

Il problema di Dio nella storia della filosofia

Teologia naturale o Teodicea
(fa parte della metafisica speciale)

De ente immateriali increato

La ragione umana può conoscere per mezzo della sua luce connaturale¹ Dio e perciò il problema di Dio può e deve essere trattato anche in filosofia.

Dottrina della Chiesa:

- Concilio Vaticano I (*Const. Dei Filius*, cap.4; DS 3015): “Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis non solum principio, sed obiecto etiam distinctum: principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; obiecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt (can.1). Quocirca Apostolus qui a gentibus Deum „per ea, quae facta sunt“ (Rom 1,20), cognitum esse testatur, disserens tamen de gratia et veritate, quae „per Iesum Christum facta est“ (cf Io.1,17), pronuntiat: „Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram, quam nemo principum huius saeculi cognovit ..., nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum: Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei“ (I Cor 2,7.8.10). Et ipse Unigenitus confitetur Patri, quia abscondit haec a sapientibus et prudentibus, et revelavit ea parvulis (cf. Mt 11,25)”.

Dottrina di S.Tommaso:

- *Summa Theologiae* I, q.1, a.1 c.a.: “homo ordinatur a Deo ad quemdam finem qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud *Is* 64,4: „Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti diligentibus te“. Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini, ad salutem, quod ei nota fierent quaedam, per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt. Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina: quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret; a cuius tamen veritatis

¹ Naturale.

cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et securius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur. Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi”.

- Ibid., q.2, a.2 ad 1: “Deum esse, et alia huiusmodi, quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur *Rm* 1, non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos; sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile. Nihil tamen prohibet id quod per se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit”.
- ***In Symbolum Apostolorum expositio, prologus*** (862): “Fides autem docet omnia necessaria ad bene vivendum. Ipsa enim docet quod est unus Deus, qui est remunerator bonorum et punitor malorum, et quod est alia vita et huiusmodi: quibus satis allicimur ad bonum, et vitamus malum: *Hab* 2,4: „Justus meus ex fide vivit“. Et hoc patet, quia nullus philosophorum ante adventum Christi cum toto conatu suo potuit tantum scire de Deo et de necessariis ad vitam aeternam, quantum post adventum Christi scit una vetula per fidem: et ideo dicitur *Is* 11,9: „Repleta est terra scientia Domini“”.

L’interpretazione autorevole della Chiesa a proposito della posizione tomista:

- ***Motu proprio S.Pii X Doctoris Angelici*** (A.D. 1914), *24 theses philosophiae thomisticae, thesis* 22-23; DS 3622-3623: “Deum esse neque immediata intuitionem percipimus, neque a priori demonstramus, sed utique a posteriori, hoc est, per ea quae facta sunt, ducto argumento ab effectibus ad causam: videlicet a rebus quae moventur et sui motus principium adaequatum esse non possunt, ad primum motorem immobilem; a processu rerum mundanarum e causis inter se subordinatis ad primam causam incausam; a corruptibilibus quae aequaliter se habent ad esse et non esse, ad ens absolute necessarium; ab iis quae secundum minoratas perfectiones essendi, vivendi, intelligendi, plus et minus sunt, vivunt, intelligunt, ad eum qui est maxime intelligens, maxime vivens, maxime ens; denique, ab ordine universi ad intellectum separatum, qui res ordinavit, disposuit, et dirigit ad finem. -2-

Divina essentia, per hoc quod exercitae actualitati ipsius esse identificatur, seu per hoc quod est ipsum Esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem rationem nobis exhibet suae infinitatis in perfectione”.

La storia della teologia naturale.

Theològos e theologia nell’antica letteratura filosofica.

Si chiamano *theologoi* i poeti e gli scrittori che trattarono della natura e della storia degli dei. La parola *theologia* che ne deriva corrisponde approssimativamente al nostro termine “mitologia”.

PLATONE ne dà una definizione nella *Repubblica* II, 379a: “Quali sono poi i principi della teologia? Questi forse, risposi io: Come Dio è secondo la sua essenza, così deve anche sempre essere rappresentato sia che si tratti di poesia epica sia di tragedia”.

ARISTOTELE (*Metafisica* V, 1026 a 19, cfr. 1064 a 33) sostiene che la teologia appartiene alle tre *philosophiai theorétikai* insieme con la *mathematiké* e la *fysiké* come la scienza di Dio (*theologhiké*). *Theologoi* sono secondo lui gli Autori antichi: *Metafisica* I, 983 b 2: “Gli antichi che lungo tempo prima di noi hanno ricercato le cose divine (*pampalaioi kai protoi theologésantes*)”, ma sono anche dei filosofi contemporanei: ib.1091 a 34, dove parla delle opinioni dei “teologi di adesso” (*ton theologòn ton nyn*).

Col tempo si sviluppa una certa sistematica nella teologia divisa nei tre generi del mitico, fisico e civile secondo Varrone (cf. S.AGOSTINO, *La città di Dio* VI, 5 ss.: la teologia mitica è quella dei poeti, la teologia naturale è quella dei filosofi e la teologia “civile” è quella comune del popolo). L’origine di questa divisione si deve cercare probabilmente nella STOA. La parola *theologos* acquista anche un significato liturgico e diventa sinonima di *hymnodos*, *melopoios* o *rhapsodos* e in questa accezione designa i sacerdoti o le sacerdotesse incaricati del culto pagano in diversi santuari locali.

Theòs nel linguaggio prefilosofico.

Significa semplicemente l’Altro potente, schiacciante, beatificante la cui esperienza viene comunicata per mezzo dei riti culturali e così significa poi ogni esperienza straordinaria e si dice come predicato della fama (Esiodo), della felicità (Eschilo), dell’invidia (frammenti della tragedia greca editi da NAUCK), dell’incontro (Euripide). Qui c’è anche una relazione con il culto del re. Nella cultura della *polis* che conosce una pluralità di dèi con diversi campi di competenza, il termine significa il genere di divinità, ma può diventare nome proprio in collegamento con un attributo; ad es. *megalòs theòs*. La letteratura epica descrive gli dèi in maniera antropomorfa anche se sono immortali, beati e più potenti dell’uomo, ma non onnipotenti in quanto rispettano l’ordine stabilito (*moira*) del cosmo. Il predicato *aiei eontes* (sempre esistenti) non esclude le teogonie.

-3-

I. La teologia dei presocratici.

La domanda fondamentale è quella della sostanza primordiale (*Urstoff*) causa di tutte le cose (*archè*). Le risposte dei singoli filosofi sono molto divergenti (acqua - Talete; aria - Anassimene; fuoco - Eraclito), ma ciò che importa è l’idea fondamentale dell’unità. Pur indicando degli elementi talvolta materiali come la sostanza primordiale dalla quale tutte le cose provengono i presocratici non sono materialisti *sic et simpliciter*, ma il loro materialismo si potrebbe giustamente chiamare “materialismo astratto” (COPLESTON) in quanto è già presente il concetto dell’unità nella differenza e della differenza nell’unità, il che è una nozione filosofica che potrà servire da base per una cosmologia scientifica opposta a quelle mitologie fantastiche. I presocratici ammettono inoltre comunemente la sottomissione dell’universo a leggi precise, come nella vita individuale la superbia (*hybris*) ossia la volontà perversa di trasgredire i propri limiti e i propri diritti porta inevitabilmente alla rovina e allo squilibrio, così anche l’universo (il macrocosmo per analogia col microcosmo umano) è governato da leggi che lo preservano dal caos e dall’anarchia.

L’*archè* è considerata come un principio divino senza distinzione o contrapposizione al profano (Anassimandro arriva già all’identificazione dell’elemento primordiale con una realtà “spirituale” ed infinita, *àpeiron*). Il divino è immortale e perciò anche senza origine ed esercita il suo potere divino comprendendo in sé l’universo e dirigendolo secondo la “giustizia” ineccepibile dei cicli naturali. Il divino non è più antropomorfo, ma perde anche la sua personalità (*tò theion* in neutro). Divinità subordinate sono le parti del cosmo, il cielo, la terra, il sole e i corpi celesti.

TALETE. L’origine di tutte le cose è secondo lui l’acqua. La ragione di questa teoria è da ricercarsi probabilmente nell’osservazione che il nutrimento delle piante e degli animali come anche il seme degli animali sono delle realtà umide e l’acqua è all’origine dell’umidità (ARISTOTELE, *Metafisica* I, 3; 983 b 20) e forse era sotto l’influsso dei poeti antichi, i quali designano le acque del fiume Styge come la divinità nel nome della quale gli dèi prestano giuramento.

Secondo Talete tutte le cose erano animate, anche le pietre, come dimostra la capacità del magnete di muovere il ferro (ARISTOTELE, *De anima* I, 2; 405 a 19). Questo pansichismo è forse un relitto dell’animismo primitivo secondo cui l’anima-fantasma (lo sdoppiamento di un uomo

percepito nel sogno) si estende anche alle realtà subumane. Ad ogni modo Talete diede un'impronta religiosa al suo pensiero sostenendo che "tutto è pieno di dei" (*panta plere theòn*) (ARISTOTELE, *De anima*, I, 5; 411 a 7). In tal modo l'illozoismo e l'ilopsichismo diventa un vero e proprio panteismo o pandemonismo. Naturalmente non si può ancora parlare di un vero e proprio panteismo (Dio anima del mondo), ma è importante constatare che secondo Talete la varietà delle cose trae la sua origine da un unico principio "divino". ARISTOTELE (*Metafisica* 983 b 18) lo chiama perciò "fondatore (*archegos*) della filosofia naturale".

-4-

ANASSIMANDRO. Sostiene che l'elemento primordiale (*archè*) non può essere qualcosa di limitato e di determinato, perchè così dovrebbe assorbire gli altri elementi, bensì una realtà infinita (*to àpeiron*) che si deve considerare come causa "materiale" di tutto. Non tratta "né di acqua né di qualsiasi altro elemento determinato, ma di una natura differente da essi ed infinita, dalla quale provengono tutto il cielo e tutti i mondi" (Anassimandro sostiene infatti la pluralità dei mondi con durata limitata nel tempo ma in numero infinito, coesistenti e continuamente derivanti dal moto eterno).

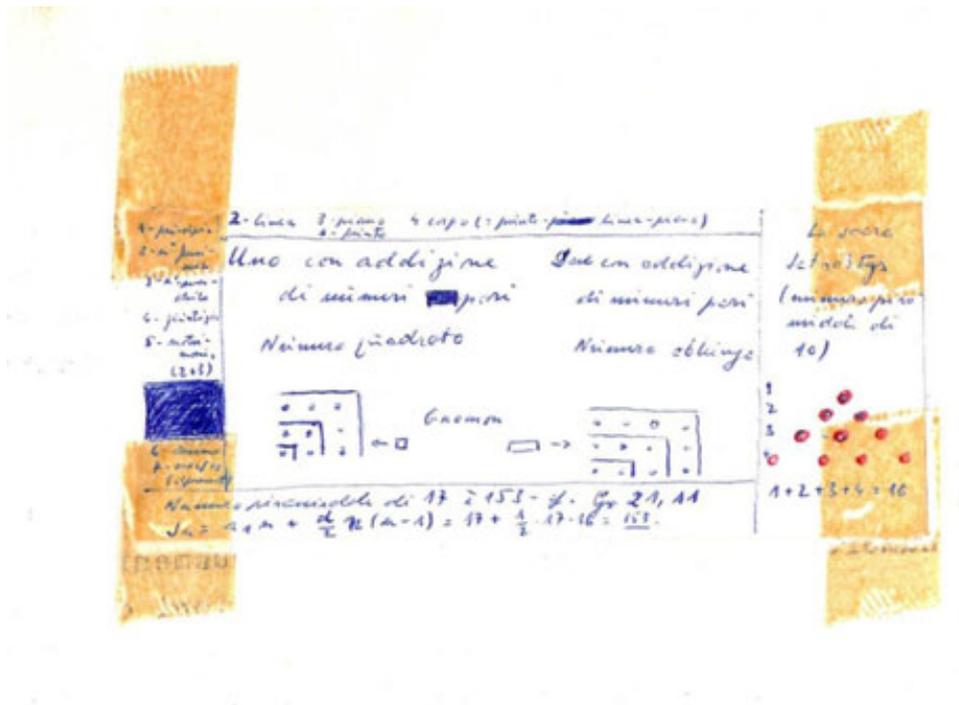
Le combinazioni degli elementi sono chiamate poeticamente "ingiustizia", causata ad es. dal caldo in estate e dal freddo in inverno. Gli elementi determinati debbono riscattare questa loro ingiustizia lasciandosi riassorbire dall'Indeterminato ed Infinito. In tal modo viene esteso il concetto della legge e della giustizia dal microcosmo della società umana al macrocosmo dell'Universo intero.

ANASSIMENE. Indica come *archè* un elemento preciso e cioè l'aria, motivato in ciò probabilmente dall'osservazione del soffio vitale della respirazione per trasposizione dal microcosmo al macrocosmo. "Come la nostra anima essendo di aria ci tiene in un insieme, così il soffio e l'aria avvolgono il mondo intero". Dall'aria come dall'*archè* derivano le cose che sono, che erano e che saranno, gli dèi e le cose divine; le altre cose invece provengono non direttamente dall'aria bensì dai suoi derivati.

PITAGORA. Giamblico nella sua biografia di Pitagora, lo chiama "duce e padre della filosofia divina", "dio e demonio (genio) e uomo divino". Le idee e il modo di vita dei Pitagorici è sotto un forte influsso religioso ed ascetico. Al centro c'è l'idea della purezza e della purificazione abbinata alla dottrina della trasmigrazione delle anime, il che ha dato occasione ad un notevole sviluppo del culto delle anime. Come mezzi per esercitare l'anima sono indicati il silenzio, la musica e lo studio della matematica. Il divieto di mangiare la carne può essere collegato con la dottrina della metempsicosi. Diogene Laerzio racconta di un poema di Senofane in cui si dice che Pitagora scorgendo un uomo battere il suo cane gli chiese di desistere perchè ha riconosciuto nelle urla dell'animale la voce del suo amico. Il risveglio religioso ha infatti rinvigorito il culto dell'anima a cui si attribuisce una forza autonoma che continua anche dopo la morte (a differenza della concezione omerica dell'Ade come regno di ombre). La metempsicosi non identifica però l'identità personale e l'autocoscienza con l'anima e perciò richiede che sia sempre collegata con qualche corpo, il quale rientra in qualche modo nella costituzione dell'io. Indubbio è l'influsso dell'orfismo non sotto l'aspetto entusiastico, bensì sotto l'aspetto misterico di religione comunitaria che insegna la metempsicosi e la purificazione con accenni panteistici (Zeus è il capo, Zeus è il mezzo, da Zeus sono originate tutte le cose).

-5-

Vedi schemino:



In cosmologia ammetteva l'idea di Anassimandro dell'Infinito all'origine di tutte le cose, ma la completava introducendo l'elemento limitante (*to peras* = il limite) che dà forma all'Infinito. Tutto è costituito da numeri di cui Pitagora ha una concezione spaziale e gli elementi dei numeri sono il pari e il dispari, di cui il primo è illimitato e il secondo limitato. Il cosmo limitato è circondato dal cosmo (aria) illimitato, che continuamente aspira. Perciò gli oggetti del cosmo limitato non sono puro limite, ma hanno una dimensione dell'illimitato come anche i numeri che li costituiscono sono risultati del limitato (dispari) ed illimitato (pari).

ERACLITO. Insiste su una certa "trascendenza" di Dio nel senso di una inadeguatezza dell'uomo rispetto a Dio. "L'uomo è chiamato bambino da Dio come un fanciullo è chiamato così da un uomo adulto". Da lì deriva anche un senso di deficienza dei riti umani rispetto al culto oggettivamente dovuto alla divinità: "I misteri praticati tra gli uomini sono dei misteri profani". La sua concezione di Dio è inoltre panteistica nonostante il linguaggio religioso che usa. E' proprio della divinità e della natura in genere il nascondere se stessa: "La natura ama nascondersi", diceva e "il Signore dell'oracolo di Delfi (Apollo) non manifesta né occulta il suo pensiero, ma lo mostra piuttosto per mezzo di un segno". BURNET fa notare che un simile "tono profetico" si incontra anche in Pindaro ed Eschilo e dev'essere attribuito al risveglio religioso di questo periodo (intorno alla 69^a Olimpiade cioè circa il 500 a.C.).

Il detto secondo cui tutto cambia (*panta rei*) dev'essere visto in collegamento con la filosofia dell'uno e del molteplice. Secondo Eraclito la molteplicità non è accidentale ed esterna rispetto all'Uno, ma è costitutiva dell'Uno stesso. Il conflitto degli opposti non solo non danneggia l'unità, ma l'uno esiste addirittura solo per mezzo della lotta e della tensione interna degli opposti. "Dobbiamo riconoscere che la guerra è comune a tutto e che la lotta è giustizia ed ogni cosa entra nell'essere ed esce per mezzo della lotta". Omero ha sbagliato quando pregava "possa la discordia sparire dagli dei e dagli uomini" perché se fosse esaudito tutte le cose dovrebbero sparire.

L'elemento fondamentale è il fuoco, il quale sorge da una moltitudine di elementi assomigliandoli tutti a se stesso. Da questa tensione (distruzione del combustibile) dipende tutta la

sua esistenza. Il fuoco è l'elemento più "spirituale" costitutivo dell'anima. "La via ascendente coincide con quella discendente: l'anima muore diventando acqua e l'acqua muore diventando terra, ma l'acqua viene dalla terra e dall'acqua viene l'anima". Questa confluenza di tendenze opposte porta al relativismo: "bene e male sono uno"; "per Dio ogni cosa è bella, buona e giusta, ma gli uomini ritengono che certe cose siano buone ed altre cattive". La concezione panteista giustifica tutto *sub specie aeternitatis*.

-6- Dio è l'Uno. Lo stesso parlare di Dio diventa in Eraclito un problema. Nessun nome gli è adeguato, ma in modo figurativo può essere chiamato "fuoco" o "folgore"; è una realtà variabile e nascosta, ma una dietro gli opposti apparenti. Dio è il Saggio, separato da tutto, ma dirigente tutto e perfino identico con tutto. "Il Saggio è uno solo. E' giusto ed allo stesso tempo ingiusto chiamarlo con il nome di Zeus". Dio è il *Logos* universale, la legge immanente delle cose che le unifica e dirige la loro differenziazione secondo una legge universale. La ragione umana risulta un momento particolare (contrazione, canalizzazione) del *Logos* divino e gli uomini dovrebbero perciò sforzarsi di vivere secondo la ragione realizzando l'unità in obbedienza alla legge universale, accontentandosi del corso necessario degli eventi senza ribellarsi contro di esso, in quanto questo ordine è un'espressione del *Logos*. L'uomo deve preservare "secco" il suo elemento focoso, cioè l'anima. "Il secco è il saggio e il migliore; diventare acqua significa per l'anima la morte"². "L'anima deve tendere ad innalzarsi al di là del mondo privato del sonno nel mondo comune della sveglia cioè della ragione e del pensiero", - questo è il messaggio profetico di Eraclito.

Naturalmente l'uno e il fuoco divino di Eraclito non costituiscono un Dio personale, in quanto Eraclito è sul piano metafisico e cosmologico un deciso panteista, ma allo stesso tempo l'idea di Dio come di un principio ordinante e l'esigenza psicologico-etica della sottomissione da parte dell'uomo a questo ordine divino tende a generare a livello psicologico un atteggiamento più personale dell'uomo davanti a Dio. Questa incoerenza tra il punto di vista metafisico-cosmologico e quello psicologico-etico sarà ripresa ed accentuata ancora maggiormente nel pensiero della STOA.

SENOFANE. Considerato fondatore della scuola di Elea perchè sosteneva il principio dell'Uno inmutabile, rivolge una critica aspra contro gli dèi della mitologia troppo antropomorfi: "Se buoi o cavalli o leoni avessero mani per poter dipingere e fare opere d'arte come gli uomini, allora i cavalli avrebbero dipinto le divinità secondo la forma di cavalli, i buoi secondo quella dei buoi e metterebbero i loro corpi nella molteplice forma di diverse specie di divinità". Il vero Dio invece è "Un Dio solo, il più grande tra dèi e uomini, dissimile dai mortali sia nella forma sia nel pensiero; abita sempre nello stesso luogo senza muoversi mai né girando una volta qua un'altra volta là". Dio è privo di bisogni, moralmente perfetto, dotato di una forza dirigente spirituale; è infatti "tutto vedere, sentire, conoscere". Secondo Aristotele (*Metafisica* A5, 986 b 18), Senofane disse che Dio è uno riferendosi al mondo intero; il che suggerisce un'interpretazione più panteistica e monistica che teistica e monoteistica, interpretazione che si accorda molto meglio con il pensiero della scuola di Elea.

-7-

PARMENIDE. Sostiene l'essere semplice dell'uno e il non essere del molteplice e del divenire dovuto ad un'illusione. Se qualcosa diventa, la sua origine o è in un ente o in un non-ente. Se il primo³, allora l'ente è già; se il secondo⁴, allora, non è, ma non può nemmeno divenire perché *ex nihilo nihil fit*⁵. L'essere semplicemente è ed è l'Uno. Non solo il divenire, ma anche la pluralità è un'illusione. Una simile teoria non è immediatamente accessibile alla mente dell'uomo comune e

² Il secco si oppone all'umido come il fuoco si oppone all'acqua. Ora, l'anima è fuoco, per cui, se vuol vivere deve mantenersi secca; se invece si inumidisce, diventando acqua, muore.

³ Se vale la prima cosa.

⁴ Se vale la seconda cosa.

⁵ Dal nulla non viene nulla.

per conseguenza Parmenide sottolinea la differenza tra la via della verità (*alètheia*) e quella dell'opinione (*doxa*). A questa distinzione metodologica corrisponde un'istanza critica che si esprime nella differenziazione tra ragione (verità) e senso (apparenza). Il suo sistema però non è "idealismo" perché anche se solo la ragione può conoscere l'Uno, l'Uno stesso è qualcosa di "materiale".

L'Uno è completo, indivisibile (perché potrebbe essere diviso solo da una realtà distinta da esso, ma tale realtà non c'è). Similmente non vi si può aggiungere nulla, perché ciò che si aggiungerebbe sarebbe a sua volta l'essere. E' inoltre una realtà immutabile e continua, che esclude movimento, cambiamento e divenire. L'Uno è materiale e finito (l'infinito sembra connotare nel suo pensiero un'imperfezione nel senso dell'"indefinito". E' però infinito secondo il tempo, senza inizio e senza fine, ma spazialmente delimitato in modo tale però da essere ugualmente reale in tutte le direzioni e perciò gli viene assegnata la forma sferica considerata perfetta.

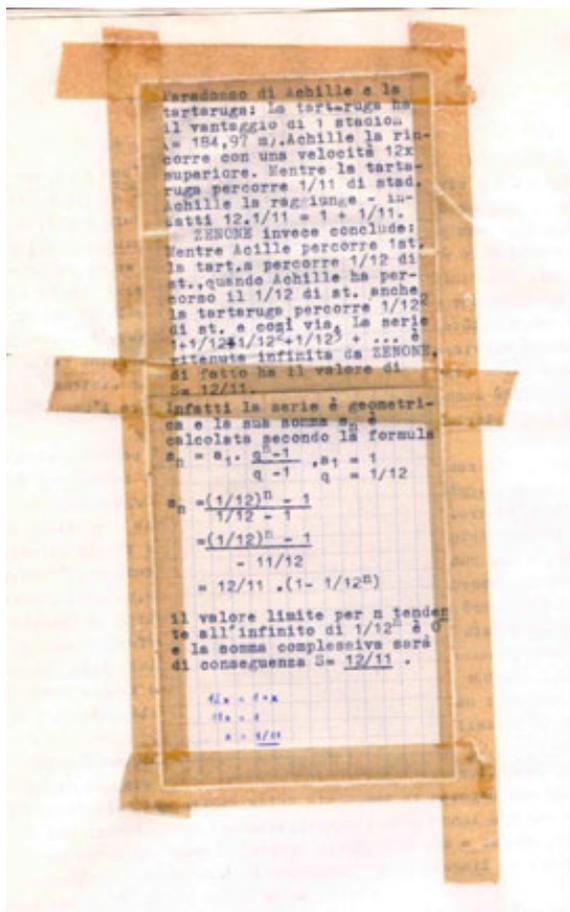
MELISSO condivide le teorie di PARMENIDE, ma nega la limitazione spaziale dell'Uno, perché, se così fosse, vi sarebbe qualcosa al di là dell'Uno; l'Uno invece dev'essere delimitato solo dal nulla e perciò dev'essere illimitato. Non vi può essere il vuoto al di là dell'Uno.

Gli ELEATI non chiamano l'Uno Dio, ma è interessante che nel suo poema filosofico PARMENIDE descrive il suo viaggio dalle tenebre alla luce in una carrozza in compagnia delle figlie del sole verso il tempio dedicato ad una dea innominata (identificata dai commentatori con la Natura, la Saggezza o Temide = dea del giusto ordine), da cui poi viene recitato il resto del poema. Il linguaggio di Parmenide è chiaramente mitologico (si tratta quindi di un'immagine figurativa), ma va anche al di là di una pura mitologia, soprattutto nel non voler identificare la divinità denominandola. La divinità poi rivela al filosofo la distinzione tra la verità e l'apparenza e quindi tra l'Uno e il molteplice. Se non l'Uno stesso, almeno il principio della sua rivelazione sembra avere il carattere di una "divinità".

-8-

ZENONE. La realtà è qualcosa di pieno, un continuo completo e la movimento è impossibile. Gli avversari asseriscono l'esistenza del movimento e si sforzano di spiegarlo ricorrendo all'ipotesi del pluralismo. Zenone vuole provare che tale ipotesi non spiega il movimento, ma conduce soltanto a delle assurdità. Nei suoi paradossi Zenone si sforza non già di provare il monismo parmenideo, quanto piuttosto di far vedere la necessità di ammettere il concetto di una quantità continua. L'unico principio, quello dell'Essere, è "materiale" ed immutabile. I sensi ci presentano la molteplicità e il movimento, ma questo è solo un'illusione; la verità si rivela al pensiero il quale ci rivela l'impossibilità della pluralità e del cambiamento.

Paradosso di Achille e la tartaruga. La tartaruga ha il vantaggio



Nota sul panteismo dei presocratici.

1. Panteismo inteso come l'atteggiamento religioso soggettivo di un uomo davanti all'universo, cosicché quest'ultimo viene identificato con Dio. In questa accezione si può difficilmente parlare del panteismo dei presocratici, perché il loro atteggiamento davanti all'*archè* non è propriamente religioso (anche se talvolta usano termini religiosi, come Eraclito, chiamando l'Uno Zeus).
2. Panteismo inteso come l'opinione secondo cui non vi è un principio trascendente, ma l'universo in ultima analisi si rivela come Pensiero (a differenza dei materialisti che ammettono nell'universo solo la materia). Anche in questa accezione è difficile parlare di un panteismo dei presocratici perché parlano dell'*archè* in termini di "materia", anche se non si tratta della materia in contrapposizione allo spirito, perché la distinzione non è ancora presente.
3. Panteismo inteso come identificazione dell'universo con la divinità, che è oggetto di culto. Nemmeno in questo senso si può parlare del panteismo dei presocratici, i quali non ammettono un'identificazione tra l'Universo e le divinità greche concepite come degli esseri finiti ed antropomorfi. Nomi divini sono talvolta applicati per denominare l'*archè*, ma senza volerla identificare con la divinità in questione. Un'interpretazione potrebbe essere quella che l'*archè* è l'unica vera divinità, mentre gli dèi della mitologia sono esseri immaginari, ma resta molto incerto se i presocratici assumevano nei confronti dell'*archè* un atteggiamento di culto religioso.

EMPEDOCLE. L'essere non può né divenire né sparire, ma il movimento non è pura illusione. Le realtà composte nascono e periscono, ma le realtà materiali di cui ogni cosa è composta non può

nè nascere nè perire. Una specie di materia non può però diventare un'altra. Le radici dell'universo sono pertanto quattro: terra, aria, fuoco e acqua e questi elementi sono fondamentali ed eterni. Per Operare le composizioni e le decomposizioni Empedocle postula delle forze attive come Amore e Odio, Armonia e Discordia che sono di natura fisica (materiale).

All'origine regna l'Amore, che Empedocle chiama "dio benedetto", ma l'Odio inizia la sua opera di disgregazione e quando la separazione degli elementi è totale, l'Amore ritorna per portarli di nuovo all'unità e questo processo si ripete ciclicamente in infinito. Empedocle ammette la trasmigrazione delle anime, un elemento religioso difficilmente conciliabile col suo materialismo (materialità degli elementi, identificazione tra pensiero e "il sangue attorno al cuore").

-9-

Empedocle non esita a dare dei nomi divini agli elementi secondo il linguaggio mitico, a chiamare "Dio" lo stato perfetto della loro congregazione nello *sphairos* e perfino ad indicare se stesso come "dio" promettendo nel suo messaggio profetico agli uomini di "diventare dei".

ANASSAGORA. Sostiene l'indistruttibilità di particelle materiali (non atomiche però perchè divisibili) e la realtà del moto spiegabile per mezzo delle combinazioni tra tali particelle. Tutto ciò che ha delle parti simili al tutto (*omoimerè*) è qualitativamente identico al tutto ed inderivato. Gli elementi di Empedocle invece non sono del tutto omogenei e perciò non sono nemmeno "primi".

"All'inizio tutte le cose erano insieme, infinite in numero ed in piccolezza, perchè anche il piccolo era infinito. E quando tutte le cose erano insieme, nessuna si poteva distinguere a causa della loro piccolezza".

"Tutte le cose sono nell'insieme".

"In tutto vi è una porzione del tutto".

L'esperienza sensibile è la percezione delle particelle predominanti di una specie; il che però non esclude nell'oggetto un miscuglio di particelle eterogenee.

Le particelle non sono ultime, perchè sono sempre divisibili; sono però in qualche modo "ultime" a causa della loro omogeneità in un determinato genere.

La moto dell'universo è dovuto ad un'unica forza che pervade tutto e si chiama "ragione" (*nous*).

"Il *nous* ha potere su tutte le cose viventi, grandi e piccole. Il *nous* ha un potere su tutta la rivoluzione⁶ così che essa possa iniziare il suo moto ... il *nous* ordina all'essere tutte le cose che ci sono state, e tutte le cose che ci sono state e ci sono ancora e ci saranno e la rivoluzione secondo cui si muovono attualmente le stelle, il sole, la luna, l'aria e l'etere che si sono separati. La stessa rivoluzione ha causato la separazione e il denso si è separato dal raro, il caldo dal freddo, il luminoso dal tenebroso, il secco dall'umido. Ma nessuna cosa è ancora del tutto separata da tutto il resto ad eccezione del solo *nous*. Il *nous* poi è ugualmente il grande ed il piccolo, ma nient'altro è identico a null'altro, ma ogni cosa singola è ed era identica a quelle cose delle quali vi è la maggioranza in essa" (*Frammento 12*).

Il *nous* è infinito e governato da se stesso, separato da ogni mescolanza, solo se stesso in se stesso.

E' "la cosa più fine e più pura, ha la scienza di tutto ed il potere più grande".

Il *nous* "è là dov'è ogni altra cosa, nella materia circostante".

Tali espressioni sembrano suggerire una concezione materiale e corporea del *nous*, ma l'interpretazione più plausibile sarà quella che Anassagora, pur avendo per primo introdotto un

⁶ Il movimento cosmico.

principio spirituale ed intellettuale, non riesce ancora a capire fino in fondo la differenza essenziale tra questo principio e la materia da esso formata e mossa.

-10-

Il *nous* è in tutte le cose viventi: uomini, animali e piante ed è uguale in tutti. La differenza tra i singoli esseri viventi non è dovuta alla loro anima, bensì al loro corpo che favorisce o ostacola più o meno l'azione del *nous*.

La materia è eterna ed il *nous* non la crea, ma la mette nel moto iniziale; il resto poi viene dal moto stesso (così la separazione e la differenziazione di tutte le cose).

ARISTOTELE (*Metafisica* I, 3) dice che Anassagora si distingue da coloro che lo precedevano come un uomo sobrio in mezzo agli ubriachi che parlano alla vanvera ed HEGEL (*Storia della filosofia*, I, p.319) dice che con Anassagora “comincia ad espandersi una luce ancora debole, ma già presente, perché la ragione è riconosciuta quale principio”.

ARISTOTELE però critica anche Anassagora (*Metafisica* I,4) dicendo che adopera il *nous* come *deus ex machina* facendolo intervenire tutte le volte che non trova un'altra spiegazione. SOCRATE (*Fedone* 97 b 8) si sente deluso dalla filosofia di Anassagora perché, pur introducendo il *nous* come Principio, “non ne fa uso, ma cerca di spiegare tutto con aria, etere, acqua e una quantità di simili cose strane”.

DIOGENE DI APPOLLONIA. Ammette come principio (*archè*) l'aria, la quale però non è un elemento inerte, ma animato e animante e dice che solo così si può spiegare l'ordine nel cosmo e la misura in tutte le cose e nei loro cambiamenti. L'aria è anima e spirito perché tutti gli esseri viventi vivono respirando e muoiono quando l'aria viene meno. L'aria penetra e dirige tutto **come una divinità** e tutte le cose partecipano ad essa secondo gradi diversi di partecipazione.

GLI ATOMISTI (LEUCIPPO E DEMOCRITO). Vi è un numero infinito di unità indivisibili chiamate “atomi”. Non sono percettibili perché troppo piccole ed hanno figure diverse, solidità ed impenetrabilità, ma non il peso. Il loro movimento si svolge nel vuoto in cui non c'è un alto, un mezzo e un basso. Le combinazioni di atomi danno origine ai quattro elementi di Empedocle. Dalle collisioni di un'infinità di atomi mossi nel vuoto nasce un'infinità di mondi. Il movimento degli atomi poi è assoluto e non ha quindi bisogno di un'ulteriore spiegazione, ma è eterno e sufficiente a se stesso. Tutte le cose avvengono secondo ragione e secondo necessità (*ek logu kai hyp' anankes*). In una tale prospettiva immanentistica è inutile cercare un primo motore.

-11-

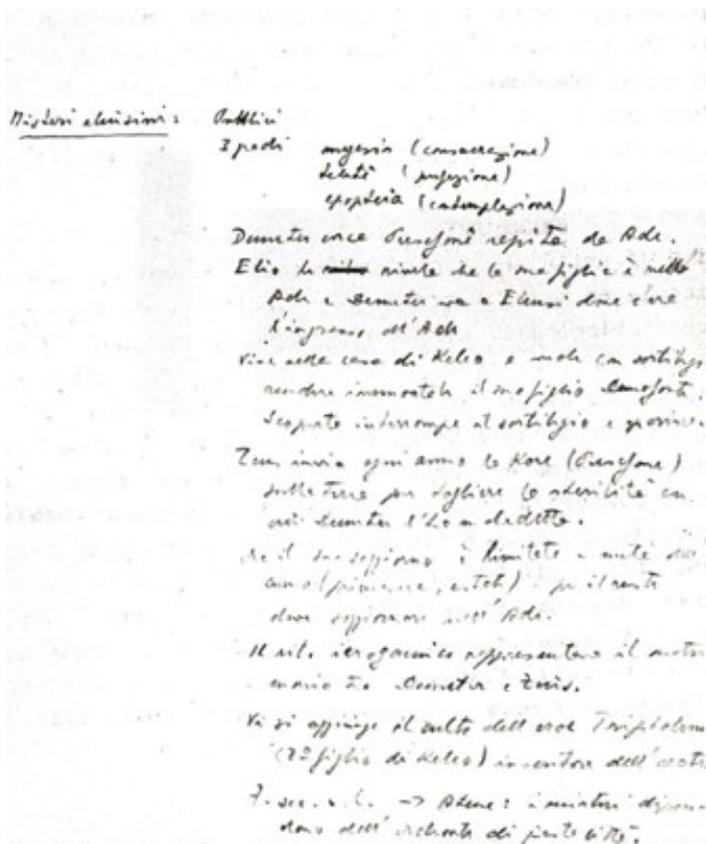
DEMOCRITO cerca di demitizzare gli dèi dell'antichità e prova a dare una spiegazione naturale a fenomeni ritenuti straordinari (ad es. un uomo il cui cranio è rotto da una tartaruga caduta dalle grinfie di un'aquila: il fenomeno non significa l'ira di Zeus ma deriva dall'abitudine delle aquile che fanno cadere le tartarughe su delle pietre per romperne la corazza). “Gli uomini chiedono nelle preghiere la salute dagli dèi non sapendo che la salute è invece nel loro potere e così agiscono nella loro temperanza contro le regole della vita sana facendosi così per mezzo dei loro desideri immoderati traditori della loro stessa salute” (frammento B 234).

DEMOCRITO ammette però la “divinità” dell'ispirazione poetica: “Qualunque cosa scriva un poeta nel sacro entusiasmo è molto bello” (B 18). “E” di una mente divina pensare continuamente a qualcosa di bello” (B112). “Omero, dotato di doni divini, ha creato un mondo di molteplici versi” (B 21).

I SOFISTI. PROTAGORA dice nel famoso frammento della sua opera *Peri theòn*: “Per quanto riguarda gli dèi, non posso dire con certezza né che vi siano né che non vi siano né posso dire quale sia il loro aspetto, perché vi sono molte cose che impediscono la vera conoscenza:

l'oscurità dell'oggetto e la breve durata della vita umana" (frammento 4). Questa posizione alquanto scettica non è però sovversiva; come l'incertezza sulle norme morali esige l'adesione alle tradizioni, così l'incertezza religiosa richiede l'adesione alla religione concreta della *polis* in cui ci si trova. Come nota BURNET, la religione greca non consiste in affermazioni e negazioni teologiche, ma in un certo culto (*Greek Philosophy*, I, 117). La tradizione sociale, compresa quella religiosa, pur non costituendo una norma assoluta, è una regola precisa di vita per ogni buon cittadino.

PRODICO (frammento 5) sostiene che all'inizio gli uomini adoravano come dèi il sole, la luna, i fiumi, i laghi, i frutti, ecc. In sostanza si trattava di cose utili per la loro vita (ad es. il Nilo in Egitto). In un secondo tempo erano gli inventori di diverse arti come l'agricoltura, la vinicoltura, i lavori in ferro, ecc., ad essere onorati come gli dèi Demetra, Dionigi, Efesto, ecc. In questa prospettiva la preghiera diventa naturalmente inutile e perciò non ci sorprende se Prodicò era accusato di empietà ed aveva difficoltà con le autorità di Atene.



DIAGORA di Melo è presentato da ARISTOFANE nelle *Nuvole* e nelle *Rane* come un noto ateo. Ridicolizzando i misteri eleusini suscitò un subbuglio ad Atene; fu condannato a morte e dovette scappare. Dichiarò di aver perso la sua fede nell'esistenza degli dei vedendo un uomo violare il suo giuramento senza essere punito.

CRIZIA di Atene (zio di Platone) presenta nella tragedia *Sisifo* un'interessante opinione sull'origine delle religioni. Secondo lui gli dèi sono un'invenzione di un uomo molto scaltro, il quale voleva allontanare⁷ gli uomini dal male anche quando non erano visti da nessuno e così la

⁷ C'era la parola "avvertire", che è un latinismo proveniente da *avertere*.

funzione della religione sarebbe come quella delle leggi di proteggere il cittadino dalle ingiustizie reciproche.

-12-

SOCRATE (469-399 a.C.). È un filosofo di intensa vita religiosa. Sente la sua missione filosofica come un messaggio divino ispirato dal suo *daimonion* interiore. Nel *Simposio* Socrate racconta come durante una spedizione militare si è abbandonato ad una profonda e lunga meditazione (*Simposio* 220 c-d). Non si trattava probabilmente di una “estasi” mistica, bensì piuttosto di una riflessione filosofica, la quale però non era certamente senza un certo carattere religioso, tanto è vero che si concluse con una preghiera del mattino rivolta al Dio del sole Elio.

L’interesse principale di Socrate è l’etica; infatti egli si sforzava di “persuadere ogni uomo che deve badare a se stesso, cercare virtù e saggezza prima di correre dietro all’interesse privato, essere attento allo Stato stesso prima di occuparsi degli interessi dello Stato e che questo dev’essere l’ordine da osservare in tutte le cose” (*Apologia* 36). Le leggi non sono solo quelle contingenti della *polis*, ma vi è in ogni uomo una legge comune a tutti, universale e comunemente obbligatoria. Questo senso del “dovere” richiama la legge naturale, la quale a sua volta esige una sua fondazione metafisica nella volontà divina.

Socrate parla spesso degli dèi al plurale e pensa alle divinità della religione del suo tempo. Vi è però in lui una tendenza inconfondibile verso una concezione più perfetta della divinità: ad es. gli dèi sono onniscienti ed onnipresenti e siccome fanno ciò che è buono, ci si deve limitare a chiedere nella preghiera il bene in genere senza scendere nei particolari. (Senofonte, *Memorabili*, 1, 3, 2). Talvolta riaffiora la fede in un Dio unico, ma in genere Socrate non era molto attento alla stessa problematica del politeismo e del monoteismo parlando indifferentemente della divinità sia al plurale che al singolare (*Ibid.*, 1, 4, 5, e 7). Come il corpo umano è composto da diversi elementi dell’universo, così la mente umana fa parte dell’Anima del mondo. Il mondo a sua volta presenta un ordine teleologico dovuto alla saggia disposizione della provvidenza divina e concentrato in maniera antropocentrica sull’uomo. “Bene hanno fatto ogni cosa gli dèi immortali” confessa Socrate con entusiasmo (*Ibid.* 1, 4, 4, 3) e cita gli elementi: il sole e la luna con le stelle che dividono il tempo, la terra che ci dà nutrimento, il cambiamento delle stagioni che mantiene l’equilibrio nel mondo, le piante e gli animali, la disposizione meravigliosa del corpo umano, dei sensi, della statura diritta, delle mani abili dell’uomo. Alla fine Socrate chiede a Aristodemo: “Pensi forse che tutte queste cose così molteplici e grandi sono ordinate per mezzo di un principio privo di ragione? ... No, Zeus sia il mio testimone, ma tutto questo sembra essere l’opera di un creatore infinitamente sapiente e buono”. “Ciò che è diventato secondo un orientamento al fine (*ta ep’ ofeleia genomena*) è opera di una conoscenza”. “Anche tu saprai che gli dèi esistono e si prendono cura degli uomini, se non aspetterai di vedere il loro aspetto ma se ti accontenterai di contemplare le loro opere”. (*Ibid.* 4, 2, 3).

SOCRATE conosce quindi una **prova teleologica** dell’esistenza di Dio molto più perfetta di quella intravista da ANASSAGORA, perché fondata non solo sull’ordine globale del cosmo, ma anche sull’ordine particolare delle singole cose naturali.

-13- Un’altra prova è fondata sulle prerogative spirituali dell’uomo. “Non è forse manifesto che gli uomini vivono tra le altre creature come se fossero degli dèi essendo più eccellenti di loro non solo quanto al loro corpo, ma soprattutto quanto all’anima? Qual è quell’altro animale la cui anima sia in grado di conoscere che gli dèi sono la causa di tutte le cose?”. “Come il corpo umano è composto dalle parti dell’universo, così l’anima umana procede dal *nous* (ragione) che abita nel mondo”. Anche l’istinto naturale del singolo di conservare la propria esistenza e quella della specie, l’amore naturale dei genitori verso i figli, la paura davanti alla morte, l’esistenza stessa della religione sono altrettante **prove psicologiche** dell’esistenza di un Ente supremo.

“Vi sono inoltre delle leggi naturali, leggi non scritte, che hanno in sé un potere esecutivo connaturale e la loro trasgressione porta al castigo e all’infelicità. - Davvero, Socrate, risponde Ippia, tutto questo sembra essere l’opera divina, come anche il castigo dovuto alla trasgressione di tali leggi proviene dal supremo Legislatore -”. In queste parole si può intravedere già un abbozzo di una **prova etica** dell’esistenza di Dio (*Ibid.*, 4, 4, 19).

La fede religiosa inoltre è un dato universale, comune non solo ai singoli, ma a tutti i popoli e proprio ai popoli più antichi. “Pensi forse che l’umanità non avrebbe mai scoperto che crede falsamente nell’esistenza della divinità se la fede non fosse vera? Non vedi forse che più delle altre onorano gli dèi proprio quelle città che sono le più antiche e le più sagge?”. Una simile prova si potrebbe chiamare **prova storica** dell’esistenza di Dio.

SOCRATE pensa che Dio è una realtà spirituale, principio del mondo che tutto domina, tutto pervade, tutto conosce. Non c’è perciò da meravigliarsi se il *nous* di ANASSAGORA incontra l’entusiasmo di SOCRATE, seguito da una delusione altrettanto forte a causa del poco uso che ANASSAGORA ne fa nella sua cosmologia.

Dio è **onnisciente**. “Se infatti già l’occhio umano vede a distanza di mille passi non si vede la ragione per cui l’occhio divino non potrebbe vedere tutto insieme in un unico momento; se l’anima umana può pensare alle cose che avvengono in diverse parti del mondo, perchè allora Dio non potrebbe comprendere tutto insieme?”. Socrate era convinto che gli dèi conoscono anche i pensieri segreti dell’uomo e perciò ammoniva i suoi discepoli ad astenersi da pensieri empì.

Dio inoltre è **onnipresente ed onnipotente**. “E’ necessario onorare gli dèi soprattutto quando abbiamo conosciuto la loro potenza dalle opere create”. L’attributo più importante è quello dell’**invisibilità** (*Ibid.*, 1,4,9): “Come l’anima causa nel corpo degli effetti visibili pur essendo in sé invisibile, così agisce anche la divinità nel mondo. Non dobbiamo perciò disprezzare l’invisibile, ma onorare Dio riconoscendo la sua potenza dalle cose create” (*Ibid.*,4,3,14). Dio è inoltre **provvidente**; il che è manifesto dall’analogia con l’anima che si prende cura del proprio corpo. Una prova lampante della provvidenza divina è anche la mantica, gli oracoli per mezzo dei quali l’uomo viene a conoscenza delle cose più importanti, che altrimenti non potrebbe conoscere. La concezione socratica non ha niente a che vedere col “panteismo” dei cosmologisti precedenti. Egli era infatti convinto della distinzione e della separazione di Dio rispetto al mondo.

-14-

SOCRATE ha un’alta concezione **etica** della divinità. Egli stesso era profondamente religioso, onorava gli dèi con sacrifici e preghiere pubblicamente e privatamente (cfr. l’offerta del gallo ad Asclepio come “testamento”), esortava i concittadini a dare il culto dovuto agli dèi e insegnava ai suoi discepoli di non insistere nella preghiera su doni particolari, ma lasciare agli dèi la libertà di fare ciò che loro stessi riconoscevano come il bene vero di ognuno. Negli atti culturali molto dipende dalla grandezza dell’atto stesso, ma soprattutto è importante l’intenzione con cui si onora la divinità. Nel *Fedone* Socrate dice: “E’ necessario pregare gli dèi per un felice passaggio! Oh, che sia proprio così” e con queste parole beve velocemente il veleno.

Ha ragione SENOFONTE a chiedersi come mai si è potuto accusare SOCRATE di ateismo, come potevano pensare gli Atenesi che era un empio, se non ha mai detto o fatto qualcosa contro gli dèi. La questione che rimane però è quella del **monoteismo** e del **politeismo**. SOCRATE riconosce tra gli dèi un Dio unico, Signore e Re degli altri, il più perfetto tra loro, il direttore del mondo (*Ibid.*, 1,4,5,7,17), chiamato “demiurgo sapiente ed amante di vita (*filozoos*)”, “l’occhio di Dio”, “la mente di Dio”, “Colui che dall’origine crea gli uomini”, ecc. Sembra che Socrate volesse mettere d’accordo il monoteismo filosofico con la religione popolare e in questo senso sembra che talvolta

identifichi l'insieme degli "dèi" con il Dio unico Signore di tutti dicendo che anche i demoni sono "figli di Dio".

SOCRATE non ha ancora chiaramente presente l'idea della **creazione**, anche se la prova teleologica la racchiude implicitamente in sè.

E' un nemico convinto dei miti che attribuiscono agli dèi la sensualità, l'ingiustizia, ecc. La divinità non deve essere raffigurata in un modo umano o in genere in un modo materiale; i corpi celesti come sole e luna non sono dèi; i miti devono essere interpretati in maniera tale da rispettare l'onore dovuto alla divinità.

Ammirevole è la grandezza spirituale di quest'uomo che partendo dalla sola ragione ha potuto conoscere così profondamente l'armonia misteriosa ed eterna tra la divinità e l'Universo, tra l'anima immortale e l'uomo.

-14a-

I gradi del sapere	
<i>Episteme</i> (Scienza)	<i>Nòesis</i> (Intelletto ⁸)
	<i>Diànoia</i> (Ragione ⁹)
<i>Doxa</i> (Apparenza ¹⁰)	<i>Pistis</i> (Convinzione ¹¹)
	<i>Eikasìa</i> (Opinione ¹²)

⁸ Intellezione.

⁹ Pensiero.

¹⁰ Apparire, apparenza, opinione.

¹¹ Fede, persuasione.

¹² Immaginazione.

II. Platone (427-347 a.C.)

1) L'ascesa cognitiva dal sensibile (*aisthetòn*) all'ideale (*noetòn*¹⁴, *eidos*).

Nell'esempio della linea (*Repubblica*, 509d6-511e5) PLATONE distingue due parti principali corrispondenti a due stadi diversi della conoscenza umana. Nello staccarsi dall'ignoranza per accedere alla conoscenza l'uomo percorre prima la parte chiamata *doxa* (opinione) per arrivare poi all'*episteme* (conoscenza, scienza). Solo quest'ultima è conoscenza vera e propria. La differenziazione tra queste due parti fondamentali è data dalla differenziazione tra gli oggetti corrispondenti. L'opinione riguarda le immagini sensibili particolari, mentre la scienza è orientata verso gli archetipi ideali ed universali.

Chi sa andare al di là del sensibile concreto verso la forma ideale, possiede la scienza (*episteme*) e la conoscenza (*gnosis*). Le due parti principali della linea sono ulteriormente suddivise ciascuna in due gradi. La parte inferiore della *doxa* è costituita dalla "conoscenza" per immagini (*eikasia*), cioè per imitazioni derivate. Si tratta quindi di una conoscenza "alienata", di una "caricatura" di conoscenza.

La parte superiore della *doxa* invece riguarda una conoscenza autentica, vera, ma puramente sensibile e concreta e si chiama *pistis* (fede). Un uomo che è nello stato di *eikasia* pensa che sia giusta un'istanza concreta che non lo è; un uomo nello stato di *pistis* sa indicare una vera istanza di giustizia senza però conoscere la giustizia in se stessa, pur conoscendone le realizzazioni concrete. La *pistis* riguarda tutti i sensibili concreti sia naturali che artificiali. Alla parte superiore della linea corrispondono gli oggetti invisibili (*aòrata*) e intelligibili (*noetà*).

Se l'anima è costretta ad investigare le realtà invisibili ed intelligibili servendosi dell'analogia con il segmento inferiore della linea adoperando delle immagini e partendo dalle ipotesi, non già giungendo¹⁵ ai principi primi ma ad altre conclusioni, allora si ha la *dianoia*. Un'istanza concreta della conoscenza dianoetica costituisce la matematica (= geometria), che si serve di figure visibili per rappresentare quelle ideali come di ipotesi dalle quali trae delle conclusioni non in vista della figura stessa, ma in vista della forma ideale da essa rappresentata.

La quantità astratta e la figura ideale, se considerate come qualcosa di assolutamente primo (così i numeri si possono considerare come non-addizionabili. Ad esempio, il "2" come unità duale originale non composta da 1 + 1) rientra in connessione con il principio (*archè*) ed è allora oggetto di *noesis*, ma il matematico, pur considerando i numeri come non-sensibili, li considera come molteplici e composti (vi sono ad esempio molti "2" in aritmetica e molti cerchi in geometria) e così *ta mathematikà* costituiscono come oggetto della *dianoia* una classe a parte, intermedia tra la *doxa* e la *noesis*, che riguarda le *archai*.

La *noesis* infatti considera i primi principi senza servirsi di immagini, ma operando solo con concetti astratti. La *noesis* svolge una funzione correttiva delle ipotesi dianoetiche distruggendo talvolta delle assunzioni particolari dei *mathematikà* come l'ipotesi della non-esistenza di numeri irrazionali o quella pitagorica dell'estensione puntuale. I principi considerati dalla *noesis* non sono però soltanto principi di conoscenza, ma anche di essere e svolgono quindi non solo una funzione epistemologica ma anche ontologica.

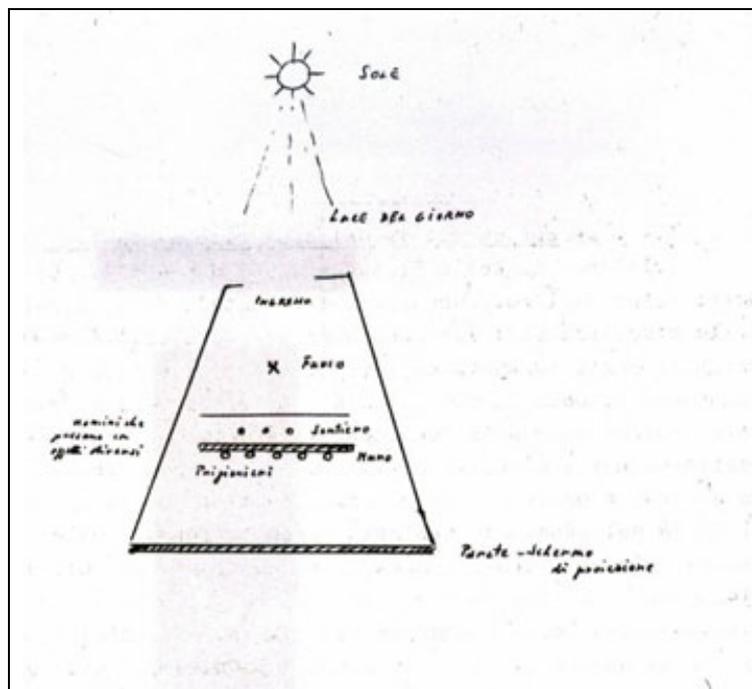
-16-

Quest'ultima appare con chiarezza nel mito della caverna (*Repubblica* 514a1-518 d1). In questo racconto Platone ipotizza una caverna sotterranea con uomini incatenati al collo ad un muro fin dalla loro infanzia. La loro faccia è rivolta verso la parete della caverna e dietro di loro vi è un fuoco. Sul muro passano degli uomini con animali ed oggetti diversi, la cui immagine è proiettata

¹⁴ Intelligibile.

¹⁵ Verbo aggiunto perché mancante nel testo.

sulla parete della caverna e contemplata dai prigionieri. In tal modo ciò che essi vedono è solo un'ombra. Platone poi continua narrando l'ascesa dall'ombra verso la luce del sole.



“Vedi ora, ho detto, la loro liberazione e la loro sanazione dai legami che li tenevano prigionieri e dalla loro irrazionalità, che cosa potrebbe loro accadere se si verificasse quanto segue. Se uno fosse sciolto e costretto ad alzarsi, a voltare il collo, a camminare e a guardare verso la luce e, così facendo, soffrisse sempre dolore e non potesse, a causa della luce brillante, conoscere quelle cose delle quali prima conosceva l'ombra, che cosa pensi che avrebbe detto, se uno gli assicurasse che prima non vedeva nulla, ma ora, più vicino all'essere e rivolto verso la pienezza maggiore di essere, vede meglio e mostrandogli le cose passeggiare gli imponesse di rispondere alla domanda che cosa esse siano? Non pensi che sarebbe tutto confuso e che penserebbe che quello che ha visto prima sia più reale di ciò che gli viene mostrato ora?

- Certamente, rispose.

- E se lo si costringesse perfino a guardare direttamente nella luce, allora avrebbe male agli occhi ed egli scapperebbe via e tornerebbe a ciò che è in grado di vedere, fermamente convinto che ciò sia veramente più chiaro di ciò che gli è stato ultimamente mostrato?

- Naturalmente.

- E, dissi io, se lo si trascinasse attraverso la salita più impervia ed ardua senza lasciarlo finché non arrivasse alla luce del sole, non avrà allora forse molti dolori e si lascerà trascinare solo con violenza? E se viene alla luce e i suoi occhi si riempiono di raggi, allora non potrà vedere nulla di ciò che gli si presenta ora come vero.

- Certamente no, disse, almeno non subito.

- L'abitudine allora, penso, gli sarà necessaria per vedere le realtà superiori. All'inizio egli conoscerà più facilmente le ombre, poi le immagini degli uomini e delle altre cose rispecchiate nell'acqua, e solo dopo anche le immagini stesse. Poi potrà vedere ciò che vi è nel cielo e il cielo stesso con più facilità di notte contemplando la luce della luna e delle stelle, che di giorno guardando nel sole e nella sua luce.

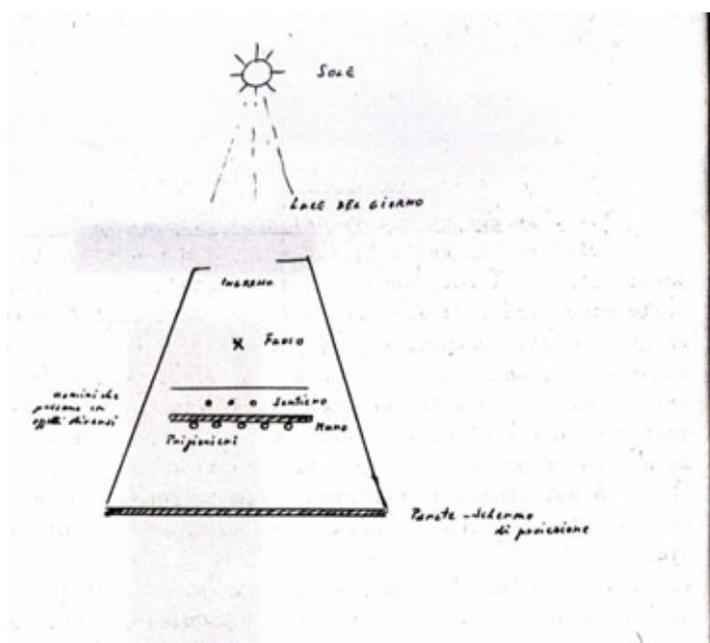
- Come potrebbe essere diversamente?

- Infine, però, penso, sarà in grado di guardare e di contemplare il sole stesso e non solo le sue immagini nell'acqua o altrove, ma le realtà stesse ed in se stesse nel loro luogo proprio.
- Necessariamente sarà così, disse”.

L'uomo che vede le cose alla luce del fuoco è passato dall'*eikasìa* alla *pistis*. Se poi ascende ancora più in alto, allora vede il mondo reale illuminato dalla luce del sole ed infine potrà vedere il sole stesso, che rappresenta l'idea più alta, quella del Bene, “causa universale di tutte le cose rette e belle, sorgente di verità e di ragione” (*Repubblica*, 517b8-c4). A questo punto si trova nello stato di *noesis*. L'ascesa verso la luce non è evoluzione spontanea, ma conversione deliberata, che suppone disciplina ed educazione.

-17-

L'ascesi epistemologica di Platone ricevette una colorazione religiosa dai neoplatonici e cristiana, ad esempio, dallo Pseudo-Dionigi (ascesi mistica verso Dio *per viam negativam* al di là delle creature visibili verso la loro Sorgente invisibile, la cui luce acceca per eccesso di se stessa¹⁶ portando l'anima ad uno stato di luminosa oscurità). Vi può essere qualche dubbio se tale aspetto religioso è già presente in Platone stesso, ma è fuori di ogni dubbio che la contemplazione del sole corrisponde alla conoscenza dell'idea del Bene, la più alta delle idee, al di là dell'Ente stesso (*epèkeina tes usias*), che è Dio.



¹⁶ Perché è troppo forte.

2) La teoria delle forme.

PLATONE ritiene che i concetti universali non sono puramente soggettivi, ma che in essi noi conosciamo le essenze oggettive che egli chiama “idee” o “forme” (*idéai* o *eidè*, nel *Fedone* in gr. *eidōs*). Il suo modo di parlare delle “idee” suggerisce una loro esistenza “a parte” dalle cose sensibili. Questo significa naturalmente che le idee hanno una realtà indipendente dalle cose sensibili e pertanto non dev’essere inteso nel senso di una separazione “locale” o “spaziale”.

Nel *Fedone* la teoria delle idee come un mezzo per provare l’immortalità dell’anima. Se l’uomo è capace di giudicare le cose più o meno uguali o belle, un tale giudizio implica la conoscenza di una norma di uguaglianza o di bellezza data dalla loro stessa essenza. Da dove però viene questa conoscenza dell’essenza universale se non da una contemplazione della idee da parte di un’anima preesistente rispetto al suo corpo? L’uomo impara ricordandosi della sua conoscenza originale delle idee e le cose sensibili, quali realizzazioni particolari dell’idea, servono come stimoli di reminiscenza. Se poi già in questa vita conoscere le essenze vuol dire andare al di là del sensibile e del corporeo, non si deve forse concludere che il filosofo vedrà più perfettamente ancora le idee dopo la sua morte, quando sarà liberato dal corpo? Socrate enuncia queste teorie solo “in un tentativo”, perchè PLATONE sapeva bene che il Socrate storico non aveva ancora la sua dottrina delle forme e del Bene unico e supremo.

Perciò Socrate parla in quel luogo (*Fedone*, 84 e3-85b7) in maniera “profetica” cantando il suo “canto del cigno”. Socrate indovina quindi qualcosa di questa teoria, ma non tutto. Per un motivo simile PLATONE attribuisce la teoria della reminiscenza nel *Menone* (81 a5 ss.) a “sacerdoti e sacerdotesse” e i passaggi più espliciti del *Simposio* alla profetessa Diotima.

Nel *Simposio* si tratta dell’ascesa dell’anima verso la vera Bellezza sotto l’impulso dell’Eros. Dalla bellezza delle singole forme si ascende a quella delle anime ed infine a quella della scienza che fa innamorare della saggezza e torna l’attenzione verso un “vasto oceano di bellezza” e “le belle e grandiose forme che esso contiene”.

Simposio 210 e1-211b5: “Chi infatti è stato educato nell’amore in maniera tale da vedere rettamente ciò che è bello in molteplici maniere secondo quest’ordine, avvicinandosi alla perfezione dell’arte di amare, vedrà subito qualcosa di meravigliosamente bello per la sua stessa natura, ciò infatti, o Socrate, per cui ha intrapreso fino ad adesso tutti questi sforzi, ciò che è primo e da sempre, che non diventa e non perisce, non cresce e non sparisce, ciò che non è solo bello fino ad un certo punto e poi brutto, nè una volta bello ed un’altra brutto, né bello rispetto a questo e brutto rispetto a quest’altro, nè qui bello e là brutto, come se fosse bello solo per gli uni, brutto però per gli altri. Né gli apparirà questa bellezza sotto una determinata figura come viso o mani o qualcosa di ciò che appartiene al corpo, né come un discorso o come una conoscenza, nè come qualcosa che esiste altrove in un altro, sia in un essere vivente, sia nella terra, sia nel cielo, ma (gli apparirà) in se stessa nella sua esistenza eternamente identica, così che tutte le altre cose belle hanno in questa bellezza in qualche modo una parte, in maniera tale che se l’una o l’altra nasce o perisce, questa bellezza non ne trae né vantaggio né diminuzione, né ne risente in qualsiasi modo”.

Questa è la “bellezza pura”, la “bellezza divina monoeidetica¹⁷” (211e1; e3.4). Cfr. *Hippias Maior* 289d 2-5.

La “separazione” (*chorismòs*) delle forme implica nel senso platonico un’essenza al di là della realtà soggettiva del concetto astratto, quindi una realtà sussistente, ma non una separazione locale. E’ giusto dire che l’essenza è immanente, come è giusto dire che è trascendente. Il punto decisivo è che è reale ed indipendente dai particolari, immutabile ed universale. “L’oceano vasto di

¹⁷ Da *monos* = uno e *eidōs* = idea, quindi una sola Idea Assoluta.

bellezza ideale che contiene forme belle e grandiose” (Cfr. *Symp.* 210a4sgg) sembra essere subordinato o addirittura incluso nell’ultimo Principio di Bellezza assoluta. Se poi la Bellezza assoluta è il principio finale ed unificatore, è necessario identificarlo con il Bene assoluto della *Repubblica*.

Nella *Repubblica* infatti, il Bene è paragonato al sole la cui luce rende gli oggetti naturali visibili a tutti ed è così l’origine del loro valore e della loro bellezza. Naturalmente il Bene assoluto non esiste come un oggetto tra gli altri alla stessa maniera in cui il sole si può considerare un oggetto come gli altri, ma rimane vero che il Bene dà l’esistenza agli oggetti della conoscenza e si presenta così come il principio unificatore che comprende tutto in sé e dà origine all’ordine delle essenze sorpassando perfino l’essere essenziale in dignità e potenza e in tal modo si tratta non solo di un principio epistemologico, ma di un principio ontologico, reale in se stesso e sussistente.

Rep. (508c1-509b10): “Ciò che dà la verità al conoscibile e la capacità di conoscere al conscente, è, lo devi ammettere, l’idea del Bene; in quanto però è la causa della conoscenza e della verità e di quest’ultima intesa come conosciuta, te ne farai un’idea retta solo se pensi che questo principio è un altro e molto più bello di quelle altre due realtà, che pure sono entrambe molto belle, cioè della conoscenza e della verità. La conoscenza e la verità infatti sono entrambe nel genere del bene, ma non è giusto ritenere sia l’una che l’altra essere il Bene stesso, come si può dire che la luce e la vista partecipano al genere del sole senza essere il sole stesso; molto più alta infatti deve essere stimata la natura del Bene.

“- Tu annunci una bellezza straordinaria, egli disse, se il Bene produce la conoscenza e la verità, ma è ancora più alto di esse per quanto riguarda la sua bellezza. Certamente non penserai che si tratti del piacere. -

“- Non bestemmiare! diss’io, ma continua a guardare la sua somiglianza. - In che modo? - Penso che ammetterai che il sole dà al visibile non solo la capacità di essere visto, ma anche la nascita, la crescita ed il nutrimento, anche se il sole stesso non è divenire.- Come potrebbe esserlo! - Ammetti allora anche che dal Bene proviene al conoscibile non solo l’essere conosciuto, ma anche l’essere e l’essenza, anche se il Bene non è l’essere (*usia*), ma si innalza al di là dello stesso essere (*usia*) per quanto riguarda la sua dignità e la sua potenza”.

L’idea del bene dà l’essere alle essenze ideali, mentre la conoscenza e il vasto oceano della bellezza ideale sono una fase dell’ascesa verso ciò che è bello per essenza. PLATONE mira chiaramente alla concezione dell’Assoluto, dell’assolutamente perfetto, modello esemplare di tutte le cose, ultimo principio ontologico.

-19-

Un tale Assoluto è immanente perchè i fenomeni lo incarnano, lo copiano, partecipano di lui, lo manifestano nei loro gradi variabili; ma è anche trascendente, perchè trascende ogni essere, anzi l’essere sussistente stesso, mentre le metafore della partecipazione (*methexis*) ed imitazione (*mimesis*) implicano una distinzione tra la partecipazione ed il partecipato, tra l’imitazione e l’esemplare imitato. Non troviamo in Platone il termine neoplatonico di “emanazione”, ma l’Uno è il principio dell’unità e non può essere equiparato alle altre forme che derivano in qualche modo da esso.

Nel *Timeo* PLATONE parla del Demiurgo, causa efficiente dell’ordine cosmico, il quale forma gli oggetti di questo mondo secondo il modello delle forme viste come cause esemplari; il che suppone una distinzione tra le idee ed il Demiurgo, cosicchè se identifichiamo il Demiurgo con Dio, le idee non sono solo al di là delle cose di questo mondo, ma anche al di fuori di Dio. Il Demiurgo però deve probabilmente essere visto come un’ipotesi di Platone e in tal modo non costituisce un motivo sufficiente per attribuire a Platone un teismo esplicito.

Tim. 28c3-5 Platone dice che “è difficile trovare il fattore ed il padre dell’Universo e dopo averlo trovato è impossibile parlare di lui” e queste parole certamente si riferiscono al Demiurgo. Bisogna però ricordare che il Demiurgo è probabilmente un simbolo scelto per significare l’operare

della Ragione dell'Universo. Inoltre Platone asserisce esplicitamente di non voler scrivere su certi temi (dottrina esoterica), uno dei quali è appunto la dottrina dell'Uno. Il Demiurgo appartiene quindi al genere di "racconti verosimili".

Nella II Lettera (312e1sgg.) PLATONE dice che nessuno dei predicati conosciuti si addice al "re dell'universo" (*ton panton basileus*), il quale sembra così al di là dello stesso Demiurgo e nella **VI Lettera** (323d2-6) PLATONE esorta i destinatari ad obbligarsi alla sua comune lettura con un giuramento "nel nome del Dio che dirige le cose presenti e future e nel nome del Padre di questo direttore e fattore verso la conoscenza del quale noi tutti arriveremo, finché è nei limiti delle forze di cui sono dotati gli uomini favoriti da Dio, se veramente ci sforziamo di raggiungere la saggezza". Sembra quindi che l'Uno si debba identificare con il Padre del "direttore e fattore" che è appunto il Demiurgo. PLOTINO ha fatto bene a vedere nel "Padre" della VI.Lettera l'Uno assoluto e il Bene della *Repubblica*. Siccome però l'Uno trascende tutti i predicati conosciuti dagli uomini, l'unica via verso questo principio primo e divino è quella negativa, la quale¹⁸ però presenta più aspetti dialettici che estatici differenziandosi così dalla **via negativa** di PLOTINO e dello PSEUDODIONIGI. La visione del Bene si ottiene infatti "con la sola intelligenza" (*Rep.* 532a5-b2) e per mezzo della dialettica il principio supremo dell'anima "si innalza alla contemplazione di ciò che è migliore tra le cose esistenti" (cfr. *ib.* c.5-6).

-20-

Nel Fedro PLATONE parla dell'anima che contempla "l'esistenza reale, senza colore e senza forma, non palpabile e visibile solo all'intelligenza" (*Fed.* 247 c.6-8); l'anima vede allora distintamente "la giustizia assoluta e la temperanza assoluta e la scienza assoluta; non come appaiono nella creazione né sotto la varietà delle loro forme alle quali diamo ora il nome di realtà, ma giustizia, temperanza e scienza che esistono in ciò che è l'essere reale ed essenziale (*en to o estin on ontos*¹⁹). Le forme sembrano essere quindi incluse nell'Uno o almeno trarre dall'Uno il loro essere e la loro intelligibilità.

Nel Parmenide è sollevata la questione di quali cose si possa ammettere un'idea: si può ammettere solo di realtà perfette o anche di realtà scadenti come sono "peli, fango, sporcizia, ecc." (cfr. *Parm.*130a8sgg.). Socrate nega la possibilità di parlare di "idee" delle realtà imperfette, ma ammette il suo imbarazzo perché d'altra parte è convinto che vi debba essere un'idea di ogni cosa reale. Sembra che in un primo tempo le idee abbiano una caratteristica morale ed estetica, una nota in breve assiologia come un *telos* che attira gli uomini sotto l'impulso dell'*eros*. D'altra parte però Platone esige un'idea per ogni genere (classe) di realtà concrete. Ma allora si pone la questione dell'unità delle idee (le quali sembrano semplicemente reduplicare il mondo sensibile) e del rapporto tra l'idea e il sensibile particolare.

Si tratterà infatti di sapere se l'individuo partecipa dell'idea totalmente presente in esso o solo parzialmente e, se vi è solo somiglianza tra l'uomo concreto e l'uomo ideale, non si dovrà forse ricorrere ad un'idea di questa somiglianza e quindi ad un "terzo uomo" e così all'infinito?

Nel *Parmenide* Socrate propone due principi di soluzione (a) la partecipazione (*methexis*) del sensibile particolare all'idea e (b) l'imitazione (*mimesis*) dell'idea da parte del sensibile concreto, cosicché l'idea si presenta come *paradeigma* di cui i sensibili sono *homoiomata* e *mimemata*. La somiglianza esemplare è la base della partecipazione reale del concreto all'universale (cf. *Parm.*132d1). PLATONE non spiega però mai sufficientemente il significato di *methexis* e di *mimesis* dicendo nel *Timeo* (52a1-4) che la forma non entra mai "in qualsiasi altra cosa in nessun modo" scartando così l'ipotesi che l'idea possa diventare un costitutivo dell'essenza fisica di un

¹⁸ La via di Platone.

¹⁹ In ciò che è l'ente entitativamente ente.

aisthetòn; d'altra parte però non si può nemmeno del tutto negare la realtà del mondo sensibile, così che la partecipazione implicherà necessariamente una reale separazione (*chorismos*) tra il mondo sensibile ed ideale e sarà su questo punto che si baserà la critica aristotelica (*Met.* I,9; 990bsgg.) storicamente giusta.

-21-

Nel *Sofista* la discussione arriva alla constatazione che le idee possono essere allo stesso tempo uno e molti. Il concetto generico "animale" è uno solo, ma contiene molte specie come "cavallo", "volpe", "uomo", ecc. La forma generica pervade allora le forme specifiche e si disperde attraverso di loro entrando in unione con ciascuna di loro. Vi è perciò "comunione di forme" (*koinonia*) e una forma partecipata in un'altra, così che dicendo ad esempio "il moto esiste" si suppone che l'idea del moto si unisce a quella dell'esistenza. Vi è perciò una gerarchia di forme al cui vertice c'è la forma dell'Uno che pervade tutte le forme inferiori e secondo PLATONE, contrariamente ad ARISTOTELE, più astratta è una forma (secondo l'astrazione totale, cioè non formale, del genere dalla specie), più ricca è nel suo contenuto. Siccome poi il processo della divisione non può andare all'infinito, ci si deve fermare alla *species infima* (*atomon eidos*), al di sotto del quale vi è soltanto l'individuo, ma la relazione tra quest'ultimo e la specie infima rimane sempre problematica. Le immagini (*eidola*) sensibili sono reali, ma non pienamente. Per quanto riguarda poi le stesse forme, Platone continua a ritenerle immutabili, ma ammette anche che vi è in esse una certa ricchezza di vita interiore e spirituale (vita, anima, intelligenza). In tal modo "dobbiamo ammettere che ciò che cambia e lo stesso cambiamento sono delle cose reali" (*Sof.* 249b2-3) e "la realtà come l'insieme di tutte le cose è allo stesso tempo tutto quello che è immutabile e tutto quello che cambia" (*ib.* d 3-4).

Dio e la creazione.

Il *Timeo* descrive il Demiurgo che conferisce nel recettacolo dello spazio delle forme geometriche alle qualità primordiali e in tal modo introduce l'ordine (*kosmos*) nel disordine (*caos*) avendo per modello della costruzione del mondo l'esempio ideale delle forme. La struttura articolata dell'Universo è dovuta ad una causa ragionevole distinta dal *caos* primordiale (prescindendo dalla sua esistenza o meno come quella di uno stato attuale in cui il mondo una volta si trovava). La priorità del *caos* sembra essere di ordine più logico che temporale e reale. La parte non-intelligibile del mondo è semplicemente ammessa come esistente senza ulteriori spiegazioni ed è distinta dal mondo intelligibile e in qualche modo al di là di esso. L'elemento irrazionale, non sussumibile perfettamente sotto la specie infima, viene così identificato con ciò "che è in un moto discordante e disordinato" (*Tim.* 30a4-5). L'elemento individuale non può essere dedotto dalla specie (HEGEL diceva già che la penna del Signor Krug non può essere dedotta), né spiegato dalla ragione, anche se la ragione vi porta l'ordine secondo l'esemplarità ideale. La sua esistenza è un dato di fatto, di esperienza, ma un dato che non si può spiegare nell'ambito del Platonismo (inquanto PLATONE non ammette la deduzione del concreto né la *creatio ex nihilo* della stessa materia individuante).

-22-

Nel X Libro della *Repubblica* (597b5-7) PLATONE dice che Dio è l'autore del letto ideale (*fytyrgos*) e così di tutte le altre cose (=essenze). Dio produce quindi le idee pensandole. Dio è "re" (*basileus*) e "verità" (*aletheia*) e l'idea del Bene è "come regina (*kyria*) produttrice della verità e della ragione" (517c4), così che l'identificazione tra Dio e l'idea del Bene diventa manifesta. Dio o l'idea del Bene sono all'origine delle essenze (509b5-6). Per una interpretazione maggiormente "teista" della teologia platonica si può anche prendere in considerazione *Filebos* 30c2-e2, dove si asserisce che la Mente che ordina l'universo possiede un'anima (senza l'anima infatti non v'è saggezza), in modo tale che Dio appare come un Essere vivente ed intelligente, un Dio personale, la

cui Mente è il “luogo” delle idee, un Dio che ordina e governa l’Universo, un “re del cielo e della terra” (28c6sgg.).

Nelle **Leggi** PLATONE propone la costituzione di un consiglio notturno o inquisizione per la punizione degli atei (X,15-16; 907d sgg.) e definisce in che cosa consiste l’ateismo annoverando tra gli atei non solo coloro che negano l’esistenza degli dèi, ma anche coloro che non ammettono la loro provvidenza e il loro governo del mondo.

A proposito del Demiurgo bisogna notare che, anche se nella forma del racconto mitico le forme sembrano esterne rispetto ad esso, nondimeno vi è in esso un desiderio “che tutte le cose gli siano possibilmente più simili” e “che tutte le cose siano buone” (*Tim.* 29e1-30a7), il che fa pensare che la distinzione tra il Demiurgo e le idee è dovuta al mito. Nel **Sofista** (248e6-249d4) si dice che “la realtà o la totalità di tutti gli enti” deve includere in sé anima, intelligenza e vita, così che l’Uno comprende non solo le idee, ma anche la mente. Il **Timeo** dice invece che il Demiurgo “crea” la Mente dell’Universo, ma la “creazione” dell’anima del Mondo non sembra dover essere presa alla lettera, tanto è vero che nel **Fedro** (245c5-246a2) l’anima è un principio senza origine così che il **Timeo** si serve di due immagini (Demiurgo e Anima del Mondo), per descrivere un’unica realtà: quella della divina Ragione immanente nel cosmo. L’Uno comprende in sé la sorgente della ragione divina (=Demiurgo=Anima del mondo) e le idee. L’Uno dà origine all’Anima del Mondo e alle forme essenziali. Questa sarà d’altronde anche l’interpretazione neo-platonica, presente già in PLATONE secondo la sua struttura fondamentale, ma senza precisione per quanto riguarda il rapporto tra L’Uno, la Ragione e le idee e il modo di procedere dei due ultimi dal primo. Un accenno alla Ragione divina presente nel cosmo si trova anche in **Epinomis** (990c5-991b4), dove si dice che i movimenti apparentemente irregolari dei corpi celesti (primi oggetti del culto ufficiale) in realtà corrispondono alla legge matematica e così esprimono la saggezza divina. PLATONE si sforza di matematizzare la natura, ma ammette pure un elemento che vi si sottrae, come ad esempio le frazioni infinite che si identificano con l’elemento materiale, con il non-essere in tutto ciò che è sottomesso al divenire. Questo tentativo razionalistico ricorda nondimeno il tentativo di SPINOZA di spiegare la natura in maniera deterministica e meccanicistica e quello di HEGEL di comprendere l’essenza dell’ultima Realtà (Dio) in categorie logiche.

-23-

Il platonismo tra misticismo e razionalismo.

La tesi del prof. TAYLOR A.E., *Plato, the Man and his Work*, Methuen 1926, p.225, commentando il discorso di SOCRATE nel *Symposion*, stabilisce una stretta analogia tra l’ascesa platonica verso la divinità e la mistica cristiana nelle sue espressioni più autorevoli, ad esempio nel poema “in una notte oscura” di S. Giovanni della Croce, che introduce la sua opera “La notte oscura” e nell’*Itinerarium mentis in Deum* di S. Bonaventura.

La tesi di prof. STACE W.T., *A Critical History of Greek philosophy*, Macmillan 1920, pp.190 ss., invece nega qualsiasi somiglianza con il cristianesimo e asserisce che “le idee sono puramente razionali, cioè conoscibili per mezzo della sola ragione. Spetta alla ragione induttiva il compito di trovare l’elemento comune in un mondo molteplice e solo così è possibile la conoscenza delle idee. Questo dovrebbe essere notato nei confronti di coloro che si immaginano Platone come una specie di mistico benevolo. L’Uno immutabile, la realtà assoluta, è conosciuto non per mezzo dell’intuizione o in un genere qualsiasi di estasi mistica, ma soltanto per mezzo di conoscenza razionale e di un pensiero laborioso”.

Quest'ultima tesi è appoggiata dal prof. RITTER C., *The Essence of Plato's Philosophy*, George Allen & Unwin 1933, p.11, il quale attribuisce l'interpretazione "mistica" di Platone ad una incomprendimento di certi passi delle sue *Lettere*, passi di un'autenticità per lo meno dubbia, sui quali si può fondare solo una mente desiderosa di rifugiarsi nell'occultismo manifestando così la sua povertà spirituale. C'è da meravigliarsi che qualcuno possa salutare simili passi come saggezza illuminata e come risultato finale della filosofia platonica. Gli altri brani misticamente interpretabili che si trovano in opere indubbiamente autentiche devono secondo questa tesi essere intesi unicamente come approcci poetici e mitici, caratteristici delle opere giovanili, i quali però cedono nei dialoghi posteriori il passo a considerazioni più scientifiche.

Etica. Il Bene è in Platone un *telos* ideale al quale l'uomo viene ordinato per mezzo dell'*eros*, il quale significa così l'impulso della natura più alta dell'uomo verso il bene e la virtù. La morale platonica è normativa ed oggettiva - le virtù sono degli ideali non soggettivi, ma oggettivamente reali.

Siccome poi l'uomo non vive separato dalla società civile, il bene delle singole virtù dev'essere ordinato ad un Bene globale e comune, un *télos* universale al quale sono subordinati gli altri fini. Questo *télos* costituito dall'idea del Bene viene conosciuto per mezzo della dialettica in maniera **discorsiva** e ad una tale conoscenza corrisponde una tendenza (*eros*), che è attratta dal vero bene e dalla vera bellezza. Siccome l'anima razionale è apparentata con l'idea, la sua natura le consente di innalzarsi al di là dei sensibili e perfino al di là degli ideali molteplici verso l'idea suprema del Bene.

-24-

"Nessuno è così privo di qualsiasi valore da non poter essere stimolato dall'*eros* come per mezzo di un'ispirazione divina verso la virtù (*Symp.*179a7-8). La vera vita è filosofica, perché solo il filosofo possiede la scienza universale ed è consapevole del carattere razionale della realtà. Come il Demiurgo si sforza di modellare il mondo secondo l'idea contrastando la resistenza della materia, così il filosofo cerca di adeguare la sua vita all'ideale della virtù vincendo le resistenze del corpo e dei sensi. A livello del governo civile si impone perciò la soluzione: solo il filosofo può essere re, solo lui può governare gli altri secondo giustizia di cui conosce l'ideale supremo e non solo delle istanze particolari ed inadeguate.

L'*eros* stesso è descritto nel *Symposion* (201 d8sgg.) come "un grande dio" intermedio tra il mortale e l'immortale, tra l'umano e il divino. Egli è il figlio della "povertà e dell'abbondanza"; come desiderio non possiede ancora il fine, ma allo stesso tempo lo anticipa già in qualche modo. E' il desiderio di "generare nella bellezza sia nei riguardi del corpo che nei riguardi dello spirito", è il desiderio che il bene sia sempre con noi e quindi racchiude in sé il desiderio dell'immortalità (*Symposion* 206a7-207a4). Nella sua dimensione inferiore l'*eros* spinge gli uomini a cercare l'immortalità nella procreazione dei figli, ma per mezzo di un *Eros* più alto poeti come Omero e Legislatori come Solone lasciano una progenitura ben più duratura, "come frutti di quell'amore che esisteva tra loro e la bellezza". In contatto con la bellezza in se stessa l'uomo diventa immortale e produce vera virtù. Il Bene viene conosciuto al termine di un processo discorsivo molto laborioso, ma esso costituisce un principio non solo logico, ma anche ontologico, vero fine e oggetto dell'*eros* e, terminata l'ascesa verso il Bene, quest'ultimo viene conosciuto "subito", il che suggerisce un modo **intuitivo** di conoscenza. Il fatto poi che PLATONE in altri dialoghi conosca solo un approccio discorsivo e logico non significa che egli abbia cambiato parere, ma piuttosto dev'essere spiegato con l'indole particolare di tali dialoghi (ad es. *Parmenide*, *Teeteto*, *Sofista*), il cui oggetto particolare impone una metodologia diversa. Per quanto poi riguarda il **culto ufficiale**, PLATONE non propone l'Uno come oggetto del culto, ma mantiene la religione popolare, anche se esprime chiaramente un'esigenza di purificazione (così nella *Repubblica* e nelle *Leggi*). L'appoggio alla religione popolare non esclude però la possibilità di un avvicinamento religioso e "mistico" all'Uno,

anche se un simile atteggiamento non può essere accertato in Platone con una certezza storica assoluta.

3) La psicologia di Platone.

L'anima è distinta dal corpo e costituisce il bene più prezioso dell'uomo. La giusta direzione dell'anima dev'essere la preoccupazione principale di ciascuno. In questo senso SOCRATE prega a conclusione del *Fedro* (279b8-c3): "Caro Pan e tutti voi dèi qui presenti, concedetemi di essere bello secondo l'uomo interiore e fate sì che tutto ciò che io possiedo in cose esterne sia in armonia con la realtà interiore. Che io possa stimare ricchi solo i saggi. E che il mio possesso dell'oro sia tale che solo un uomo temperante lo può portare".

-25-

L'anima è immortale e ciò, secondo il *Timeo* (69c2-e4), solo nella sua parte superiore (*to logistikòn* distinto dal *to thymoeidés* e *to epithymetikòn*). Nella tradizione mitica invece (cfr. *Rep.* e *Fedro*) sembra che l'anima sopravviva nel suo insieme o almeno conserva la sua memoria nello stato di separazione dal corpo. Sembra però che PLATONE abbia sostenuto la semplicità e quindi l'immortalità solo della parte razionale. La divisione nelle tre parti (*mere*) contrasta però con la concezione che divide l'anima addirittura in tre *eide*. La psicologia platonica non è mai stata definitivamente chiara su questo punto.

La parte razionale e "divina" dell'anima è fatta dal Demiurgo con gli ingredienti dell'Anima del mondo, mentre le sue parti mortali e il corpo stesso sono fatti dagli "dèi celesti" (41c6-42e4; 69b8-cb). L'elemento razionale è il più alto e destinato a governare gli altri, perchè più simile al "divino". Esso ha una certa affinità con il mondo ideale ed invisibile ed è perciò in grado di contemplarlo, mentre gli altri elementi sono legati al corpo, al mondo fenomenico, e non hanno nessuna parte nella Ragione nè possono contemplare le Forme.

Nella teoria della sopravvivenza dell'anima la preoccupazione principale di PLATONE era quella di garantire la giustizia. L'immortalità è postulata appunto per ricompensare i buoni e punire i cattivi, per fare quella giustizia che non si realizza durante la vita terrena, così che se non vi fosse un'altra vita sembrerebbe che la divinità stessa sia ingiusta. SOCRATE invece è convinto di incontrare nell'al di là degli dèi "saggi e buoni" (*Fedone* 63b7). Siamo qui davanti al problema della teodicea leibniziana: "per soddisfare la speranza del genere umano, si deve provare che Dio che governa tutto è giusto e buono e che non permette che qualsiasi cosa sia senza ricompensa o punizione. Questi sono i grandi fondamenti dell'etica" (*Lettera ad un destinatario ignoto attorno al 1680; Philosophical Works of Leibniz*, p.9).

4) La morale.

L'etica di PLATONE è eudemonistica in quanto mira alla consecuzione del bene supremo dell'uomo, nel cui possesso consiste la vera beatitudine. Il bene supremo consiste nel pieno sviluppo dell'uomo come persona razionale e morale e quindi nella cura della sua anima e nell'armonia globale della sua vita. L'uomo è felice quando la sua anima si trova in quello stato in cui si deve trovare secondo la sua stessa natura. Siccome però l'uomo non è puro spirito, la sua vita buona dovrà essere una vita "mista", nè esclusivamente dedicata alla vita intellettuale, nè alla vita dei sensi. Vi sono perciò autentici piaceri consistenti nell'attività intellettuale e tali piaceri non sono accompagnati da nessun dolore (*Phileb.* 51), ma vi sono anche veri piaceri consistenti nella soddisfazione di desideri, supponendo naturalmente che siano innocenti e moderati.

-26-

La vita intellettuale e la *delectatio sensibilis* devono essere misti come il miele e l'acqua si mescolano per dare una bevanda piacevole; quello che importa è la proporzione armoniosa della mistura (cfr. *Phil.* 61b4sgg.).

La gerarchia dei beni è costituita da:

- 1) l'opportuno (*to kairion*),
- 2) il bello ed il perfetto (*to symmetron kai kalòn kai teleon kai ikanòn*),
- 3) la ragione e la prudenza (*nus kai fronesis*),
- 4) la scienza e l'arte (*epistemai kai technai kai doxai orthài*),
- 5) i piaceri senza dolore che sono quelli dell'ordine spirituale ed intellettuale e infine
- 6) i piaceri della parte sensitiva se sono innocui.

Il **summum bonum** però racchiude in sé la conoscenza di Dio, Sorgente delle forme la cui contemplazione rende l'uomo simile a Dio. Né può essere veramente felice un uomo che non riconosce l'azione di Dio nel mondo. PLATONE asserisce perciò che la beatitudine divina è un modello di quella umana (*Theaet.*176a5-e4). "Dobbiamo diventare „divini“ finché possiamo e ciò si può ottenere solo se diventiamo giusti con l'aiuto della saggezza" (*Theaet.*176b1-3). "Gli dèi si prendono cura di chiunque desidera diventare giusto e simile a Dio per quanto l'uomo può conseguire la somiglianza con la divinità cercando la virtù" (*Rep.* 613a7-b1). "Dio è la misura di tutte le cose in un senso molto più alto di quanto un uomo può mai sperare di esserlo" (*Leggi*, 715e7-717a3) e "colui che vuol piacere a Dio, dev'essere simile a Dio e come Lui per quanto può. Perciò l'uomo temperato è amico di Dio in quanto gli è simile ... Pregare gli dèi ed offrire loro dei sacrifici è la cosa più nobile e più bella e tale da condurre più speditamente verso la felicità della vita", anche se i sacrifici di uomini viziosi non sono graditi alla divinità. Virtù e religiosità appartengono alla beatitudine non solo come mezzi per conseguirla, ma anche come parti costitutive di essa. Solo l'uomo virtuoso è veramente buono e veramente felice.

Nel *Gorgia* (490 ssxs.) Callicle afferma che coloro che sono più saggi nell'amministrazione dello Stato debbono governarlo ed hanno diritto a più beni dei loro sudditi. Socrate domanda allora ironicamente se i governanti devono governare solo gli altri o anche se stessi. Callicle, irritato, risponde senza esitare che l'uomo forte deve lasciare gioco libero alle sue passioni e ai suoi desideri. Socrate paragona allora l'uomo perfetto di Callicle ad un recipiente forato che non può contenere nulla : si riempie sempre ma non ha mai abbastanza. Callicle obietta che non importa la quantità di ciò che scorre via, importante è che molto scorra dentro. A ciò Socrate risponde che una felicità simile può essere forse quella di un'anatra, ma non di un uomo. Callicle è pronto ad ammettere che certi piaceri sono abietti e così è costretto a accettare una certa diversificazione tra loro e la loro subordinazione al bene ed alla ragione. La ragione è quindi giudice dei piaceri e li deve ammettere solo finché sono compatibili con la salute, l'armonia e l'ordine dell'anima e del corpo. Non l'uomo intemperante, ma il temperante è veramente felice. L'intemperante fa male a se stesso e non potrà sottrarsi alla punizione nel giudizio dopo la morte (*Gorg.* 523 s0073.).

-27-

5) Lo Stato.

Lo Stato platonico è sottomesso alla stessa morale che regola gli individui e sarà pertanto ben organizzato se riproduce a livello sociale l'armonia personale di un uomo virtuoso.

La buona organizzazione della società politica richiede un notevole impegno di educazione. Il processo educativo comincia con le discipline musicali, compreso il genere epico e narrativo. Qui bisogna però essere attenti ai contenuti. Non è lecito presentare ai ragazzi, soprattutto in quell'età in cui la loro mente è massimamente impressionabile, delle opinioni esattamente contrarie a quelle che devono avere una volta cresciuti in età virile (*Rep.* 377a12-c5). PLATONE intende dire che anche il mito ha lo scopo principale di rivelare la verità e viene meno a questa sua finalità, se oltre ad essere

imperfetto rispetto alla verità delle cose (altrimenti non sarebbe un mito), diventa tale da confondere, nascondere ed oscurare la verità stessa producendo nella mente delle immagini non solo inadeguate, ma addirittura false ed erronee. La presa di posizione in pedagogia è molto interessante; in fondo non vuol dire altro che i bambini non si possono educare bene attraverso le menzogne, belle finché si vuole, ma sempre menzogne. Anzi proprio la bellezza di un racconto falso ne aumenta la pericolosità, perché apre più facilmente la via al veleno in esso contenuto. Il divieto di poesie blasfeme si deve pertanto estendere non solo ai ragazzi, ma anche agli adulti e in genere lo Stato non deve mai permettere la pubblica recitazione di opere che descrivono gli dèi in una falsa luce (come le poesie epiche di Omero e di Esiodo), attribuendo loro ogni specie di immoralità grossolana e di proprietà fantastiche, come la capacità di cambiare continuamente l'aspetto, ecc. Dire che gli dèi hanno violato dei giuramenti è un'asserzione empia e blasfema e non può essere ammessa né tollerata. L'arte deve rappresentare gli dèi come Sorgente di cose buone e non già come degli esseri che fanno indifferentemente il bene ed il male (*Rep.*380a5-c3).

In fondo PLATONE propone di introdurre qualcosa come una rigorosa censura religiosa e morale sulle opere d'arte. Non si limita però soltanto a questo, ma propone anche l'istituzione di un "consiglio notturno", una vera e propria inquisizione, che si raduna al mattino prima dei lavori giornalieri ed il cui scopo è quello di individuare e punire gli eretici e gli empi. Dire che l'Universo è dovuto all'interazione di cause materiali senza l'intervento dell'intelletto è ateismo. Un'eresia pernicioso è anche la negazione della provvidenza divina e più pericoloso ancora è ammettere che gli dèi possono essere corrotti per mezzo di regali. Un eretico moralmente innocuo dovrà scontare 5 anni di reclusione e subire un processo "di rieducazione". Alla seconda ammonizione deve essere punito di morte. Eretici moralmente pericolosi ed approfittatori della superstizione altrui meritano l'ergastolo e saranno privi di sepoltura. Non sono permessi culti particolari privati. Giudicando però sull'empietà è necessario che i magistrati si accertino se il crimine è stato commesso seriamente oppure solo per motivi di superficialità infantile (cfr. *Leggi*, X libro).

-28-

6) La cosmologia di PLATONE.

Nel *Timeo* Platone cerca di dimostrare che il cosmo ordinato è l'opera di un essere intelligente e che l'uomo partecipa sia al mondo sensibile che al mondo intelligibile. "La mente umana ordina tutte le cose" né si può essere d'accordo "quando un individuo ingegnoso (Democrito?) dichiara che tutto è disordine" (*Fil.* 28c6-29a5); l'anima è infatti "la più antica e divina tra tutte le cose" ed è stata "la mente ad ordinare l'universo" (*Leggi* 966d9-e4). La Ragione ordina con intelligenza tutte le cose e l'anima umana è di origine divina. Come il macrocosmo comprende in sé il dualismo dell'intelligibile ed eterno da una parte e dal sensibile e passeggero dall'altra, così il microcosmo comprende in sé il dualismo dell'anima eterna appartenente alla sfera del Reale ed il corpo che passa e perisce.

Il mondo sensibile è generato e ciò che è generato, ciò che è sottoposto al divenire, "diventa necessariamente per mezzo dell'azione di una causa" (*Tim.* 28c2-3). L'agente del divenire cosmico è il Demiurgo il quale prese tutto ciò che era in mozione discordante e caotica e lo portò all'ordine formando il mondo materiale secondo un modello eterno ed ideale, facendone "una creatura vivente con anima e ragione" (*Tim.* 30b1-c1), secondo il modello di una Creatura vivente ideale, una Forma contenente in sé tutte le forme "della razza celeste degli dèi, degli esseri alati che volano in aria, di coloro che dimorano nell'acqua e di tutto ciò che cammina sui piedi in terraferma" (*Tim.*39e3-40a2). Siccome vi è una sola Creatura vivente ideale, il Demiurgo (sforzandosi di imitare *pro posse*²⁰ l'esempio ideale) creò soltanto un mondo.

²⁰ Per quanto ha potuto.

Il Demiurgo rappresenta la Ragione divina che forma il cosmo, ma non è un Creatore, perchè usa la materia caotica preesistente. “La generazione di questo cosmo è un risultato misto della combinazione tra la Ragione e la Necessità” (*Tim.* 47e5-48a2). La necessità poi è chiamata anche “causa errante” e non significa tanto la determinazione delle leggi naturali, quanto piuttosto la casualità, la spontaneità (*to autòmaton* di Aristotele) e la “cecità” di una tale determinazione meccanicistica priva di relazione al fine. L’ordine al fine è dato solo dalla Ragione, la quale “persuade” la necessità a servire il proposito intelligente, anche se la materia è parzialmente intrattabile sottraendosi alla presa della Ragione. Le anime immortali sono fatte all’immagine dell’anima del mondo (*Tim.*41d4ss.) ed entrambe partecipano dei due mondi, quello immutabile e quello sottoposto al divenire, inquanto anch’esse sono viventi e moventi. I corpi celesti hanno anime intelligenti che sono degli dèi celesti (*Tim.*39e10-42a1) fatti dal Demiurgo con il compito di formare le parti mortali del corpo umano e della sua anima sensitiva (*Tim.*42a7-d3,42d5-e4).

-29-

Nel *Fedro* l’anima umana appare invece senza origine, mentre nelle *Leggi* la questione rimane aperta (781e6-782a3).

Per quanto riguarda le divinità greche tradizionali le cui genealogie sono state raccontate dai poeti, PLATONE osserva che “conoscere e narrare la loro generazione è un compito troppo alto per noi” e pertanto è meglio seguire “l’uso stabilito” (*Tim.*40d6-41a3). Platone sembra scettico per quanto riguarda l’esistenza delle divinità antropomorfe (*Fedr.*246cd-a3), ma non le scarta del tutto nell’*Epinomis* (984°8-e3); parla degli spiriti invisibili in aggiunta agli dèi celesti che animano le stelle ed i pianeti. Platone mantiene praticamente il culto tradizionale senza però dare teoricamente un grande peso ai racconti della mitologia.

Gli dèi ai quali spetta la formazione del corpo umano, lo fanno secondo un ordine finalistico. Infatti “gli dèi pensando che l’avanti è più onorevole e più adatto a guidare che il dietro ci hanno dato un movimento prevalentemente in questa direzione” (*Tim.*45a3-5).

Il mondo, “avendo ricevuto il suo compimento nelle creature viventi, mortali ed immortali, è così diventato a sua volta una creatura vivente, che comprende tutte le cose visibili, immagine di quelle invisibili, un dio percettibile, supremo nella grandezza e nell’eccellenza, nella bellezza e nella perfezione, questo cielo, unico e singolare nel suo genere” (*Tim.*92c5-9).

CONCLUSIONE

▸ Dio è:

- eterno, beato, onnipotente nell’ambito del possibile (*Leg.* 901d, *Rep.* 381c),
- onnisciente soprattutto riguardo alle idee eterne (*Rep.*365d, *Fedr.*249c, *Parm.*134c, *Leg.*901a),
- infinitamente buono, causa del Bene e solo del bene (*Rep.*379b ss., 617e),
- privo di invidia, incapace di ingannare ed immutabile (*Fedr.*247a, *Tim.*29e),
- incorporeo e conoscibile solo dall’intelletto (*Fedr.*246cd),
- è provvidente (*Tim.*30b),
- è misura di tutte le cose (*Leg.*716c),
- si può descrivere come:
 - Idea del Bene al di là dell’essere (*Rep.*509b),
 - Demiurgo e “Padre” (*Tim.*28a ss.),
 - “Re dell’Universo” (*Ep.*II,312e).

▸ Dvino/a è:

- l’idea (*Fed.*81a, *Rep.*500e, 611e, *Sof.* 254b),
- l’anima (*Tim.*41c, *Krit.ia*120e, *Leg.*726a),

- lo spirito (*nus*) che è addirittura “dio” (*Leg.897b*),
- il cosmo come “dio percettibile” (*Tim.34a,92c*),
- i corpi celesti (*Tim.39e, 40d, Leg.898d, 966d*),
- gli dèi tradizionali (demoni) (*Tim.40de*) = oggetto del culto.

-30-

III. ARISTOTELE (384-322 a.C.).

Nato nel 384/3 a.C. a Stagira in Tracia, figlio di Nicomaco, medico del re di Macedonia Aminta II. All'età di 17 anni (nel 368/7) Aristotele va ad Atene per studiare e diventa membro dell'Accademia di Platone. Rimane in costante comunicazione con quest'ultimo fino alla sua morte nel 348/7 a.C. Il momento in cui Aristotele entra nell'Accademia è quello del massimo sviluppo della dialettica platonica in cui la tendenza religiosa comincia ad affermarsi. Aristotele, pur criticando certe sue posizioni, rimane sempre rispettoso del suo Maestro come appare nettamente dallo stesso modo in cui gli rivolge delle critiche e da numerose testimonianze dirette: “I cattivi non hanno il diritto nemmeno di lodarlo” (Platone); “egli infatti ha fatto vedere nella sua vita e nei suoi scritti come si deve essere allo stesso tempo felici e buoni” (frag. 623, ROSE, *Aristotelis fragmenta*, Berlin 1870). Dopo la morte di Platone Aristotele non vuole rimanere nell'Accademia sotto la guida di Speusippo, nipote di Platone e con Senocrate se ne va ad Asso in Troade, dove conosce il governatore di Atarneo Ermia di cui sposa la nipote e figlia adottiva Pizia. Nella società filosofica di Asso considerata come un ramo dell'Accademia (PLATONE infatti indirizza la sua VI Lettera ad Ermia, Erasto e Corisco esortandoli ad impegnarsi in un'amicizia filosofica), Aristotele comincia a sviluppare i suoi propri punti di vista. A Mitilene apprende la notizia della morte eroica di Ermia deportato in Persia a causa delle sue trattative con Macedonia in vista di un'alleanza ellenica contro la Persia. Nel 343/2 è invitato dal re Filippo di Macedonia per intraprendere l'educazione di Alessandro Magno, ma dopo l'ascesa al trono di quest'ultimo (336/5), sorgono delle divergenze tra Aristotele ed Alessandro a causa dell'apertura verso l'Oriente di quest'ultimo. Aristotele infatti considerava incancellabile la differenza tra Greco e barbaro e le sue concezioni politiche erano più tradizionalistiche, fondate sulla *polis* e non già su un'organizzazione statale sovranazionale. Nel 335/4 Aristotele fonda la sua scuola ad Atene, il Liceo chiamato così perché si trovava sul terreno dedicato all'Apollo Liceo (la Licia era una terra in Asia minore). La scuola era consacrata alle Muse ed era una vera e propria società scientifica con biblioteca e corsi regolari. I membri del Liceo si chiamavano Paripatetici perché discutevano camminando nell'ambulatorio del loro edificio. Dopo la morte di Alessandro nel 323 a.C. la reazione in Grecia contro la dominazione macedone procurò un'accusa di *asébeia* (empietà) contro Aristotele, il quale abbandonò Atene ritirandosi in Calcide in Eubeia dicendo che non voleva che gli Ateniesi peccassero un'altra volta contro la filosofia. Lì morì nel 322/1.

Le prime critiche contro PLATONE appaiono nel dialogo *Perì filosofias* nonostante il suo fondamento globale ancora assai platonico. Platone è sempre considerato il culmine della filosofia precedente, ma gli si rivolge la critica riguardante le idee: “se infatti le idee sono un'altra specie di numeri diversa da quelli matematici, non le potremo conoscere. Chi infatti conosce un altro genere di numeri, almeno per quanto riguarda la maggioranza di noi?” (frag.11 ed. ROSE).

-31-

Pur adottando la teoria platonica che si potrebbe chiamare teologia dei corpi celesti, in quest'opera appare già il primo Motore immobile (frag. 21), anche se non c'è ancora la moltitudine dei motori intermedi di cui si parlerà nel libro *Lambda* della *Metafisica*. Il termine “dio visibile” è ancora applicato in maniera platonica al cosmo o al cielo (*tosùton oratòn theòn*).

L'argomento per provare l'esistenza di Dio è fondato sulla gradualità delle perfezioni: "in genere dove vi è **un** meglio c'è anche **il** meglio. Ora tra le cose ve ne sono di quelle migliori rispetto ad altre e perciò vi deve essere una realtà migliore fra tutte e questa realtà sarebbe divina" (frag.15). Secondo il prof. JAEGER, il dialogo conteneva anche le prove fondate su mozione e causalità efficiente.

La fede soggettiva in Dio viene derivata da Aristotele dall'esperienza dell'anima di profezie e stati estatici, ad es. nel sogno, come anche dalla contemplazione del cielo stellato, anche se un simile riconoscimento di fenomeni occulti è assai alieno dal pensiero maturo di Aristotele e costituisce pertanto un tratto platonico (cfr. *Frag.* 12 e 14, *Leggi* 966d9-967a5).

Nel dialogo è criticata inoltre la teoria del Demiurgo che fa il mondo (cfr. *Timeo*) e si sostiene l'eternità dell'Universo (cfr. frag.17).

1. La logica di Aristotele.

La divisione delle scienze (cfr. *Top.Z* 6,145a15 ss., *Met.* E 1,1025b25) si articola secondo il modo seguente:

- 1) **Filosofia teoretica** (cfr. *Met.*K 7,1064b1ss.), in cui la conoscenza è il fine e non un'utilità pratica, si divide in:
 - a) **Fisica o filosofia naturale**, che considera gli oggetti materiali, soggetti del moto;
 - b) **Matematica**, che considera oggetti non separati²¹, ma immobili e
 - c) **Metafisica**, che ha un oggetto separato, trascendente ed immobile e pertanto racchiude in sé anche **la teologia naturale** (cfr. *Met.* E 1,1026a10 ss.).

- 2) **Filosofia pratica**, che riguarda la **politica** e le discipline ausiliari:
 - a) strategia
 - b) economia
 - c) retorica.

- 3) **Filosofia poetica**, che non ha per oggetto l'azione, ma la produzione e pertanto riguarda **la teoria dell'arte o estetica**.

Siccome le scienze si devono valutare dal loro oggetto, il primo posto spetta indubbiamente alla teologia. Cfr. *Met.*K 7,1064b1ss.: "Tre sono le specie di scienza teorica: fisica, matematica, teologia. E come le scienze teoriche sono le più alte tra tutte le scienze, così tra loro la più alta è l'ultima che abbiamo nominato. La sua ricerca effettivamente tende all'ente che è l'oggetto più nobile e di ogni scienza si dice che è più o meno nobile secondo il suo proprio campo di conoscenza".

-32-

Per quanto riguarda **la verità**, ARISTOTELE riconosce che vi è una differenza tra la priorità logica *in se* e la priorità epistemologica *quoad nos*. Qualcosa può essere meglio conosciuto nell'ordine dell'essere oppure riguardo all'uomo. Gli oggetti più vicini ai sensi sono meglio conosciuti dall'uomo, invece gli oggetti di per sé e semplicemente primi e meglio conosciuti sono quelli più lontani dai sensi (cfr. *Anal.post.* 71b-72a). La nostra conoscenza comincia dai sensi, cioè dai particolari, e da essi ascende verso l'universale. "Così è evidente che dobbiamo ricavare le prime premesse per mezzo o dell'induzione, perché lo stesso metodo per mezzo del quale la stessa percezione sensibile raggiunge l'universale è induttivo" (*Anal.post.* II,19; 100b). *L'epagoghé* o

²¹ Cioè non separati dalla materia. E' quella che gli Scolastici chiameranno "materia intellegibile".

induzione scientifica avviene per mezzo dell'enumerazione di tutti i casi e pertanto è identica con l'induzione completa (*Anal.priora* II, 23; 68b). La percezione sensibile come tale però non dà l'universale, ma possiamo osservare dei gruppi di individui o la ricorrenza frequente di un evento e così, usando la ragione astrattiva, possiamo raggiungere la conoscenza di un'essenza universale o di un principio (*Anal.post.* I, 31). Le premesse della deduzione hanno bisogno di prova, ma se ogni principio dev'essere provato si ha un processo all'infinito e così nulla potrebbe essere provato. Vi sono pertanto dei principi conosciuti immediatamente ed intuitivamente senza alcuna dimostrazione (*Anal.post.* I,3; 72b). **I primi principi** sono conosciuti dalla **ragione**²² (**nus**); **le conclusioni** da essi derivate costituiscono **la scienza (episteme)** ed infine **il contingente** che ha potenza a non-essere è oggetto di **doxa**. Le premesse dei sillogismi non sono però derivabili completamente dai primi principi, ma hanno bisogno di induzione: ad esempio, la premessa che ogni uomo è mortale si fonda sull'esperienza e sulla generalizzazione astrattiva del fatto. L'induzione manifesta l'universale implicitamente conosciuto nella conoscenza esplicita di ogni individuo e pertanto l'universale corrisponde ad una realtà nell'individuo in cui si trova.

2. La metafisica.

“Tutti gli uomini desiderano naturalmente conoscere” (*Met.A*,980a1). Così comincia non senza ottimismo l'opera di ARISTOTELE che ha ricevuto (secondo la sistemazione di Andronico di Rodi) il titolo di “Metafisica” (ciò che segue alle considerazioni fisiche). Vi sono però gradi diversi di conoscenza. Un **uomo di esperienza** sa per esempio che una medicina ha fatto bene ad un uomo quando era malato, ma non ne conosce le ragioni; **l'arte** invece conosce le ragioni del nesso causale (sa ad esempio che si trattava di febbre e che una determinata sostanza ha la capacità di abbassarla). A questo livello si conosce qualcosa di più universale (si sa che in simili circostanze la stessa medicina produrrà lo stesso effetto). L'arte però è ordinata all'utile perchè cerca di produrre qualcosa, di realizzare un effetto, mentre **la saggezza** è disinteressata e cerca la conoscenza per la conoscenza stessa come l'uomo libero esiste per se stesso e non per qualcos'altro.

-33-

La scienza più desiderabile è quella che è desiderabile per se stessa e non già per gli effetti di una sua eventuale applicazione. Questa scienza, la più alta tra tutte, è la scienza dei primi principi e delle prime cause. Il suo inizio è nella meraviglia seguita dal desiderio di conoscere la natura di quelle cose che destano ammirazione in noi. La filosofia sorge dal desiderio di conoscere per il conoscere stesso.

Cfr. *Met.A*, 982b-983a: “Se gli uomini si sono dedicati alla filosofia per sfuggire all'ignoranza, è evidente che si sono sforzati di conoscere per capire e non già per ricavarne un'utilità esterna. E lo sviluppo reale ne rende testimonianza. Infatti si è cominciato a sforzarsi in vista di una tale specie di pensiero e di conoscenza solo dopo che sono state procurate tutte le cose necessarie per garantire una vita comoda, per renderla più bella e gioiosa. E così vediamo che non cerchiamo questa scienza per nessun'altra utilità esterna, ma come diciamo che è libero l'uomo che è per se stesso e non per un altro, così anch'essa è una scienza esclusivamente libera; solo essa infatti è la scienza di per sé. Perciò possiamo giustamente dire di essa che possederla non è umano, inquanto la natura umana è soggetta sotto molti aspetti a servitù, cosicchè secondo il detto di Simonide, solo Dio ha questo privilegio, mentre all'uomo si addice cercare solo quel sapere che gli è proporzionato. Se hanno ragione i poeti secondo i quali la divinità è davvero invidiosa, allora

²² L'intelletto. Probabilmente l'Autore, parlando di ragione, ne parla in quanto essa comprende in sé anche l'intelletto.

questo si dovrebbe manifestare massimamente qui. Ma non è possibile che la divinità sia invidiosa; è invece più attendibile il proverbio secondo cui „i poeti escogitano molte cose false“, nè si può ammettere come più preziosa un'altra scienza all'infuori di questa. La scienza più divina è infatti la più preziosa ed una tale proprietà le può convenire in un duplice modo: in primo luogo la scienza divina è soprattutto quella che Dio possiede; in secondo luogo è quella che tratta di cose divine. Ed entrambe queste caratteristiche appartengono a questa scienza. Tutti infatti ammettono che Dio è la Causa e l'Origine di tutto e perciò una tale scienza si addice solo a Dio oppure si addice a Lui nella misura più grande. Perciò, anche se tutte le altre scienze sono più necessarie per l'utilità della vita, nessuna ha un valore più alto. Certo che se impariamo questa scienza, essa ci deve condurre al contrario di ciò che cercavamo all'inizio. Tutti infatti cominciano col meravigliarsi, come abbiamo già detto, e a chiedersi se le cose stanno veramente così o così, come gli uomini ammirano una macchina prima di conoscerne la costruzione e la causa, sia che si tratti del movimento del sole o dell'incommensurabilità della diagonale, perchè a ciascuno appare come meraviglioso il fatto che qualcosa non si possa misurare con un'unità di misura. Alla fine però, secondo il proverbio, tutto si rivolgerà verso il contrario e verso il meglio: e così avviene anche qui se si è bene istruiti. Infatti un esperto in geometria non potrebbe meravigliarsi più se la diagonale di un quadrato si potesse misurare per mezzo dei suoi lati”.

Le cause ricercate dalla sapienza sono quattro:

- a) la sostanza o essenza di ogni cosa,
- b) la materia o il soggetto,
- c) la sorgente del movimento o la causa efficiente e
- d) la causa finale o il bene.

I filosofi precedenti hanno scoperto solo la causa materiale ed efficiente nè hanno potuto elaborare il loro pensiero in maniera sistematica. Platone sviluppò la dottrina delle forme che sono cause dell'essenza delle cose al di là però delle cose di cui sono l'essenza. In tal modo Platone usò solo due cause: quella formale e quella materiale (*Met.* 988a8-10). La causa finale non è mai stata trattata esplicitamente dai filosofi se non in maniera accidentale (988b6-16).

-34-

Nel Libro *Gamma* (IV) ARISTOTELE definisce l'oggetto della metafisica come ente in quanto ente. Le scienze particolari isolano qualche aspetto speciale e ristretto dell'ente e considerano gli attributi dell'ente in questo ambito preciso; il metafisico invece considera l'ente in se stesso e i suoi attributi essenziali che gli appartengono in quanto è ente. Di qui ARISTOTELE deduce i concetti trascendentali, cioè coestensivi con l'ente. Ogni ente infatti è uno e buono e come l'ente si ritrova in ogni categoria, così anche l'uno e il bene.

Le categorie predicamentali invece, quelle cioè che costituiscono dei generi (sostanza, quantità, qualità, relazione, azione, passione, quando, dove, sito e abito) restringono l'ente ad un aspetto particolare. Se la definizione dell'uomo è “animale ragionevole”, “animale” è il genere (sostanza) e “ragionevole” è la differenza specifica (qualità); ma “animale” non si può predicare del “ragionevole”, cioè il genere della differenza specifica, mentre l'ente si può predicare dell'uno e dell'altro. L'ente, l'uno e il buono sono quindi al di là del genere e sono pertanto trascendentali. La differenza è infatti esterna al genere, mentre nulla può essere esterno all'ente e ai concetti coestensivi.

L'ente naturalmente non si dice allo stesso modo di tutte le cose: altro è infatti l'essere di una sostanza a cui l'ente spetta di per sé, altro è quello di un accidente a cui²³ spetta non in sé, ma come in un altro. La metafisica studia come oggetto proprio le sostanze e tra le sostanze più

²³ L'essere.

propriamente quelle immutabili. La vera natura dell'ente infatti è di per sé ed è immutabile. Che poi vi sia almeno un ente immutabile si dimostra dall'impossibilità di una serie infinita di cause efficienti del movimento e questa sostanza immobile che comprende in sé la pienezza dell'essere avrà la caratteristica del divino, così che la filosofia prima si chiama giustamente teologia. Anche la matematica è scienza teorica e considera oggetti immutabili, ma questi oggetti, pur essendo considerati come separati dalla materia, di fatto non lo sono; la fisica poi tratta di cose inseparabili dalla materia e soggette al movimento. Solo la metafisica tratta di ciò che è sia immutabile che realmente separato dalla materia (*Met.* 1026 a6-32, cfr. 1064a28-b6).

Cfr. *Met.*1064a: "La fisica²⁴ ciò che ha in sé il principio del movimento; la matematica invece ciò che è immutabile, ma non separato ed indipendente. Perciò l'ente separato ed immutabile costituisce l'oggetto di una scienza differente da entrambe, se veramente esiste una tale sostanza separata ed immutabile, come cercheremo di dimostrare. Se poi veramente vi è nell'ente una tale sostanza primordiale, allora vi dev'essere certamente qualcosa di divino in essa e questo dev'essere il principio primo e più alto".

L'argomento in favore della teoria platonica delle idee fondato sul fatto che essa spiega la possibilità della conoscenza scientifica prova secondo ARISTOTELE solo che l'universale è reale e non soltanto una finzione mentale; non prova però che l'universale abbia una sussistenza al di là ed indipendentemente delle cose sensibili. E' pertanto inammissibile non l'idea in se stessa, ma la sua separazione (*chorismos*). Se le forme esistessero così vi dovrebbero essere anche le forme di negazione e di separazione; il che è però assurdo perchè la negazione e la relazione sono spesso degli *entia rationis* (Cfr. *Met.*990b8-11).



-35-

Nondimeno all'universale nella mente (concetto) corrisponde qualcosa nella realtà: l'essenza specifica dell'oggetto conosciuto, anche se questa essenza non esiste in uno stato di separazione *extra mentem*, ma la separazione è un'operazione della mente astraente. Così è garantita la conoscenza scientifica che riguarda gli universali e che è pertanto possibile solo se gli universali hanno una corrispondenza nella natura reale delle cose. Gli individui della stessa specie sono delle sostanze reali anche se non partecipano ad un universale oggettivo numericamente identico in tutti i membri della classe. L'essenza specifica è numericamente differente in ogni individuo della classe, ma d'altra parte è specificamente identica in tutti gli individui della classe e questa somiglianza oggettiva e reale della specie è il fondamento dell'universale astratto che ha la sua identità numerica soltanto nella mente e può essere predicato univocamente di tutti i membri della stessa classe.

²⁴ Tratta di.

Gli individui sono veramente sostanza; la forma specifica è sostanza solo in un senso derivato e secondario. Infatti solo l'individuo è soggetto di predicazione e a sua volta non è predicato di nulla. La specie però ha un certo diritto "derivato" alla sostanzialità essendo l'elemento formale del composto e fondamento della conoscenza nel soggetto ragionevole. Gli individui sono pertanto *protai usiai* e le specie *deuterai usiai* (Cfr. *Cat.5*), ma sono prime o seconde *pros hemas* (*quoad nos*) perchè prima conosciamo l'individuo, poi la specie; *secundum esse* è più alta la forma specifica. *Protai usiai* sono oggetti non predicabili di altri, mentre altri, accidentali (*to symbebekòs*) sono predicati di loro. *Deuterai usiai* sono la natura, l'essenza specifica, ciò a cui corrisponde il concetto universale: *he katà ton logon usia*. La sostanza individua (*usia aisthetè*) è un composto (*synolon*) del soggetto o sostrato (*hypokeimenon* o *hyle*) e dell'essenza della forma.

Alla sostanza individuale spettano le condizioni (*pathe*) e le relazioni (*pros ti*) che si diversificano secondo le nove categorie accidentali:

- del soggetto assolutamente secondo la materia-quantità e secondo la forma-qualità;
- relativamente secondo la relazione;
- esterni al soggetto:
 - completamente senza essere misura: abito;
 - come misura del tempo: quando e del luogo: dove e sito;
- esterni al soggetto parzialmente ed inerenti:
 - secondo il principio: azione e
 - secondo il termine: passione.

L'universale è l'oggetto proprio della scienza ed ha in sé più essere dell'individuo²⁵. Esiste naturalmente solo nell'individuo e può essere conosciuto solo partendo da esso, ma l'oggetto non è l'individuo, bensì la forma specifica. Gli individui sensibili non sono definibili secondo la materia che li rende mutevoli oscurando la conoscenza. È la forma che fa dell'elemento materiale un oggetto definito (cfr. *Met. VII, 17*). La sostanza è quindi soprattutto forma che è immateriale, ma le sole forme separate (*usiai choristài*) sono Dio e le intelligenze delle sfere come anche l'intelletto agente dell'uomo. Lo studio metafisico della sostanza diventa quindi *theologia*. La forma intesa come elemento spirituale ed immutabile è un'inconfondibile eredità platonica.

-36-

Il moto o cambiamento definito come il passaggio da uno stato all'altro, da un termine *a quo* ad un termine *ad quem* è un fatto incontestabile realmente esistente. Naturalmente il moto suppone un sostrato o soggetto, perchè in ogni cambiamento si richiede qualcosa che cambia. Il soggetto è in potenza (*dynamei*) rispetto alla sua nuova determinazione che riceve sotto l'azione di una causa efficiente (*to hothen hè kinesis*²⁶), in maniera tale che essa esista in atto (*entelecheia*). Il cambiamento accidentale suppone come soggetto una sostanza: ad esempio, la forma della statua suppone un pezzo di marmo.

Certi cambiamenti però sono sostanziali, come ad esempio la nutrizione, che fa passare il cibo alla forma del nutrito. Ora sembra che assolutamente parlando ogni cosa possa divenire ogni altra cosa e perciò si deve postulare un sostrato ultimo e più indeterminato, privo di caratteristiche attuali e pertanto puramente potenziale: la **materia prima** (*he prote hekasto hypokeimene hyle*) (*Phys.193a29 e 191a31-32*). Nessuna causa efficiente agisce però direttamente sulla materia prima, perchè quest'ultima non esiste mai separatamente dalla forma sostanziale, ma sempre in composizione con essa. Allo stesso tempo però è nel composto realmente distinta da essa.

²⁵ Qui l'Autore si riferisce all'universale reale o platonico; viceversa l'universale astratto aristotelico ha meno essere dell'individuo, così come il mero possibile ha meno essere dell'ente attuale. Ora appunto l'individuo è l'ente attualmente esistente.

²⁶ Da dove viene il movimento.

Il moto è l'atto di un ente in potenza in quanto in potenza ed è pertanto un passaggio dalla potenza all'atto, un'attualizzazione di una potenzialità che è ordinata ad un ente attuale, che può essere senza esserlo ancora. L'acqua non è vapore, ma può diventare vapore; è ancora priva della forma del vapore non solo perchè non ce l'ha ancora, ma perchè può averla ed esige di averla (a determinate condizioni di temperatura). Così oltre alla forma e alla materia nel cambiamento rientra un terzo momento: quello della privazione (*steresis*). Non si tratta allora di una realtà come nel caso dei degli altri momenti positivi, nondimeno bisogna sopporla come reale nel cambiamento. Nel cambiamento rientrano pertanto la forma, la materia e la privazione o esigenza²⁷ (Cfr. *Phys.* I,7).

Le forme, essendo universali, non possono avere il ruolo di individuare il composto e pertanto questo compito spetterà alla materia (prima²⁸ contrassegnata in maniera esigiva dalla quantità). La diversità di individui è pertanto dovuta alla diversità della materia (*Met.*1034a5-8). Le forme separate sono pertanto individuate **nella loro specie**. Il primo motore movente ed immutabile è uno numericamente in se stesso e non come parte di una definizione (=specie) (*Met.* 1074a33-38).

La potenza è qualcosa di reale; non è una pura negazione di ente. Un costruttore **può** realmente costruire anche quando attualmente non costruisce, perchè ha la capacità di costruire, anche se non la esercita attualmente. Un uomo impedito attualmente nel pensare ha la potenza di pensare, mentre una pietra non ha una potenza naturale di pensare. Il pensiero attuale non c'è nè nell'uno nè nell'altra, ma la potenza c'è nel primo, mentre non c'è nell'altra.

-37-

La potenza può avere un principio interno di attuazione (ad esempio la virtualità nel seme in vista di un albero) o la sua attuazione può venire da un agente esterno, sempre però la potenza è qualcosa tra il non-ente e l'ente e pertanto non è pura negazione dell'ente, non è un nulla.

L'atto precede la potenza (*Met.*1049b5), perchè la realtà attuale è sempre ricavata da una realtà potenziale per mezzo di una realtà attuale: il bambino precede temporalmente l'adulto, ma l'adulto precede logicamente e naturalmente il bambino (lo precede poi anche come principio esterno di generazione nello stesso ordine di tempo).

Ciò che è sommamente formale, eterno e spirituale precede ciò che è composto, mutabile e materiale ed è attuale nella misura più alta. Dio esiste necessariamente proprio perché è pienezza di attualità, l'atto puro come Sorgente eterna del movimento, della riduzione dalla potenza all'atto. Le cose eterne sono prive di difetto e pertanto debbono essere perfette e buone; il male non esiste separatamente da cose cattive (*Met.* 1051a17-21). Il difetto non è mai pienamente attuale. Dio come pienezza dell'essere è solo buono e causa di ogni bene (*Met.* 985a9-10). Il primo motore immobile, causa di ogni moto in ordine di causalità finale, è la causa ultima per cui la potenzialità è attuata e per cui la bontà è realizzata.

La distinzione tra atto e potenza consente una gradualità degli enti, perchè ciò che è in atto rispetto ad un termine *ad quem*, può essere in potenza rispetto ad un altro termine *ad quem*.

1. Il grado più imperfetto è costituito dalle sostanze anorganiche omogenee;
2. segue poi la sostanza organica che si serve di sostanze anorganiche come della sua materia e dà unità a elementi non omogenei;
3. seguono gli esseri dotati di anima spirituale;
4. e le intelligenze spirituali in se stesse;
5. finchè si arriva a Dio stesso come pienezza dell'essere e della perfezione.

²⁷ Di un'altra forma forma.

²⁸ Innanzitutto.

Non si tratta naturalmente di evoluzione da una specie all'altra perchè le specie sono immutabili (anche se gli individui della specie possono scomparire) e dal meno perfetto non si può mai ricavare qualcosa di più perfetto se non mezzo di una realtà più perfetta già attualmente esistente.

Ogni moto suppone una causa movente e l'universo in genere suppone un movente assolutamente primo (Cfr. *Met. Delta* e *Phys. Theta*) non nel senso temporale (perché il moto del cosmo è eterno), ma nel senso di priorità naturale. Il primo motore vuol dire quindi il **supremo** motore. Il mondo non è creato nel tempo, ma Dio lo crea dall'eternità muovendolo non efficacemente ma finalisticamente (un moto efficiente introdurrebbe una potenzialità in Dio, un subire il moto). Il principio movente è atto puro (*energeia*) senza potenzialità (Cfr. *Met. Lambda* 6 ss.) ed è pertanto immutabile, eterno e immateriale.

-38-

I moventi subordinati delle sfere devono essere a loro volta degli spiriti capaci di conoscenza ed amore per poter essere attratti finalisticamente dal primo motore imitandone la spiritualità. Siccome però questa imitazione non è perfetta, le intelligenze delle sfere cosmiche eseguono il movimento più perfetto possibile che è quello circolare. L'intelligenza non è nel corpo celeste stesso, ma ne è separata e ne dirige il movimento.

Il primo motore, essendo spirituale, non può avere un'azione corporea, bensì solo quella conoscitiva e volitiva spirituale. L'attività di Dio è il pensiero, Dio è il pensiero del pensiero (*noesis noeseos*), perché il suo unico oggetto è Lui stesso (*Met., Lambda* 9,1074b33-35), è pensiero sussistente eternamente pensante se stesso.

Met., Lambda 9: "Per quanto riguarda l'intelletto vi sono certe difficoltà, perchè, come sembra, l'intelletto pensante da ciò che appare spetta in primo luogo a Dio. Le difficoltà sorgono però quando se ne deve determinare l'essenza. Se non pensa nulla, che cosa vi è di nobile in esso? Si comporterebbe come un dormiente. Se però pensa ed il suo pensiero dipende da un'altra cosa (infatti allora ciò che dà la sua essenza non sarebbe vero pensare ma solo una capacità dell'intelletto), non può essere una sostanza perfetta. Il suo valore infatti consiste nel pensare. Se poi la sua essenza è nella capacità dell'intelletto o nel pensare attuale equivale alla domanda che cosa pensa. O se stesso o un'altra realtà. Se un'altra realtà, allora o sempre la stessa cosa o un'altra. Vi è poi una differenza tra il pensare solo delle cose belle e pensare ciò che capita? E' perciò evidente che pensa ciò che è sommamente divino e nobile senza subire alcun mutamento, perchè si potrebbe trattare solo di un cambiamento in peggio e questo sarebbe già una specie di moto. Allora, se non fosse pensiero attuale, ma la sola capacità di pensare, il pensare continuo costituirebbe per Lui una fatica. Inoltre allora vi sarebbe qualcosa di diverso dalla ragione che avrebbe un valore più grande di essa e cioè il suo oggetto. La capacità intellettiva infatti e la conoscenza razionale vengono anche a colui che pensa le cose più cattive. E così siccome bisogna evitare questo - è meglio non vedere molte cose piuttosto che vederle -, non sarebbe possibile dichiarare il pensare come la cosa migliore. Allora (Dio) pensa se stesso perchè è il più perfetto ed il suo pensare è pensare del pensiero. Sembra però che conoscere, percepire, credere e riflettere abbiano sempre per oggetto qualcosa di diverso e solo accidentalmente anche se stessi. Se poi è un'altra cosa il suo pensare e l'essere pensato da quale di queste due cose gli deriva la sua bontà? Non è la stessa cosa infatti pensare ed essere pensati. Oppure esiste un pensare identico col suo oggetto? Nelle scienze poetiche che riguardano la creazione l'oggetto è la sostanza e l'essenza, se si astrae dalla materia; in quelle teoriche invece è il concetto ed il pensare. Siccome perciò il pensato e l'intelletto pensante non è differente in tutto ciò che non ha materia, allora vi sarà un'identità e il pensare il pensato sarà identico col pensare il pensare. Rimane allora ancora la difficoltà se l'oggetto del pensiero è composto. In tal caso infatti cambierebbe secondo le parti nel tutto. Ma non è forse indivisibile tutto ciò che è privo di materia come la ragione umana? E non ha forse la ragione che tende a ciò che è

composto da parti la sua perfezione solo in un certo tempo? Infatti essa non la trova in questa o quell'altra parte, ma la sua perfezione che non le deriva dalle parti, la trova soltanto nel tutto. Di essa però gode per tutta l'eternità il pensiero che è ordinato solo a se stesso".

Per ARISTOTELE non vi è né creazione né provvidenza. Talvolta parla di Dio come del capitano di un esercito o dice che "provvede" alla generazione di quelle realtà che non esistono sempre, ma ne parla in un contesto diverso da quello del Primo Motore (In *De Coelo* A 4,271a33 ad esempio dice che Dio e la natura non fanno nulla invano). Il Dio di ARISTOTELE non è personale *secundum nomen*, ma lo è *secundum rem* (essendo un essere intelligente).

-39-

Essendo però del tutto separato dal mondo e concentrato in se stesso, non è oggetto di un culto particolare e non può entrare in rapporto di amicizia con l'uomo perché:

- a. non potrebbe ricambiare il nostro amore e
- b. noi in ogni caso non possiamo propriamente amare Dio (cfr. *Magna moralia* 1208b26-32).

In *Peri Filosofias* appare l'argomento per provare l'esistenza di Dio fondato sui gradi dell'essere (*frag.* 15) senza però introdurre il principio secondo cui il bene assoluto è causa del bene partecipato (come farà invece S. Tommaso: cfr. I, q.2, a.3, c.a., fondandosi sullo stesso Aristotele [*Met.* 993b]). L'argomento non è però più ripreso nella **Metafisica** e forse è dovuto all'influsso di Platone predominante nel primo Aristotele; nel secondo periodo infatti prevale l'argomento fondato sul moto e sulla finalità.

3. Filosofia naturale e psicologia.

La natura è ordinata in maniera finalistica (teleologica), anche se la realizzazione delle finalità può essere talvolta impedita dalla materia ostacolante la forma, dando così origine a effetti mostruosi, casuali e fortuiti. La casualità (*tyche*) è in un agente libero al di là del fine che si propone (ad esempio, trovare un tesoro scavando nel giardino), mentre la fortuità (*to automaton*) avviene in agenti naturali ma al di là della finalità naturale. ARISTOTELE parla della finalità naturale anche nel senso globale comprendente tutta la natura e in questo contesto parla della divinità, ma la relazione tra Dio e la natura non è del tutto chiara. Sembra infatti che Dio agisca sulla natura con un proposito in linea di causalità efficiente. In tal modo il principio elaborato in base alle osservazioni empiriche e alle deduzioni fisiche e cosmologiche non trova una sistematizzazione adeguata e consistente a livello metafisico forse perché l'interesse di ARISTOTELE si è quasi esclusivamente spostato verso la filosofia naturale.

La terra di forma sferica è al centro del cosmo e seguono attorno ad essa in strati concentrici l'acqua, l'aria e il fuoco e poi le sfere celesti, delle quali quella più esterna deve la sua azione al primo motore immobile. Secondo CALLIPPO le sfere sono 33 e siccome ARISTOTELE introduce altre 22 sfere con moto retrogrado per bilanciare gli influssi reciproci delle sfere con moto progressivo, il loro numero complessivo è di 55. Se si ammettesse un altro numero secondo la cosmologia di EUDOSSO il numero totale sarebbe di 49 (cfr. *Met.*, *Lambda* 8).

Tutte le facoltà dell'anima all'infuori del *nus* sono legate al corpo e quindi corruttibili. Il *nus* come intelletto agente preesiste, ma non ha memoria. Esso viene da fuori ed è divino (*De gen. et cor.* B 3, 738b27ss.). Quando entra nel corpo, richiede un principio passivo come **tabula rasa**, su cui imprime le forme e così si distingue il *nus poietikòs* dal *nus pathetikòs*.

-40-

L'intelletto agente (*to poiùn*) è il principio attivo dell'astrazione ed esso solo è spirituale (attivo) e quindi incorruttibile. Alessandro di AFRODISIA (220 d.C.) identifica l'intelletto agente con Dio. In tal modo Aristotele avrebbe parlato nella *Metafisica* di un Dio trascendente riguardo al

cosmo e nel *De Anima* di un Dio immanente nell'anima stessa. Una tale inconsistenza²⁹ però sembra poco probabile e pertanto l'intelletto attivo pur essendo "divino" non è Dio, ma non è nemmeno una facoltà individuale dell'uomo in quanto "viene dal di fuori" e sembra pertanto essere comune a tutti gli uomini. In una tale prospettiva naturalmente non si salverebbe l'immortalità individuale dell'uomo. L'intelletto attivo naturalmente rimane dopo la morte, ma è senza memoria e senza qualsiasi altra caratteristica conoscitiva individuale.

4. L'etica.

L'agire umano è orientato al fine e dalla realizzazione del fine della vita umana deriva la vera felicità (*eudaimonia*). Questo fine non può essere né il piacere, più adatto per gli schiavi che per uomini liberi, né l'onore che dipende da altri e non da noi stessi. La stessa virtù morale poi può coesistere con inattività e miseria, mentre la felicità dell'ultimo fine esclude la miseria e consiste in attività umana. Se poi si tratta di attività, questa dev'essere propriamente e specificamente umana e quindi razionale. Il fine è pertanto l'attività in conformità alla ragione sia speculativa (virtù intellettuale) sia pratica (virtù morale). La felicità di questa attività deve poi essere prolungata globalmente per tutta la vita e non solo in un breve periodo di essa. (Cfr. *Eth.Nic.* A 4 ss.; 1100a4ss., 1101a14-20). Questa identificazione del fine ultimo non esclude però le altre accezioni di felicità, ma le riassume un po' tutte: il piacere infatti accompagna ogni azione generosa e spontanea e i beni esterni agevolano la vita virtuosa e studiosa.

La vita ideale dell'uomo è pertanto quella secondo le virtù e la sua felicità trova il compimento nella contemplazione (*theoria*) della saggezza (*sofia*), che risulta dall'unione tra la ragione (*nus*) e la scienza (*episteme*) e si dirige verso gli oggetti più alti non solo metafisici, ma anche matematici e fisici. La dignità della conoscenza deriva dal suo oggetto e pertanto la scienza più alta non può essere la politica a meno che non si escluda l'esistenza di altri oggetti più nobili dell'uomo - un'ipotesi che ARISTOTELE non è disposto ad ammettere (*Eth.Nic.* 1141a9-20).

"Vi sono nell'universo altre cose di natura ben più divina che queste (cose umane) come ad esempio il cielo stellato di cui è costruito il cosmo. Da tutto ciò segue che la saggezza è combinazione di scienza e ragione speculativa diretta verso gli oggetti più nobili della natura (*Eth.Nic.* 1141a33-b3).

L'oggetto più alto della metafisica è Dio e così appare nell'*Etica Eudemia* (1249b20; cfr. *Met. Lambda*) la dimensione religiosa come parte integrale della vita ideale: "il culto e la contemplazione di Dio", questa dimensione non riappare più esplicitamente nell'*Etica Nicomachea*, anche se è implicita.

-41-

IV. PLOTINO (203-269)

Plotino non è soltanto il filosofo speculativo, ma anche un uomo di religiosità concreta e pratica. Si dice che durante la sua attività a Roma era spesso ricercato per dare dei consigli e svolgeva quindi il ruolo di un "direttore spirituale". Come esempio della sua bontà e gentilezza si cita spesso il fatto che adottava ed accoglieva a casa sua degli orfani prendendosi cura di loro. Nonostante la sua vita rigorosamente ascetica, era di carattere mite ed affabile, anche se un po' diffidente e nervoso. Porfirio racconta che durante i sei anni nei quali era discepolo di PLOTINO, il suo Maestro ebbe per quattro volte l'esperienza dell'unione estatica con Dio. Di salute delicata

²⁹ Teoria inconsistente.

Plotino morì nel 269/70 d.C. accogliendo il medico Eustochio venuto a visitarlo con le sue ultime parole: “Ti aspettavo prima che la mia parte divina se ne vada per unirsi al Divino nell’“universo””.

La dottrina di PLOTINO è fondata sulla trascendenza di Dio (=Uno). Dio è l’Uno al di là di ogni pensiero e di ogni essere, ineffabile ed incomprendibile (*En.* 5,4,1). Né essenza, né vita, né essere si possono predicare di Lui, non perché fosse meno, ma perché è infinitamente più di tutto questo (*En.* 3,8,9).

“L’essenza, nata dall’Uno, è una forma e si deve dire che l’Uno non generi altro che una forma, ma non una forma determinata, bensì la forma universale, che non lascia fuori di sé alcun’altra forma. E’ dunque necessario che l’Uno sia senza forma. Essendo senza forma, non è essenza, perché l’essenza deve essere un “questo qui” determinato, dunque un essere determinato. Ma non è possibile cogliere l’Uno come un “questo qui”, perché non sarebbe più il principio, ma solo l’essere determinato che hai enunciato. Se, d’altra parte, tutte le cose sono nel *Nus* (generato dall’Uno), con quale di esse tu designerai l’Uno? Poiché non è nessuna di esse, si può solo dire che è al di là di esse. Ora queste cose sono gli esseri e l’essere; esso è dunque al di là dell’essere. Dire che è al di là dell’essere non è dire che è questo o quello; perché non si afferma nulla di esso; non è pronunciare il suo nome; è solo affermare che non è questo o quello.

Questa espressione non lo abbraccia affatto; infatti sarebbe ridicolo cercare di abbracciare quella natura infinita. Volerlo fare equivale ad abbandonare il cammino che conduce alla tenue traccia che possiamo averne ... La sua qualità è di non aver qualità, perché non può avere qualità ciò che non ha una sua propria essenza. Noi soffriamo nell’incertezza di ciò che bisogna dire: è che noi parliamo di una cosa ineffabile e gli diamo dei nomi per designarlo a noi stessi come possiamo” (*En.* 5,5,6).

L’Uno non è identico con l’insieme delle cose singole, perché è il loro principio che deve essere distinto dai principati e logicamente prima di essi. Se poi l’Uno fosse identico con ciascun singolo in particolare, i singoli sarebbero identici tra loro, il che contraddice l’evidente distinzione tra gli individui. “L’Uno non può essere nessuna cosa esistente, ma è prima di tutti gli esistenti” (*En.* 3,8,8).

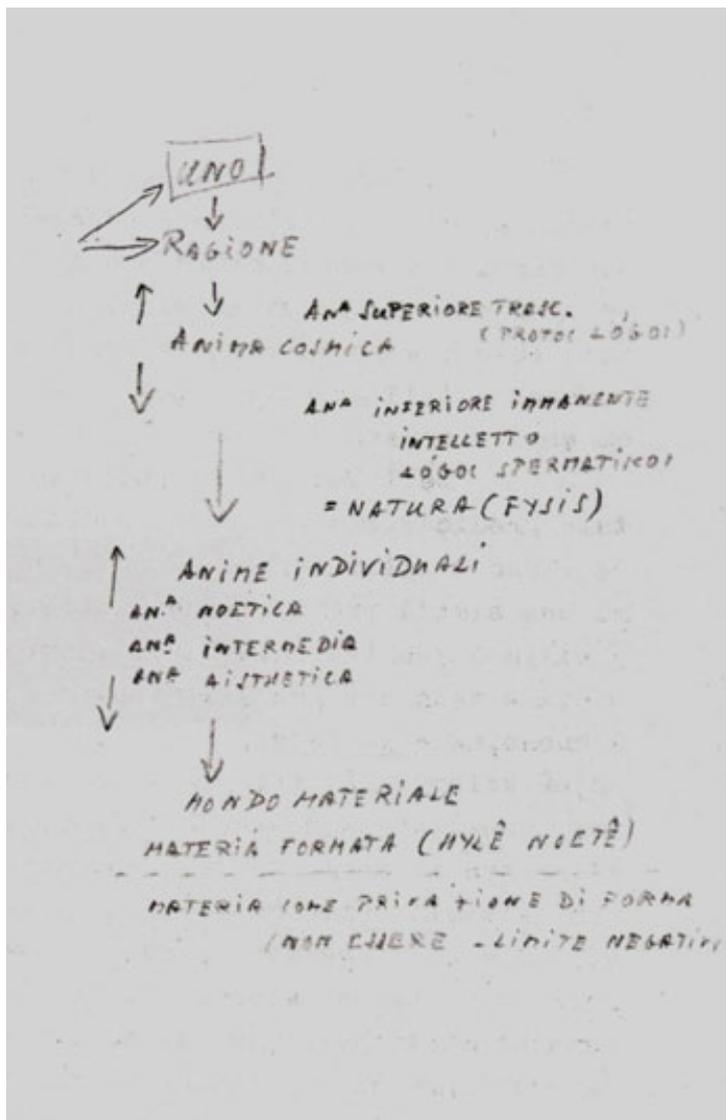
-42-

PLOTINO pone la divinità “ultima”, l’Uno o “primo Dio” (*protos theòs*), al di là dell’essere (*epekeina tes usias*) (Cfr. *Rep.* 509b9). Questo non significa naturalmente che l’Uno sia non-esistente, bensì che trascende ogni essere di cui possiamo avere una conoscenza. Il nostro concetto dell’essere è fondato sulla conoscenza di oggetti sensibili, ma l’Uno trascende tali oggetti e per conseguenza anche il concetto dell’essere da essi ricavato.

Dell’Uno non si può dire che sia questo o non questo, perché tale predicazione si addice a delle realtà limitate e particolari mentre l’Uno è illimitato e al di là di ogni realtà e perciò non è soggetto di una simile predicazione limitativa. Esso è “completamente diverso da qualsiasi realtà” (*En.* 6,8,9). Nondimeno si può predicare dell’Uno la bontà a meno che non sia intesa a modo di una qualità inerente. Dio non è buono, ma è **il bene** (*En.* 6,7,38). Non si può attribuire a Dio né pensiero, né volontà, né attività: il pensiero infatti suppone la distinzione tra pensante e pensato (*En.* 3,8,8), la volontà implica una simile distinzione tra il soggetto del desiderio ed il bene desiderato e in genere ogni attività attribuita ad un soggetto suppone la distinzione di quest’ultimo e dell’oggetto su cui si esercita la sua attività. Dio invece è assolutamente Uno e perciò al di là di ogni distinzione. Non potendo nemmeno distinguere se stesso da se stesso, ne segue che non possa avere la coscienza di se stesso. Si può solo dire che Dio è l’Uno e il BENE, ma anche questi predicati si dicono di Dio solo analogicamente. L’unità infatti dice solo l’assenza di molteplicità e la bontà dice solo l’effetto su un’altra realtà.

Dio non può limitare se stesso entrando nelle cose finite come se fossero una parte di esso, né può crearle per mezzo di un atto libero della sua Volontà. Infatti, nessun tipo di attività si può attribuire a Dio, perfettamente identico a se stesso ed immobile in questa sua unicità. Per spiegare

l'esistenza delle cose finite PLOTINO ricorre al linguaggio metaforico parlando di un fluire (*rhein*) o profluire (*aporhein*) delle creature da Dio, il che fa pensare ad un processo di emanazione spontanea e necessaria che lascia immutata l'essenza divina, mentre un atto libero potrebbe comprometterla. Vi è secondo PLOTINO un principio universale secondo cui il meno perfetto deriva dal più perfetto e questo principio spiega anche l'emanazione necessaria delle cose da Dio. Ogni natura deve produrre ciò che è immediatamente subordinato ad essa spiegando così la propria essenza come un seme spiega la sua virtualità diventando pianta. L'emanazione ha la sua Origine nel Principio primo indivisibile e termina ad un fine nel mondo sensibile. Il Principio rimane immutato e tutto procede dalla sua potenza "ineffabile ed intrattenibile".



-43-

I. La prima emanazione è quella della **Ragione (Nus)** intesa come intuizione o immediata apprensione.

Il suo oggetto è:

- a. l'Uno e
- b. la **Ragione** stessa.

Nella ragione esistono le **idee** sia delle **specie** che degli **individui** in maniera indivisibile (*En.* 5,7,1 ss.). PLOTINO identifica il suo Nus con il Demiurgo di PLATONE e l'Uno con il "Padre della causa" (la "causa" sarebbe appunto il Demiurgo o la ragione). Nel Nus appare per la prima volta la molteplicità (cioè quella delle idee in esso contenute) e la distinzione tra il pensare (*noein*) e l'essere pensato (*noeton*); bisogna però tener presente che è sempre lo stesso Nus che appare come *to noun* (il pensante) e *to noumenon* (il pensato). Nella concezione plotiniana del Nus confluisce il Demiurgo platonico con il pensiero pensante se stesso di Aristotele. Il Nus possiede da sempre l'eternità che il tempo si limita ad imitare (*En.* 5,1,4).

II. Dal Nus procede la seconda emanazione che è **l'Anima del Mondo** (psychè) corrispondente all'**anima cosmica** del *Timeo*.

E' incorporea ed indivisibile, ma allo stesso tempo costituisce un legame intermedio tra il mondo soprasensibile e quello sensibile rivolgendosi sia verso l'alto al nus, sia verso il basso al mondo fisico. PLOTINO distingue pertanto due anime del mondo:

- a. una più vicina al nus e trascendente rispetto alla natura,
- b. l'altra più vicina al mondo sensibile ed immanente nei fenomeni della natura.

Questa seconda "anima" si chiama perciò appunto "natura" o *fysis* (*En.* 3,8,3). Le idee non entrano nel mondo sensibile, ma si riflettono sull'anima del mondo formando in essa ciò che PLOTINO chiama "ragioni seminali" (*rationes seminales, logoi spermatikoi*), un termine usato già dagli Stoici e ripreso da S. Agostino. L'insieme di queste "ragioni" si chiama **Logos** (intelletto). Nell'anima superiore vi sono le "prime ragioni" (*protoi logoi*); in quella inferiore invece si trovano le "ragioni seminali derivate" (*En.* 4,3,10; 5,9,3; 5,9,9; 2,3,17).

III. Dall'Anima del cosmo derivano **le anime umane individuali** divise:

- a. in una parte superiore (razionale o noetica) ed
- b. inferiore (sensibile e legata al corpo).

Vi è inoltre un'anima intermedia, in modo tale che lo schema plotiniano si adegua alla tripartizione platonica e pitagorica. L'anima è preesistente rispetto al corpo e la sua esistenza in quest'ultimo è descritta come una "caduta". L'anima umana è però **immortale**, anche se non conserva la memoria della sua esistenza nel corpo e questa immortalità è individuale nonostante il suo legame con l'anima cosmica. Nell'altra vita tutte le anime rimangono nella loro individualità anche se insieme faranno un'unità (*En.* 4,3,5).

-44-

IV. Sotto la sfera dell'anima vi è **il mondo materiale**. L'emanazione è come una luce che irradia dal centro verso l'esterno divenendo sempre più debole ed attenuata finché scompare completamente nelle tenebre che sono la materia in se stessa intesa come pura privazione (*steresis*) di luce (*En.* 2,4,3; 6,3,7).

La materia è qualche cosa solo in quanto procede dall'Uno per emanazione come:

- a. il suo limite infimo,
- b. in se stessa non è nulla.

Solo in quanto è illuminata da una forma, essa può entrare in composizione con una realtà (= la *hyle* aristotelica); in quanto però è contrapposta all'Uno, essa è solo tenebra e privazione, la cieca necessità (*ananke*) del *Timeo*. Temi aristotelici (composizione del *synolon*) si intrecciano con temi platonici (contrapposizione tra idea e materia sensibile). Questo quadro è completato da notevoli influssi orfici e neopitagorici che rappresentano la materia come il principio del male, in antitesi rispetto a Dio. Bisogna però precisare che il "male" si dice della materia nella prospettiva plotiniana solo secondo se stessa e non in quanto è sotto una determinata forma (*hyle noete*); inoltre il male non è una qualità inerente alla materia, ma è piuttosto la materia stessa considerata come privazione totale.

Nondimeno PLOTINO rimane un nemico dichiarato del disprezzo gnostico del mondo. Secondo lui il mondo sensibile è opera del Demiurgo e dell'Anima cosmica, creatura eterna ed unita, armonica nelle sue parti, governata dalla divina Provvidenza. Il mondo non si deve mai dire "cattivo" nonostante tutti gli eventi spiacevoli che possono accadere in esso. Il mondo sensibile infatti è rappresentazione del mondo intelligibile, ma tale rappresentazione è solo derivata e perciò non si può chiedere che sia perfetta. In tal modo la teoria dell'emanazione offre a PLOTINO uno strumento per spiegare l'esistenza del male nel mondo. L'universo sensibile può imitare quello intelligibile solo secondo la misura della sua capacità; nel suo genere il mondo fisico reale è il "migliore possibile". Questa perfezione del mondo è il fondamento razionale della profezia e dell'influsso magico di forze sovrumane (infatti PLOTINO ammette oltre agli dèi dei corpi celesti delle divinità e dei demoni invisibili all'uomo).

L'etica plotiniana si spiega per mezzo della sua base **antropologica**. L'anima suprema è incontaminata dalla materia; quando però entra in unione col corpo per formare il *compositum humanum (to koinòn)* necessariamente entra in contatto con la materia contaminandosi.

-45-

Da lì deriva l'esigenza etico-ascetica di una graduale purificazione (*kàtharsis*) intesa come un'ascesa verso Dio il cui fine è quello di diventare simili a Dio (*theo homoithenai*) fino ad unirsi con l'Uno (unione intesa come fine ultimo della vita umana). In questo processo ascendente dell'uomo verso Dio l'elemento etico serve quello teoretico come in PLATONE (l'Eros che spinge l'intelletto a ritrovare se stesso nella contemplazione delle idee) ed in ARISTOTELE (la beatitudine perfetta consiste nella contemplazione teorica raggiungibile per mezzo di una vita moralmente integra, così che le virtù morali attive sono subordinate a quelle intellettuali contemplative come mezzi rispetto al fine).

L'ascesa si compie in diversi gradi:

1. Si inizia con la purificazione dal dominio del corpo e dei sensi arrivando alla pratica delle **virtù politiche** (= le virtù cardinali), tra le quali eccelle la prudenza (*fronesis*) (*En.* 1,2,1).
2. L'anima deve poi innalzarsi sopra la percezione sensitiva rivolgendosi verso il Nus e questo avviene coltivando le **scienze** e la **filosofia** (*En.* 1,3,4).
3. Poi si arriva al di là dello stesso pensiero discorsivo all'unione con il Nus come "**bellezza primordiale**" (*protos kalos*). L'anima conserva ancora la sua autocoscienza.
4. Il fine in cui si compie l'ascesa consiste nell'**unione mistica** con Dio e con l'Uno (che trascende la stessa bellezza) in un'estasi caratterizzata dall'assenza di ogni dualità, in modo particolare di quella tra Soggetto ed Oggetto.

"Là l'uomo vedrà, come si può vedere nel cielo, Dio e se stesso, se stesso tutto raggianti e pieno di luce intelligibile, o meglio, diventato tutt'uno con la luce nella sua purezza senza nessun peso, trasfigurato in divinità, sì, essendo Dio secondo essenza. Per quest'ora egli è acceso; ma quando ridiventa pesante, allora è come se il fuoco si spegnesse di nuovo".

"E" difficile descrivere questa visione in parole. Come infatti potrebbe portarsi dietro l'uomo un messaggio dalla Divinità come da una realtà distinta se nella visione stessa egli è consapevole che essa non è distinta, ma è tutt'uno con la sua coscienza?" (*En.* 6,9,9 e 10).

Il neo-platonismo e il plotinismo in particolare è una risposta a livello filosofico alle aspirazioni dell'uomo alla Salvezza personale. Il cristianesimo darà questa risposta a livello universale, storico, accessibile a tutti. Non c'è perciò da meravigliarsi se il Neo-platonismo costituisce un elemento interpretativo dello stesso cristianesimo e che fu a questo scopo abbondantemente usato dagli stessi Padri della Chiesa (basta pensare allo stesso S.AGOSTINO).

I. S.AGOSTINO (354-430)

1. Il problema della conoscenza e della verità.

Gli oggetti sensibili sono inferiori rispetto alla mente umana che li considera riferendosi ad un modello superiore. Vi sono però altri oggetti della conoscenza umana che superano la nostra mente. Una volta che la ragione li scopre non può non aderire ad essi né può giudicarli diversamente da quello che sono. Così il giudizio estetico su un'opera d'arte esige un criterio immutabile ed universale di bellezza che supera questa o quest'altra opera concreta. Analogicamente anche i geometri hanno in mente una linea o un cerchio perfetti e giudicano le linee e i cerchi approssimativi nella natura secondo il criterio delle forme geometriche ideali e perfette. Sette o dieci mele sono degli oggetti sensibili, mutevoli, ma il numero sette o dieci in se stesso non cambia mai. Cfr. *De Trin.* 9,6,9-11; 12,14,22-23; 12,15,24; *De lib. arb.* 2,13,35; 2,8,20-24).

Le verità ideali ed eterne sono comuni a tutti e perciò veramente universali, mentre le sensazioni sono particolari e relative. Ad esempio, ciò che è caldo per l'uno può essere freddo per un altro, ecc.

S.Agostino accetta quindi la dottrina platonica delle idee separate dagli oggetti sensibili. Con i neo-platonici però ritiene che le idee hanno la loro esistenza nella mente di Dio senza accettare pertanto l'emanazionismo della scuola neo-platonica. La mente divina o Nus non emana perciò dall'Uno originale, ma l'intelletto divino è Dio stesso e le idee sono incluse in esso, altrimenti non si potrebbe spiegare come Dio possa creare il mondo in maniera intelligente (*Retract.* 1,3,2).

“Le idee sono delle forme archetipiche o essenze stabili ed immutabili delle cose che non si sono formate da sole, ma esistono eternamente e senza cambiamento nell'intelletto divino” (*De Ideis*, 2).

Non si deve dare un'interpretazione ontologica di questo pensiero di S.AGOSTINO. L'uomo vede le idee e le idee sono racchiuse nell'intelletto divino identico con l'essenza divina, ma non per questo si deve concludere che l'uomo ha una conoscenza o addirittura un'intuizione immediata della stessa divina essenza. Vedere l'essenza di Dio è riservato ai santi, ai salvati, mentre anche i cattivi ed i peccatori possono conoscere le idee comuni a tutti. Resta da spiegare la funzione delle idee divine: la loro conoscenza non è quella dell'essenza divina, anche se esistono nell'essenza divina, ma allora si pone la questione di come possono influire sulla mente umana in maniera tale da farle conoscere la loro stessa essenza e quella delle cose sensibili sussunte senza rivelarle l'essenza divina. Ora con molta probabilità le idee divine hanno nella mente umana una funzione ideogenetica, cioè quella di una luce intellettuale che illumina la mente per formare in essa un'idea corrispondente a quella divina per mezzo della quale la mente conosce a sua volta gli oggetti sensibili.

La mente illuminata da Dio è allora in grado di riconoscere la caratteristica immutabile ed eterna dell'idea e la natura mutevole e particolare degli oggetti sensibili visti sotto la luce dell'idea universale.

Solo scartando l'interpretazione ontologica e ammettendo una distinzione tra l'azione dell'idea divina sulla mente umana e la conoscenza della natura divina da parte dell'uomo, si può spiegare perchè S.AGOSTINO consideri la sua teoria dell'illuminazione conoscitiva come la base di un argomento per provare l'esistenza di Dio. Un tale argomento ha senso solo se l'uomo può allo stesso tempo non solo non vedere l'essenza di Dio, ma addirittura dubitare della sua esistenza (altrimenti non avrebbe bisogno della prova) ed avere una illuminazione da parte delle idee divine

(altrimenti infatti questo fatto dell'illuminazione non potrebbe servire da fondamento ad una prova dell'esistenza di Dio).

Dio è una "luce intelligibile" che illumina la mente umana e dà la verità a tutte le cose; alla luce divina sia l'intelletto che la realtà che ne è l'oggetto si illuminano diventando intelligibili o intelligibilmente "luminosi" (*Solil.* 1,1,3). La natura della mente umana è tale che "se si dirige verso le cose intelligibili nell'ordine naturale secondo le disposizioni del Creatore, le vede in una certa luce incorporea *sui generis* come l'occhio corporeo vede gli oggetti vicini nella luce corporea" (*De Trin.* 12,15,24). La luce divina rende perciò intelligibili le verità eterne alla mente umana. L'intelletto umano non vede la luce divina come il suo oggetto bensì **in essa**³⁰ vede la caratteristica della necessità e dell'universalità delle verità eterne.

Se la mente umana conoscesse ed amasse solo se stessa, non conoscerebbe allora né amerebbe nulla di immutabile e se le verità eterne fossero "alla pari" con la nostra mente, allora anch'esse non sarebbero affatto eterne.

Di fatto però le verità non sono uguali alla nostra mente, bensì "superiori e più eccellenti" (cfr. *De Trin.* 9,6,9; *De lib. Arb.* 2,13,35). Per poter ascendere verso la verità che la supera, la mente umana ha bisogno appunto dell'illuminazione divina, perché "nessuna creatura, anche se ragionevole e dotata di intelligenza, è illuminata in se stessa, ma è illuminata solo per partecipazione alla Verità eterna" (*In Psalm.* 119, *serm.* 23,1). La luce divina si estende sulle verità dando alla mente umana la capacità di riconoscere sia l'oggetto particolare vero, sia la verità in se stessa come necessaria ed immutabile.

La funzione dei sensi è secondaria rispetto a quella dell'intelletto. La mente "raccolge la conoscenza delle cose corporee attraverso i sensi del corpo" (*De Trin.* 9,3,3). Si potrebbe dire che la mente discerne l'intelligibile nel sensibile svolgendo una funzione analoga a quella dell'astrazione.

-48-

Quando però si tratta di giudicare dell'approssimazione più o meno perfetta del sensibile al modello ideale, allora la mente giudica sotto la luce dell'azione regolativa dell'idea eterna, che però rimane nascosta ad essa. La mente non conosce ad es. la Bellezza in se stessa, ma illuminata da essa può giudicare fino a che punto un'opera d'arte particolarmente bella si avvicina al modello della bellezza universale.

L'illuminazione non infonde l'idea del tre e del sette, ma illumina il giudizio in maniera tale da poter riconoscere la necessità della relazione $3+7=10$. L'illuminazione riguarda pertanto non già il contenuto del concetto, ma la qualità del giudizio riguardante il concetto o il discernimento della relazione tra un oggetto e la sua norma ideale.

2. Dio: la sua esistenza e i suoi attributi.

La prova fondamentale dell'esistenza di Dio in S. Agostino è quella **psicologica**.

Il suo punto di partenza è la conoscenza immediata di verità necessarie ed immutabili da parte della mente umana, una verità che "non puoi chiamare tua o mia o di un uomo qualsiasi, ma che è presente in tutti e si comunica a tutti ugualmente" (*De lib. arb.* 2,12,33). La mente non costituisce questa verità, ma la riconosce e si sottomette ad essa.

³⁰ Sant'Agostino sembra concepire una specie di luce intellegibile apriorica in base alla quale la mente percepisce le cose esterne. Da questa visione agostiniana gli ontologisti traranno spunto per parlare di un'intuizione dell'essere previa all'attività dell'esperienza sensibile, mentre in Rahner questa luce previa diventerà il famoso Vorgriff, come esperienza apriorica dell'essere coincidente col pensiero, previa all'esperienza delle cose. Viceversa S. Tommaso, per evitare qui il pericolo dell'ontologismo, spiega questa luce divina come atto dell'intelletto divino che causa l'attività dell'intelletto umano.

Se la verità fosse inferiore alla mente, la mente potrebbe cambiarla e se fosse uguale alla mente, sarebbe mutevole come la mente stessa, ma di fatto la verità rimane sempre se stessa senza poter essere cambiata e senza poter cambiare ed è perciò superiore e trascendente rispetto alla mente umana. Ora, le verità eterne devono a loro volta essere fondate nell'Essere riflettendo il Fondamento di ogni verità. Come l'immaginazione riflette il suo fondamento che è la mente umana e come la sensazione riflette il suo fondamento che è la natura delle cose particolari e mutevoli, così anche le verità eterne riflettono il loro fondamento che è la Verità prima, la necessità e l'immutabilità di Dio. Le verità assolute ed eterne non possono essere prive di fondamento e questo fondamento è la Verità, "nella quale, per mezzo della quale e attraverso la quale sono vere quelle cose che sono vere assolutamente e sotto ogni aspetto" (*Solil.* 1,1,3).

S. Agostino conosce anche una prova che potremmo chiamare cosmologica, ma non la elabora molto.

- Nel *Commento al Salmo 73* dice: "Come so io che sei vivo tu di cui non vedo l'anima? Come lo so? Risponderai, perchè cammino, perchè lavoro. Sciocco! Dalle operazioni del corpo conosco che sei vivo e tu non puoi dalle opere create conoscere il Creatore?".
- Nel *De Civitate Dei* (11,4,2) afferma che "lo stesso ordine, la disposizione e la bellezza, il cambiamento e il movimento del mondo e di tutte le cose visibili proclama silenziosamente che poteva essere stato fatto solo da Dio, Colui che è grande in maniera ineffabile ed invisibile, Colui che è bello in maniera ineffabile ed invisibile".

-49-

- Nel *De Gen. ad litt.* (4,22,22) asserisce che "la potenza del Creatore e la sua forza onnipotente ed onnipresente è per ogni creatura la causa della sua esistenza continua e se questa forza dovesse in un determinato momento cessare di dirigere le cose create, in quello stesso tempo cesserebbero anche le loro specie e tutta la natura sarebbe distrutta", ricordando così la necessità della conservazione delle creature nell'essere, ma senza cercare una prova di un fatto che suppone già ovvio ed evidente ai suoi lettori.

Inoltre S. AGOSTINO conosce anche la prova **storica** fondata sul consenso universale dell'umanità. "Tale è la potenza della vera Divinità che non ha potuto essere del tutto nascosta alla creatura ragionevole dal momento in cui quest'ultima comincia a far uso della sua ragione. Infatti, ad eccezione di pochi in cui la natura è eccessivamente depravata, tutta la razza umana confessa che Dio è l'autore del mondo (*In Ioan. Evang.*, 106,4). Pur ammettendo erroneamente una pluralità di déi, l'uomo cerca nondimeno di venire a conoscenza dell'"unico Dio degli déi" come di "qualcosa che non ammette un'altra realtà più eccellente e più sublime ... Tutti si accordano nel credere che Dio è quella realtà che in dignità supera tutti gli altri oggetti" (Cfr. *De doct. chr.* 1,7,7).

Tutti questi approcci possono essere conglobati in un'unica prova complessiva ricostruita da GILSON (*Introduction à l'étude de S. Augustin*, cap.2) secondo diverse fasi.

1. Dal **dubbio iniziale** e la sua **confutazione** per mezzo di *Si fallor, sum* (se sbaglio, esisto), una fase che stabilisce la possibilità che la mente umana conosca la verità,
2. si passa alla considerazione del **mondo sensibile**, in cui però non si trova la verità ricercata e perciò la mente torna a se stessa e
3. **considerando la propria mutabilità**,
4. **scopre le verità immutabili**, indipendenti dall'anima umana e
5. **fondate in Dio**, Verità prima come fondamento di ogni altra verità.

Gli attributi di Dio sono conoscibili dagli effetti creati. L'unità della Natura proclama l'**unità** del suo Creatore (*De lib. arb.* 3,23,70) e la bontà delle creature rivela la **bontà** di Dio (*De*

Trin. 11,5,8); l'ordine e la stabilità dell'universo manifestano la **sapienza** di Dio (*De civ. Dei* 11,28).

Dio però come **Essere di per se esistente**³¹, eterno ed immutabile, è **infinito** e come infinito è **incomprensibile**. La sua **semplicità** esige che **tutti gli attributi** siano perfettamente **identici alla sua essenza** (*De Trin.* 5,2,3; 5,11,12; 6,4,6; 6,10,11; 15,43,22; *In Ioan.Evang.* 99,4, ecc.). In tal modo **Dio trascende ugualmente ogni spazio ed ogni tempo**: “Dio non è in nessun intervallo o estensione di luogo, ma nella sua potenza immutabile e preminente, è interiore a tutto perché tutto esiste in Lui, ed è esterno a tutto perché è sopra tutte le cose. Così non è nemmeno in un intervallo o estensione di tempo, ma nella sua eternità immutabile è più antico di tutte le cose perché era prima di tutte le cose ed è più nuovo di tutte le cose perché sarà lo stesso anche dopo tutte le cose” (*De Gen. ad litt.* 8,26,48).

-50-

La relazione tra Dio e le creature.

Dio conosce da tutta l'eternità tutte le cose non già perché le ha fatte, ma piuttosto le ha fatte perché le ha conosciute dall'eternità. Le specie delle cose create hanno le loro idee o **rationes** in Dio e Dio le intuiva dall'eternità come altrettante possibili riflessioni di Se Stesso, come delle cose che poteva e voleva creare. Le conosceva in Se Stesso come esemplari, le creò fuori di Se Stesso come riflessioni esterne e finite dell'essenza divina (cfr. *De Gen. ad litt.*,5,15,33).

La conoscenza che Dio ha di tutte le cose non è composta da tanti atti singoli di conoscere, ma è “una visione unica, immutabile ed ineffabile” (*De Trin.* 15,7,13). Con questa stessa visione Dio prevede anche le azioni libere dell'uomo sapendo anche in anticipo ciò che un tale uomo gli chiederà nella preghiera e quando lo farà e sa anche chi vorrà esaudire e in quale necessità (*De Trin.* 15,13,22).

Le creature hanno la loro verità ontologica in quanto esemplificano ed “incarnano” il loro modello contenuto nella mente divina, in modo tale che **Dio stesso è il fondamento ultimo di ogni Verità**. S.AGOSTINO però non metteva le idee in un Nus come in un'ipostasi subordinata alla maniera dei Neo-platonici, bensì nello stesso Verbo di Dio, nella seconda persona della Santissima Trinità consustanziale con il Padre (Cfr. *De Trin.* 4,1.13).

3. Il Mondo e la creazione ex nihilo.

Tutte le cose dipendono secondo tutto il loro essere da Dio. Si può allora dire che vi è una materia dalla quale Dio crea le cose? Se per materia si intende la privazione assoluta di forma, allora una tale “materia” equivale al nulla; se invece per “materia” si intende la materia priva di forma completa, ma capace di ricevere una forma perfetta, allora una simile materia è già qualche cosa e quel qualcosa è a sua volta creato da Dio dal nulla. “Anche se l'universo fosse stato creato da una materia priva di forma, quella stessa materia sarebbe stata creata da qualcosa che era completamente un nulla” (*De vera relig.* 18,35-36).

S.Agostino sostiene una teoria che esalta l'azione divina a scapito della proprietà operativa delle cause seconde: si tratta della **dottrina delle ragioni seminali**, (*rationes seminales*). Tutte le cose sono state fatte immediatamente secondo la loro **esistenza virtuale in questi germi**, dai quali dovevano poi svilupparsi a loro tempo. Prima della loro esistenza attuale tutte le cose esistevano già

³¹ Sussistente.

dall'inizio nelle ragioni seminali “**invisibilmente, potenzialmente, causalmente**, a modo di cose che devono esserci, ma non sono ancora state fatte” (*De Gen. ad lit.* 6,5,8).

-51-

Le ragioni seminali sono perciò dei germi della realtà, forze invisibili o potenzialità create all'inizio da Dio nell'elemento umido per svilupparsi in seguito diventando degli oggetti delle diverse specie secondo il loro evolversi temporale. La teoria delle *rationes seminales* permette a S.AGOSTINO di risolvere anche un problema scritturistico. Mentre la Genesi presenta una creazione graduale, l'Ecclesiastico (18,1) dice che Dio “creò tutte le cose insieme”. Ora, dirà S.Agostino, bisogna distinguere: secondo l'esistenza virtuale tutte le cose esistono insieme dall'inizio della creazione, ma secondo la loro esistenza formale ed attuale esistono nel tempo che è stato determinato per il loro sviluppo. L'Ecclesiastico parla nel primo senso, la Genesi invece nel secondo.

4. L'etica di S.Agostino.

L'essere umano è mutevole e perciò non basta a se stesso. La sua felicità può consistere quindi solo in una realtà che oltrepassa l'uomo stesso. Per essere felice l'uomo deve **possedere un oggetto immutabile, cioè Dio**. Nemmeno la virtù perfetta può costituire l'ultimo fine dell'uomo: “non la virtù della tua anima ti fa felice, ma Colui che ti ha dato la virtù ispirando la tua volontà e dandoti il potere di realizzarla” (*Sermo* 150,8,9).

Quando però S.AGOSTINO dice che il fine ultimo e la beatitudine perfetta dell'uomo consistono in Dio, egli non intende una contemplazione puramente naturale, cioè filosofica, di Dio, ma un'unione di amore ed un possesso affettivo e volitivo di Dio, una **realtà soprannaturale** che è il termine di **uno sforzo umano aiutato e sopraelevato dalla grazia divina**. Non è possibile distinguere bene in S.AGOSTINO l'etica naturale e soprannaturale; la sua considerazione riguarda sempre l'uomo elevato già in concreto da Dio ad una vocazione soprannaturale.

-52-

VI. S.ANSELMO (1033-1109)

Il suo sforzo principale è stato interamente dedicato ad un approfondimento della conoscenza della fede cristiana. La dichiarazione del *Proslogion* (c.1) presenta una nota inconfondibilmente agostiniana: “Non tento, o Signore, di penetrare la Tua altezza, perché per nulla oso paragonare a quella il mio intelletto; ma desidero intendere, fino ad un certo punto, la Tua verità che il mio cuore crede ed ama. Infatti non cerco di intendere per credere, ma credo per intendere. Infatti anche questo credo: “che se non crederò, non intenderò”. Il “credo ut intelligam” è il motivo più profondo della sua ricerca teologica, la quale, come si vede, non è ancora ben differenziata secondo il suo aspetto naturale (teologia naturale o teodicea) e soprannaturale (teologia di fede o *sacra doctrina*).

Nel *Monologion* (cf. MPL vol.158) S.ANSELMO sviluppa la prova dell'esistenza di Dio partendo dai gradi di perfezione che sono costatabili nelle creature: la **bontà** (c.1) e la **grandezza** (c.2) intesa naturalmente non nel senso quantitativo, bensì qualitativo, in modo tale che il suo aumento costituisca l'aumento della perfezione semplice e di per sé di un soggetto (come avviene ad esempio nell'aumento della sapienza, ecc.), mentre la grandezza quantitativa non costituisce la perfezione di per sé del soggetto. Come si vede il punto di partenza è una realtà empiricamente verificabile e perciò la prova procede non *a priori* (*propter quid*), ma *a posteriori* (*quia*). La prova continua esigendo un modello di perfezione suprema che spiega in linea di causalità formale la varietà dei gradi di perfezione. Siccome poi la partecipazione della perfezione nelle cose è una realtà oggettiva, ne segue che anche la perfezione assoluta in se stessa deve avere una realtà oggettiva e perciò deve esistere ad esempio una bontà assoluta, di cui tutte le cose buone

partecipano secondo una vicinanza maggiore o minore, da cui poi deriva una perfezione maggiore o minore per quanto riguarda la bontà delle cose stesse. L'argomento è di una caratteristica inconfondibilmente platonica, ma è stato usato dallo stesso ARISTOTELE nella sua fase platoneggiante (cf. il dialogo *Peri filosofias*) ed è stato ripreso dallo stesso S.TOMMASO nella sua quarta via.

Nel cap.3 del *Monologion* lo stesso argomento è applicato all'essere. Tutto ciò che esiste, esiste o per mezzo³² di qualcosa o per mezzo di null'altro.

-53-

Ma quest'ultima ipotesi è ovviamente assurda e perciò **tutto ciò che esiste, deve esistere per mezzo di qualcosa.**

E qui sono possibili tre casi:

- 1) le cose esistono **l'una per mezzo dell'altra**;
- 2) le cose esistono **per mezzo di se stesse**;
- 3) le cose esistono **per mezzo di un'unica causa trascendente dell'essere.**

Ora è impossibile che X esista per mezzo di Y e Y per mezzo di X e perciò la scelta rimane solo tra una pluralità di cause non causate e una causa non causata unica. Fin qui l'argomento è fondato semplicemente sulla causalità, ma nella sua ultima fase S.ANSELMO introduce un elemento platonico asserendo che se esistesse una pluralità di cause indipendenti non causate, vi dovrebbe allora essere una causa non causata suprema come un'essere da se stesso, di cui tutte le altre cause partecipano questa proprietà di "essere da se stesso". In breve: se c'è una pluralità di esseri con la stessa forma, vi deve essere un essere esteriore unico che è in se stesso questa forma. Perciò vi può essere solo un'unico essere da se stesso o Essere supremo, il più alto ed il più grande che ci sia.

Per quanto poi riguarda **gli attributi dell'ens a se**, si possono predicare di esso solo quelle qualità il cui possesso è **assolutamente** migliore della loro assenza (cf. cap.15). Ad esempio è meglio essere d'oro che essere di piombo, ma non sarebbe meglio per un uomo, assolutamente parlando, essere fatto d'oro invece che di carne, ossa, ecc. Essere d'oro è meglio che non esserlo solo relativamente come essere corporeo è meglio solo relativamente al non esserlo. E' invece meglio assolutamente essere sapiente che non esserlo, essere vivente che non esserlo, essere giusto che non esserlo.

Sapienza, vita e giustizia si possono predicare dell'essere supremo; non si invece può predicare di esso la corporeità o l'essere d'oro. L'Essere supremo possiede poi i suoi attributi non per partecipazione, ma per essenza e perciò non solo ha sapienza, giustizia e vita, ma è sapienza, giustizia e vita.

L'essenza divina inoltre dev'essere del tutto **semplice**, perché se fosse composta da altri elementi, questi ultimi avrebbero una certa priorità rispetto ad essa così che essa non potrebbe più essere detta "suprema" e questa semplicità dell'essenza divina esclude qualsiasi distinzione tra l'essenza e l'attributo; in breve: gli attributi divini sono identici alla natura di Dio. Dio trascende lo spazio per mezzo della sua semplicità e spiritualità e trascende il tempo in virtù della sua eternità.

-54-

E' perciò onnipresente, ma la sua presenza in ogni luogo non è né locale né determinata. Tutte le cose sono presenti davanti alla sua eternità, che non è un'infinità sempiterna di tempo o di qualche altro continuo quasi-temporale, bensì "interminabilis vita simul perfecte tota existens". Dio si può dire "sostanza" rispetto alla sua natura sussistente, ma non nel senso della categoria di

³² Si tratta di un linguaggio improprio, che denota probabilmente il fatto che Anselmo non conosceva la metafisica di Aristotele, dove il principio di causalità è annunciato con proprietà di linguaggio: to ti èneka, ossia ciò per cui qualcosa avviene; ma questo per cui non è un mezzo, ma è appunto la causa dell'effetto. Per questo l'enunciato corretto si formula in questo modo: tutto ciò che di contingente esiste, esiste a causa di qualcos'altro.

sostanza, perché la sua natura non può essere soggetto di cambiamento né supposito di qualsiasi accidente. La predicazione di certe perfezioni creaturali di Dio infine implica un significato “molto diverso”: “valde proculdubio intelligenda est diversa significatio”.

Nel *Proslogion* (cf. capp. 2 e 3) S.ANSELMO sviluppa il suo cosiddetto **argomento “ontologico”** per provare l’esistenza di Dio. Il punto di partenza è l’esistenza ideale dell’idea di Dio nella mente umana; il punto di arrivo è³³ l’esistenza reale ed esterna di Dio come Essere supremo.

Accogliendo le richieste dei suoi confratelli e considerando la molteplicità e complessità dei suoi argomenti nel *Monologion* S.ANSELMO decise di fare ogni sforzo per **trovare una prova semplice, unica e convincente** per dimostrare tutto ciò che noi crediamo a proposito della sostanza divina, così che un solo argomento possa adempiere alla funzione di tanti argomenti complementari elencati nel *Monologion*. Il risultato della sua ricerca costituisce la prova seguente.

Mi	Dio è ciò di cui nulla di più grande si può pensare.
Ma	Ma ciò di cui nulla di più grande si può pensare deve esistere non solo idealmente nella mente, ma anche realmente ed esteriormente rispetto alla mente.
Co	Perciò Dio esiste non solo nell’idea della mente, ma anche nella realtà esterna.

La premessa minore si limita a fornire l’idea di Dio, quell’idea che ogni uomo ha di Dio anche se dovesse negarne l’esistenza.

La premessa maggiore si spiega in quanto se ciò di cui nulla si può pensare di più grande esistesse solo nella mente, allora non sarebbe appunto ciò di cui nulla si può pensare di più grande, perché allora si potrebbe pensare un essere più grande ancora e cioè tale che esista non solo nella mente, ma anche esteriormente.

-55-

Il punto di partenza della prova è ciò che si pensa quando si dice comunemente “Dio” e cioè una realtà di cui non si può pensare una più grande e per conseguenza una realtà assolutamente perfetta. Se poi una tale realtà avesse un’esistenza solamente mentale come un’idea soggettiva, allora si potrebbe pensare sempre ad una più grande e cioè dotata di un’esistenza reale ed esterna e non solo mentale ed interna. L’idea di Dio come di una perfezione assoluta è necessariamente l’idea di un essere realmente esistente ed è perciò impossibile che qualcuno abbia allo stesso tempo l’idea di Dio e ne neghi l’esistenza. Avere la retta idea di Dio equivale ad ammetterne l’esistenza; un’eventuale negazione infatti sarebbe contraddittoria. E perciò solo lo “stolto” (*insipiens*) può dire in cuor suo “non c’è Dio”.

L’essere assoluto è un essere la cui essenza necessariamente comprende in sé l’esistenza; un essere necessario che non esiste è infatti contraddittorio.

Dire “Dio esiste” significa pronunciare una proposizione analitica (*a priori*), una proposizione evidente, la cui verità *patet ex terminis*.

L’argomento anselmiano del *Proslogion* è stato attaccato dal monaco GAUNILONE nel suo *Liber pro insipiente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem*, in cui l’autore acutamente osserva che l’idea che abbiamo di una cosa non ne garantisce affatto l’esistenza esterna, accusando così S.ANSELMO di un illecito passaggio dall’ordine logico a quello reale. Con lo stesso diritto si potrebbe escogitare un’isola ideale molto bella che potrebbe esserci da qualche parte nell’oceano, ma questo non assicura per niente la sua esistenza reale. S.ANSELMO rispose nel *Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente* negando la somiglianza, e giustamente, tra Dio e qualsiasi altra cosa (come l’isola di Gaunilone). Nemmeno nell’ordine puramente logico le due idee sono “alla pari”. Se Dio è possibile, cioè se l’esistenza di un essere perfetto e necessario non implica contraddizione, allora Dio esiste realmente e necessariamente;

³³ L’affermazione dell’esistenza di Dio.

sarebbe infatti assurdo parlare di un Essere necessario puramente possibile (contraddizione in termini), mentre non v'è nessuna contraddizione nel parlare di un'isola bellissima, ma solamente possibile e non necessaria.

La prova è stata ripresa da S.BONAVENTURA e DUNS SCOTO e rigettata da S.TOMMASO, più tardi è stata difesa da CARTESIO e da LEIBNIZ e duramente criticata da KANT.

-56-

VII. S.TOMMASO D'AQUINO (1225-1274)

1. Il metodo generale.

“S.Thomas semper formaliter loquitur” dice il cardinale GAETANO ed infatti S.TOMMASO non cerca di elaborare un sistema di filosofia e teologia tra tanti altri, ma cerca il sistema, cioè una filosofia fondata di per sé in maniera assoluta così da poter costituire una base solida di teologia rivelata. Un simile sistema si ritrova in grandi linee in ARISTOTELE e S.Tommaso lo adotta senza tuttavia rimanere troppo dipendente dalla lettera dello Stagirita. Ciò che conta sono i principi generali di filosofia enunciati da Aristotele, non in quanto sono di Aristotele, bensì in quanto sono oggettivamente veri. S.Tommaso stesso è estremamente impersonale nei suoi scritti presentando non ciò che egli pensa soggettivamente, bensì ciò che oggettivamente è. Questa trasparenza rispetto all'oggetto porta anche ad una considerazione non storicizzata della verità. Sarebbe del tutto sbagliato pensare che S.Tommaso non aveva nessun senso storico - l'elaborazione minuziosa dello *status quaestionis* contraddice una simile affermazione -, ma si può senz'altro dire che la sua preferenza era rivolta verso la considerazione sistematica della verità, in cui la verità è elaborata in maniera oggettiva, assoluta e perciò indipendente dai tempi e dai gusti; è una vera e propria *philosophia perennis* (per usare un'espressione cara a LEIBNIZ).

Notiamo perciò la superficialità talvolta sbalorditiva di certi cosiddetti “tommasiani” asserenti che ciò che S.Tommaso ha fatto con Aristotele, lo potremmo fare oggi con un qualsiasi filosofo moderno: l'analogia infatti non regge, perché S.Tommaso ha scelto Aristotele non perché Aristotele, bensì perché vero. Il sofisma sopra indicato rientra in quella categoria di argomenti sofisticati che è nota nella scuola sotto il nome di “fallacia non-causae ut causae”³⁴.

2. Il principio di intelligibilità universale.

“QUIDQUID ESSE POTEST, INTELLIGI POTEST”³⁵ (CG II, c. 98). La scienza è uno sforzo intellettuale nei riguardi di un oggetto di cui si sa che esiste (*an sit*), per conoscere pienamente che cosa è (*quid sit*).

-57-

³⁴ **Fallacia non causae ut causae.** Si ha quando si pone come causa un fatto che è solo una circostanza o una condizione. Es. Se apro la finestra, ho la luce. Dunque la finestra è causa della luce. L'Autore intende dire con questo principio logico che il pensiero moderno come possibile strumento di saggezza, non può stare alla pari di Aristotele.

³⁵ Tutto ciò che può essere, può essere inteso. Anzi potremmo dire che è inteso, è un pensato, indubbiamente perché è pensabile. L'impossibile non è pensabile, né tanto meno può esistere. Sul piano del possibile l'essere dunque coincide col pensato. L'idealismo fa coincidere l'essere col pensiero perché non ha il senso della realtà, ma la riduce al possibile, al pensato o al pensabile. Invece sul piano dell'attuale o del reale l'essere è solo (almeno per noi) pensabile.

In genere l'essere significa **una natura reale**, indipendente dalla nostra conoscenza e perciò esterna rispetto al nostro pensiero (anche se si identifica con il soggetto in maniera conoscitiva, cioè intenzionalmente).

L'oggetto della filosofia è la realtà (realismo epistemologico).

Questo principio non si può provare direttamente, ma deriva dall'evidenza immediata del buon senso³⁶. Indirettamente se ne può provare la validità facendo vedere come la conoscenza finalisticamente ordinata a conoscere delle verità oggettive **sarebbe assurda** se non potesse mai raggiungere il suo fine proprio, se cioè, secondo la nota ipotesi soggettivistica di CARTESIO, tutta la nostra conoscenza fosse solo un sogno a occhi aperti.

In particolare:

- a. L'essere significa l'attualità e perciò una perfezione di per sé infinita; l'essere è di per sé atto e quindi senza limiti (il limite infatti deriva dalla potenza), ma non senza determinazione, anzi l'atto è sommamente determinato e determinante. L'infinito potenziale invece è assenza di limite non per pienezza di determinazione, ma per privazione assoluta di determinazione. Tutte le essenze sono (attualmente) per partecipazione dell'atto di essere: "Esse est actualitas omnium rerum" (I, q.4, a.1 ad 3).
- b. L'essere è anche natura ("aliqua ratio") tanto universale da comprendere in sé tutte le realtà anche diversissime in maniera tale però che nessuna differenza possa essere aggiunta all'essere come una perfezione aggiunta. Un tale essere non è in nessun genere, in quanto la differenza è esterna al genere, ma non all'essere (ossia all'essere non si può aggiungere nessuna perfezione esterna rispetto all'essere stesso, perché tutte le eventuali perfezioni sono reali e perciò appartengono all'essere, sono intrinseche rispetto all'essere). Perciò si dice che l'essere è trascendentale (al di là di ogni genere). L'essere comune che comprende in sé tutti gli enti non esiste realmente, ma è un *ens rationis*. Questa astrazione permette però **la considerazione analogica** dell'ente: ogni ente è di per sé diverso da ogni altro (secondo l'essenza), ma è allo stesso tempo identico ad ogni altro sotto un certo aspetto particolare (che è quello dell'essere attuale). L'essenza limitata è realmente distinta dall'essere di per sé illimitato (differenza ontologica) e la diversa partecipazione delle essenze all'atto dell'essere è alla base della **struttura analogica dell'ente** detta anche *analogia entis* (il termine è di PRZYWARA ma descrive bene il pensiero di S.Tommaso).
- c. L'essere è però anche una tale natura astratta (specificata), che si realizza in questo determinato individuo di cui è l'essenza. L'essere si realizza allora in maniera limitata, finita, negli enti concreti, mutevoli, molteplici, negli enti composti di potenza ed atto. Rispetto alla nostra conoscenza notiamo che il suo **oggetto formale adeguato**, tale cioè da essere coestensivo con tutta la sua ampiezza, è l'essere come tale, mentre il suo **oggetto formale proporzionato** è l'essenza delle realtà materiali (*quidditas rei materialis*) come oggetto sensibile che costituisce la base dell'astrazione, la quale a sua volta è l'unico modo di conoscere proporzionato alla natura dell'intelletto non in quanto è intelletto, bensì in quanto è realizzato nel composto umano.

3. Le applicazioni del principio fondamentale.

In critica.

S.Tommaso si limita ad affermare il realismo epistemologico che consiste nella reale transoggettività delle nostre potenze conoscitive. L'affermazione è considerata come principio evidente, ma difendibile per riduzione *ad absurdum* degli argomenti che lo impugnano. Non si

³⁶ S.Tommaso parla di *ratio naturalis*.

tratta pertanto di “realismo ingenuo” come vorrebbero alcuni epistemologi post-kantiani, bensì di un **realismo critico**.

In psicologia.

Il principio realistico è completato dalla teoria **dell’astrazione**. S.Tommaso considerando le potenze operative dell’uomo, dà una netta preferenza alle potenze conoscitive rispetto a quelle appetitive. In questo senso (e **solo** in questo senso) si può dire che S.Tommaso era un **intellettualista** (a differenza delle scuole francescane concordi nel loro fondamentale volontarismo e a differenza anche della stessa scuola agostiniana).

In logica.

E’ elaborato il concetto **di analogia dell’ente**. L’essere non si predica dell’essenza univocamente (altrimenti non sarebbe trascendente né infinito di per sé), né equivocamente (altrimenti si ridurrebbe a un solo nome comune senza un significato proprio comune a tutti gli enti), ma analogicamente secondo **l’analogia di proporzionalità propria** (secondo cui l’analogo è interno rispetto agli analogati, mentre l’analogia di attribuzione realizza l’interiorità dell’*analogon* solo nel sommo analogato, ma rimane estrinseca rispetto agli analogati inferiori).

-59-

Esempio.

analogia:		
essere del cavallo	=	essere dell’uomo
essenza del cavallo		essenza dell’uomo

Come si vede si tratta di un rapporto di somiglianza tra due proporzioni i cui termini sono di natura per sé differente (uomo e cavallo).

In metafisica.

L’essere contiene in sé tutte le nature, ma vi sono delle nature tali che, pur esplicitando l’essere, lo seguono secondo tutta la sua estensione. Tali nature si chiamano **trascendentali**, perché, come l’essere trascendono le categorie e hanno una struttura analogica.

<p>L’ente può essere esplicitato:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▶ mediante un modo speciale di essere (predicamenti) ▶ secondo una modalità che segue genericamente ogni ente (trascendentali): <ul style="list-style-type: none"> ▸ che segue l’ente <i>in se</i>: <ul style="list-style-type: none"> – positivamente: <i>res</i> (1) – negativamente: <i>unum</i> (= <i>indivisum</i>) (2) ▸ che segue l’ente in ordine a qualcos’altro: <ul style="list-style-type: none"> – secondo divisione dell’uno dall’altro: aliquid (= <i>aliud quid</i>) (3) – secondo convenienza: <ul style="list-style-type: none"> ▪ all’appetito: <i>bonum</i> (4) ▪ all’intelletto: <i>verum</i> (5) <p style="text-align: right;">Cf. <i>De Verit.</i> q.1, a.1</p>
--

4. La teologia naturale di S.Tommaso.

La ragione umana può conoscere da se stessa l'esistenza di Dio dimostrandola dagli effetti sensibili (prova cosmologica: unica ammissibile per S.Tommaso) per mezzo di una definizione non reale, ma nominale (descrittiva) di Dio.

Una tale prova non è a priori (*propter quid*), ma a posteriori (*quia*). Una tale prova però anche se insufficiente per provare in maniera adeguata le proprietà essenziali, è del tutto sufficiente per provare l'esistenza.

L'esistenza di Dio si può provare:

1. dalla causalità efficiente (1),
2. dall'ordine delle cause efficienti (2),
3. dalla causalità materiale (3),
4. dalla causalità formali (4) e
5. dalla causalità finale (5)

(cf. S.Th. I, q.2, a.3).

-60-

(Si noti però che, siccome *causae ad invicem sunt causae*, l'esplicitazione di un certo tipo di causalità non lo separa dall'azione simultanea degli altri tipi di causalità !).

Struttura comune delle "vie" dimostrative dell'esistenza di Dio.

Dato empirico:

- il moto,
- l'ordine delle cause efficienti nei sensibili,
- l'esistenza di cose contingenti,
- la pluralità dei gradi di perfezione nelle cose,
- l'ordine finalistico delle cose, anche irragionevoli.

Il principio regolatore e la sua estensione:

- tutto ciò che è mosso, è mosso da un altro,
- nulla può essere causa efficiente di se stesso,
- il possibile richiede il necessario e il necessario per mezzo di un altro richiede il necessario *per se*,
- la varietà di perfezioni relative richiede una perfezione assoluta che è la causa esemplare di tutte le perfezioni partecipate,
- l'ordine finalistico degli enti privi di conoscenza richiede un'intelligenza esterna che dà loro la finalità.

Il principio del "divieto" consiste nella regola generale che vieta di "percorrere l'infinito" e pertanto chiede di "stare nel primo". Applicato alle serie causali di per sé potenzialmente infinite il principio esige una causa prima in quel determinato ordine di causalità.

Il termine della prova è dato dalla definizione nominale di Dio:

- primo movente non mosso,
- causa efficiente prima,
- ente necessario assolutamente e causa di necessità,
- sommo essere e sommo bene, causa di essere, di bene e di ogni perfezione per altri,
- somma intelligenza ordinatrice di tutte le cose al loro fine connaturale (Dio provvidente).

Gli attributi di Dio:

- devono essere presi dalle perfezioni conoscibili nelle cose sensibili che costituiscono l'oggetto della conoscenza umana;
- consistono solo nelle perfezioni *simpliciter simplices*, cioè tali da non racchiudere nel loro concetto nessuna imperfezione (esempio: bontà, verità oppure perfettibili non trascendentali come vita, pensiero, ecc.);
- i concetti semplicemente perfetti si predicano di Dio positivamente e propriamente (mantenendo il loro significato proprio) e quindi non equivocamente, bensì analogicamente secondo l'analogia di proporzionalità propria (cf. I, q.13, aa.2,3,5, ecc.).

-61-

Le creature:

- come enti finiti non adeguano l'attualità infinita dell'atto dell'essere e perciò la loro essenza è distinta dall'esistenza ed è in relazione trascendentale ad essa come la potenza al suo atto. Ogni creatura è perciò un composto di potenza e di atto. L'essenza a sua volta si può presentare anche come un atto rispetto alla pura potenzialità della materia prima. L'essenza è atto rispetto alla materia ed è potenza rispetto all'atto d'essere.
- L'essere è una realtà di per sé infinita³⁷ e quindi la sua produzione è dovuta ad una causa infinita che è Dio. **La creazione** deve essere *ex nihilo* perchè produce tutto l'essere e quindi non può presupporre nulla come già esistente. L'essere eccede l'essenza finita e deve perciò essere **conservato** continuamente da Dio. Infine, l'operazione delle cause seconde implica produzione del nuovo essere nell'effetto e quindi esige l'intervento divino sotto la forma della cosiddetta "premozione fisica".
- Solo Dio agisce per essenza, mentre gli enti la cui essenza è distinta dall'esistenza possono agire solo per mezzo di un'attuazione accidentale che suppone a sua volta una potenza operativa accidentale. Nelle creature si distingue perciò la sostanza dagli accidenti, ossia l'essere di per sé del soggetto dall'essere nell'altro (cioè nello stesso soggetto) delle proprietà accidentali.

-62-

VIII. DUNS SCOTO (1266-1308)

Il volontarismo. Ogni realtà, non solo il composto, ma anche le singole parti, è un individuo assoluto e separabile. Se c'è nelle creature una distinzione tra atto e potenza per renderne possibile l'interazione, bisogna allo stesso tempo dire che nessun elemento naturale esige la connessione con un altro elemento. Se vi sono perciò delle composizioni di elementi nell'universo - un fatto insegnatoci dalla stessa esperienza - tali composizioni non possono obbedire a delle leggi necessarie, ma derivano solo dalla volontà libera e sovrana di Dio. Ogni realtà, anche la materia individuale, essendo una realtà assoluta, diventa pienamente conoscibile e malleabile da Dio e potrebbe anche di diritto costituire l'oggetto della nostra conoscenza.

Il formalismo. Dato che ogni realtà è assoluta, ne segue che ogni idea oggettiva diventa univoca, perché la natura oggettiva che l'idea esprime deve in virtù della sua assolutezza essere conoscibile da se stessa e perciò deve avere un modo di essere determinato, che si realizza in maniera identica dappertutto. L'analogia tomista non ha nessuna ragione di essere e viene rigettata come un equivoco.

³⁷ Si intende la nozione dell'essere (*ratio essendi*), la quale in quanto tale implica infinità, perché è limitata solamente dal non-essere che è precisamente la negazione dell'essere. Viceversa l'essere reale può essere finito o infinito.

Se però ogni idea è univoca, vi sono almeno due modi della sua realizzazione. Talvolta le nature assolute espresse da tali idee possono esistere separatamente come ad esempio l'anima ed il corpo. Talvolta invece le nature appaiono come inseparabili, il che vale in modo particolare per l'essere e le perfezioni trascendentali. Nel primo caso abbiamo **la distinzione reale vera e propria**, nel secondo abbiamo la distinzione intermedia tra quella reale e quella di ragione che Scoto chiama **distinzione formale a parte rei**.

La sostanza individuale.

Ogni creatura è composta da materia e forma (non vi sono perciò forme separate o immateriali). L'essenza e l'esistenza delle creature non sono separabili e pertanto non costituiscono distinzione reale vera e propria. Solo la materia (distinta dalla forma) può spiegare allora la passività e la mutabilità delle cose contingenti.

Tra materia e forma la distinzione è reale. La separabilità deriva infatti dalle loro funzioni opposte. Mentre la forma è principio di perfezione e di azione, la materia è principio di limitazione e di passività.

-63-

La materia e la forma sono ciascuna di per sé una realtà assoluta ed indipendente, conoscibile in se stessa. Non vi è relazione trascendentale tra loro, perché ogni essenza è assoluta ed ogni relazione può perciò essere solo accidentale. La materia e la forma sono essenze assolute e perciò non sono in nessuna correlazione tra loro.

In questa prospettiva la materia è una realtà assoluta e perciò non può essere pura potenza; come principio di passività è il minimo dell'atto, ma è già atto. Essa può esistere indipendentemente come la forma e negare questa possibilità vorrebbe dire negare l'onnipotenza libera di Dio.

L'attualità della materia però le è propria e non la mette in relazione con la forma. Se nelle cose materiali vi sono delle regole di sviluppo (ad esempio le formazioni cristalline), tali leggi non derivano dalla stessa natura materiale, ma dalla volontà libera di Dio.

Il principio dell'individuazione non è né la materia né la forma, ma la "haecceitas". L'individuo infatti è considerato come l'elemento più positivo e più perfetto dell'essere; non sarà perciò la materia a costituirne il principio. L'individualità è perciò costituita da un elemento attuale speciale che determina la sostanza universale a divenire tale o tale e questo elemento si chiama "haecceitas" (*qua substantia fit haec*).

Tra la natura e la sua eccellenza non vi è distinzione reale, perché la eccellenza non si può realizzare all'infuori della sostanza che individualizza. Vi è però una distinzione formale oggettiva perché l'essenza universale e la eccellenza sono espresse ciascuna da idee indipendenti - ad esempio esaminando la perfezione dell'umanità in genere non vi si trova necessariamente la perfezione individuale di Pietro o di Paolo.

Dio e la morale.

L'esistenza di Dio è oggetto di prova e non di evidenza. La nozione che la fede ci dà di Dio è quella dell'Infinito, ma l'infinito è un concetto più negativo che positivo e nulla ci garantisce che è reale e non solo possibile.

-64-

Nella prova non ci si potrà servire dell'analogia; se una perfezione si attribuisce a Dio nel senso proprio, anche se purificato ed elevato, vuol dire che tale attribuzione è univoca. Affinché la teodicea sia scienza vera e propria si richiede l'idea univoca dell'essere. Siccome poi tutti gli attributi di Dio conservano il loro senso proprio, preciso e distinto, ne segue che in Dio gli attributi

si distinguono secondo la distinzione formale *a parte rei* fino ad escludersi a vicenda (ad esempio, l'intelligenza divina conosce, ma non vuole).

Tra le singole prove Scoto rigetta quella che termina al Primo Motore, perchè il principio del motore e del mosso non trascende secondo lui l'ordine corporale. La libertà sfugge alla presa della causalità per mezzo della sua autonomia operativa. Anche i gradi di perfezione e il desiderio dell'infinito costituiscono solo una probabilità, perchè l'analisi del finito non può fornire l'evidenza dell'infinito. La sua prova preferita è quella **dalla contingenza** che esige una ragione necessaria di essere e questa a sua volta una ragione assoluta, esistente per essenza.

L'infinità di Dio deriva dalla sua libertà e costituisce la sua essenza metafisica.

La caratteristica propria di Dio è la sua libertà piena ed assoluta. Questa poi esige un campo illimitato di realizzazione interna e perciò l'infinità che dà a Dio la possibilità di creare un'infinità di creature al di là di quelle che di fatto sono state create. La libertà costituisce l'essenza fondamentale, l'infinità la differenza specifica, distinguente, cioè la eccellenza di Dio.

Dio può scegliere con piena libertà tra le essenze possibili, perchè nessuna ha una connessione necessaria con un'altra essenza. Tutte le combinazioni e proprietà stabili delle essenze derivano da Dio e dalla decisione sovrana del suo libero arbitrio (così ad esempio, la somma degli angoli nel triangolo = 180°).

Anche il limite tra naturale e soprannaturale è arbitrario e potrebbe essere diverso - Dio potrebbe, assolutamente parlando, dare il merito della vita eterna senza la grazia o conferire la grazia senza togliere il peccato.

Così anche le leggi morali che regolano i rapporti tra gli uomini potrebbero essere diverse secondo una decisione libera di Dio, il quale potrebbe fare della menzogna un'opera buona o dall'odio del prossimo una virtù.

-65-

IX. NICOLO' CUSANO (1401-1466).

Secondo il Cusano Dio è la *coincidentia oppositorum* o sintesi degli opposti in un unico essere infinito ed assoluto. Le cose finite sono per natura loro distinte l'una dall'altra, ma Dio trascende ogni distinzione ed ogni opposizione creaturale. In Lui tutto è Uno in maniera eminente, incomprendibile ed ineffabile. In Dio **non c'è più la differenza tra essere ed esistenza** perchè Egli è l'infinito attuale; non c'è in Lui **nemmeno distinzione di grado** perchè Dio è allo stesso tempo il *maximum* ed il *minimum* essendo senza grandezza quantificabile.

Dicendo però che Dio è la *coincidentia oppositorum*, non si dice nulla di positivo di Lui, perchè non si sa che cosa sia questa *coincidentia*. Le cose finite sono conoscibili dal confronto tra loro; Dio infinito invece non è adeguatamente paragonabile a nulla e perciò non è conoscibile da noi positivamente e se tentiamo di attribuirgli qualche perfezione creata in maniera affermativa, riduciamo così Dio a livello della creature. Invece i predicati distinti nelle creature (e così adeguatamente conosciuti) sono uniti in Dio (e ciò in maniera incomprendibile per il nostro intelletto finito).

Negli attributi di Dio si deve perciò preferire la **via negativa** perchè di Lui sappiamo piuttosto quello che non è che quello che è. Rispetto alla conoscenza positiva la nostra mente si trova in uno stato di ignoranza, non però dell'ignoranza di chi non sa nulla o non vuole saper nulla di Dio, bensì di una ignoranza consapevole come risultato dell'umana psicologia secondo cui una mente finita necessariamente arriva ad un limite se è confrontata con un oggetto infinito. Si tratta quindi di un fatto oggettivo risultante dall'infinità divina e la finitezza dell'intelligenza umana ed una tale ignoranza consapevole del suo vero motivo (inadeguatezza della mente umana davanti all'infinità di Dio) è una ignoranza sapiente (*docta ignorantia*).

La **via affermativa** non è però negata del tutto. Dio non può essere chiamato uno come una cosa distinta da un'altra perché trascende la differenza numerica, ma come infinita sorgente della stessa molteplicità è un Uno trascendente. Di una tale unità assoluta però non possiamo sapere nulla di preciso. Perciò si possono fare (con la dovuta cautela) delle affermazioni positive su Dio, ma si deve sempre tener presente che non v'è in questo campo affermazione che non abbia bisogno di un complemento negativo. La teologia negativa supera quella positiva, ma superiore rispetto ad entrambe è la loro sintesi nella "**teologia copulativa**" in cui Dio è conosciuto appunto come coincidenza degli opposti della stessa affermazione e negazione.

Il livello più basso della conoscenza è la **percezione sensitiva** che si limita ad **affermazioni** (constatazioni positive). Solo a livello della **ragione discorsiva** appare la composizione e la divisione e perciò anche la **negazione** (principio di non-contraddizione come regola suprema). L'attività della ragione però non si spinge al di là di poche approssimazioni; la ragione si può avvicinare a Dio come il poligono con lati sempre più molteplici si approssima al cerchio.

-66-

La stessa conoscenza razionale dalle creature risulterà solo "approssimativa" perché la verità profonda delle creature è nascosta in Dio, il quale è a sua volta conoscibile solo approssimativamente. La conoscenza più perfetta è quella dell'**intelletto**, la cui attività conoscitiva è intuitiva e non discorsiva. Il senso afferma, la ragione afferma e nega; l'Intelletto **nega le stesse affermazioni-negazioni della ragione superandole**. Solo così si può conoscere Dio come coincidenza di opposti. Siccome il linguaggio è proporzionato alla ragione discorsiva, lo strumentario linguistico non serve adeguatamente per esprimere le intuizioni dell'Intelletto, le quali sono perciò ineffabili. Ci si può servire solo di esempi analogici tratti per lo più dalla matematica. Ad esempio, prolungando all'infinito la base di un triangolo i lati coincidono con la base in linea infinita e così anche prolungando il diametro di un cerchio all'infinito il cerchio coincide col diametro in linea infinita. La linea infinita è perciò coincidenza di opposti (triangolo e cerchio) e così si può pensare anche la coincidenza degli opposti in Dio.

Dio non può essere definito con altri termini: Lui stesso è la Sua definizione. Allo stesso tempo Dio non è altro che tutto il resto, perché Egli definisce profondamente tutto il resto come creatore e conservatore dell'esistenza di ogni cosa. Dio solo è in atto tutto ciò che Egli può essere: Egli è il "**possest**", atto puro, infinito ed eterno. L'idea del *posse* è chiara e perciò l'infinità del potere attivo descrive Dio con una certa chiarezza, ma il *posse* divino è e rimane incomprensibile in se stesso perché essenzialmente incommensurabile con un potere creato.

L'Essere divino incomprensibile, sempre identico a se stesso, si manifesta in diversi modi in una varietà potenzialmente infinita di "segni". Così Dio appare nello **specchio delle creature** come un'unica faccia rispecchiata in diversissimi modi e sotto diversissime angolature in molti specchi.

Dio comprende in sé tutte le cose e perciò si dice "**omnia complicans**"; ma in quanto è la sorgente di cose molteplici che rivelano qualcosa di Lui, si dice anche "omnia explicans". "**Deus ergo est omnia complicans, in hoc quod omnia in eo; est omnia explicans, in hoc quia ipse in omnibus**". Dio contiene tutte le cose **complicative**³⁸ come la loro causa ed è in tutte le cose **explicative** in quanto è immanente ad esse e in quanto tutte dipendono da Lui.

Il mondo è infinito e non ha né centro né circonferenza e così Dio si può dire sia **centro**, perché è onnipresente, sia **circonferenza** perché non è presente da nessuna parte localmente. Dio è l'**absolutum maximum** dalla cui contrazione per emanazione sorge il **contractum maximum** che è il mondo (il quale si presenta anche come **infinitas contracta** e **contracta unitas**). L'unità è contratta in pluralità, l'infinità in finitezza, semplicità in composizione, eternità in successione, necessità in possibilità. L'**anima del mondo** (Platone) o **natura** (Aristotele) è Dio stesso che opera

³⁸ Complicativamente, intendendo con questo avverbio che, secondo Cusano, Dio contiene tutte le cose secondo una modalità di complicazione secondo il senso etimologico della parola, che significa avvolgimento su se stesso.

tutto in tutti e non un'entità intermedia. Cristo è il *maximum contractum* perché realizza l'unità di sostanza tra il divino increato e l'umano creato (il quale riassume tutti i gradi di perfezione creaturale: corpo, anima, spirito) e il *medium absolutum* come unico mezzo di unione dell'uomo con Dio.

-67-

X. CARTESIO (1596-1650).

Il criterio di verità è il "cogito ergo sum" non come una regola esterna, ma come un'intuizione immediata, evidente, un'idea chiara e distinta assolutamente prima e fondamentale, l'unica che resiste alla critica radicale del dubbio iperbolico.

Questo criterio però ha bisogno di qualche complemento. Nel dubbio iperbolico c'era effettivamente anche l'ipotesi di qualche divinità malvagia che inganna continuamente l'uomo con false suggestioni. Affinchè si possa applicare questo criterio in sé certo anche ad altre verità bisogna scartare questa ipotesi provando l'esistenza di un Dio assolutamente verace, di un Dio che non inganna. La teodicea di Cartesio assume così una funzione nettamente epistemologica, critica.

L'esistenza di Dio si deve allora provare senza ricorrere al mondo esterno, perché quello rimane ancora incerto in quanto l'unica certezza fin qui acquisita è quella del "cogito ergo sum". Inoltre provare l'esistenza di Dio per garantire la verità del mondo esterno presupponendola implicherebbe un *circulus vitiosus*.

La prova dovrà partire **dall'analisi dell'idea di Dio e dalla ricerca della sua origine nella mente**. Ora, le idee accidentali come quelle dei colori, qualità, ecc., potrebbero essere prodotte dalla mente stessa. L'idea della sostanza e della durata può essere ricavata dall'idea che il soggetto ha di se stesso (e quindi dalla sua autocoscienza) in quanto il soggetto stesso si presenta come una sostanza (una *res cogitans*, ma sempre una sostanza in cui è racchiusa l'idea di sostanzialità e almeno virtualmente eminentemente l'idea del moto e della durata propria delle sostanze estese, ossia le *res extensae*). **Ci si chiede allora se l'idea di Dio avrebbe potuta essere creata dalla stessa mente umana**. Cartesio risponde che questo è impossibile perché la mente umana può avere l'idea di sostanzialità, ma non infinita. Se si ha quindi nella mente un'idea di sostanza assolutamente ed attualmente infinita (Dio), quest'idea non può derivare dal soggetto umano. La presenza dell'idea di cui si è attualmente consapevoli dev'essere nella mente attualmente e formalmente e non solo potenzialmente e virtualmente.

In breve l'idea attuale di Dio non si può ricavare da un prolungamento soggettivo di perfezioni finite all'infinito, ma richiede la consapevolezza già attuale dell'infinito stesso. La potenzialità che si accresce racchiude infatti imperfezione, mentre nell'idea di Dio l'imperfezione è esclusa.

L'idea di Dio come di una sostanza attualmente infinita può derivare nella mente umana **solo da Dio stesso**. Se l'uomo fosse l'autore del suo proprio essere, esso avrebbe dato a se stesso tutte le perfezioni immaginabili in grado infinito, mentre di fatto l'uomo è immediatamente consapevole del suo limite, della sua finitezza e della sua dipendenza da una realtà superiore.

-68-

L'essere da cui l'uomo dipende dev'essere superiore rispetto all'uomo (l'effetto esige una causa proporzionata) e quindi o è Dio o è un essere sovrumano dotato anch'esso dell'idea di Dio, ma allora torna la questione da dove deriva l'esistenza di questo essere superiore e l'idea di Dio che è nella sua mente. Per evitare il regresso all'infinito bisogna arrivare all'affermazione dell'**esistenza di Dio**.

Dio inoltre **non inganna** perché la sua idea racchiude in sé il sommo grado di perfezione e quindi l'indefettibilità. L'errore invece può procedere solo da una causa defettibile. Dio, essendo perfetto, non può essere ingannato né ingannare. L'esistenza di un Dio che non inganna dà fiducia

nell'applicazione del criterio derivante dal principio "cogito ergo sum" secondo cui **ogni idea chiara e distinta corrisponde ad una verità.**

Questo criterio è necessario in vista di idee chiare e distinte, ma non attualmente avvertite, bensì ritenute dalla memoria. L'idea attualmente intuita come chiara e distinta è un criterio sufficiente a se stesso perché si impone con evidenza, ma la stessa certezza non c'è rispetto alle verità conosciute chiaramente e distintamente in passato, ma non più attualmente avvertite. Rispetto a tali verità bisogna avere il criterio supplementare del Dio che non inganna per poter applicare il criterio universale di verità che è quello delle idee chiare e distinte.

All'obiezione che la sua prova di Dio è un circolo vizioso, perché parte da una idea chiara e distinta di Dio, per provare la validità del criterio delle idee chiare e distinte, Cartesio risponde con questa distinzione: l'idea chiara e distinta di Dio usata nella prova è attualmente avvertita, mentre il criterio vale per le idee chiare e distinte una volta così intuitive, ma ormai ritenute solo nella memoria.

Cartesio conosce anche **la prova ontologica dell'esistenza di Dio.** L'esistenza costituisce una perfezione essenzialmente appartenente all'essenza stessa di Dio e chiaramente e distintamente intuita insieme con l'idea dell'essenza stessa. In poche parole: Dio non è pensabile come non esistente. Questo naturalmente è proprio della sola essenza divina. Alle altre essenze l'esistenza si aggiunge solo come perfezione esterna; solo in Dio è intrinsecamente legata all'essenza. L'idea di Dio assume perciò un posto unico e privilegiato tra le altre idee chiare e distinte.

Dio e il mondo.

La natura è dominata da leggi necessarie ed intelligibili in se stesse; il che fa pensare ad una concezione deistica: Dio dispone il mondo secondo le leggi necessitanti e gli dà la prima "spinta", per il resto non se ne cura.

CARTESIO però insiste molto sulla necessità della conservazione del mondo e ciò a causa della discontinuità dello spazio e del tempo. Solo l'influsso divino sulle creature può mantenere una certa continuità. Ogni momento è senza collegamento con il momento seguente. La creatura esistente nel momento A_1 potrebbe non esistere nel momento seguente A_2 ; se esiste, ciò non è dovuto ad un legame tra l'esistenza in A_1 e A_2 , ma unicamente alla conservazione divina. Le stesse leggi naturali necessarie dipendono nella loro applicazione da Dio. Dio dà l'esistenza, ma conserva anche nell'essere in ogni momento.

-69-

Dio e la libertà umana.

La libertà umana come dominio del proprio atto è presupposta come evidente ad ogni lode o biasimo e perciò costituisce una verità certa in se stessa prima ancora che ci si accerti dell'esistenza di Dio. Una volta però che si è provata l'esistenza di Dio e il suo dominio sul mondo, in particolare il suo costante influsso conservatore sulle creature, bisogna riesaminare in questa nuova luce il problema della libertà ponendo esplicitamente la domanda della relazione che vi può essere tra la libertà umana e il governo sovrano di Dio sul mondo.

Si è quindi davanti a due certezze: quella evidente della libertà umana e quella provata con prove certe di ragione dell'esistenza divina e della sua preordinazione degli eventi nel mondo. E' partendo da queste premesse che si pone il problema della "concordia" tra la libertà umana e la preordinazione divina.

Ad uno sguardo superficiale sembra che le due premesse certe si escludano a vicenda; il che, data la loro certezza, causa nell'intelletto umano non poche perplessità. Cartesio per risolvere il dilemma apparente parte dall'analisi della libertà. La libertà non è come potrebbe sembrare una indifferenza, ma è piuttosto una spontaneità. Il suo dominio sull'atto umano è e rimane assoluto e perfetto, ma proprio la sua perfezione consiste nell'assenza di indecisione e cioè in un'adesione spontanea e ferma al bene proposto. Più si aderisce con forza ad un bene, sia perché l'intelletto lo

propone come tale, sia perché Dio muove ad esso, più l'atto di una tale adesione è libero. Così sia la grazia divina interiormente movente, sia la conoscenza naturale esteriormente proponente, non solo non diminuiscono, ma garantiscono ed aumentano la libertà umana. L'indifferenza che lascia sospeso il giudizio e la scelta si presenta in questa prospettiva piuttosto come una mancanza di conoscenza che una perfezione della volontà.

Tali pensieri sembrano suggerire una propensione verso il giansenismo, ma in altre occasioni Cartesio sembra assumere atteggiamenti quasi "molinistici" (così ad esempio, nella sua corrispondenza con la regina Elisabetta di Boemia). Egli cerca di rendere intelligibile il rapporto tra la libertà dell'uomo e la preordinazione divina servendosi di un esempio: Un re comanda a due uomini che sono notoriamente conosciuti come nemici accaniti di incontrarsi allo stesso tempo in un determinato luogo. Il re prevede con certezza che l'incontro porterà ad un duello e quindi bisogna dire che egli in qualche maniera lo vuole anche se contrasta con le sue stesse leggi. Eppure, pur prevedendo e volendo il duello, egli in nessun modo determina la volontà dei due uomini in questione; la loro azione rimane in tal modo oggetto di una loro scelta libera e responsabile. Così anche Dio preordinerebbe tutte le azioni umane e tutti gli eventi senza però influire sulla volontà umana determinandola. Dio prevede un'azione umana perché l'uomo si accinge a compierla, ma l'uomo non si accinge a compierla perché Dio la prevede.

-70-

Cartesio non si sforza di rendere consistente il suo pensiero attorno al problema della libertà umana e della preordinazione divina, un pensiero che per conseguenza rimane assai incoerente. Il suo interesse però non era tanto centrato sulla soluzione di questo problema quanto piuttosto sulla soluzione del problema dell'errore. Una proposizione che non appare vera sotto tutti gli aspetti lasciando in dubbio qualche lato non è oggetto di adesione necessaria, ma rimane libera. Una proposizione che si presenta all'intelletto solo come vera sotto tutti gli aspetti invece non può essere scartata da esso. La verità si accoglie necessariamente, l'errore si accetta o si rigetta liberamente. Dio non è per conseguenza responsabile degli errori e dei peccati degli uomini. D'altra parte la verità conosciuta come tale impone se stessa alla mente umana come un'illuminazione irresistibile, come una luce quasi divina.

-71-

XI. SPINOZA (1632 – 1677)

La molteplicità degli esseri di cui ci accorgiamo per esperienza viene spiegata da SPINOZA per riduzione causale ad **un'unica sostanza infinita** chiamata "Dio ossia Natura" (*Deus sive Natura*). La relazione causale ha secondo questo filosofo la struttura di un'implicazione logica: se c'è A, allora c'è B e quindi il principio di causalità sarà formulato: "posta la causa, segue l'effetto". Le cose finite in tutta la loro molteplicità procedono quindi tutte necessariamente dall'unica sostanza infinita di Dio.

La sostanza divina è l'unica sostanza esistente. La sostanza infatti si definisce come "ciò che esiste in sé ed è concepito in sé e per mezzo di sé: la concezione di cui non dipende da quella di un altro per mezzo di cui dovrebbe essere formata" e ciò che può essere conosciuto solo per mezzo di se stesso non può avere una causa esterna. **La sostanza sarà perciò la causa di se stessa.**

La sostanza esiste perfettamente indipendentemente da tutto sia secondo l'esistenza, sia secondo gli attributi o i modi. Una tale sostanza dev'essere perciò "**ciò la cui essenza racchiude in sé l'esistenza**". La causa di sé è ciò la cui essenza racchiude l'esistenza e per conseguenza ciò che non può essere concepito se non come esistente. Siccome l'essenza di Dio esclude ogni imperfezione e racchiude in sé ogni perfezione, essa rimuove ogni dubbio rispetto alla sua esistenza facendola diventare certa a chiunque consideri attentamente la sua stessa essenza.

La sostanza, cioè Dio, è per natura sua infinita. Se infatti fosse finita, allora dovrebbe essere limitata da un'altra sostanza della stessa essenza o attributo. L'attributo è poi ciò che l'intelletto concepisce come costituente della sostanza e perciò se due sostanze possedessero lo stesso attributo, esse avrebbero entrambe la stessa essenza, ma allora non sarebbero più due sostanze, ma una sola. Non potendoci essere una pluralità di sostante dello stesso attributo, ne segue che non vi può essere nella sostanza nessuna limitazione e per conseguenza la sostanza (che è unica e divina) è infinita.

La sostanza infinita possiede un'infinità di attributi. Più realtà ha un determinato essere, più attributi deve avere. Un essere infinito deve avere per conseguenza un'infinità di attributi. **Dio è proprio questa sostanza infinita dotata di un'infinità di attributi**, ciascuno dei quali esprime un'essenza infinita ed eterna. La sostanza divina è allora **unica, indivisibile ed eterna** e tale che **la sua essenza coincide con l'esistenza.**

In Dio esistono tutte le cose. "Tutto ciò che è, è in Dio e nulla di tutto ciò che è può essere concepito al di fuori di Dio". Questo non vuol dire solo che tutti gli esseri sono in dipendenza causale continua (conservazione) da un Dio trascendente, ma piuttosto che **tutti gli esseri finiti sono solo dei modi che esprimono l'unica essenza divina.** Dio ha un'infinità di attributi di essenza infinita, due dei quali ci sono noti sotto il concetto di pensiero e di estensione. Le menti finite sono modi di Dio seguenti l'attributo del pensiero, i corpi finiti invece sono delle modificazioni di Dio che seguono l'attributo dell'estensione.

-72-

La Natura non è ontologicamente distinta da Dio e la ragione per cui non può esserlo è l'infinità di Dio che esige che Dio comprenda in sé ontologicamente tutta la realtà, perchè ogni realtà distinta sarebbe "fuori" di Dio e perciò costituirebbe un suo limite, il che non si può ammettere senza danneggiare l'infinità di Dio.

Nella natura non vi è nulla di contingente, ma tutto è determinato dalla natura divina per essere ed agire in una determinata maniera. Le cose potevano essere prodotte da Dio solo in quella maniera in cui di fatto sono state prodotte. E' vero che l'esistenza delle cose finite non è racchiusa nella loro stessa essenza, ma se sotto questo aspetto potrebbero essere considerate come contingenti, la loro produzione da parte di Dio, cioè il modo in cui procedono dalla loro causa, è del tutto determinata e necessaria. Dio non può non causare le cose, né può causarne delle altre diverse da quelle che esistono di fatto. Non vedendo però come le cose seguono dalla natura divina, noi le riteniamo "contingenti", ma ciò non è dovuto al modo reale della produzione delle cose, ma solo all'incapacità del nostro intelletto di rendersene perfettamente conto.

Si dice **libera** quella realtà che esiste in virtù della sua sola natura ed è determinata soltanto da essa nelle sue azioni. Si dice invece **necessaria** o meglio **costretta** quella realtà che sia secondo il suo essere che secondo il suo agire è determinata da qualcos'altro secondo una norma fissa. Dio è **sommamente libero** in quanto determinato solo da se stesso sia nel suo essere che nel suo agire; ciò però non vuol dire che il suo agire rispetto alle creature sia indeterminato. **Nella creazione Dio non agisce con libertà di arbitrio, ma con necessità di natura.**

Dio è la Natura, ma nella natura si può distinguere almeno di ragione la **natura naturans** che propriamente coincide con l'essenza divina e la **natura naturata** che consiste nell'insieme delle cose finite empiricamente percettibili che è modificazione esterna dell'essenza divina. La **natura naturans** è perciò la sostanza infinita che sussiste dietro i modi transitori costituenti la **naturata.**

Tutte le cose sono state prodotte dalla perfezione somma di Dio perchè sono profluite con necessità dalla natura più perfetta che vi sia. Questo però non vuol dire che Dio agisca nella creazione per uno scopo o per un fine, come potrebbe essere la stessa diffusione del suo bene perfetto. L'ordine delle cose naturali segue con necessità dalla stessa natura di Dio, e non ci poteva essere stato nessun altro ordine di cose. E' abusivo parlare di Dio come "scegliente" di creare o

avente uno scopo nella creazione. Simili modi di parlare sono criticati da Spinoza come altrettanto antropomorfismi.

-73-

Gli esseri umani agiscono con uno scopo in mente e perciò pensano che le loro azioni siano indeterminate. Consapevoli delle loro conoscenze e volizioni gli uomini si ritengono liberi ed essendo ignoranti delle cause dalle quali essi sono determinati a conoscere e a volere, essi non si sognano nemmeno che tali cause esistano. **Pensare che si è liberi proviene dall'ignoranza delle cause determinanti i processi psichici nell'anima dell'uomo.**

Lo stesso errore avviene nell'ammettere le cause finali. Una simile opinione è dovuta all'ignoranza delle vere relazioni causali. La natura non ha nessuno scopo e ogni finalità deriva dalla sola immaginazione umana. L'idea della finalità distrugge secondo Spinoza l'idea vera della causalità.

Coloro che dicono che se tutte le cose seguono con necessità da Dio non si potrebbe spiegare **l'esistenza del male nel mondo**, pongono un **falso problema**. Di fatto non c'è nulla da spiegare perché ciò che noi chiamiamo "imperfetto" o "cattivo" è tale solo dal punto di vista umano e non oggettivamente. Il determinismo di Spinoza gli permette quindi di evitare il confronto con il problema del male nel mondo e della sua relazione a Dio da cui tutte le cose procedono.

-74-

XII. LEIBNIZ (1646 - 1716)

Gli argomenti per provare l'esistenza di Dio.

I. L'argomento ontologico.

Leibniz accetta l'argomento ontologico di S. Anselmo perché è convinto che l'essere si può dire di una essenza come predicato di un soggetto, così che l'essenza infinita postula secondo il suo essere ideale l'esistenza reale come parte dell'essenza stessa. "Dio è" costituisce una proposizione analitica e perciò Dio è un Essere necessario: dire che l'essere necessario è solo possibile è assurdo³⁹. Prima però bisogna accertarsi della possibilità dell'essere necessario, un passo fondamentale nella prova, trascurato, secondo Leibniz, anche da Cartesio. Se Dio come essere necessario è possibile, allora esiste ed esiste necessariamente. Dalla possibilità di Dio segue la sua esistenza necessaria, un privilegio della sola idea di Dio. Tra tutte le verità di fatto (constatazioni di esistenza) solo quella "Dio è"⁴⁰ costituisce una vera proposizione analitica a priori.

Per provare la possibilità di Dio completando così la prova ontologica classica, Leibniz parte dalla **presunzione in favore della possibilità**. Tutto è da ritenersi possibile finché se ne provi l'impossibilità ossia il carico della prova sta dalla parte di chi impugna la possibilità. Una tale presunzione però, anche se metodologicamente corretta, non basta per rendere stretta e rigorosa la prova ontologica. Se però si riesce a dimostrare la possibilità di Dio, l'esistenza segue dalla sua essenza con rigore geometrico a priori. Ora, **il possibile è il non-contraddittorio**.

³⁹ Si può osservare che è possibile in quanto pensabile; ma per sapere che esiste effettivamente non basta immaginarlo; bisogna partire dal contingente. E' da questo che ricaviamo legittimamente l'esistenza del necessario. E dalla realtà che si ricava la causa del reale.

⁴⁰ Esiste. Il predicato dell'"è" in italiano richiede un predicato nominale, mentre l'esistere non ne ha bisogno. Inoltre lo "è" nel caso di Dio – da solo – indica l'essenza (Es 3,14), non l'esistenza. Invece nel latino l'est può essere benissimo un *existit*. Il *cogito* sarebbe stato meno equivoco se Cartesio avesse detto: "Cogito, ergo existo", perché il *sum* da solo può far pensare al *Sum* divino, come è poi successo con Fichte.

Basta perciò provare che l'idea di Dio non implica alcuna contraddizione. Questo equivale a provare la possibilità di averne un'idea distinta, perchè dei contraddittori si possa enunciare un termine, ma non si può averne propriamente un'idea (ad esempio, di un cerchio quadrato). L'analisi dell'essenza di Dio dovrebbe far vedere se essa comporta due idee incompatibili o no.

L'idea dell'essenza di Dio non contiene nessuna contraddizione:

- a. Se intatti l'essere di per sé sussistente fosse impossibile (contraddittorio), tutti gli altri esseri dovrebbero esserlo a loro volta in quanto hanno un essere non da sé ma dall'altro e cioè precisamente dall'essere di per sé sussistente e così, ammessa l'impossibilità di Dio, nulla potrebbe esistere. Se non vi è l'essere necessario, nessun essere è possibile. Il fatto dell'esistenza di altri enti (contingenti) ne dimostra la possibilità e quindi segue anche la possibilità dell'essere di per sé sussistente, grazie al quale tutti gli esseri contingenti sono possibili.

-75-

- b. Ogni qualità positiva ed assoluta che esprime tutto ciò che esprime senza limiti **si chiama perfezione**. Una tale qualità è indefinibile e irresolubile⁴¹. **L'incompatibilità di due perfezioni è perciò indimostrabile**, perché la dimostrazione richiede la risoluzione dei termini. **Non c'è quindi l'evidenza** della loro incompatibilità. Ora, se l'incompatibilità delle perfezioni non è né evidente né dimostrabile, ne segue che **vi può essere un soggetto di tutte le perfezioni**. L'esistenza è una perfezione e perciò **l'essere che esiste per mezzo della sua stessa essenza è possibile. Perciò esiste**. Nulla infatti può impedire la possibilità di ciò che non possiede alcuna limitazione né negazione e per conseguenza nemmeno contraddizione e questo basta per stabilire la possibilità e quindi la realtà e la necessità dell'esistenza di Dio a priori.

II. L'argomento psicologico preferito da S. Agostino e ripreso da Leibniz.

E' **fondato sulle verità eterne e necessarie**. Le proposizioni matematiche, ad esempio, sono necessarie ed eterne; la loro esistenza è indipendente da ogni altra cosa contingente. La proposizione che asserisce il fatto che la figura delimitata da tre linee rette sullo stesso piano ha tre angoli, è necessaria indipendentemente dall'esistenza dei triangoli. Tali verità eterne **non sono finzioni della mente ed esigono pertanto un fondamento metafisico**. Esse devono pertanto avere la loro esistenza in **un soggetto assolutamente e metafisicamente necessario che è Dio**. Perciò Dio esiste.

III. La prova cosmologica è fondata sul principio della ragion sufficiente.

Per ogni evento finito vi può essere una spiegazione per cause finite, ma nelle spiegazioni si potrebbe procedere all'infinito non solo a causa di un'infinità nella serie temporale verso il passato, ma anche a causa dell'infinita complessità dell'universo in ogni dato momento. Siccome ogni particolare rievoca altri particolari contingenti, precedenti e ancora più particolari, ciascuno dei quali esige una simile analisi, non è possibile procedere avanti in questo modo e perciò **la ragione sufficiente ultima dev'essere al di fuori della serie** di tali particolari contingenti potenzialmente infinita. La ragione sufficiente ultima è quindi un ente non contingente, ma necessario che contiene in sé eminentemente tutte le serie contingenti come la loro sorgente e questo essere necessario, causa di ogni ente contingente, **è Dio**. Siccome poi la ragione sufficiente di ogni tale particolare contingente è data dalla sostanza assolutamente necessaria, ne segue che **Dio è uno solo** ed è sufficiente nella sua unicità. L'origine ultima della concatenazione di stati o serie di cose il cui

⁴¹ Probabilmente l'Autore intende dire: irriducibile (a dati originari dell'esperienza o della ragione).

aggregato costituisce il mondo, deve essere perciò ricercata al di fuori della serie e di tutto l'aggregato (**trascendenza di Dio**) passando dalla necessità ipotetica e fisica del mondo a quella assoluta e metafisica di Dio.

-76-

II. Una prova a posteriori specifica di Leibniz è fondata sull'armonia prestabilita.

L'armonia di tante sostanze che non influiscono l'una sull'altra può derivare solo da una causa comune trascendente che è Dio. Mentre la prova presa dall'ordine e dalla bellezza dell'universo ha un valore solo morale di certezza, per mezzo dell'armonia prestabilita essa acquista una certezza interamente metafisica. Ciò naturalmente suppone la verità della monadologia leibniziana, cioè l'esistenza di particelle fondamentali estese, ma dotate radicalmente di pensiero, e chiuse ciascuna in se stessa ("le monadi non hanno finestre") senza influsso reciproco, ma ordinate sul piano entitativo ed operativo secondo un modello di ordine perfetto ed ineccepibile che è quello dell'armonia prestabilita.

Il problema del male. La teodicea (giustificazione di Dio)⁴².

Dio agisce solo per il meglio, così che **questo mondo deve essere il migliore mondo possibile**⁴³. Assolutamente parlando Dio avrebbe potuto creare un altro mondo, ma moralmente doveva scegliere quello migliore tra un'infinità di progetti possibili che è il mondo che di fatto esiste. Dio ha potuto (moralmente parlando) creare solo il migliore mondo possibile (ottimismo metafisico).

Il male consiste in una privazione e non in una entità positiva. Non ha perciò una causa efficiente, ma solo **deficiente**. **Il male morale** (peccato) è solo permesso da Dio, **il male fisico** (sofferenza) è voluto da Lui non assolutamente ma solo ipoteticamente e cioè per realizzare un fine migliore. **Il male metafisico** (imperfezione o limitatezza nell'essere)⁴⁴ è proprio ad ogni ente finito e costituisce la radice della possibilità dell'errore e del peccato. La limitatezza entitativa segue la stessa essenza degli enti finiti idealmente presente nella mente divina ed indipendente dalla sua volontà (la conoscenza divina infatti non dipende dalla sua volontà). Se Dio crea delle cose diverse da Lui, le crea necessariamente finite e cioè affette dal male metafisico, altrimenti avrebbe dovuto creare un altro Dio; il che è assurdo. La questione si riduce allora alla domanda: **perché Dio ha creato degli enti finiti e quindi imperfetti**. La risposta è che **l'essere** (anche di un'essenza imperfetta) **è sempre meglio del non-essere**. **Antecedentemente** Dio vuole **solo il bene**, ma **conseguentemente**, siccome l'imperfezione degli enti finiti non dipende dalla sua scelta, bensì dalla loro costituzione essenziale, una volta che Dio vuole crearli, Egli si limita a volere ciò che è **il meglio possibile**. Ma non potrebbe voler il meglio se non volesse l'esistenza degli enti imperfetti e perciò anche nel migliore dei mondi esiste l'imperfezione ed il male.

Dio è l'autore dell'elemento materiale del peccato (atto positivo), non della privazione formale. Ora il male morale è la privazione dell'ordine morale nella volontà e questa dipende dal

⁴² Meglio: giustificazione dell'agire di Dio.

⁴³ Effettivamente, meglio di così non poteva esser fatto, ma supponendo che abbia voluto fare *questo* mondo. Questo non vuol dire che non avrebbe potuto farne un *altro* migliore. Poteva, per esempio, far sì che questo mondo fosse libero dal peccato e dalle sue conseguenze.

⁴⁴ Leibniz definisce giustamente il male come privazione. Succede però che col suo concetto di "male metafisico" il finito sembra privato del diritto di essere Dio: pensiero molto pericoloso, che favorirà le aspirazioni romantiche, idealistiche e panteistiche a voler essere come Dio o addirittura Dio.

male metafisico, ma non direttamente da Dio. Dio causa solo ciò che è positivo nel male, il difetto formale è dovuto solo alla creatura.

-77-

XIII. KANT

Osservazioni preliminari sulla critica kantiana.

La funzione conoscitiva delle categorie dell'intelletto umano consiste nella loro applicazione (mediante lo schematismo trascendentale) agli oggetti dati dall'intuizione sensitiva, cioè ai fenomeni. Le cose in sé (*Dinge an sich*) non sono fenomeni, bensì noumeni. Né vi è nell'intelletto umano una facoltà di intuizione intellettuale che potrebbe fornire degli oggetti in vista di una applicazione meta-fenomenica delle categorie. Così è esclusa la metafisica classica come sorgente possibile di conoscenza oggettiva.

Ciononostante l'impulso metafisico è fermamente radicato nella mente umana. La metafisica è perciò possibile, anzi necessaria, come una disposizione naturale della ragione umana (**Vernunft** distinta dal **Verstand** o "intelletto")⁴⁵. La ragione (**Vernunft**) fornisce le **idee trascendentali** che non possono accrescere la conoscenza speculativa (uso costitutivo), ma sono valide nella loro funzione regolativa rispetto alla conoscenza stessa (da parte del soggetto). **La massima logica** della ragione ci chiede di unificare la nostra conoscenza risalendo dal condizionato verso l'incondizionato fino all'ultima condizione incondizionata e assolutamente condizionante. La massima però non dice nulla sull'esistenza di un incondizionato assoluto⁴⁶. Se di fatto la conoscenza potesse raggiungere l'incondizionato, la massima si trasformerebbe in un principio della ragion pura e il compito della dialettica trascendentale sarà quello di esaminarne la possibilità o meno. Si tratta di un'assunzione valida oppure si tratta piuttosto di una illusione trascendentale, di un castello in aria costruito dalla nostra mente e sorgente continua di errori metafisici?

Kant distingue tre idee trascendentali della ragione pura.

- 1) Vi sono infatti tre tipi di inferenza sillogistica: categorica, ipotetica e disgiuntiva. All'**inferenza categorica** corrisponde come categoria di relazione **la sostanza** e l'assolutizzazione di quest'ultima porta all'idea trascendentale dell'**io** assoluto.
- 2) All'**inferenza ipotetica** corrisponde come categoria di relazione la causalità e l'assolutizzazione di essa porta all'idea trascendentale del **mondo**.
- 3) All'**inferenza disgiuntiva** corrisponde come categoria di relazione **la comunità o reciprocità** e la sua sintetizzazione assoluta porta all'idea trascendentale di Dio.

L'**io** costituisce l'unità assoluta di tutte **le percezioni del soggetto**; **il mondo** è l'unità assoluta di tutte **le sequenze causali dei fenomeni**; **Dio** è l'unità suprema ed assoluta di tutte **le relazioni delle nostre rappresentazioni conoscitive rispetto all'oggetto** (unità di tutto il pensabile in genere).

-78-

Ogni idea trascendentale è il risultato di un passaggio della mente umana dal condizionato all'incondizionato. In un tale passaggio la mente trascende naturalmente l'esperienza e perciò le idee sono chiamate "idee trascendentali". L'**idea di Dio**, come quella della perfezione suprema ed assoluta, ottiene un posto privilegiato e viene pertanto chiamata anche "ideale trascendentale". Le

⁴⁵ Ancor più come autocoscienza della pura ragione, fondata sul cogito cartesiano.

⁴⁶ Si tratta di una semplice idea regolativa e coordinatrice, che serve a creare il sistema della ragion pura.

idee trascendentali corrispondono: alla dottrina della psicologia razionale (io), a quella della cosmologia razionale (mondo) ed a quella della teologia trascendentale (Dio). Il loro uso trascendente (cioè slegato dall'esperienza), che pretende costituire degli oggetti esistenti in corrispondenza a tali idee, consiste in un passaggio illecito dal fenomeno al noumenico e perciò non potrà non condurre a delle antinomie insolubili. Perciò Kant intraprende una critica di ognuna di queste discipline dimostrando come la psicologia razionale arriva a dei paralogismi, la cosmologia razionale a delle antinomie e infine la teologia trascendentale all'ideale della ragione pura, di cui però non si può dimostrare speculativamente l'esistenza⁴⁷.

L'ideale trascendentale (Dio) è elaborato dalla mente come la somma di tutti i predicati possibili ascendendo attraverso la serie di sillogismi disgiuntivi fino a raggiungere la condizione incondizionata di tutti i predicati possibili di cui ciascuno esclude i predicati contraddittori o incompatibili con esso. La somma di tutti i predicati possibili però non ne è una semplice aggregazione, ma come la loro causa incondizionata e condizionante, è il prototipo e esemplare di ogni predicato possibile. Si pensa allora ad una realtà suprema, assolutamente perfetta e realmente esistente (legame tra *ens perfectissimum* e *ens realissimum*). L'idea di Dio è perciò quella di un Ente individuale, necessariamente esistente, eterno, semplice, assolutamente perfetto e condizione assoluta di ogni altra perfezione finita e derivata. Una tale idea è l'oggetto della teologia naturale.

Le prove dell'esistenza di Dio viste alla luce della critica kantiana.

È ovvio che nella prospettiva epistemologica di Kant non è possibile nessuna prova speculativa dell'esistenza di Dio, ma Kant vuole rendere criticamente manifesta questa impossibilità sottoponendo ad un esame critico ogni tipo di prova possibile.

Le prove possibili si riducono a tre tipi fondamentali:

- a. **prova ontologica**, che parte dall'idea di Dio per arrivare alla sua esistenza reale;
- b. **prova cosmologica**, che parte dall'esistenza empirica per risalire a Dio come causa ultima di essa;
- c. **prova fisico-teologica** che parte dalla finalità manifesta nel mondo sensibile per arrivare a Dio come fondamento ultimo di tale finalità.

-79-

- a) **La prova ontologica** è secondo Kant fondata su di una fallacia. È privo di senso parlare di un ente necessario solamente possibile come di un'idea contraddittoria. Se si pensa tale ente come solamente possibile, si deve astrarre dalla sua esistenza, ma allora non c'è più nulla che potrebbe costituire contraddizione, perché astraendo dall'esistenza si mette da parte tutta la realtà con tutti i suoi predicati, chi nega l'esistenza di Dio nega il soggetto con tutti i predicati e perciò, anche se un tale giudizio può essere falso, esso tuttavia non è contraddittorio⁴⁸.

⁴⁷ Ossia una corrispondenza nella realtà.

⁴⁸ La semplice negazione dell'attuazione reale del concetto di un ente necessario, nonché il concetto in se stesso non implicano contraddizione, non è un'idea contraddittoria. Nel momento in cui penso il contingente e non penso il necessario, non cado affatto in contraddizione. In questo senso l'ateismo non è contraddittorio. Diventa invece contraddittorio ammettere un ente contingente o diveniente che non abbia una causa necessaria ed immutabile. Qui invece l'ateo cade in contraddizione.

In primo luogo bisogna osservare che la nostra incapacità⁴⁹ di vedere una contraddizione nell'idea di Dio non ne fonda la possibilità positiva (in altre parole Leibniz prova la sola non-contraddittorietà di Dio che è possibilità negativa, mentre dovrebbe provarne la possibilità positiva, quella appunto orientata all'essere reale).

In secondo luogo bisogna tenere sempre presente che è illecito concludere dall'idea dell'Ente supremo alla sua esistenza reale, perché un tale passaggio è **riducibile ad una tautologia**. Se dico che l'essere è contenuto nell'idea di Dio, il mio giudizio "Dio esiste" è tautologico perché si riduce a dire "l'ente esistente esiste". Si può trarre l'esistenza dall'idea di una cosa solo perché l'esistenza è stata già introdotta in quell'idea in precedenza, cosicché tutta la dimostrazione si fonda su di un'unica **petizione di principio**. Non si tratta di un passaggio dal possibile all'attuale, bensì di un passaggio dal possibile in cui ho già introdotto l'attualità all'attuale.

Per Kant **ogni proposizione esistenziale** (predicante l'essere del soggetto) è **sintetica** e mai analitica. Perciò ogni proposizione esistenziale **può essere negata senza contraddizione**. Anzi, l'essere **non è un predicato** vero e proprio perché non aggiunge nulla al soggetto. Dire che una cosa esiste è porre la cosa tutta intera - soggetto e predicati - e non già dire un predicato di un soggetto. Negare l'esistenza di Dio non è perciò negare un predicato al soggetto, ma negare il soggetto tutto intero con tutti i suoi predicati, il che è sempre possibile senza contraddizione.

- b) **La prova cosmologica** è viziata secondo Kant dall'uso trascendente della categoria di causalità. Il principio di causalità è valido nell'ambito dell'empiria, non si può applicare al di là di esso. Inoltre per passare dall'idea dell'ente necessario all'affermazione dell'esistenza di Dio si deve fare ricorso, almeno indirettamente, alla prova ontologica. Il concetto dell'ente necessario è indeterminato. Le proprietà dell'ente necessario non si possono ricavare dall'esperienza e perciò per determinarne il concetto si deve cercare un'idea adeguata all'ente necessario che sarà trovata nell'ente realissimo. Di nuovo si passa da concetto (ente necessario) al concetto (ente reale).

Critica a Kant: Kant non avverte che la prova cosmologica dell'esistenza di Dio è precedente rispetto alla determinazione degli attributi. Prima si prova a posteriori l'esistenza di Dio e poi, in un secondo tempo e con un procedimento metodologicamente diverso, si cerca di determinarne gli attributi.

- c) **La prova fisico-teologica** è viziata anch'essa dall'uso trascendente della finalità. La prova è fondata sull'analogia con l'artefice umano e porta solo all'esistenza di un Architetto supremo del mondo e non già a quella di un vero e proprio Creatore. Per consentire il passaggio dall'architetto al creatore si deve ricorrere alla prova cosmologica a sua volta fondata sulla fallacia fondamentale della prova ontologica.

-80-

La posizione di Kant rispetto alla teologia naturale.

Sarebbe erroneo e ingiusto pensare che Kant abbia rigettato la teologia naturale *sic et simpliciter*. Certamente lo sforzo di questa disciplina di concludere all'esistenza di Dio partendo dagli attributi divini o dalla costituzione e dall'ordine del mondo sensibile è del tutto inutile e superfluo. Ciononostante Kant ammette una specie di teologia filosofica che egli chiama "teologia morale" in quanto la ragione pratica può fare almeno in parte ciò che rimane sempre vietato alla ragione speculativa. Essa può infatti postulare l'esistenza di Dio che la ragione speculativa non ha potuto dimostrare. Se poi si ha la fede pratica, morale, in Dio, allora la teologia naturale speculativa

⁴⁹ Meglio: il nostro rifiuto.

può mettere la ragione in condizioni tali da poter pensare il suo oggetto che è Dio (oggetto della fede) in una maniera consistente. Se ci si ricorda di rimanere sempre nella sfera della fede pratica (senza allargare il conoscere speculativo), allora l'uso della teologia naturale è del tutto legittimo. Se la ragione non può provare l'esistenza dell'Ente supremo, essa può almeno rendere consistente il pensiero di questo oggetto accolto nella fede pratica purificandone e ordinandone la nozione per eliminazione sistematica di tutto ciò che è incompatibile con il concetto dell'ente supremo (limitazioni empiriche, antropomorfismi, ecc.). Nel suo uso immanente (non trascendente) e quindi regolativo (non costitutivo), l'idea di Dio risulta stimolante - infatti avere la concezione del mondo come opera di un'artefice sommo e intelligente agevola la concezione del mondo come intelligibile e quindi stimola alla sua investigazione scientifica. L'uso trascendente delle categorie e delle idee è però illegittimo e finisce con un sistema di concetti così indeterminati (se staccati dall'empiria e analogicamente applicati a Dio), che essi non sono altro che dei simboli dell'ignoto. I simboli privi di contenuto forniscono solo un'idea simbolica di Dio.

I postulati della ragione pratica e la religione.

I postulati sono:

- a. **La libertà**, in quanto inseparabilmente legata con il principio della moralità (libertà = dipendenza della volontà dalla sola legge morale).
- b. **L'immortalità**⁵⁰ fondata sul fatto che la legge morale impone la promozione del *summum bonum* (unità tra virtù e felicità), la cui realizzazione è possibile solo in un progresso infinito e quindi tale da richiedere una durata infinita dell'anima umana.
- c. **Dio realmente esistente** come garante supremo dell'unità tra natura fisica (felicità) e volontà morale (virtù). Dio Legislatore e Rimuneratore è intelligente e volente (la sua causalità è la sua volontà), onnisciente (conoscente gli stati interiori dell'uomo) e onnipotente, ecc.

Si tratta:

- a) di un **postulato**,
- b) **pratico**,
- c) che **non dà fede**, ma **ne dà la base**. La ragione speculativa non esclude l'esistenza di Dio e la ragione pratica la postula come sommamente conveniente.

-81-

La teologia naturale e la metafisica in genere non possono quindi avere altro fondamento se non quello della ragione pratica (morale) e mai della ragione speculativa. Sulla base della morale però è possibile costruire una metafisica critica e anche una teologia.

Per quanto riguarda la religione Kant la riduce alla moralità, la quale presenta l'uomo allo stesso tempo assolutamente libero e incondizionatamente sottomesso alle leggi morali le quali richiamano il dovere per il dovere stesso senza la necessità di ricorrere ad un'autorità superiore rispetto alla legge morale, la quale però **di fatto** è espressione della santa volontà di Dio e perciò agire moralmente è l'unico servizio di Dio possibile. L'agire morale onora Dio come Legislatore Supremo e perciò la moralità conduce infallibilmente alla religione. Viceversa solo la moralità può costituire un'espressione autentica della religione.

I riti e i dogmi particolari sono illusioni religiose e falsa riverenza di Dio. La Chiesa visibile è solo un'approssimazione a quella invisibile vera e spirituale che è universale perché fondata nella comunione di tutti gli uomini virtuosi e quindi dediti al servizio morale di Dio.

-82-

⁵⁰ Dell'anima.

XIV. HEGEL (Georg Wilhelm Friedrich)

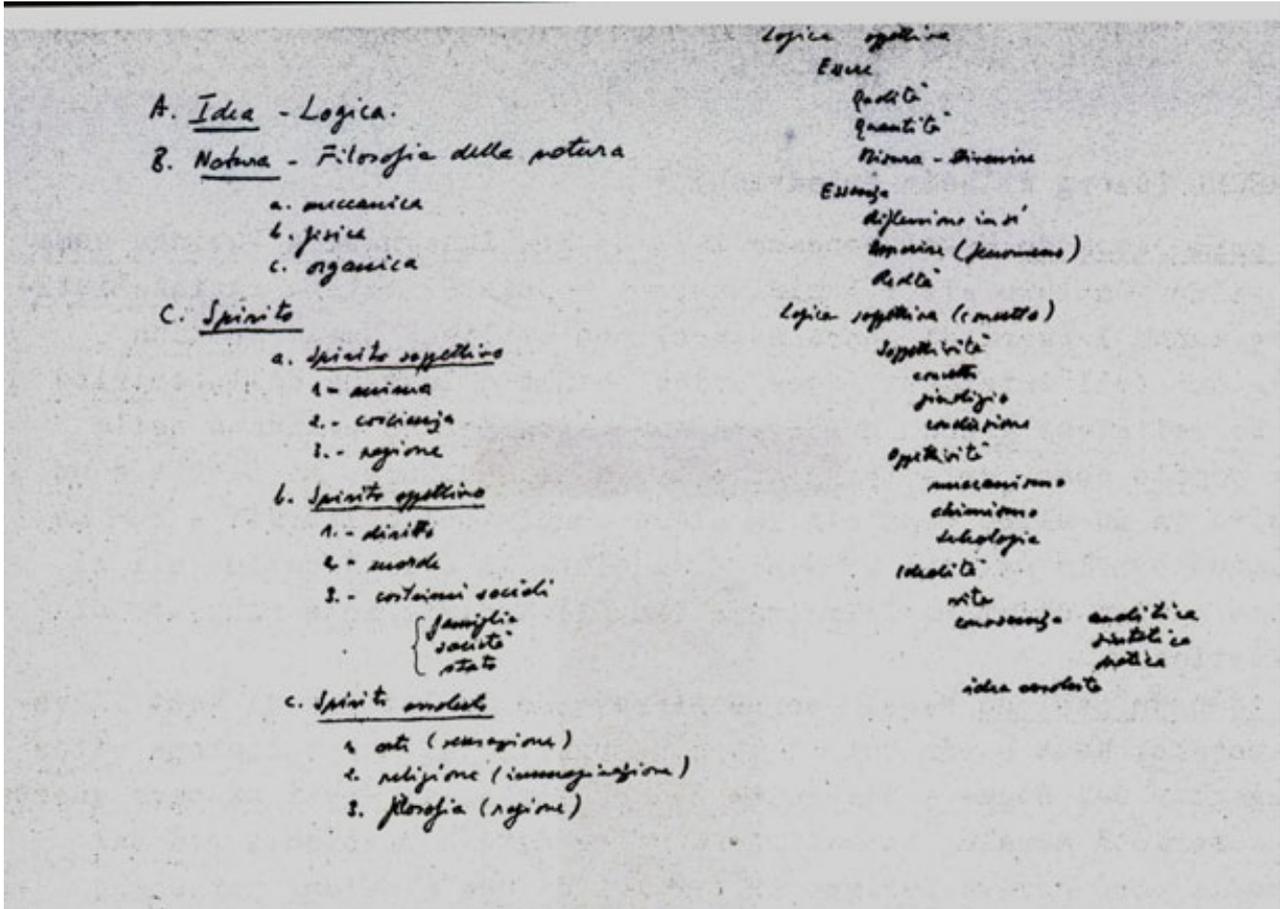
In un primo periodo Hegel conosce la teologia insegnata a Tubinga come un cristianesimo adattato all'illuminismo, una specie di teismo razionalistico con un'aggiunta leggera di soprannaturalismo biblico. Hegel critica questa religione dell'intelletto come arida, chiusa e lontana dallo spirito del tempo. La religione greca invece era autentica perché radicata nello spirito del popolo come parte integrante della sua cultura. La Bibbia è un libro prodotto da un altro popolo e in altre condizioni culturali e non ha nulla in comune con lo spirito germanico. Inoltre il cristianesimo gli si presenta come nemico di umana felicità e libertà, indifferente rispetto alla bellezza estetica.

In un secondo periodo Hegel scopre attraverso la lettura di Kant il valore della morale. Kant è per lui il vero scopritore di una religione etica senza il bagaglio del dogma e del culto della Bibbia. Ai Greci mancava questa profondità e serietà morale. La religione etica è stata predicata già dal Cristo il quale però doveva parlare in termini di una missione personale perché gli Ebrei del suo tempo erano abituati ad accogliere la verità solo come rivelazione divina. Gli apostoli e i discepoli hanno poi dato origine alla Chiesa istituzionale alienando così l'uomo dal suo proprio io. I dogmi hanno distrutto la libertà e le leggi la morale autonoma. L'uomo comincia ad essere considerato come lontano da Dio e per la sua riconciliazione si esigono la fede e nei cattolicesimo i sacramenti.

In un terzo periodo Hegel parte dalla critica del Giudaismo in cui Dio sarebbe presentato come Padrone e l'uomo come suo schiavo. Per Cristo invece Dio è amore vivente nell'uomo e l'alienazione tra Dio e uomo come quella tra uomo e uomo è superata per mezzo dell'amore e della vita. L'insistenza di Kant sulla legge e il dovere con l'obbligo di reprimere gli impulsi spontanei appare ora a Hegel come una morale inadeguata e ispirata allo schema padrone-schiavo caratteristico del Giudaismo. Cristo supera quindi sia il legalismo giudaico sia il moralismo kantiano. Cristo non abroga i contenuti morali, ma libera la morale dalla forma esterna di obbedienza legale sostituendo la spontaneità dell'amore all'obbligo della legge.

In un quarto tempo Hegel parte dalla dialettica del finito e dell'infinito. La vita si presenta come una molteplicità organica di individui viventi e cioè precisamente come natura. Gli individui che la compongono sono però transitori e mortali; il pensiero invece, anch'esso una forma particolare di vita, supera questa dualità pensando gli individui finiti in un'unità infinita di vita creatrice libera dalla mortalità che caratterizza l'individuo. Questa vita infinita concreta che nella sua concrezione comprende il molteplice degli individui è Dio o lo Spirito. Dio è l'unità vivente della molteplicità⁵¹. Questa unità non è perfettamente pensabile senza confusioni, anche se il pensiero esige una tale sintesi. Quest'ultima però non è possibile a livello di pensiero ma solo a livello di vita praticamente vissuta.

⁵¹ Ed è l'identità nel divenire.



In un quinto e definitivo periodo Hegel non si limita alla religione come sintesi praticamente vissuta tra il finito e l'infinito, ma tenta una sintesi anche a livello del pensiero, a livello di filosofia. La filosofia ha per oggetto proprio l'Assoluto e l'Assoluto è l'Essere.

L'Essere poi si deve considerare (1) come **idea**, che però si manifesta oggettivamente nella natura. Perciò (2) la **natura** come oggettivazione dell'idea manifesta l'idea, ma la manifesta in maniera inadeguata, cioè non come pensiero pensante se stesso, che è il modo proprio dell'Assoluto. L'Essere torna così a se stesso nella modalità propria dello (3) **Spirito**, il quale a sua volta può essere considerato in se stesso come **Spirito soggettivo** (a) o come oggettivato nelle istituzioni, quale **Spirito oggettivo** (b) o come conoscente se stesso nella sua totalità e così si ha lo **Spirito assoluto** (c). Quest'ultimo stadio dello spirito è la vita dell'infinito come identità-indifferenza-differenza che conosce se stessa come tale. L'Essere attualizza se stesso come Pensiero pensante se stesso concretamente attraverso lo spirito umano.

Lo Spirito assoluto è la vita dell'Assoluto che sviluppa la propria conoscenza di se stessa. In questo processo l'Assoluto si attualizza come pensiero pensante se stesso a tre livelli:

- arte
- religione
- filosofia.

La sfera della vita conscia più vicina nell'ordine ascendente all'arte è **la religione**. La Religione comprende in sé essenzialmente la manifestazione dell'Assoluto a modo di **Immagine** (Vorstellung). Essa differisce dall'arte perché pensa e non sente il suo oggetto, ma differisce anche dalla filosofia perché non è pensiero puro, ma pensiero legato all'immagine. Così ad esempio, la verità del puro pensiero secondo cui il finito è essenzialmente un momento nella vita

dello Spirito Infinito, è nella religione cristiana presentata per mezzo del pensiero immaginativo dell'Incarnazione e dell'unione dell'uomo con Dio per mezzo di Cristo. Il contenuto⁵² è lo stesso, ma il modo di concepirlo e di esprimerlo è differente. Dio e l'Assoluto esprimono in due modi diversi (uno immaginativo uno filosofico) lo stesso contenuto⁵³.

Per **quanto riguarda l'esistenza di Dio**, Hegel non sente naturalmente un bisogno di prova al di là di quella costituita dal suo stesso sistema di filosofia che descrive sistematicamente l'Essere e Dio è appunto l'Essere⁵⁴. Ciononostante Hegel non condivide la critica e il disprezzo delle prove dell'esistenza di Dio, ma le considera come dei tentativi di soddisfare il desiderio naturale di conoscerlo per mezzo del pensiero. Essi rappresentano un'elevazione della mente umana verso Dio esplicitando un movimento immediato di fede. **La prova cosmologica** introduce secondo Hegel una distinzione indebita tra il finito e l'infinito. Non occorre ascendere dal finito all'infinito, ma il finito e l'infinito sono uniti in una sintesi superiore. Il finito ha in sé l'infinito e l'infinito si spiega nel finito.

-84-

La coscienza religiosa si sviluppa nelle fasi seguenti:

1) **Momento dell'universalità = Religione naturale** in cui Dio è presentato come un universale indifferenziato.

Anche qui ci sono momenti diversi:

- religione immediata o magica,
- religione della sostanza (religione cinese, induismo, buddismo),
- religione quasi-spirituale (parsismo).

2) **Momento della particolarità = Religione dell'individualità spirituale** in cui il divino è concepito come esistente al di là o addirittura contro l'umano.

- Religione di sublimità = giudaismo;
- religione di bellezza = religione Greca;
- religione di utilità = religione Romana.

3) **Momento dell'individualità = Religione assoluta**, in cui Dio è allo stesso tempo trascendente ed immanente. Non è più un'unità indifferenziata, ma Trinità di Persone e Vita infinita = **Cristianesimo**.

La religione di natura sua conduce alla filosofia, cioè al trattare lo stesso oggetto in un altro modo che non è più quello dell'immaginazione, bensì quello del pensiero astratto. Hegel dice che i dogmi religiosi si possono provare con la ragione in filosofia⁵⁵. La filosofia prova ciò che la religione tiene per fede⁵⁶. L'idealismo assoluto è solo un cristianesimo esoterico⁵⁷ e il cristianesimo

⁵² Cioè la verità.

⁵³ "Dio" è un modo immaginativo, popolare, religioso ed inferiore di esprimere filosoficamente l'Assoluto nel puro pensiero. Al pensiero immaginativo (*Vorstellung*) corrisponde il realismo ingenuo; al pensiero filosofico o speculativo corrisponde l'idealismo, che è il vero realismo critico, la verità svelata (*denken*). L'idealismo attinge originariamente, assolutamente, supremamente ed immediatamente al vero; il realismo, approssimativamente, mediatamente, derivatamente ed immaginativamente, mediante figure e simboli.

⁵⁴ Secondo Hegel la ragione in ogni suo pensiero pensa Dio. Non c'è bisogno di alcuna prova.

⁵⁵ Sono figure, simboli o immagini mitiche del Concetto e della Ragione o dell'Idea o del Pensiero.

⁵⁶ Mostra la necessità logica di ciò che la fede considera come evento contingente legato alla libertà divina.

è solo un idealismo exoterico⁵⁸. Il mistero religioso è subordinato alla chiarificazione filosofica in cui esso si trasforma in un dato non più del dogma, ma della ragione.

⁵⁷ Filosofico.

⁵⁸ Popolare.