Dio il rapporto non è di *univocità* (identità) né d'*equivocità* (semplice diversità), ma di *analogia* o somiglianza (*principio dell'analogicità dell'essere*). In breve: nelle creature l'esistenza è separabile dall'essenza (e perciò il loro essere è creato o contingente); in Dio non è separabile, in quanto è identico con la sua essenza e quindi il suo essere è eterno e necessario. Dio è l'essere per essenza; le creature *hanno* l'essere per partecipazione. In quanto sono, sono *simili* a Dio, ma non sono Dio, né Dio è identico a loro. Ecco il *rapporto di analogia ed insieme di partecipazione*, estensibile, a tutti i predicati che si attribuiscono a Dio e alle creature (dire che l'uomo è «giusto» è

predicare di lui una perfezione distinta dalla sua essenza e dalla sua esistenza; predicarlo di Dio è attribuire a Dio stesso una perfezione identica alla sua essenza e alla sua esistenza). Non vi è dunque un'unica scienza dell'essere, ma vi è la scienza degli enti creati costruita su principi evidenti per la ragione (metafisica); e la scienza dell'Essere necessario o Dio (*teologia*), la cui verità, trascendente l'umana ragione, è stata rivelata: la prima è subordinata alla seconda e l'una è distinta dall'altra.

L'esse di San Tommaso è, dunque, *sintetico*, cioè sintesi di essenza ed esistenza, dove *l'essenza è ciò che l'essere è* e *l'esistenza l'atto per cui è*. Ogni essere creato rimanda al supremo Atto del suo esistere, all'Atto creativo di Dio. Potenza è la capacità ad essere; *atto* è ciò che esiste; *sostanza* ciò che ha esistenza in sé; *accidente* ciò che non ha un'esistenza autonoma. L'idea dell'essere è dunque universale e indipendente dalle condizioni di tempo e di spazio, eterna. La tesi dell'analogia-partecipazione rende impossibile ogni forma di panteismo e garantisce l'assoluta trascendenza di Dio.

Dalla metafisica dell'essere così com'è formulata da San Tommaso scaturiscono i quattro *principi primi* della realtà e del pensiero: a) *principio d'identità* (l'essere è quello che è); b) *principio di contraddizione* (lo stesso essere non può insieme essere e non essere); c) *principio del terzo escluso* (un essere o è o non è); d) *principio di causalità* (ogni essere esistente che non ha in se stesso il principio della propria esistenza rimanda ad un altro essere che ne è la causa). San Tommaso chiama *trascendentali* le proprietà che appartengono all'essere: *uno, vero, buono*. L'essere considerato in se stesso è uno; in rapporto alla volontà è bene (in quanto ogni ente in atto è in qualche modo perfetto). Dall'essere scaturiscono le nozioni di *unità, individualità, razionalità, finalità, bontà, bellezza*.

c) *La dottrina della conoscenza*. - Per San Tommaso, a differenza delle sostanze angeliche o *separate*, la mente umana non ha l'intuizione immediata del vero: essa comincia dalla sensazione, non vi sono conoscenze innate e indipendenti dall'esperienza sensibile. Su questo punto ricalca Aristotele. D'altra parte, l'intelletto è la facoltà delle essenze universali. Queste, per San Tommaso, sono nelle cose create (*in re*), ma preesistono come forme o modelli ideali nel Pensiero divino (*ante rem*). Noi non le intuiamo in Dio; dunque, possiamo conoscerle solo *astraendole* dalle cose (*post rem*). Del problema degli universali egli accetta la posizione del realismo moderato. La conoscenza è pertanto un processo inverso a quello della creazione: nella creazione l'universale si cala nella materia e s'individua nelle singole cose; nella conoscenza, invece, è astratto dalle cose. La conoscenza è pertanto dematerializzazione o disindividuazione dell'essenza.

L'anima, che conosce tutte le cose, «è in qualche modo tutte le cose», non nel senso che essa sia le cose stesse, ma nell'altro che è la loro *specie (forma)*: nell'anima non c'è la pietra, ma la specie della pietra. Pertanto, l'intelletto è

«una potenza recettiva di tutte le forme intelligibili», come il senso lo è di tutte le forme sensibili. Da qui il principio generale della conoscenza: *cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis*.

Il processo della conoscenza s'inizia con la *sensazione* (*nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*). Il senso non coglie la materialità delle cose, ma la loro immagine (*specie sensibile*). Nella sensazione, senziente e sentito formano un'unità indistinta. Potenzialmente la *specie sensibile* contiene implicita l'essenza; l'*intelletto*, esercitando il suo potere di *astrarre*, la fa essere in atto e coglie la *specie intelligibile*, la pura forma universale o ciò che di una cosa è intelligibile. L'intelletto non fa *essere* l'oggetto, ma fa *conoscere* l'oggetto, il quale, riguardo al soggetto conoscente, è vero oggetto (*ob-iectum*). La verità risiede pertanto nell'accordo o nella corrispondenza tra l'intelletto e la cosa, cioè nell'atto con cui l'intelletto *afferma o nega* l'essenza di una cosa. Perciò il concetto rispecchia la ragion d'essere di una cosa, il *quod quid est*, la *ratio intima proprietarum*. La verità è *adequatio rei et intellectus*, cioè la *species* esistente nell'intelletto è la forma stessa della cosa. La natura è pertanto la *misura* del nostro intelletto, la cui verità è appunto il conformarsi alle cose. Solo l'Intelletto divino è misurante e non misurato; la natura è misurante rispetto all'uomo e misurata rispetto a Dio; il nostro intelletto è misurato rispetto a Dio e alla natura. Dio intende la totalità delle cose con un atto unico di conoscenza perfetta; l'uomo, invece, conosce per atti successivi, cioè per ragionamento. All'astrazione dell'universale segue il *giudizio* (*judicium*), con cui si afferma o si nega qualche cosa, e il cui termine logico è la *proposizione*; al giudizio, il *ratiocinium* o ragionamento. Nel giudizio l'essere unisce soggetto e predicato, ricompone ciò che l'astrazione aveva separato. In breve, con l'astrazione s'intende *ciò che una cosa è* (*quid sit*); col giudizio si giudica *se è o non è* (*an sit*); col ragionamento si dà la ragion d'essere di ciò che si afferma o si nega (*propter quid*).

L'intelletto, in quanto ha la potenza di ricevere la *specie intelligibile*, è *intelletto passivo*; in quanto ha il potere attivo di tradurre in atto questa potenzialità, è *intelletto agente*, che opera l'astrazione. L'intelletto agente, per Tommaso, non è estraneo alle anime individuali, come l'intelletto separato degli averroisti contro cui egli polemizzò accanitamente, ma è una facoltà dei singoli soggetti, ai quali è essenziale. Esso deriva sì da Dio, ma è il potere illuminativo di ogni anima. Solo così l'uomo è veramente *soggetto* di conoscenza.

d) *L'esistenza di Dio*. - L'esistenza di Dio, come sappiamo, è una verità di ragione e di fede e dunque può essere dimostrata razionalmente. San Tommaso esclude che l'esistenza di Dio sia colta per intuizione diretta (in tal caso non ci sarebbe bisogno di dimostrazione) e non ammette nemmeno che si possa provarla *a priori* dall'idea di Dio stesso (prova ontologica), perché dall'ordine dell'idea non si può passare all'ordine della realtà. Dio si dimostra solo *a*

posteriores (demonstratio quia), cioè muovendo da ciò che è primo «per noi» o dalle cose sensibili.

Cinque, per San Tommaso, sono le *vie* che dal sensibile conducono a Dio. «Tutto ciò che si muove, è mosso da altro»; dunque ogni movimento suppone una causa; se ciò che muove a sua volta è mosso, suppone ancora una causa e così all'infinito; vi è dunque un *Primo Motore immobile*, che è la Causa non mossa del movimento (1a via). Ogni cosa dipende da un'altra, cioè ogni *effetto* ha la sua *causa*; esiste dunque una *Causa prima non causata* (2a via). Ogni cosa è *contingente*, può esistere come può anche non esistere, ma ciò che è contingente non ha la ragion d'essere in sé, ma in *altro*, in qualche cosa di *non contingente*, dunque esiste *l'Essere necessario* (3a via). Ogni cosa ha *un grado di perfezione*; dunque esiste *l'Essere perfettissimo* (4a via). Ogni cosa è diretta ad un fine e tutto l'universo è ordinato al suo fine; ma le cose naturali sono prive d'intelligenza; dunque esiste *un'Intelligenza ordinatrice* (5a via). La struttura logica delle «cinque vie» è sempre la stessa: si parte da un *fatto* (le cose hanno movimento, le cose sono contingenti, ecc.): si applica un principio (ciò che si muove è mosso da altro; ogni effetto rimanda ad una causa, ecc.): e si conclude che Dio esiste. Le prime tre prove sono fondate sul principio di causalità e possono raggrupparsi sotto l'unica denominazione di *prova cosmologica*; le ultime due sul principio di finalità e possono chiamarsi la prova *finalistica* o *teleologica*. Dio dunque esiste come Motore immobile, Causa Prima, Essere necessario, Perfezione assoluta, Intelligenza ordinatrice. Dunque alla domanda «se Dio esiste» (*an Deus sit*), la ragione, in armonia con la fede, risponde positivamente. Non si confonda il problema dell'esistenza con quello della essenza di Dio (*quid Deus sit*).

e) *Il mondo*. - L'esistenza del mondo dipende da Dio. Le creature *hanno l'essere*, ma *non sono l'essere* (altrimenti si identificherebbero con Dio). Nella loro *essenza* non è implicita l'*esistenza*: è Dio che dà loro l'esistenza facendo che il *possibile* (essenza) diventi *atto* (esistenza). Il procedimento per dimostrare l'esistenza di Dio è mutuato in parte da Aristotele e da Avicenna, ma il Dio di Tommaso non è il Dio aristotelico: è Creatore e Provvidenza, non solo rispetto al mondo nel suo insieme, ma anche alle singole creature. È Dio che comunica l'essere alle cose e dunque, oltre che *sapere*, è anche *fare*; non è puro Intelletto, ma anche Volontà attiva. Alla sua volontà di amore e di bontà si devono la creazione (San Tommaso respinge l'emanazionismo neoplatonico, rinnovato, attraverso Aristotele, dagli arabi e dagli ebrei) e la conservazione del creato. Tuttavia, sostiene arditamente l'Aquinate, razionalmente non si può escludere lo coeternità del mondo e di Dio: che il mondo abbia un inizio nel tempo, è solo una verità di fede. Ma è verità di ragione che esso sia stato prodotto dal nulla. In quanto prodotto dal nulla, è creato; ma ciò non comporta l'ammettere necessariamente che abbia avuto inizio nel tempo:

Il mondo, creato da Dio, ha un ordinamento gerarchico: dagli angeli, sostanze puramente spirituali, ai corpi inorganici. Per San Tommaso, a differenza che per Aristotele, esistono sostanze spirituali o pure forme, come gli angeli, senza materia (*forme separate*).

A questo punto nasce un problema, che abbiamo rilevato a proposito dello Stagirita: la *specie*, identica in tutti, come si diversifica nei singoli individui? Qual è il principio della diversità e molteplicità numerica, se la specie è identica ed una? In breve, qual è il *principio d'individuazione*?

La forma è identica in tutti gli individui della stessa specie (per esempio, la forma dell'uomo è comune a tutti gli uomini). D'altra parte, la materia non può essere principio d'individuazione perché, per se stessa, è indeterminata ed indifferenziata. Per San Tommaso, il principio d'individuazione è nella materia «considerata sotto determinate dimensioni», cioè in quella determinata *quantità* di materia (*materia signata quantitate*), nelle particolari dimensioni spaziali e temporali che costituiscono *questo* individuo (*hic et nunc*). La quantità (questo determinato corpo), ossia le dimensioni spazio-temporali, è il principio d'individuazione. Non si confondano individuazione e persona. La *materia signata* indica la quantità di materia che individua un uomo e lo distingue da un altro. Non significa affatto che essa sia la persona, che è costituita dall'anima, dove è da riporre il principio della persona stessa.

f) *L'uomo*. - L'anima umana, pur essendo una sostanza spirituale, a differenza di Dio e degli angeli, per natura, è unita al corpo. San Tommaso esclude la pluralità delle forme, sostenuta dagli agostiniani, e difende l'unità intrinseca dell'individuo umano, derivante da un'*unica forma*. Le funzioni vegetativa, sensitiva ed intellettuale non comportano una triplicità di anime: l'intelletto è la sola forma di tutta la vita dell'uomo, comprese le funzioni vegetativa e sensitiva.

Per difendere l'unità del composto umano (unità sostanziale di anima e corpo), egli afferma con Aristotele che l'anima è forma del corpo (*entelechia*). Ma, come pura forma, è *spirituale*, la funzione ad essa essenziale, quella intellettuale, è *superorganica*. Le intellezioni e le volizioni, atti propri dell'anima, sono indipendenti dalla materia; per conseguenza, anche il principio da cui scaturiscono (l'anima) ne è indipendente. D'altra parte, quantunque l'intellezione sia immateriale, è legata a condizioni corporee (abbiamo visto che non c'è specie intelligibile senza specie sensibile). Allora, conclude Tommaso, l'anima intellettuale, nella sua funzione d'intendere dipende *estrinsecamente* dal corpo, ma *intrinsecamente* (*quanto al suo essere*) ne è indipendente. Pertanto essa, rispetto al corpo, è sostanza *separata*.

Da ciò consegue l'*immortalità* dell'anima. Se l'anima intrinsecamente non dipende dal corpo, la corruzione del corpo le è estranea. Né c'è da pensare che Dio possa annientare l'anima, perché è assurdo che Egli, sapientissimo e giustissimo, possa distruggere la sostanza (opererebbe contro il suo fine) da lui

creata immortale. L'intelletto conosce l'essere e desidera essere sempre; il desiderio naturale non è mai vano.

g) *La dottrina morale.* - La volontà è la facoltà appetitiva del bene. Come l'oggetto dell'intelletto è l'essere sotto la forma del vero, così l'oggetto della volontà è l'essere sotto la forma del bene. Un'azione è *oggettivamente* buona se conforme al grado di bene che appetisce; cattiva se disforme (per esempio, amare le cose finite più di Dio, è male). Un'azione è *soggettivamente* buona se fatta conformemente alla coscienza dell'ordine degli esseri; cattiva, se disforme da essa. Nel caso affermativo, la norma diventa *coscienza pratica*.

Se l'intelletto ci desse l'apprensione immediata di Dio, cioè se alla volontà si presentasse il Bene sommo, essa l'appetirebbe necessariamente. In tal caso non vi sarebbe libertà di scelta. Ma, nella vita attuale, l'intelletto apprende soltanto beni particolari, *relativi*, di fronte ai quali la volontà non è necessitata: è *libera* di scegliere (*libero arbitrio*).

Ciò non basta però a definire la libertà, la quale non è soltanto mancanza di necessità intrinseca, ma anche *auto-determinazione*. Infatti, senza la determinazione a volere, non vi sarebbe mai l'atto di volizione. Nell'atto di volizione, la volontà *segue* l'intelletto: *il conoscere precede il volere*. Tuttavia, aggiunge l'Aquinate, è la volontà che fissa l'intelletto su uno o su un altro giudizio. Pertanto, l'intelletto illumina la volontà, ma la volontà fissa il giudizio dell'intelletto; non nel senso che essa contribuisca alla conoscenza intellettuale, ma nell'altro che può fissare l'intelletto su una cosa piuttosto che su un'altra. L'intelletto considera sempre l'oggetto in generale (*giudizio speculativo*); la volontà lo fissa in un aspetto solo e concreto in rapporto al soggetto in una particolare circostanza (*giudizio pratico*). La libertà consiste dunque nella possibilità di scegliere tra beni particolari; il merito risiede nel saper scegliere. L'atto del volere è, dunque, insieme razionale e libero. In quanto razionale include la *giustificazione*, in quanto libero la *responsabilità* e perciò la sanzione. Quando la volontà non vuole ciò che l'intelletto conosce, si ha il male morale, il quale è un atto della volontà stessa, in cui il giudizio pratico è disforme da quello teoretico. Di questa disformità è responsabile il libero arbitrio per il cattivo uso che l'uomo può fare di esso. La *colpa*, infatti, è l'atto con cui l'uomo sceglie deliberatamente il male, cioè agisce in modo disforme dall'ordine razionale. Il male dunque, è una deficienza, come aveva detto Agostino.

Il fine dell'uomo, dice Tommaso con Aristotele, è il *perfezionamento* della propria natura. Tale perfezionamento si compie solo in Dio. Perciò, la volontà, per quanto scelga tra beni particolari, rimane sempre insoddisfatta ed aspira al Bene sommo, nel possesso del quale è la suprema *beatitudine*. Il fine dell'uomo trascende l'uomo.

Affinché sia buona, la volontà deve conformarsi alla *norma morale*, che è *in noi*, riflesso della legge *eterna* della volontà divina. Il fondamento della norma

morale è dunque Dio, ma la norma stessa è intrinseca al nostro essere. Noi però non conosciamo la legge eterna; per regolare la nostra condotta basta la *legge naturale*, come legge della nostra coscienza. I principi pratici sono comandi di questa legge e bisogna riconoscerli e praticarli sempre seguendo la disposizione naturale ad intenderli, *habitus (sinteresi)*, che ci dirige al bene. San Tommaso accetta la distinzione aristotelica tra virtù *intellettuali* e *morali*, le quali ultime si riducono alle quattro virtù cardinali (prudenza, temperanza, giustizia e sapienza). Le virtù intellettuali e morali bastano per conseguire la felicità in questa vita, non per la beatitudine eterna, per la quale sono necessarie le tre virtù *teologali*; *fede, speranza e carità*, infuse da Dio nell'uomo.

h) *La dottrina politica*. - San Tommaso distingue tre specie di leggi che dirigono la comunità al *bene comune*: la *legge naturale*, comune a tutti gli uomini (conservazione della vita; generazione ed educazione dei figli; desiderio della verità); la *legge umana* o positiva, stabilita dagli uomini sulla base della legge naturale e diretta all'utilità comune; la *legge divina*, che guida ciascun uomo al conseguimento del suo fine soprannaturale.

Per Tommaso come per Aristotele, l'uomo, per natura, è un «animale politico»: lo Stato è una necessità naturale per il «ben vivere» della comunità. Ogni forma di autorità deriva da Dio: rispettarla è rispettare Dio; ogni forma di governo, purché garantisca i diritti della persona e il benessere della comunità, è buona (ma le sue preferenze sono per la monarchia). La *tirannide*, che vien meno a tale rispetto, è fonte di ogni male e contro di essa è lecito ribellarsi anche con le armi. Perciò lo Stato deve riconoscere i suoi limiti, sia verso i singoli che verso la Chiesa. Come ragione e fede hanno due campi distinti ed autonomi, così pure Stato e Chiesa sono società aventi ciascuna propri fini. Come non c'è conflitto tra fede e ragione, se quest'ultima tende al vero e si mantiene nei suoi limiti, così non vi sono conflitti tra la Chiesa e lo Stato, se ciascuna delle due autorità tende a realizzare i fini che le son propri e se entrambe collaborano all'attuazione dell'unico fine, il bene comune. Ma il fine che persegue la Chiesa (guidare gli uomini alla fruizione di Dio) è superiore a quello dello Stato; lo Stato, dunque, deve subordinarsi alla Chiesa, al cui capo (il Papa) Cristo affidò il governo religioso. Il *diritto positivo* è veramente diritto quando è traduzione scritta di quello *naturale*, posto in noi da Dio (non *jus quia iussum est*, ma *jus quia justum est*). Così è possibile, per il bene di tutti, la collaborazione dei due poteri.

La sintesi tomista per il suo equilibrio tutto latino nell'impostare e risolvere i problemi, per i ponti gettati tra l'antico e il nuovo (a volte passerelle tra gli abissi) e per quanto ha rappresentato nella cultura occidentale, resta ancora oggi lo sforzo speculativo più sistematico e completo di tutti i tempi.

CAPITOLO XIV

LE POLEMICHE DOTTRINALI E IL DISSOLVIMENTO DELLA SCOLASTICA. DA DUNS SCOTO AD ECKHART

1. *L'averroismo latino e Sigieri di Brabante.* - I due grandi indirizzi filosofici, che fanno capo a Bonaventura e a Tommaso e rappresentano due diversi atteggiamenti di fronte alla filosofia di Aristotele, non esprimono che la parte più significativa del pensiero del secolo XIII, ricco di altre posizioni, derivanti dallo stesso aristotelismo. Dalle lotte accanite tra le varie correnti nascono le istanze che, a cominciare dai primi decenni del secolo XIV, portano alla decadenza e al dissolvimento della Scolastica.

Uno di questi indirizzi è l'*averroismo latino*, fiorito nella Facoltà delle arti, distinta da quella teologica, dove l'Aristotele interpretato da Averroè, come sappiamo, ebbe fin dal principio entusiastiche accoglienze. Il maggiore pensatore dell'indirizzo averroistico (il quale vede nel tomismo un aristotelismo che non è quello di Aristotele) nell'Università di Parigi è il belga SIGIERI DI BRABANTE, contro cui polemizzò vigorosamente Tommaso d'Aquino.

SIGIERI insegnò a Parigi tra il 1270 e il 1277, contemporaneamente a san Tommaso. La polemica tra aristotelici averroisti e aristotelici antiaverroisti in questo periodo è accanitissima. I francescani, rappresentati in quest'epoca dal PECKAM, sono contro il razionalismo degli uni e degli altri. Nel 1270, STEFANO TEMPIER, vescovo di Parigi, condanna ufficialmente l'averroismo. La condanna produsse torbidi nell'Università parigina, che portarono all'altra condanna del 1277, sempre per opera del vescovo Stefano Tempier. Nelle 219 proposizioni condannate, oltre alle dottrine averroistiche, sono incluse anche alcune tesi tomiste. Il tomismo venne colpito quasi contemporaneamente, dalla condanna dell'arcivescovo di Canterbury, il domenicano ROBERTO KILWARDBY, seguace dell'agostinismo di OXFORD. Soprattutto contro la teoria tomistica della unità delle forme sostanziali scrissero GUGLIELMO DE LA MARE e RICCARDO DI MEDIAVILLA. Il pensatore più personale, tra gli avversari del tomismo, è ENRICO DI GAND, nato al principio del XIII sec. e morto nel 1293. L'opera sua principale sono i *Quodlibeta* in 15 libri. Enrico, contro S. Tommaso, sostiene che anche l'essenza ha un suo essere (*esse essentiae*), distinto dall'*esse esistentiae*. Ogni essenza ha l'essere che le compete come essenza, indipendentemente dall'essere dell'esistenza, che può avere o non avere. Per Enrico la volontà è superiore all'Intelletto (primato della volontà) ed è libera per essenza: essa presuppone il giudizio della ragione, ma decide liberamente. Nella difesa del tomismo da parte dei domenicani si distinse EGIDIO COLONNA romano, discepolo di San Tommaso. Sigieri, colpito più direttamente dalla condanna del vescovo di Parigi, citato a comparire dinanzi all'Inquisitore di Francia, venne in Italia e fu condannato all'internamento nella Curia. Morì ad Orvieto verso il 1284. L'opera sua principale è *De anima intellectiva*, dove espone e sostiene la nota tesi averroista sull'intelletto agente.

Sigieri, fermo all'interpretazione averroista di Aristotele, confuta la tesi fondamentale del tomismo e cioè la separabilità, nelle cose contingenti e finite, di essere ed esistenza. Se nessun uomo esistesse, dice Sigieri, si sopprimerebbe la stessa natura (essenza) umana. Dunque, essere ed esistenza non sono

separabili. Cade, così, il principio di creazione; l'essere è necessario ed eterno. Sigieri sostiene pertanto la eternità del mondo e l'indistruttibilità delle specie viventi; nega la Provvidenza divina. Circa la *vexata quaestio* dell'unità dell'intelletto nella specie umana, ammette l'esistenza di un'anima intellettuale unica per tutti gli uomini, separata dal corpo, immateriale. Non vi è dunque l'immortalità personale dell'uomo, ma l'immortalità dell'unico intelletto. Per conseguenza, non ci sono premi e castighi dopo la morte: le azioni buone hanno in se stesse il loro premio, le cattive in se stesse la loro punizione.

Ognuna di queste proposizioni è in contrasto con un punto fondamentale della dottrina cristiana; e ciò spiega la reazione di Alberto Magno e di Tommaso d'Aquino, i quali sostenevano un aristotelismo in armonia con l'ortodossia cattolica. Sigieri e gli altri averroisti, accusati di eresia, si difendevano dicendo che loro come «filosofi» si attenevano alla verità razionale (cioè alla filosofia di Aristotele); come «credenti» restavano fedeli agli insegnamenti della fede. Conosciamo già la critica di Tommaso alla dottrina della doppia verità.

Contro l'averroismo e in difesa dell'ortodossia cattolica scrisse il francescano spagnolo RAIMONDO LULLO (1235-1315), famoso per la sua *Ars magna*, una specie di sistema logico o arte di combinare i termini semplici per scoprire i principi dello scibile. Più che come filosofo egli è importante come apologeta e mistico. Secondo Lullo la fede stessa suscita nel credente le ragioni necessarie che la giustificano.

Pur condannato, l'averroismo continuò ad avere seguaci per tutto il secolo XIV (GIOVANNI DI IANDUNO (+1328) spinse l'averroismo alle estreme conseguenze: sostenne il primato della ragione sulla fede), ma con scarsa originalità. Fedele ad Aristotele, che identificava con la filosofia e con la ragione, s'isterilì in questa posizione di dommatico asservimento alla dottrina del filosofo greco. Da Parigi, il centro dell'aristotelismo averroista si spostò a Padova, dove ebbe seguaci fino al secolo XVII.

2. L'agostinismo di Oxford e Ruggero Bacone. - Nell'Università di Parigi si trattavano appassionatamente problemi metafisici e teologici; nell'Università di Oxford, centro dell'agostinismo francescano, anche per la diffusione dell'aristotelismo, era molto vivo l'interesse per le ricerche scientifiche, fisiche e matematiche. Così i francescani di Oxford continuano le tradizioni della Scuola di Chartres e innestano la tendenza naturalistica nell'antico tronco del misticismo platonizzante.

I due maestri francescani di questo indirizzo sono: ROBERTO GROSSATESTA (iniziatore) e soprattutto RUGGERO BACONE, il *doctor mirabilis*, massimo rappresentante dello sperimentalismo scientifico. Roberto applica le matematiche alla spiegazione dei fenomeni naturali: per lui la fisica si riduce alle regole della figura e del movimento. Più che alla ricerca matematica, Ruggero Bacone, invece, si appella all'esperienza. L'astrazione e il metodo sillogistico sono insufficienti a farci conoscere le cose senza l'ausilio

dell'osservazione e l'esperienza dei fatti. *L'autorità* è il fondamento della fede, ma non ci fa comprendere la natura delle cose che si credono; essa non serve affatto per la conoscenza delle cose naturali. La *ragione* integra l'autorità, ma non basta per distinguere il vero dal falso; se non altro ci lascia sempre nel dubbio. Soltanto l'*esperienza*, la quale conferma e verifica, rende solida la dimostrazione. Niente si può conoscere perfettamente senza di essa. Bacone è il precursore del metodo sperimentale.

Egli distingue una duplice esperienza: quella del *senso esterno* (*per sensus exteriores*), umana, che ci fa conoscere il mondo sensibile (le verità naturali); e quella del *senso interno* (*scientia interior*) o illuminazione interiore di Dio, la quale culmina nel *rapimento* (*raptus*). Così l'esperienza mistica completa quella scientifica. Bacone è uno dei precursori della scienza moderna, anche per aver visto che solo con la matematica le altre scienze si possono costituire come tali.

3. Il volontarismo di Duns Scoto. - Dall'ambiente francescano di Oxford, tra la fine del secolo XIII e il principio del secolo XIV, vengono fuori i più geniali ed agguerriti avversari dell'aristotelismo averroista e tomista. S'inizia così, in seno alla Scolastica stessa, quel movimento di critica interna che porta prima alla rottura dell'equilibrio della sintesi tomista e poi, a non lunga distanza, alla decadenza della Scolastica.

A Oxford si formò ed insegnò il campione dell'agostinismo francescano, GIOVANNI DUNS SCOTO, il *Doctor subtilis*.

GIOVANNI DUNS SCOTO nacque forse in Scozia verso il 1270. Insegnò ad Oxford fino al 1304 e a Parigi fino al 1308. Morì a Colonia nello stesso anno. Sue opere principali: *Commento ai libri delle Sentenze*, detto anche *Opus Oxoniense* (scritti connessi con l'insegnamento ad Oxford); i *Theoremata subtilissima* e i *Reportata Parisiensis* o *Opus parisiense* (scritti connessi con l'insegnamento a Parigi). Importante anche il *De primo rerum omnium principio*, forse giovanile.

Alcune opere a lui attribuite dalla tradizione non gli appartengono.

Critico del tomismo, in nome di un agostinismo, che ha abbandonato molte delle tesi tradizionali e fa posto ad altre aristoteliche, lo scotismo, da questo punto di vista, può considerarsi un tentativo di assimilazione di alcune tesi aristoteliche al contenuto dottrinale della tradizione agostiniana.

Scoto respinge la soluzione tomista del problema del rapporto tra fede e ragione e le oppone una posizione che è anche quasi antitetica a quella dell'agostinismo tradizionale: *separazione* tra teologia e filosofia. Per Scoto, infatti, non vi sono verità dimostrabili o discutibili anche razionalmente come l'immortalità dell'anima individuale e la Provvidenza divina. Tutte le verità di fede sono meri *credibili* (*credibilia*). Questa conclusione, spinta forse oltre le intenzioni del filosofo francescano, porta, da un lato, al *fideismo* e, d'altro lato, al razionalismo puro cioè all'assoluta autonomia della filosofia, che risulta essere la sola conoscenza valida. Scoto si serve dell'aristotelismo non per correggerlo e metterlo a servizio della teologia (S. Tommaso), ma per

assumerselo come il limite della ragione umana, cioè quello che segna il dominio della conoscenza, al di là del quale comincia il campo della fede, che non è conoscitivo, ma pratico. In Scoto vi è un'*esigenza critica*, forse inconsapevole, che preannuncia il pensiero moderno. Infatti, per Scoto, la sola dimostrazione razionale valida è data dal processo sillogistico, secondo cui è vero soltanto ciò che può essere dedotto a priori da concetti dati.

Ciò posto, dato che l'uomo non conosce l'essenza di Dio, le verità di fede non sono deducibili *a priori*: la teologia non può dunque avere una sistemazione razionale: poggia soltanto sulla rivelazione. Non è scienza speculativa, ma *scienza pratica*, cioè dà soltanto norme direttive e regolative della nostra condotta. Questa decisa separazione di teologia e filosofia, di fede e ragione rompe l'equilibrio tomistico ed è gravida di gravi conseguenze che presto si faranno sentire nello sviluppo del pensiero. Non *theologia rationis*, ma *theologia fidei*. Non che Scoto neghi la verità soprannaturale della rivelazione o il suo primato, solo le assegna un campo a parte, quello della fede, separato dall'altro della filosofia. Così, separata la ragione dalla fede, egli apre la strada, prima all'assoluta indipendenza della filosofia dalla teologia e poi alla ribellione aperta della ragione alla fede. Con Scoto la scolastica è davvero finita, perché è negato come problema quello che la caratterizza: il rapporto tra filosofia e teologia. Com'egli scrive, «la fede non è un abito speculativo, né il credere è tale, né la visione che segue il credere è speculativa, ma pratica».

A differenza di San Tommaso, Scoto non ammette sostanze separate: tutti gli esseri sono composti di materia e forma e i più complessi hanno una pluralità di forme. I generi e le specie sono le forme che determinano i gradi della gerarchia degli esseri. Però sono reali sono gli individui concreti: non *l'uomo in universale*, ma i singoli individui umani. Quale realtà hanno allora i generi e le specie? Come l'unica specie si differenzia nella molteplicità degli individui? Il primo è il problema degli universali, l'altro quello dell'individuazione.

Rispetto al primo problema, Scoto critica sia il nominalismo, che considera l'universale come un puro nome, sia il realismo. Il fondamento reale dell'universale, per lui, è l'essenza delle cose, la quale però non è né universale né individuale. In natura l'essenza si presenta individuata, e l'intelletto, trovandola realizzata in più individui, la universalizza. L'universale è pertanto il riferimento, operato dall'intelletto, di una stessa essenza ad una molteplicità d'individui. Gli universali, dunque, non esistono nelle cose, ma nella mente.

Ma che cosa *individua* l'essenza o specie? Scoto critica la dottrina tomista che il principio d'individuazione sia la *materia signata quantitate*. La materia, per se stessa indeterminata, non può essere principio di determinazione. L'individuazione risiede invece in una *contrazione* e limitazione dell'essenza, per cui l'essenza stessa si determina e diventa specialissima: *questa essenza qui o quest'ente qui: haecceitas*. L'*haecceitas* è la determinazione ultima e compiuta della materia, della forma e del loro composto. Perciò, per Scoto, l'individuazione non è degradazione, ma perfezione dell'essere.

Contro San Tommaso, Scoto rivendica il primato della volontà sull'intelletto: è la prima che determina l'altro a fissarsi e a pronunciarsi piuttosto su una che su un'altra verità. È vero che la volontà non può volere alcun bene senza conoscerlo e che il giudizio teoretico precede l'atto del volere; ma sia le rappresentazioni che i giudizi sono cause *occasional* e *non determinanti* del volere stesso. La volontà ha in se stessa il potere di autodeterminazione: vuole quel che vuole solo perché lo vuole. La volontà così rischia di diventare puro arbitrio e l'atto volitivo di essere irrazionale.

Per intendere il volontarismo di Scoto si tenga conto dell'aspetto volontaristico del messaggio cristiano. Per il Cristianesimo, il conoscere non è fine a se stesso: bisogna conoscere per volere ed amare: vale più amare Dio che conoscerlo. Non basta la visione di Dio, tanto è vero che se ne desidera il possesso; tal desiderio è amore di Dio, e l'amore è atto di volontà. Scoto vedeva superficialmente compromessa nell'aristotelismo tomista questa supremazia dell'amore sul conoscere. Il suo volontarismo, d'accordo su questo punto con l'agostinismo, vuole rinnovare questa profonda esigenza.

Anche in Dio, dice Scoto, la volontà ha supremazia assoluta ed incondizionata. Egli ha voluto quel che ha voluto (e poteva volere diversamente o non volere affatto) non per necessità razionale (*voluntans nihil de necessitate vult*), ma perché così ha voluto. Dio non ha voluto questo mondo perché esso è razionale, ma il mondo è razionale perché Dio l'ha voluto; e similmente Dio non vuole la legge morale perché è buona, ma la legge morale è buona perché Dio la vuole. Le verità sono *ex decreto*: «Non c'è nessuna causa per la quale la volontà divina ha voluto questo o quello, se non che la volontà è la volontà e non è preceduta da nessuna causa». In tal modo però tutto ha carattere ipotetico, la razionalità come la moralità; l'irrazionalismo della volontà divina compromette la verità come tale. Tuttavia Scoto accetta l'argomento ontologico per dimostrare l'esistenza di Dio. Lo riprende da Sant'Anselmo, con alcune variazioni che saranno accolte dal Leibniz, Se si dimostra che Dio è possibile, dice Scoto, Dio esiste. Ma ammettere che Dio sia possibile non include contraddizione; *dunque Dio è possibile*. Ma se Dio è possibile come *ente da sé*, è necessario: la sua possibilità implica necessariamente la sua esistenza; *dunque Dio esiste*.

4. Il nominalismo di Guglielmo d'Occam. - Circa il problema degli universali, Scoto aveva formulato una soluzione di compromesso tra il nominalismo e il realismo. Da questa posizione esce fuori il suo geniale scolaro GUGLIELMO DI OCCAM.

GUGLIELMO nacque a Occam in Inghilterra negli ultimi anni del secolo XIII e studiò ed insegnò ad Oxford. Citato davanti al tribunale ecclesiastico di Avignone, sotto l'accusa di eresia, si rifugiò a Pisa presso l'imperatore Ludovico di Baviera, che l'Occam sostenne nella lotta col Papa Giovanni XXII. Seguì l'imperatore a Monaco, dove redasse molti scritti politici in difesa dell'autorità imperiale contro la curia avignonese. Morì nel

1350. Tra le sue opere filosofiche citiamo: *Commentarii alle Sentenze*, *Centiloquium Theologicum*, *Summa totius Logicae*. Tra gli scritti politici: *Compendium errorum papae Johannis XXII*, *Ouaestiones octo super potestate ac dignitate papali*.

Egli rielabora lo scotismo in base al principio che una pluralità di forme non è da porsi senza necessità (*non sunt multiplicanda entia sine necessitate* (principio è noto col nome di «rasoio di Occam»). Perciò egli rifiuta la dottrina della pluralità delle forme, tipica della scuola francescana.

L'antirealismo è il tratto caratteristico della speculazione occamista. Gli universali non hanno realtà oggettiva: esistono solo nel nostro intelletto e per opera del nostro intelletto; non hanno realtà né nelle cose né nella mente di Dio. Un certo numero di oggetti particolari presenta somiglianze o identità di caratteri: il concetto non è che un *segno*, esistente nell'intelletto, di tali caratteri comuni, con cui l'intelletto stesso raccoglie sotto uno stesso nome un certo numero d'individui aventi delle affinità. In breve, il concetto è l'atto con cui l'intelletto pensa un medesimo predicato di più cose. Le specie o forme sensibili e intelligibili, come entità reali intermedie tra il soggetto e l'oggetto, non sono necessarie. Il concetto è universale perché è riferito a più cose. L'universale è quindi un *termine* o un *nome* (*terminismo* o *nominalismo*) significante più cose: *conceptus mentis significans univoce plura singularia*. *Reale è il singolo*.

Se solo l'individuo è reale, consegue che è conoscenza vera solo quella del singolo. Infatti, per l'Occam, la conoscenza *concettuale* o *astrattiva*, propria dell'universale, è confusa ed indeterminata, in quanto coglie solo i caratteri comuni ai vari oggetti e si lascia sfuggire ciò che hanno di particolare (dal quale prescinde) e che li distingue. La vera conoscenza è quella *intuitiva*, che coglie chiaramente l'individuale concreto nella percezione sensoriale. Alla rivalutazione dell'esperienza, corrisponde nell'Occam un vivo interesse per le scienze sperimentali. Perde il primato la speculazione metafisica e l'attenzione è attratta dal mondo fisico. L'occamismo precorre l'indirizzo naturalistico del Rinascimento.

La svalutazione della metafisica e della conoscenza concettuale porta l'Occam ad accentuare, più di Scoto, il distacco tra fede e ragione. Di nessun problema metafisica è possibile dimostrazione razionale; la fede non può trovare alcun appoggio nella ragione. I due campi sono indifferenti ed irreali l'uno all'altro: la teologia non è scienza razionale: Dio non interessa la filosofia. L'occamismo su questo punto si accosta all'averroismo. Ormai il problema della Scolastica (accordo tra filosofia e verità rivelata) è svuotato di ogni interesse: la speculazione si orienta ben presto verso nuovi problemi.

Anche il primato della volontà è accentuato da Occam. Scoto si era arrestato di fronte al principio di contraddizione (valido per Dio) e aveva sottratto all'arbitrio divino alcuni comandamenti; Occam, invece non pone limiti all'arbitrio di Dio e arriva a dire che, se Egli l'avesse voluto, sarebbe stato atto meritorio odiarlo!

Come fede e ragione sono *separate*, così pure Chiesa e Stato. Perciò egli sostiene il contrasto tra i due poteri e tende ad accentuare la superiorità dello Stato sulla Chiesa. Anche per il problema politico, Occam è contro la concezione medioevale e precorre indirizzi moderni. Vasta l'influenza di Occam nel secolo XIV. Si possono distinguere due indirizzi, corrispondenti a due aspetti della speculazione occamista: l'indirizzo più strettamente filosofico, che accentuò la posizione antimetafisica dell'Occam, rappresentato dal maestro parigino NICOLA D'AUTRECHOURT (+1350 c.), che per la sua critica al principio di causalità e al concetto di sostanza precorre il fenomenismo dello Hume; e l'indirizzo positivo o scientifico, di maggiore importanza, rappresentato soprattutto, oltre che da GIOVANNI BURIDANO, da NICOLA DI ORESME (+1382), che ha formulato la legge della caduta dei gravi, intuito il moto diurno della terra e vagamente la geometria analitica, precorrendo Galilei, Copernico e Cartesio. Delle sue opere citiamo *De difformitate qualitatum* e il *Trattato della sfera*. La mistica ebbe il suo più significativo rappresentante in GIOVANNI GERSON (1363-1429), il *Doctor christianissimus* (l'amore, fondamento della vita mistica, è, come tale, conoscenza sperimentale della realtà soprannaturale). L'occamismo si mantenne sempre ostile ad Aristotele, non solo al filosofo, ma anche al metodologo della scienza, al quale rimprovera di avere usato più il metodo sillogistico, anziché quello induttivo dell'osservazione e dell'esperienza.

5. Le correnti mistiche del secolo XIV e Meister Eckhart. - Il misticismo di San Bonaventura (e prima, in parte, quello dei Vittorini), come abbiamo notato, non si spinge a negare la validità della ragione. Nel secolo XIV il misticismo rifiorisce come conseguenza della decadenza dell'intellettualismo e del diffondersi dell'occamismo. Ormai che ragione e fede sono nettamente separate e le verità teologiche sono poste al di là della conoscenza razionale, per giungere a Dio restavano solo le vie dell'amore e dell'intuizione estatica. I motivi mistici della speculazione neoplatonica ed agostiniana, dei Vittorini e San Bonaventura, tornano ad alimentare la mistica del secolo XIV. Si tratta, in breve, di ristabilire, messa da parte la via razionale, un rapporto diretto tra Dio e la creatura, in modo da giustificare la fede.

Dei mistici ortodossi il più rappresentativo è il fiammingo GIOVANNI RUYSBROEK (1293-1381), che con la sua opera alimentò una rinascita di vita ascetica, dalla quale uscì uno dei capolavori del misticismo cattolico, *l'Imitazione di Cristo*, attribuito a TOMMASO DA KEMPIS (1380-1471).

L'indirizzo mistico, d'ispirazione più nettamente neoplatonica, ebbe una rigogliosa fioritura in Germania. Con esso nasce il cosiddetto *misticismo speculativo*, che non si limita a descrivere l'ascesa dell'uomo a Dio, ma ne cerca la giustificazione razionale, fondata sull'unità essenziale dell'essere e di Dio stesso. La figura maggiore è MAESTRO ECKHART, vero maestro della mistica speculativa, che influenzò quella tedesca, fiamminga e francese del

secolo XV (e tutta la mistica tedesca successiva) e, indirettamente, anche i grandi mistici spagnoli del secolo XVI.

Nacque forse a Gotha nel 1260. Vestì l'abito domenicano, insegnò teologia a Parigi e a Colonia e fu grande predicatore in lingua tedesca. Accusato di panteismo ed averroismo. due anni dopo la sua morte (1327), parecchie sue proposizioni furono condannate.

Lasciò *Sermoni* e *Trattati* in tedesco e parecchie opere in latino (*Opus tripartitum*).

Anticipatore del protestantesimo, egli va anche studiato alla luce del pensiero medievale. Alcune sue affermazioni audaci possono trovare una giustificazione mistica. Certo, malgrado non manchi qualche sua affermazione in contrario, si serve delle tesi tomiste dell'analogia e della distinzione tra essenza ed esistenza, ma arriva a conclusioni opposte a quelle di San Tommaso: le creature non hanno alcuna realtà (sono «un puro niente» e la loro essenza dipende solo da Dio): il loro essere è identico all'essere di Dio. Così egli conclude (sia pure misticamente) con la identificazione di creatura e Creatore nell'atto contemplativo dell'estasi. Il mondo è coeterno a Dio e s'identifica con il Verbo, contemporaneamente al quale è prodotto. Di Dio non può dirsi niente (teologia negativa): è una essenza superessenziale ed un *nulla superessente*.

Assieme allo scotismo e all'occamismo va tenuto presente il misticismo speculativo dell'Eckhart per spiegare l'origine della filosofia moderna.

Come quella dell'Eckhart, sopporta una interpretazione protestante la mistica di GIOVANNI TAULER (1300-1361) ed ENRICO SUSO (+1366) - respingono l'Identità tra l'essere di Dio e quello delle creature -, come la *Theologia deutsch* o *Libretto di vita perfetta* di un anonimo sacerdote di Francoforte.

6. Il dissolvimento della Scolastica. - I tratti fondamentali dello scotismo e specialmente dell'occamismo possono considerarsi come gli elementi del dissolvimento della Scolastica. Una volta esclusa la possibilità, anche limitata, di un fondamento razionale del contenuto della fede, il problema scolastico dell'accordo tra fede e ragione e della sistemazione del dogma cessa di esistere. L'interesse, come abbiamo detto, si volge all'indagine scientifica. Alla scolastica della seconda metà del secolo XIV e del secolo XV manca ogni genialità speculativa, Essa si esaurisce (specie l'occamismo) in schermaglie dialettiche e in sottigliezze sofistiche, in un dedalo di problemi inutili ed irrisori. E, come avviene in tutte le epoche di decadenza, gli scolastici si appellano al principio di

autorità: o di Aristotele (di quello averroista), per il quale i tardi aristotelici nutrono una vera idolatria; o di Tommaso. La loro intransigenza li taglia fuori dallo sviluppo del pensiero. Non bisogna però confondere la scolastica della decadenza con la vera, la quale, come tutti i grandi movimenti speculativi, rappresenta una conquista nella storia della filosofia. I motivi essenziali di essa, anche se a volte i termini della ricerca appaiono differentissimi, saranno ripresi dalla speculazione dell'Umanismo e del Rinascimento.