

ILIESI
CNR

Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee
Consiglio Nazionale delle Ricerche
<http://www.iliesi.cnr.it>

ARCHIVIO TULLIO GREGORY
<http://www.iliesi.cnr.it/ATG/>

BRUNO NARDI, *Il problema di Dio nella filosofia medioevale*
A cura di Tullio Gregory
Roma, La Goliardica, 1951, 88 pp.

Parole chiave: cristianesimo, sant'Agostino, sant'Anselmo, filosofia araba,
Giovanni Scoto Eriugena

Fs. d. 4649

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI ROMA
FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA

Prof. BRUNO NARDI

IL PROBLEMA DI DIO NELLA FILOSOFIA MEDIOEVALE

(a cura del Dott. TULLIO GREGORY)

**Anno Accademico
1950 - 51**

**LA GOLIARDICA
EDITRICE E LIBRARIA
MARVES - V.le Tito Livio 13 - Roma**



INTRODUZIONE

Il corso di quest'anno verterà sul problema dell'esistenza di Dio nel pensiero medievale, e più precisamente sui procedimenti logici con i quali i filosofi del medioevo hanno creduto di dimostrare l'esistenza di Dio.

È tuttavia necessario chiarire anzitutto alcune premesse sul problema della conoscenza per intenderci sulle affermazioni che faremo.

Cosa è il conoscere e quali ne sono i limiti?

Tale problema i filosofi antichi si ponevano dopo aver costruito la propria metafisica e dopo aver già raggiunto la idea di Dio; oggi, invece, soprattutto dopo la rivoluzione Kantiana, si ritiene necessario porre per primo il problema gnoseologico, la cui soluzione è presupposto necessario per l'edificazione del proprio sistema filosofico.

Cosa è dunque il conoscere?

Il pensatore dell'età antica e dell'età media risponderà che conoscere è il ricevere da parte del soggetto conoscente la rappresentazione di una realtà che è fuori di lui; in tal modo nell'atto del conoscere sono posti tre dati da esaminare: il soggetto conoscente, la realtà conosciuta, la rappresentazione della realtà conosciuta nel soggetto conoscente.

Cio' implica che il soggetto possa andare fuori di se', per raggiungere una realtà che esisterebbe fuori di lui. Inoltre tale concezione del conoscere è troppo complicata perché implica concetti non ancora evidenti; per questo, pur senza, per ora, respingerla, la metteremo da parte cercando una concezione più semplice: diremo così che CONOSCERE È DISTINGUERE ED UNIFICARE.

Conosco infatti un oggetto in quanto ne distinguo le diverse parti e contemporaneamente le unifiko come costituenti una unica realtà; insomma il soggetto unifika sempre le diverse proprietà e le REIFICA (non ci poniamo per ora il pro-

blema se al di là della proprietà percepita esista un oggetto preciso; per ora mi basti sapere che io ho in me delle percezioni in rapporto funzionale tra loro).

Se dunque conoscere e unificare e distinguere (cioè in sostanza *DEFINIRE*) possiamo fare le seguenti constatazioni: occorre anzitutto che esista un *SOGGETTO ATTIVO* che unifica e distingue le sue esperienze ed in questo atto crea il suo mondo.

Quello che viene unificato dal soggetto sono le qualità sensibili: le sensazioni si unificano tra loro in rapporto ai nessi associativi che intercorrono tra una sensazione e l'altra. Ma certo l'unificazione non sarebbe possibile se uno non fosse il soggetto senziente: l'unità dell'io e il postulato dell'attività unificatrice.

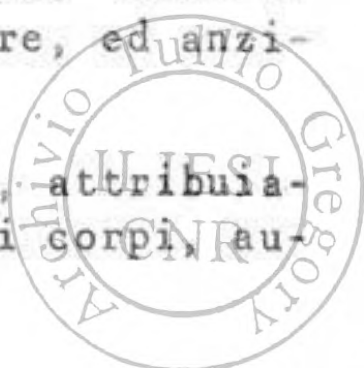
Accanto alle sensazioni attuali, ve ne sono altre riprodotte, meno intense e più sbiadite delle prime, che però si conservano nel soggetto e sono anche capaci di suscitare dei sentimenti; anche su tali sensazioni riprodotte, sui ricordi si esercita l'attività unificatrice del soggetto.

Sull'associazione si fonda l'abitudine: abitudine organica e psicologica. L'uomo è immerso in un complesso di abitudini delle quali a volte rimane schiavo, ma senza le quali, d'altra parte, non può vivere. L'abitudine si basa sulla memoria organica e psicologica. L'abitudine ci fornisce i principi empirici del giudicare.

Quando per esempio dico che là dove vedo il fumo ci deve essere il fuoco, io giudico in base ad una mia abitudine. A ben esaminare infatti questa illazione, ci accorgiamo facilmente che non si fonda su alcun principio a priori; essa anzi ci introduce in piena mitologia: il soggetto infatti ha dato personalità ad un insieme di sensazioni e al tutto ha posto il nome "fuoco", conferendogli il potere di bruciare, far luce, ecc. E se non lo ha identificato con un dio zoppo ... poco ci manca!

Lo Hume ha ben messo in luce l'importanza della abitudine nella conoscenza umana, ed in particolare come dall'abitudine nascano i principi empirici del giudicare, ed anzi tutto il principio di causalità.

Quando si dice che il calore dilata i corpi, attribuiamo al calore un potere di aumentare il volume dei corpi, au-



mento che e' il risultato del cosiddetto calore. Piu' semplicemente diciamo che il calore e' causa che produce (effetto) un aumento di volume.

Ma abbiamo noi forse esperienza di questo soggetto (causa) da cui si esplica una certa azione? No; io esperimento una impressione dei miei organi di senso; il calore non e' che il risultato di una unificazione di alcune impressioni da me reificante attorno ad un soggetto x che non conosco ma che rappresento a mia immagine.

L'esperienza di un potere, di un agire, di un volere, io non l'ho se non riflettendo su me stesso: mai potro' avere esperienza dello sforzo di un altro.

L'idea di causa e' soggettiva o oggettiva?

Hume, che vuol rimanere un associazionista, si trova imbarazzato nello spiegare l'origine dell'idea di causa, e dice che per causa si intende solo l'antecedente costante di un certo fatto, detto conseguente.

Ma analizzando il concetto di azione che implica il concetto di causa, Hume non riesce a vedere perche' si debba attribuire questa azione; ora noi diciamo che l'idea di causa sgorga dal concetto di attivita', di azione che abbiamo in noi. Quindi il principio di causalita' e' eminentemente soggettivo.

Io mi sento causa dello spostamento di un oggetto da me cambiato di posto, e sento lo sforzo, l'attivita' che svolgo; questa medesima capacita' causativa io attribuisco agli oggetti che ho creato intorno a me. L'azione della causalita' non puo' essere delle cose se non dopo che noi le abbiamo costituite in sostanze mediante il gia' detto processo di reificazione. Gia' nel costituire le cose mediante questo processo noi abbiamo attribuito loro una soggettivita', una sostanzialita' che ci sfuggono, ma che presupponiamo simili a noi stessi.

Dunque, riassumendo, anzitutto vi e' il processo di unificazione delle diverse percezioni attorno ad un *quid*; quindi costruito cosi' l'oggetto gli attribuiamo un potere di agire: e l'agire di una cosa su di un'altra e' la causalita'. Il solo assieme delle percezioni non puo' darci l'idea di causalita': e' necessario che venga attribuito all'oggetto una

capacita' di agire che sperimentiamo solo in noi; insomma e' sempre il soggetto che proietta fuori di se qualcosa di se: l'essere sostanza (*soggetto*) e la capacita' di agire.

o

o o

Sull'applicazione del principio di causalita' e' , piu' o meno coscientemente, fondata la mitologia e le primitive concezioni religiose. E se e' vero che, come diceva Petronio *primos in orbe deos fecit timor* cioe' che innanzi ai piu' mirabili fenomeni naturali l'uomo di e' rappresentato delle divinita' autrici delle forze di natura, tuttavia in tutta questa creazione di divinita' e' stato presente il principio di causa.

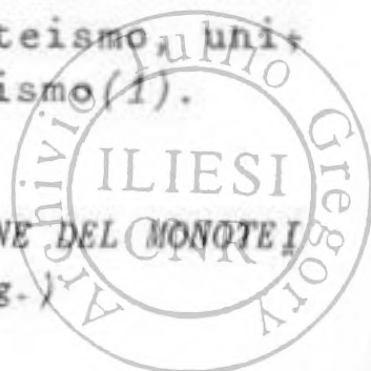
Non discuteremo qui se il politeismo precede il monoteismo o viceversa: il problema e' tuttora discusso dagli storici delle religioni; certo pero' e' necessario sempre tener presente che, anche ammettendo la priorita' del monoteismo, questo non va inteso nel senso moderno della credenza in un solo Dio personale, con la negazione di ogni altra specie di divinita': le tribu' primitive, se hanno un solo Dio a capo della natura e loro protettore, non negano le divinita' delle altre tribu'. Si deve dunque parlare piuttosto di monolatria; e monolatria (*non senza tracce di politeismo*) e' l'antica religione ebraica di cui ci resta qualche traccia nella BIBBIA: tutta l'evoluzione religiosa d'Israele fu un lento passaggio dalla monolatria al monoteismo.

o

o o

Non e' nostro compito studiare l'evoluzione delle religioni primitive per vedere se da un primitivo monoteismo si passo' al politeismo o se, viceversa, dal politeismo unificando le diverse divinita' si giunse al monoteismo(1).

(1) Si veda la breve sintesi di R. Pettazzoni, *LA FORMAZIONE DEL MONOTEISMO* nel vol. *IL PROBLEMA DI DIO* (Roma 1949 p.195 segg.)



Voglio solo richiamare l'attenzione su alcuni punti dell'evoluzione del pensiero religioso greco: ed anzitutto si deve accennare a Senofane da Colofone che ha messo in evidenza il carattere soggettivo delle divinita' che l'uomo si e' creato.

Nei suoi viaggi, Senofane si accorse come sempre gli uomini fossero soliti rappresentarsi gli dei a propria immagine e somiglianza:

Ἀλλὰ βροτοὶ δοκεοῦσι θεοὺς γεννᾶσθαι [ὁμοίως]

τὴν σφετέρην τ' αἰσθησίς ἔχειν φωνήν τε δέμας τε

e poteva concludere che se gli animali sapessero scrivere e dipingere come gli uomini, i buoi si rappresenterebbero gli dei nella forma di buoi, i cavalli nella forma di cavalli e via dicendo.

Il vero Dio invece e' uno e non ha nulla di simile ai mortali:

Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος

οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὔτε νόημα.

Dunque per Senofane nelle rappresentazioni che gli uomini si fanno degli dei e' evidente che essi tendono a proiettare nella divinita' i propri sentimenti e la stessa propria configurazione. Ma il filosofo di Colofone da queste considerazioni traeva la conclusione che le rappresentazioni degli dei sono solo apparenze, δόξα, poiche' la divinita' non puo' essere molteplice ma una e superiore alle umane rappresentazioni.

Cosi' con Senofane si tende a raggiungere l'unita' del reale, apparentemente molteplice e contraddittorio, mediante la divinita' una ed immutabile: tuttavia rimane ancora in lui il primo momento del processo mitologico, cioe' quel momento in cui abbiamo attribuito sostanzialita', soggettivita', potere d'agire ad un soggetto posto fuori di noi, al di la' delle nostre conoscenze e delle nostre rappresentazioni.

Con Senofane nasce il Dio filosofico, si fa il primo tentativo di unificare la molteplice realta' per mezzo di un primo principio che puo' essere considerato la prima causa da cui ogni altra dipende; inoltre si comincia a distinguere u-

na realta' che ci appare ed una realta' al di la' di ogni esperienza sensibile.

Senofane aveva perfettamente ragione nel dire che gli uomini si sono sempre rappresentati gli dei a loro immagine e somiglianza e che se vogliamo raggiungere Iddio bisogna liberarci dalla rappresentazione che gli uomini se ne sono fatti. Ma e' pur possibile?

Cerchiamo di accennare i tentativi fatti dall'umano pensiero per purificare il concetto del divino da ogni mescolanza di rappresentazione umana.

Il tentativo di purificare l'idea popolare di Dio e' antichissima. Aristotele, nel I libro della METAFISICA ed in altri luoghi, rifacendo la storia di quella che egli 'chiama φιλοσοφία, pone alla soglia del pensiero filosofico Talete. Aristotele vede in lui il primo filosofo per avere egli affermato che ἀρχή di ogni cosa e' l'acqua; ed accennando a coloro i quali hanno preceduto Talete usa una espressione che non va dimenticata:

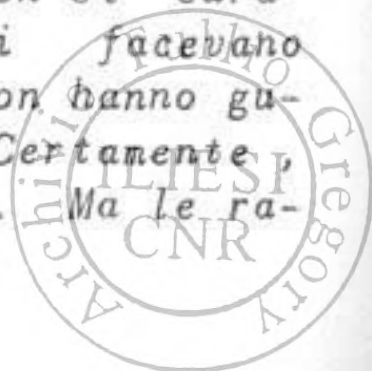
"Ci sono alcuni che credono che anche gli antichissimi, QUELLI CHE PER PRIMI HANNO TEOLOGIZZATO, gran tempo innanzi alla precedente generazione, abbiano avuto la stessa opinione intorno alla natura, perche' cantarono di Oceano e Teti autori della generazione, e che gli dei giurino per quell'acqua che i poeti chiamano Stige" (Met. 983b, 14)

Chi sono questi che : PER PRIMI TEOLOGIZZARONO?

Sono Omero ed Eriodo i quali rappresentano, nella storia della mitologia, una fase molto recente rispetto alle origini vicine, che vanno cercate non nel tempo ma in una facolta' dello spirito umano, quando gli uomini, colti dalla meraviglia, escono dalla sensibilita' confusa delle bestie, ed osservano tutto " con animo perturbato e commosso" , esplicando quello che per Vico e' anche la prima sapienza del genere umano, la sapienza poetica.

Ancora nel capitolo IV del lib. III si legge:

"Quei del tempo di Esiodo, e TUTTI QUANTI TEOLOGIZZARONO, pensarono soltanto a dir cose conformi alle loro credenze, e delle difficulta' che travagliano noi non si curarono. Essi dei principii facevano Dei e dagli Dei facevano venir tutto, e dicevano che gli esseri i quali non hanno gustato il nettare e l'ambrosia nascono mortali. Certamente, parlavano cosi' sapendo, essi, quel che dicevano."



gioni che apportano, sorpassano la nostra intelligenza.....
Ma non vale la pena di fermarsi a indagare intorno a queste
escogitazioni mitologiche. Bisogna apprendere da quelli che
parlano dimostrando, e chieder loro come mai degli enti che
vengon dagli stessi principii, alcuni sono eterni per natu-
ra, e altri periscono (MET 1000 a 19-20; cfr. anche IBID...
XII cap.VI, 1071b 5; XIV, IV 1091 a-b 3-4).

Da questi testi di Aristotele appare chiaro che la fi-
losofia e' nata "atea"; atea, si intende, nel senso che que-
sto appellativo fu dato anche ai cristiani i quali negavano
gli dei dello stato romano, gli dei della mitologia. Così' la
filosofia greca e' nata atea in quanto mise in disparte le
rappresentazioni dei θεολόγοι, dei μυθολόγοι, di tut-
te le speci, ed ha cercato un principio verisimile che spie-
gasse dimostrativamente la causa, l'origine delle cose e il
loro ordine. Si trattava insomma di spiegare l'ordine dello
universo facendo a meno degli Dei.

Ecco perche' nella stessa filosofia platonica vi e' il
tentativo costante di interpretare i miti in senso raziona-
le. Si legga il breve episodio dei primi capitoli dell'Euti-
frone: Socrate sa di essere accusato di empieta' perche' ha
disfatto i vecchi dei e ne introduce dei nuovi, corrompendo
cosi' i giovani: egli e' l'empio, l'ateo, negatore degli dei
patri. Eutifrone invece, il pio, il santo, si reca in tribu-
nale per accusare suo padre di omicidio per aver lasciato mo-
rire uno schiavo, a suo volta omicida (si ricordi che nella
religione greca i doveri verso i genitori sono identici a quel-
li verso gli dei): Socrate, stupito di tanto ardire di Euti-
frone che dichiara di agire secondo la vera nozione del san-
to e dell'empio, chiede a lui cosa mai sia il santo e l'em-
pio. Santo, risponde Eutifrone, e' cio' che io sto ora facen-
do, accusare chi commette un male, sia pure il padre: e per
prova di questo adduce l'indiscutibile esempio di Giove che
incatenò suo padre Urano il quale a sua volta mutilò Sa-
turno, suo genitore.

Allora a Socrate viene spontanea questa considerazione:
"Ora intendo perche' mi accusa Melito; che' quando mi si rag-
contano sugli Iddii di codeste novelle, io a stento le mando
giu': ed ecco perche' qualcuno va proclamando che io sono un
empio" (cap.VI).

Cosi' dunque Eutifrone, il pio, crede agli dei della mi-

tologia popolare sempre in guerra tra loro, autori di turpissime azioni; Socrate, a tutto questo non puo' credere, perche' non conviene alla divinita', e percio' e' empio.

Sempre nei dialoghi platonici si cerca di spiegare in concetti i miti; per Platone infatti principio di cio' che e', e' l'idea. Dio e' piuttosto il $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu\ \kappa\acute{\alpha}\lambda\upsilon\theta\acute{o}\nu$, l'idea somma da cui le altre derivano. Il $\delta\eta\mu\iota\upsilon\omicron\rho\acute{\upsilon}\varsigma$, l'artefice del mondo e' inferiore alle idee; e gli dei della mitologia nel Timeo (40a segg.) sono inferiori anche al demiurgo, intermediari e coadiuvatori nell'opera della formazione del mondo.

Si delinea cosi' nel pensiero greco la divergenza tra la concezione filosofica, che cerca nella natura e nel pensiero umano la ragione di tutte le cose, e la concezione mitologica della religione popolare. L'urto tra queste due concezioni fa si' che la filosofia greca sia fin dalle origini "atea", cioe' negatrice degli dei dell'Olimpo. E se Aristotele, parlando di Talete, ricorda che anche prima di lui vi furono dei $\theta\epsilon\omicron\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ che in Oceano (personificazione dell'acqua) e Teti videro l'origine, l' $\acute{\alpha}\rho\chi\eta'$ di tutte le cose, pure tiene a distinguere tra la visione puramente mitologica di quegli antichi teologi e la speculazione razionale di Talete che lo porto' alla scoperta di un'acqua che diremo metafisica, animata da un principio vitale.

E se Talete dipende da quegli antichi mitologi, pure egli ha razionalmente interpretato il mito, meritando per questo di esser posto come l'iniziatore della speculazione filosofica.

Parimenti, dopo di lui, Anassimandro e Anassimene vollero trovare l' $\acute{\alpha}\rho\chi\eta'$, l'uno nell' $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$, l'altro nella aria ed insieme si cerco' la legge per cui le cose derivano da questo primo principio. Tale legge e' il $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ di Eraclito, e se anche e' vero che la filosofia eraclitea rivela influssi orfici, tuttavia il filosofo d'Efero ha razionalizzato il mito orfico di Dioniso.

Il periodico divenire del $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ diviene $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma$ per i Pitagorici: il numero e' la legge dell'universo, l'essenza delle cose.

E se anche nella scuola pitagorica esiste tutta una dottrina religiosa, questa e' residuo di antiche mitologie e tutta la scuola pitagorica, eccetto pochi adepti, tendeva



sempre piu' a liberarsi di tutti gli elementi mitologici.

Se poi pensiamo a Democrito si puo' dire che la mitologia e' scomparsa del tutto, e se a volte il filosofo di Abdera accenna agli Dei e' solo in senso metaforico.

I Sofisti diranno assolutamente indimostrabile l'esistenza degli dei; Anassagora invece introdusse un principio che puo' anche dirsi divino, per spiegare i moti dell'universo, e tuttavia fu accusato di ateismo proprio perche' spiegava la formazione del sole e della luna coi moti delle omelie separantesi dal $\mu\acute{\iota}\gamma\mu\alpha$ primitivo, e ancora insegnava il sole essere un corpo infuocato e la luna una piccola terra. Per questo Anassagora dovette fuggire a Lampseco ed evito' cosi' di essere processato dagli Ateniesi e di fare la fine che piu' tardi fece Socrate a cui, come riferisce Diogene Laerzio, fu mossa questa accusa:

"Socrate e' colpevole di non credere negli dei in cui crede la citta', e d'introdurre nuovi essere demoniaci; ed e' anche colpevole di corrompere i giovani"

Abbiamo gia' accennato come Platone detronizzasse gli dei dalla mitologia, fiso il suo sguardo alla suprema idea del Bene. Così pure Aristotele se accenna agli dei popolari e' per semplice retorica: per lui $\alpha\rho\chi\acute{\eta}$ di tutte le cose e' il primo motore, pensiero sempre in atto che non trova riscontro negli dei mitologici.

Che dire poi degli Dei dell'epicureismo? Si ricordi la commossa esaltazione lucreziana di Epicuro:

*Humana ante oculos foede cum vita iaceret
in terris oppressa gravi sub religione
quae caput coeli regionibus ostendebat
horribili super aspectu mortalibus instans,
primum Graius homo mortalis tollere contra
est oculos ausus primusque absistere contra:
quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti
murmure compressit coelum, sed eo magis acrem
inritat animi virtutem, effringere ut arta
naturae primus portarum claustra cupiret.
ergo vivida vis animi pervicit, ut extra*

*processit longe flammantia moenia mundi
atque omne immensum peragravit mente animaque---*

(*De rerum natura I, 62 segg.*)

Epicuro e' colui che ha alleviato gli uomini dal timor degli dei, dall'incubo della religione che spesso fu causa di delitti trementi. Onde il "tetrafarmaco" degli epicurei:
1) gli dei sono ἄφοβος (non ci mettono paura); 2) la morte non e' dolorosa; 3) il dolore si puo' vincere; 4) il piacere puo' essere raggiunto.

Così' Epicuro non nega gli dei, anzi ne parla ancora con convinzione: il "materialista" Epicuro ammette l'esistenza degli Dei. Essi vivono negli intermundia (μετακόσμια), formati di atomi piu' sottili. Due sono gli argomenti per cui Epicuro afferma l'esistenza degli Dei; uno e' di carattere fisico e serve a spiegare l'idea che gli uomini hanno degli dei: se infatti e' vero che "quidquid animo cernimus id omne oritur a sensibus", e se e' vero che tutti gli uomini hanno l'idea degli dei, anche questa idea deve essere spiegata col principio anzidetto, e cioe' alla sua origine deve esservi una esperienza sensibile: tale esperienza e' la DIVINATIO, ed in particolare quella che da Aristotele fu detta DIVINATIO PER SOMNIUM. Dunque gli dei per Epicuro esistono, altrimenti non si potrebbe spiegare l'idea di Dio che e' in tutti gli uomini.

Per questo e' necessario fare qualche riserva nel preteso materialismo di Epicuro: troppo spesso si e' messo in relazione la sua teoria atomistica con quella di Democrito; se infatti quest'ultimo e' un meccanicista e materialista con sequenziario, non così' e' per Epicuro la cui dottrina della κλίσις, ἔγκλισις (declinatio, clinamen) spezza il puro meccanicismo. In realta' si puo' dire che questa nuova nozione epicurea e' ispirata da un interesse morale, la volonta' cioe' di risolvere il problema della liberta': Epicuro ha sentito che per salvare la liberta', nel suo sistema, doveva trasferire la liberta' nell'atomo stesso. Cicerone che chiama un "delirium" la dottrina del CLINAMEN, non ha compreso l'importanza di questa dottrina che, spezzando il meccanicismo, divinizzava l'atomo attribuendogli una coscienza.

Anche gli dei sono formati di atomi piu' sottili, piu' vicini alla forma sferica, meno soggetti degli altri agli ur-



ti, alle bufere, ai vortici. Gli dei sono essere tranquilli e risiedono ove meno si avvertono le agitazioni che formano e distruggono i mondi.

Gli dei sono quindi in un certo senso immortali (*ma il solo vero immortale e' l'atomo*): infatti nella loro tranquillita' non sono insidiati dalle tempeste di atomi e neppure vengono a disturbarci; eventualmente cercano di farci del bene mandandoci quelle impressioni da cui anche derivano le idee che di loro abbiamo.

Insomma questi dei rappresentano l'ideale della atarassia epicurea proiettata negli spazi intercosmici. Gli dei sono cosi' i nostri esempi di vita morale, il nostro ideale: la ἀταραξία dello spirito e l'ἀπovία del corpo.

Comunque questi Dei di Epicuro sono Dei filosofici che non hanno nulla di comune con gli Dei della mitologia, dei poeti, delle tradizioni popolari.

Tra i Padri della Chiesa sono spesso ricordati due ἄθεοι, uno per biasimarlo e maledirlo, l'altro per approvarlo: il primo e' Diagora, poeta del V secolo autore del φεῦγίος λόγος in cui si fa beffa degli dei (sembra tuttavia che l'opera non sia di Diagora, ma tale attribuzione fu ritenuta nell'antichita' come vera). L'altro "ateo" ebbe invece fortuna presso i cristiani, specialmente tra gli apologeti: si chiamava Evemero (morto nel 297 d.C.). Era autore di una ἱερὰ ἀναγραφὴ (Sacra scrittura) che nel periodo alessandrino ebbe qualche influenza sulla BIBBIA (Libro della Sapienza). Secondo Evemero gli dei probabilmente non esistono; ma gli Dei cui si rende culto, sono personaggi vissuti in terra che per le loro imprese hanno meritato di essere ricordati dai poeti, i quali hanno trasfigurato le loro azioni, dai pittori e scultori i quali hanno per loro eretti tempi, dipinto quadri, scolpito statue: cosi' a poco a poco intorno alle figure di questi eroi si e' formata una leggenda ed essi sono stati venerati come dei.

La dottrina di Evemero, conosciuta tra i latini per la opera di Ennio (*Evhemerus*) fu utilizzata dai Padri, per es. da Minucio Felice, Tertulliano, ed in particolare da Lattanzio, i quali si appigliavano all'opera di Evemero per dire che gli dei cui essi negavano il culto altro non erano, per la testimonianza proprio di un pagano, che personaggi umani divinizzati dai poeti. Ed oltre tutto gli scrittori cristia-

ni avevano buon gioco a mettere in rilievo di quante nefandezze erano colpevoli gli Dei dei gentili, cantati dai poeti.

Ad un certo punto però la teoria evemeristica fu dagli stessi scrittori cristiani messa in disparte e si accolse una nuova teoria: tale teoria, che era già qua e là presente in Minucio e Lattanzio, è quella dell'origine demoniaca delle religioni pagane. Un versetto di un SALMO dice, nella versione greca dei Settanta ed in quella latina:

πάντες οὗ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια

(*"omnes dii gentium daemia; l'originale ebraico dice invece: "Tutti gli dei delle genti sono vanità"*).

Dunque gli dei delle religioni pagane sono finzioni fatte dai demoni per ingannare gli uomini ed allontanarli dalla religione rivelata.

Ma tornando all'atteggiamento della filosofia greca di fronte alle religioni popolari abbiamo visto come essa fu sempre "atea", rifiuto cioè di accettare la mitologia: tra filosofia e religione si è delineato, assai prima del cristianesimo una specie di antagonismo: e se i religiosi non sapevano che farsene del motore immobile di Aristotele, d'altro canto i filosofi quando parlavano dei miti popolari era per interpretarli allegoricamente.

Aristotele, parlando delle credenze religiose si serve del termine *μῦθος*; ma in un luogo usa anche l'espressione *νόμος*, leggi: le credenze religiose sono favole elaborate dai legislatori non in vista di una verità da scoprire ma in vista di un bene da raggiungere: è un modo di imporre al popolo una legge che altrimenti non rispetterebbe. È quindi inutile discutere questi miti con intenti filosofici.

Questa idea dei legislatori come divulgatori di miti religiosi, divulgata nel mondo islamico da Avenoe, si ritrova nel nostro Rinascimento in Bruno e poi, nel '600, presso i libertini; da Averroè le credenze religiose siffatte furono dette "apologi".

Dunque la posizione della filosofia greca di fronte alla religione era chiara, ed entrambe si ignoravano vicendevolmente. Ma vi era una differenza non piccola: la filosofia era ricerca e conquista di pochi, le religioni erano la ricchezza delle masse. Inoltre la filosofia greca finì nello scetticismo



cioe' nel riconoscimento della propria insufficienza, nella sospensione del giudizio, nel silenzio.

L'origine delle cose che sembrava chiusa ai filosofi fu trovata dalla mitologia religiosa; cosi' al di la' della ricerca filosofica si posero le soluzioni mitologiche: questo avvenne nel periodo alessandrino. Proprio allora circolavano nel mondo greco-romano tutto un complesso di religioni di origine orientale, i cui elementi spesso si mescolavano negli ambienti diversi in cui prosperavano: tra tutte dominava la religione della Gran Madre, di Serapide, e soprattutto quella di Mitra. Mitra e' il dio solare, deriva dall' Aura Mazda di Zaratustra, e, nell'impero Romano, fu identificato in Giove, detto Zeus Auramasdes.

Molti elementi delle religioni misteriosofiche furono allora assorbiti dal pensiero greco, soprattutto dal neoplatonismo: qui filosofia e religione si riconciliano col riconoscimento dei limiti del pensiero discorsivo ed una rivalutazione dell'esperienza religiosa. E se l'antica filosofia greca si era fermata ad una semplice osservazione dei fatti naturali, ora si tenta di svelare un nuovo mondo di forze occulte che operano nella natura: nasce la magia, la teurgia come tentativo di comunicare direttamente con gli spiriti, con gli dei.

Ma tutte queste tendenze religiose e filosofiche erano pur sempre aristocratiche nella loro forma e diffusione, mentre i popoli, riuniti sotto lo scettro di Roma, avevano bisogno di una religione di tutti, del ricco e del povero, del sapiente e dell'indotto, del latino e del barbaro: questa fu la religione del Dio Padre, il Cristianesimo.



CAPITOLO I

Il messaggio evangelico si diffuse nell'impero romano come messaggio rivoluzionario di uguaglianza e di riscatto: "non v'è più né Giudeo né Greco, né schiavo né libero, né maschio né femmina, poiché voi siete tutti uno in Cristo Gesù" (S. Paolo, Ad. Galatas 3.28).

Mitra, la cui religione tanto si diffuse tra il II e III secolo da sembrare che divenisse la religione ufficiale dell'Impero, rimase sempre un dio aristocratico; il Dio cristiano invece è il padre di tutti, egli fa piovere sul giusto e sull'ingiusto, egli ha mandato il suo Figlio come prezzo di riscatto per tutti. E se il Cristianesimo non impugna direttamente le istituzioni antiche (per es. non ha negato la schiavitù), ha però insegnato che la condizione sociale non conta nulla di fronte a Dio: e ha soprattutto insegnato che tutta la situazione terrena è transeunte e di nessun valore e presto la giustizia si sarebbe affermata con l'instaurazione del Regno di Dio.

Cos'è il Cristianesimo?

Senza entrare nelle polemiche sorte attorno a questo problema e che non riguardano direttamente il nostro corso, mi limiterò a brevi cenni, seguendo i testi neotestamentari.

Il Vangelo, la buona novella ($\epsilonὐαγγέλιον$) è l'annuncio dell'imminente venuta del Regno dei Cieli $\muετανοεῖτε, ἥγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν$ con queste parole, secondo la narrazione mattaica, Gesù avrebbe iniziato la sua predicazione (Matteo, 4 17): stava dunque per compiersi la secolare attesa d'Israele: Gesù stesso era il Messia, il Cristo, l'inviato di Dio annunciato dai profeti.

Per comprendere quindi l'evangelo è necessario sapere cos'è la speranza messianica del popolo di Israele. Fin dall'VIII secolo a.C. i profeti, mentre bollavano l'infedeltà e l'immoralità del popolo ebreo annunciando l'imminente vendetta divina, aprivano agli occhi dei fedeli la radiosa speranza di una non lontana istaurazione del Regno dei cieli per opera di un unto (Messia), inviato di Dio: tale Regno sarebbe stato il trionfo dei giusti sugli empi, degli Ebrei sui popoli vicini.

La speranza messianica d'Israele si arricchì di nuovi



elementi durante l'esilio: la religione del popolo vincitore, il mazdeismo, influenzò largamente l'ebraismo fornendogli i motivi di una complessa escatologia ed una intonazione religiosa tendenzialmente dualistica. Così negli scritti post-esiliaci prende sviluppo l'angeologia e compare la figura di Satana, il tentatore che solo dopo il giudizio universale cesserà la sua opera corrompitrice; allora compare anche una complessa escatologia e si definisce la credenza nella resurrezione dei giusti: sicché a poco a poco, da Ezechiele, profeta del periodo esiliaco, fino all'epoca della dominazione ellenistica, la profezia si tramuta in vera e propria apocalissi, spesso di intonazione politica e nazionalistica.

Il cristianesimo, pur inserendosi nella tradizione apocalittica, cerca di liberare da ogni scoria nazionalistica l'idea messianica: il regno di Dio è regno di pace, di amore; al regno sono chiamati tutti gli uomini, poiché tutti sono figli di Dio e per tutti è valido il sacrificio del Redentore.

Gesù stesso si proclama il *Χριστός*, il messia venuto non ad instaurare un reame politico ma a riscattare tutti gli uomini e soprattutto gli schiavi, i poveri (*πτωχοί*). Si legga il discorso della Montagna e si avrà l'idea chiara del capovolgimento, della *μετανοία* predicata dal Cristo. E invece contro di lui furono fatte accuse politiche, gli fu imputato di voler diventare Re degli Ebrei scuotendo il giogo romano; eppure anche innanzi a Pilato Gesù aveva ripetuto "Il mio regno non è di questo mondo".

Dunque la buona novella è l'annuncio che il regno di Dio sta per venire; è la rivelazione del Dio Padre che si adora in spirito e verità, che si prega col *Pater*.

Questo Dio non impone più una sua legge tirannica come fece cogli ebrei: egli vuole l'intima adesione del cuore degli uomini che, persuasi della nuova legge, troveranno in Dio la liberazione e la vita.

Il Dio cristiano non è certo il primo motore della *Fisica* aristotelica; egli è il Padre di tutti ed è presente nei cuori di quanti credono in lui.

Dio insomma è al centro stesso della vita cristiana: egli si è rivelato e non v'è certo bisogno di argomentazioni sillogistiche per provare l'esistenza del Padre comune che a tutti elargisce la sua grazia.

Sarebbe molto interessante esaminare cosa sia la *grazia* nella esperienza religiosa cristiana, ma non sarò certo io ad entrare in una discussione sulla quale sono scritte

intere biblioteche di volumi.

Chi ha maggiormente penetrato con sottile indagine psicologica oltre che teologica il concetto di grazia, e' certo S. Agostino, e tuttavia anche i suoi testi, spesso incerti, hanno dato molto da fare ai teologi.

Lungi dal voler dare una spiegazione razionale della grazia, potrebbe intendersi come una ispirazione, una luce interiore che e' fuori della natura, cioe' del corso abitu- dinario degli eventi, la grazia e' la presenza di Dio nel credente che rischiarava l'intelletto, rinsalda il cuore, di- rige la volonta' senza costringerla.

Così al concetto greco della natura come successione regolare, meccanica e necessaria di avvenimenti, il cristia- nesimo opponeva la grazia come rottura di tale meccanicita', come intervento diretto di Dio. Siamo così al concetto cri- stiano di miracolo. nell'intuizione cristiana del mondo non v'e' differenza essenziale tra il "miracolo" della multi- plicazione dei pani e la "naturale" maturazione delle spi- ghe. e' sempre opera divina l'uno come l'altro fenomeno poi- che' tutta la serie dei fatti naturali e' sospesa alla libera volonta' di Dio. Così viene anche purificato il concetto di Dio da quella necessita' in cui il pensiero greco lo aveva circoscritto: per Aristotele il mondo e' necessario effetto di Dio onde posto il mondo e' posto anche Dio. Ben diversa e' l'idea di Dio nel Cristianesimo. Egli e' causa intelligente e libera che ha creato il mondo

"in sua eternita', di tempo fuore (Par. 29, 16-17)

fuor d'ogni altro comprender, come i piacque".

Quel "come i piacque" non proviene certo dall'ari- stotelismo ma dalla tradizione cristiana. La libera volon- ta' di Dio regge il creato: siamo alla prima formulazione di una filosofia della contingenza. Dal concetto della assolu- ta liberta' creatrice di Dio derivava non solo che il mondo potrebbe essere diverso da quello che e', ma, come ben intui- rono molti teologi del XIV secolo, Dio avrebbe potuto crea- re un universo infinito a questa intuizione, sviluppata nel Rinascimento, non sarebbe mai potuta arrivare la filosofia aristotelica.

Dunque nel concetto cristiano della natura e della li- berta' creatrice vi e' qualcosa di profondo che mancava al pensiero greco, e se il Dio regge direttamente tutto il cor- so degli eventi, se la sua azione e' manifesta in tutta la natura, il credente non sente certo il bisogno di ricorrere a l'VIII libro della *Fisica* aristotelica per giungere all'e- sistenza di un Dio che e' un principio meccanicistico



necessariamente legato al mondo naturale. E parimenti il cristiano per tanti secoli non ha sentito il bisogno di una filosofia della natura: questa infatti compare nello sviluppo della speculazione teologica solo dal XII secolo, e soprattutto dalla seconda metà, epoca in cui, come è noto, irruperono nell'Occidente latino centinaia di scritti scientifici-filosofici greci ed arabi. Cominciò allora quella assimilazione dell'aristotelismo da parte del pensiero cristiano che portò, come episodio unico nella storia, a sancire dogma di fede la definizione aristotelica dell'anima come forma del corpo (Concilio di Vienne 1311-1312).

Ma non solo i primi cristiani trascurarono ogni filosofia della natura e ogni argomentazione sillogistica dell'esistenza di Dio; possiamo dire che alle origini si guardò con profondo disprezzo ogni sapienza umana (*σοφία ἀνθρώπινη, σοφία σαρκική*) cui Paolo contrappone la pazzia della croce, la pazzia della predicazione (I Corinth. 1, 18 segg.).

Ma l'opposizione tra il messaggio evangelico e la filosofia greca si dimostrò soprattutto nel campo dell'etica, della vita pratica. La morale cristiana ha rovesciato l'*Etica Nicomachea* non meno di quella stoica ed epicurea che era l'etica dei "sapientes huius mundi", ed ha sostituito ad essa quel prezioso ed unico compendio di morale che è il discorso della Montagna. Chi mai, aristotelico o epicureo che fosse, avrebbe potuto dire "Beati i poveri, beati i sofferenti, beati coloro che piangono"; se tutta l'etica antica è uno sforzo per liberarsi dal dolore, dalla sofferenza? Tutta la morale antica si chiude nei limiti di questo mondo e qui cerca l'*eudaimonia*; per il cristiano invece *ἡ ζωὴ οὗτος* sta per finire, e la sua vita è attesa e preparazione all'imminente *παρουσία* del Cristo.

Verso l'avvenire è teso il cristianesimo che, nella invincibile speranza escatologica, ha trovato la forza di superare e trasformare la realtà. Lo storico di oggi sa la profonda verità della parabola del lievito: il cristianesimo è stato il fermento che operando nell'antica civiltà romana ha dato volto nuovo all'orbe latino, ha scoperto valori fino allora ignorati: e questo ha fatto non con una rivoluzione armata, ma con la forza delle sue idee e dei suoi martiri.

La rapida diffusione del messaggio cristiano nel mondo antico, il contatto cogli ambienti colti di Alessandria, A tene e Roma influì necessariamente sulla nuova religione che mentre veniva concretandosi in un ben preciso istituto, si arricchiva anche di elementi speculativi tratti dalla filosofia dei gentili.

Così mentre si costituisce ed organizza in modo sempre più netto l'ἐκκλησία, compaiono le prime elaborazioni speculative del credo cristiano per la necessità di spiegare i rapporti tra la prima e la seconda persona della Trinita, e per il bisogno di aver armi adatte contro le prime correnti eretiche e contro le obiezioni dei pagani da queste necessità nacque dunque come teologia, la filosofia cristiana.

Solo tardi, dopo l'ingresso di Aristotele tra il XII e XIII secolo, si cominciò a distinguere filosofia e teologia: prima di allora la filosofia del Cristianesimo e la teologia intesa come meditazione sul dato rivelato e ricerca di una formula teoretica per esprimere il contenuto del messaggio evangelico (1).

Uno dei primi argomenti che affaticò le menti degli antichi scrittori cristiani è quello dei rapporti tra Dio Padre e il Figlio, il Messia. Il problema era estremamente difficile e delicato, per l'incertezza stessa degli autori neotestamentari.

S. Paolo, le cui epistole sono forse gli scritti più antichi del Nuovo Testamento, ha adottato varie formule per indicare il rapporto tra il Padre e il Figlio, e bene ricordarne alcune.

V'è un solo Dio — egli scrive a Timoteo (I, 2, 5-6), ed anche un solo mediatore fra Dio e gli uomini, Cristo Gesù uomo, il quale diede se stesso qual prezzo di riscatto per tutti

... non c'è alcun Dio fuori d'un solo. Poiché, sebbene vi siano dei cosiddetti dei tanto in cielo che in terra, come infatti ci sono molti dei e molti signori nondimeno, per noi c'è un Dio solo, il Padre, dal quale sono tutte le cose, e noi per la gloria sua, e un solo Signore, Gesù Cristo, mediante il quale sono tutte le cose, e mediante il quale siamo noi (I Corinth. 8, 4-6)

Egli (il Padre) ci ha riscossi dalle potestà delle Tenebre e ci ha trasportati nel regno del suo amato Figliuolo, nel quale abbiamo la redenzione, la remissione dei peccati, il quale è l'immagine dell'invisibile Iddio, il primogenito d'ogni creatura, poiché in lui sono state create

(1) - cfr. B. Nardi, *Dante e la cultura medievale*, Bari (Laterza) 1949 II^a ed. pag. 207 segg.

tutte le cose che sono nei cieli e sulla Terra tutte le cose sono state create per mezzo di lui ed in vista di lui; ed egli è avanti ogni cosa e tutte le cose sussistono in lui..... In lui abita corporalmente tutta la pienezza della Deità" (Coloss. 1, 13-17, 2, 9)

"Abbiate in voi lo stesso sentimento che è stato in Cristo Gesù il quale essendo in forma di Dio non pensò alla rapina di farsi simile a Dio (così penso debba interpretarsi il non chiaro passo: "non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo") ma annichilò se stesso, prendendo forma di servo e divenendo simile agli uomini; ed essendo trovato nell'esteriore come un uomo, abbassò se stesso, facendosi ubbidiente fino alla morte, e alla morte in croce. Ed è perciò che Dio lo ha sovranamente innalzato e gli ha dato il nome che è al disopra d'ogni nome, affinché nel nome di Gesù si pieghi ogni ginocchio nei cieli, nella terra e sotto la terra, e ogni lingua confessi che Gesù Cristo è il Signore, alla gloria di Dio Padre" (Philipp. 2, 5-11).

Come sentite questo Figlio di Dio è la somiglianza del Padre, è prima di ogni creatura, è colui attraverso il quale tutte le cose sono state fatte.

Ma il concetto del Figlio di Dio si determina ancor meglio nella teologia giovannea.

Il prologo del IV Vangelo ci porta assai più in alto del semplice racconto sinottico della nascita del Cristo. Matteo per esempio, si preoccupa di darci una genealogia che permetta di ricollegare Gesù alla stirpe di David. Giovanni invece salta ogni genealogia umana e vede in Cristo il *λόγος* che "nel principio" era presso Dio, anzi era Dio.

La terminologia del prologo giovanneo ci fa sentire la influenza di vicini ambienti giudaici - alessandrini e stoici. Come è noto, Filone, preoccupato di trovare l'intimo accordo tra speculazione greca e religione ebraica, aveva dato una particolare spiegazione del primo versetto della Bibbia: qui si legge che "in principio (*berescit*) Dio creò il cielo e la terra"; Filone intende quell'ebraico *berescit*, reso nella traduzione greca con *ἐν ἀρχῇ*, non nel suo significato temporale ma come fosse *nel principio* intendendo per *principio* l'*ἀρχή* di tutte le cose: tale *ἀρχή* è per Filone il *λόγος*, da lui distinto in *λόγος ἐνδιάθετος* verbo interiore e *λόγος προφορικός*, verbo esteriore che è quello che risuona negli spazi quando Dio pronunciò il *fiat* creatore. E credo che non si tratti di un doppio *λόγος*, ma solo di due aspetti che il Verbo manterrà anche nella posteriore teologia cristiana: il *λόγος* è la parola che Dio

produce nel conoscere se stesso ed e' anche il mezzo attraverso il quale tutte le cose sono state fatte. Sicche' dunque per Filone quando Dio creo' il cielo e la terra le creo' appunto ἐν ἀρχῇ, nel principio di tutte le cose, cioe' nel λόγος.

S. Giovanni non ha difficoltà ad identificare Cristo, principio di tutte le cose, col λόγος; questo del resto e' l'equivalente della σοφία dei libri Salomonici, che era fin dall'eternita' presso Dio. I due concetti sono identici e probabilmente Giovanni ha preferito il termine λόγος perche' si rivolgeva ad ambiente greco-romano e scriveva proprio in quella Efeso ove sei secoli prima Eraclito scopriva nel λόγος la ragione, il principio di tutte le cose

" In principio era il Logos

e il Logos era con Dio

e il Logos era Dio (θεός non ὁθεός)

Egli era in principio presso Dio:

ogni cosa e' stata fatta per mezzo di lui

e senza di lui nulla fu fatto

di quanto e' stato fatto. In lui era la vita

e la vita era la luce degli uomini,

e la luce splende nelle tenebre

e le tenebre non l'hanno ricevuta

.....

La luce vera,

che illumina ogni uomo,

stava per giungere nel mondo.

Era nel mondo,

e il mondo fu fatto per mezzo di lui,

ma il mondo non l'ha conosciuto.

E' venuto in casa sua

e i suoi non l'hanno ricevuto,

ma a tutti quelli che l'hanno ricevuto

Egli ha dato il diritto di diventar figlioli di Dio.

Egli non dal sangue ne' da volonta' di carne

ne' da volonta' d'uomo,

ma da Dio nacque.

E il Logos si fece carne

ed abito' tra noi

(e noi vedemmo la sua gloria,

gloria pari a quella che un figlio unico riceve dal

pieno di grazia e di verita'.

.....



E dalla pienezza di lui
noi tutti abbiamo ricevuto
grazia su grazia;
che' la legge e' stata data per mezzo di Mose' ;
ma la grazia e la verita' ci vennero per mezzo di Gesu'
Cristo.

Nessuno vide mai Dio:
Il Figlio unigenito,
che e' nel seno del Padre,
egli stesso l'ha rivelato (Giov.I, 1-18 passim)

Si sente qui il pensiero del credente che costruisce la sua filosofia religiosa e vede tutte le cose in Dio, loro principio.

o

o o

Con l'acquisizione della dottrina del *logos* la speculazione cristiana si arricchiva di un motivo greco, pregno di futuri sviluppi.

Un altro motivo legato dalla dottrina del *logos* entro presto nella filosofia cristiana: la dottrina della provvidenza (*πρόνοια*). Nello stoicismo il *Logos* e' la ragione di tutte le cose: tutto accade secondo una ragione divina che pervade il mondo organizzando la molteplice realta' (si ricordi Cicerone: "consentiens, continuata cognatio rerum"); nulla avviene a caso, il *logos* e' la ragione universale che guida il divenire. Si parla a volte di fatalismo, in relazione alla dottrina stoica della *πρόνοια*: ma si puo' parlare di fatalismo quando si dice che tutto e' sottoposto alla ragione?

Dunque anche il concetto della *πρόνοια* fu presto assorbito dalla prima speculazione cristiana, nascente dalla meditazione dei dati rivelati. Alla dottrina della provvidenza si ricollegava una concezione finalistica dell'universo sicche' nell'armonia cosmica si trovava la prova piu' chiara della ineffabile presenza di Dio. Gia' S. Paolo, nell'*Epistola ai Romani* aveva indicato come via per risalire a Dio l'osservazione dell'universo creato ed aveva denunciato la colpevolezza di quei filosofi pagani che non erano stati capaci di giungere all'idea di Dio o non gli avevano reso il debito culto.

Così per esempio in uno dei Padri Apostolici (1), Clemente romano leggiamo:

" I cieli mossi dal governo di Dio, gli obbediscono in pace, il giorno e la notte percorrono la via ad essi segnata da lui, senza urtarsi tra loro. Il sole e la luna e i cori delle stelle secondo il suo comando, concordi, senza trasgressione, si muovono entro i termini fissati a ciascuno. La terra gravida produce per volontà di lui, nelle stagioni appropriate, il cibo per gli uomini, per le fiere e per tutti i viventi che son sopra di essa, senza esitazione e senza mutar niente di ciò che da lui è stato ordinato. Le oscurità degli abissi e le occulte voragini del mondo sotterraneo sottostanno alle sue leggi tutte queste cose il grande Artefice e Signore del tutto ordinò che si compiessero nella concordia e nella pace, tutti beneficiando, ma in modo sovrabbondante noi che abbiam fatto ricorso alla sua misericordia per mezzo del Signor Gesù Cristo, cui sia gloria e maestà ne' secoli de' secoli" (I ad Cor. 20; cfr. *ibid*, 33).

E ancora:

" Col verbo della sua maestà egli fondo' tutte le cose, e col suo verbo egli può rovesciarle 'Chi può dirgli, cosa hai fatto? O chi potrà resistere alla sua forza?' (Sap. XII, 12. XI, 22). Ei fa tutte le cose quando e come gli aggrada, e niente di quanto è stato decretato, sarà omissa. Tutto a lui è palese, e niente sfugge ai suoi provvedimenti" (I ad Cor. 27).

Insomma per salire a Dio non v'è bisogno di complicati sillogismi bastano questi argomenti di buon senso, tratti dall'armonia e dal finalismo che si coglie nella natura.

È opportuno leggere anche alcune pagine di Aristide, filosofo ateniese che, vissuto ai tempi di Antonino il Pio gli indirizzò una *Apologia*, scritta verosimilmente tra il 138 e il 147.

" Io, o re, poiché venni in questo mondo e mirai il cielo, la terra e il mare, il sole, la luna e le altre creature, fui colpito di meraviglia per il loro ordine. Osservando il mondo e tutte le cose che sono in esso, e come tutto si muove necessariamente, compresi che colui che muove e contiene tutte le cose è Dio, celato in esse e da esse nascosto. Poiché il motore è più potente di ciò che è mosso,

(1) - Si indicano con questo nome quegli scrittori cristiani che vissero alla fine del I° secolo o nella prima metà del II°, che rispecchiano più da vicino lo spirito e la forma dell'insegnamento apostolico.

e quello che contiene e' piu' potente del contenuto ... Or io dico di questo motore del mondo, ch'esso e' il Dio di tutte le cose, che tutte le cose ha fatto per l'uomo. E mi sembra che giovi temer Dio e non opprimere l'uomo. Io poi dico che Dio non e' generato ne' fatto, poiche' da nessuna cosa e' circoscritto e tutto circoscrive, ch'egli e' forma autogena, senza principio e senza fine, incorruttibile, immortale, perfetto, superiore ad ogni concetto ... (*Apol. I, 1 seg.*).

Se passiamo a Giustino, troviamo importanti concetti sui rapporti tra filosofia e religione; egli segui' maestri stoici, pitagorici, platonici e nelle sue opere sentiamo la influenza di quel pensiero platonico-stoico da cui nacque poi il neoplatonismo (1).

" La filosofia - egli scrive - e' veramente la piu' grande ricchezza e di inestimabile valore presso Dio, al quale conduce e al quale essa sola ci unisce; e religiosi veramente sono quelli che alla filosofia si consacrano " (*Dialogum Tryph. 2*).

Per Giustino v'e' una rivelazione divina che si e' esplicata nella ragione umana per opera del Logos, prima ancora della sua incarnazione: per questo si possono dire Cristiani anche uomini che vissero prima della divulgazione del messaggio evangelico.

Ecco cosa si legge in un importante luogo dell'*Apolo-
gia*:

" Mose' fu piu' antico di tutti gli scrittori greci. E tutto quello che, intorno all'immortalita' dell'anima, alle pene dopo morte, alla contemplazione delle cose celesti ed altri argomenti consimili, dessero i filosofi e i poeti, poterono intenderlo ed esporlo per aver tratto argomento dai profeti. Onde pare siano insiti in tutti i semi della verita' (*Apol I, 44*). Non che gli insegnamenti di Platone sian contrari a quelli di Cristo, ma non sono in tutto gli stessi, come altresì quelli degli altri, cioe' degli Stoici, dei poeti e degli storici. Poiche' in quanto ognuno di essi scorgeva la particella, a se' congenita, della seminale Ragione (Logos) divina, egregiamente pote' parlare Pertanto, tutto quello che da essi e' stato detto egregiamente, e' proprieta' di noi Cristiani Tutti que' i scrittori poterono, per l'insito seme della ragione (logos), scorgere

(1) - Giustino si converti' al cristianesimo verso il 133; verso il 155 scrisse la prima *Apologia* indirizzata ad Antonino Pio, alla quale, qualche anno dopo, aggiunse una specie di appendice, detta seconda *Apologia*. Tra il 155 e il 160 scrisse il *Dialogo con Trifone*; subi' il martirio a Roma probabilmente verso il 166.

la verità, ma in modo confuso . . . (*Apol. II, 13*). Noi abbiamo imparato che Cristo è il primogenito di Dio, e che esso è quella Ragione (Logos), di cui tutto il genere umano è partecipe. E coloro che vissero secondo ragione, son Cristiani, anche se furon ritenuti atei, come, presso i greci, Socrate ed Eraclito (*Apol I, 46*).

La incarnazione di Cristo non ha fatto dunque che completare quella rivelazione naturale che in tutti i tempi il Figlio ha elargito alle menti elette.

Con lo spirito così aperto a quanto di buono v'era nel pensiero precristiano Giustino sviluppa le sue speculazioni nelle verità rivelate. Riportiamo solo un breve passo delle sue meditazioni teologiche

“ Il Padre di tutte le cose, poiché è ingenito, non ha nome, che qualunque cosa si chiama con un nome, presuppone uno anteriore ad essa che glie l'impone. Queste parole *Padre, Dio, Creatore, Signore, Padrone*, non son nomi, ma appellativi derivati dai suoi benefici e dalle sue opere. Invece il Figlio di lui, quel che solo può dirsi Figlio, cioè il verbo che era prima della creazione ed esisteva insieme a lui, e non di meno fu generato da lui quando da principio creò e ordinò tutte le cose, esso chiamasi il Cristo (l'Unto), poiché fu unto e per mezzo di esso Dio dispose tutte le cose, il qual nome tuttavia significa una cosa incomprendibile, allo stesso modo che l'appellativo *Dio* non è nome, ma la nozione, insita alla natura umana, di una cosa inesprimibile ” (*Apol II, 6*).

Bastano questi accenni per vedere come la speculazione cristiana utilizzi tanti concetti dell'ambiente ellenistico per risolvere i vari problemi che erano posti o implicati negli scritti biblici e così, col ricostruire su nuove basi una nuova concezione del mondo, che nasce la filosofia del Cristianesimo.

Nel corso del II secolo, mentre i Padri Apostolici e gli Apologisti gettavano le basi della speculazione cristiana, comparve una corrente, lo gnosticismo, che tendeva a mescolare alla rivelazione evangelica elementi mitologici tratti dal mondo greco-orientale, fino a risolvere lo stesso cristianesimo in una complicatissima mitologia.

La storia dello gnosticismo è assai complessa, soprattutto perché non abbiamo più le opere dei suoi maggiori esponenti, e dobbiamo contentarci dei brani (a volte anche tendenziosi) che riportano i grandi polemisti cattolici di quell'età, ed in particolare Tertulliano, Ireneo e Ippolito.



Si deve anzitutto distinguere lo gnosticismo vero e proprio che ha i suoi maggiori maestri in Valentino e Basilde, da uno gnosticismo di origini oscure leggendario, che si fa risalire a Simon Mago.

L'iniziatore dell'eresia gnostica sarebbe stato precisamente quel Simon Mago di cui si parla anche negli *Atti degli Apostoli* (VIII, 9-10): "Ora un tale di nome Simone, che era giunto innanzi nella città esercitandovi la magia, seduceva la gente di Samaria, dicendo di essere qualcosa di grande; e tutti dal più piccolo al più grande l'ascoltavano dicendo: "Costui è la grande virtù di Dio" (*ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ ἡ καλονμένη μεγάλη*)".

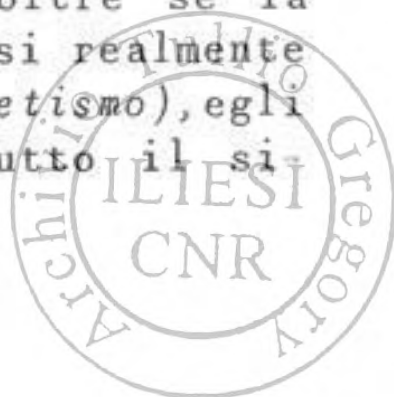
Su questo leggendario iniziatore dello gnosticismo, così scrive Ireneo:

Egli (Simone) pertanto fu glorificato come Dio, e insegnava che egli era quello stesso che tra i giudei era apparso come Figlio, in Samaria era disceso come Padre, tra i rimanenti popoli invece si era avanzato come Spirito Santo, poiché egli era la più alta Virtù, cioè il Padre che è al di sopra di tutte le cose, pur lasciando d'esser chiamato con qualunque nome lo chiamavano gli uomini. Simone samaritano, dunque, dal quale traggono origine tutte le eresie, da questo insegnamento alla sua setta. Costui, avendo redento una tale Elena prostituta di Tiro, città della Fenicia, la menava con sé, dicendo che essa era la prima Idea della sua Mente, la Madre di tutte le cose, per mezzo della quale egli aveva da principio divisato nella sua Mente di fare gli Angeli e gli Arcangeli. Questa prima Idea (*Ennoia*), scaturita da lui, e che conosce ciò che suo Padre vuole, si abbassa e genera gli Angeli e le Potenze, dai quali egli afferma che è stato fatto questo mondo. E dopo che essa generò costoro, per invidia fuda essi tenuta prigioniera, perché non volevano essere ritenuti figli di chicchessia. Così egli (Simon, Padre di Ennoia) era totalmente ignorato da essi, e la sua Idea era tenuta prigioniera dalle Potenze e dagli Angeli che da quella erano derivati, ed aveva patito ogni contumelia da essi perché non avesse a tornar su' al Padre suo, sì che fino allora era racchiusa in corpo umano e doveva, attraverso i secoli, trasmigrare di corpo muliebre in corpo muliebre come da un vaso all'altro. Ed essa aveva dimorato anche in quella Elena a cagion della quale scoppio' la guerra troiana, onde Stesicoro, che ne' suoi carmi l'aveva maledetta, fu reso cieco, ma essendosi di poi pentito, ed avendo scritto le cosiddette palinodie, nelle quali inneggia a lei, torno' a vederla.

Trasmigrando di corpo in corpo, e in tal modo sopportando di continuo contumelie, da ultimo si era prostituita in un lupanare, ed era una pecora perduta. Perciò egli era venuto a rimetterla al primo posto e per liberarla dal carcere, e per recar salvezza agli uomini per mezzo della sua conoscenza. Che siccome gli Angeli governavano male il mondo, aspirando ciascuno di loro al principato, egli era venuto a raddrizzare le cose, ed era sceso quaggiù trasfigurato, somigliando alle Virtù e alle Potenze e agli Angeli, in guisa da apparire anch'egli uomo tra gli uomini, mentre non era uomo, e si da sembrare di aver patito in Giudea, mentre non aveva patito. Asseriva poi che i profeti avevano fatto profezie ispirati dagli Angeli, onde non dovevano più curarsi di loro quei che avevan riposto la loro speranza in lui e nella sua Elena, ma liberi far quello che loro piaceva, che gli uomini son salvi per la sua grazia e non per le opere giuste (poiché non vi son opere giuste per lor natura, ma per accidente), alla maniera che stabilirono gli Angeli che fecero il mondo, i quali per mezzo di siffatti precetti ridussero gli uomini in servitù. Per tal modo erano infrante le catene del mondo, e quei che appartenevano a lui, erano liberati dal dominio di coloro che fecero il mondo (Ireneo, *Contra haer.* I, 23).

L'importanza di questo brano sta nel tramandarci una eco di dottrine, per quanto strane in apparenza, sbocciate in Samaria, la città vicina e rivale di Gerusalemme, nel tempo stesso in cui S. Paolo maturava il suo pensiero sul Cristo e sulla salvazione mediante la fede e la piena conoscenza del Figlio di Dio. La *gnosis* non è altro che la conoscenza della dottrina rivelata, la *fede* nel mistero incomprendibile ai non credenti, e risponde, naturalmente, con contenuto pur simile ma diverso, alla *pistis* e all'*epignosis* paolina. Ireneo, chiamando *falsa gnosi* quella degli eretici, l'opponne alla *vera gnosi* degli Apostoli (cfr. *Contra haer.* IV, 8, e frammento 37).

Nel passo riportato su Simone, sono già compresi, *in nuce*, i principi tipici dello gnosticismo: il mondo non è opera di Dio ma di esseri inferiori, ribelli: il mondo dunque è male, e cattivo è tutto ciò che si contamina con la materia: nessuna opera umana è quindi buona di per sé: quello che salva è la grazia che però era intesa dagli gnostici come *conoscenza (gnosis)* dei misteri divini. Inoltre se la materia è male, il Figlio di Dio non può essersi realmente incarnato: il suo corpo è dunque apparente (*docetismo*), egli non ha mai sofferto la passione né la morte. Tutto il si



gnificato profondamente umano dei Vangeli era così vanificato.

Come si vede subito, nello gnosticismo confluiscano, attorno ad elementi soteriologici cristiani, una infinita di motivi ellenistici (platonismo) e orientali (religioni di mistero, mazdeismo).

Uno dei maggiori esponenti dello gnosticismo, colui che diede maggiore organicità ai principi di questa corrente, fu Valentino. Egli venne a Roma al tempo del Vescovo Igino (136-140), fiorì sotto il vescovato di Pio (140-155?) e visse fino ad Aniceto (155-166).

Dio, rivelatosi nel Cristianesimo come creatore e Padre, incarnatosi nel Cristo per la redenzione degli uomini, è da Valentino ricacciato nell'ignoto abisso, circondato da una sfera di luce (*pleroma*), composta dagli *eoni*, esseri spirituali, intermediari tra Dio e il mondo. Ecco cosa, tra l'altro, si legge di Valentino in Ireneo

Valentino ridusse per primo nella forma del proprio magistero i principi della setta che dicesi gnostica. Egli pone una diade innominabile di cui un membro è chiamato lo Ineffabile (pseudo-Tertulliano, *Praescr.* 19: il Bythos, lo Abisso) l'altro la Quiete (Sige). Da questa prima diade, n'esce una seconda, un termine della quale è il Padre (pseudo-Tert. *ibid.* la Mente, il Nous), l'altro termine la Verità. Da questa tetraide sgorga il Logos e la Vita, l'Uomo e la Chiesa. E questa è la prima ogdoade. Dal Logos poi e dalla Vita emanano dieci virtù (pseudo-Tert. *ibid.*, Eoni) dall'Uomo e dalla Chiesa dodici, una delle quali, separata dalle altre, produsse nel decadere le rimanenti cose. Egli inoltre finge due termini, uno frapposto tra il Bythos e il resto del Pleroma, serve a distinguere gli Eoni primogeniti dal Padre ingenito; l'altro a separare la loro Madre dal Pleroma (Ireneo, I, 11). Questo è, secondo essi (Valentiniani) l'invisibile e spirituale Pleroma, tripartito in un'ogdoade, in una decade e in una dodecade (Ireneo I, 1).

Così la speculazione gnostica tende a porre Dio in un mistero ineffabile, all'uomo riesce impossibile giungere al Bythos, al profondo. Questo Dio degli gnostici comincia ad essere simile alla verità degli Accademici cui nessuno può giungere: essa v'è, ma *latet in puteo, in profundo*. Dio è nella profondità del Pleroma, circondato dagli Eoni che esercitano varie funzioni, fino quasi rendersi autonomi da chi li ha generati. Il Pleroma somiglia assai alla sfera luminosa del mitraismo ove il principio della luce è circondato da molteplici ministri disposti secondo una gerar-

chia che idealizza la struttura piramidale della corte persiana.

Tutta questa complicata mitologia gnostica urtava il senso cristiano della presenza di Dio in noi, del Verbo che si è fatto uomo per riscattarci dal peccato.

E v'è di più: ciò che costituisce il massimo sforzo della speculazione per rappresentare la vicinanza di Dio all'uomo è l'espressione del prologo giovanneo "et Verbum caro factum est et habitavit in nobis"; gli uomini hanno visto il Figlio di Dio, ne hanno sperimentate le virtù taumaturgiche; e il Verbo incarnandosi ha elevato l'uomo fino a sé. Per lo gnosticismo invece tutta questa esperienza cristiana era semplicemente assurda. Dio ha generato solo le prime creature spirituali del Pleroma, mentre tutto il mondo sensibile è tenebre, peccato, corruzione. Per spiegare l'origine del nostro mondo lo gnosticismo immagina tutta una categoria di esseri intermedi, un complicato processo di caduta di uno degli Eoni del Pleroma insomma tutta una ricca mitologia nella quale è difficile ritrovare una trama concettuale. Così il mondo, creato da spiriti ribelli, è il prodotto di una volontà malvagia: se il Logos avesse preso carne umana avrebbe perduto se stesso. In tal modo tutto il racconto evangelico della vita di Cristo, dalla nascita alla morte e alla resurrezione, tutto quanto per la tradizione cristiana aveva ormai significato storico, era rigettato dagli gnostici che riducevano la vita e le opere del Salvatore a mera apparenza: tutti gli gnostici furono *decretisti*. Il docetismo respingeva quindi il racconto biblico della creazione, come quello della incarnazione, passione e morte del Verbo; rifiutava di credere nella resurrezione della carne e, respingendo come male tutto quanto il mondo sensibile, riponeva in termini inconciliabili il dualismo antropologico tra anima e corpo.

Si rileva facilmente come il patrimonio essenziale della fede evangelica venisse soffocato nello gnosticismo da un cumulo di dottrine ellenistiche e orientali che facevano dimenticare l'umanesimo proprio della concezione cristiana del mondo.



S. AGOSTINO

Se vogliamo trovare in Agostino le prove dell'esistenza di Dio, dobbiamo cercarle nella sua dottrina della conoscenza (1). Il Vescovo di Ippona sale a Dio con gli stessi argomenti usati dai platonici per salire alle Idee. Egli giunge a Dio sviluppando la dottrina del Logos e specialmente quel versetto giovanneo ove si dice che il Verbo "erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum,, (1,9).

Agostino dipende dai Platonici nel constatare che la verità, i concetti universali, non ci vengono dalle cose del mondo sensibile, le quali sono sempre limitate, imperfette, particolari: quel che è limitato non può darci l'universale, il contingente non può darci il necessario, il caduco non può darci l'eterno; l'incessante fluire del mondo sensibile non darà mai quelle verità che noi pensiamo come necessarie ed eterne.

Perciò S. Agostino in un celebre passo del *De Vera Religione* scrisse:

"Noli foras ire; in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas. Et si naturam tuam mutabilem inveneris, trascende et te ipsum et tende ergo illuc unde lumen rationis accenditur".

È alla Verità, alla fonte di ogni certezza, che l'uomo deve tendere; questa verità è la Sapienza divina, il Verbo "lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum".

Questo è il fondamento di ogni argomentazione agostiniana per dimostrare l'esistenza di Dio. Si legga questo brano delle *Confessioni* (XII, 25, 3):

"Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quaero, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa,

(1) I testi di Agostino citati dall'Arnoh (*De quinque viis S. Thomae ad demonstrandam Dei existentiam apud antiquos... praeformatis vel adumbratis*, Romae 1932 pagg. 50 segg.) raccolti in funzione delle cinque vie tomiste, sono tutti (eccetto il N. 25) occasionali e tratti dalle osservazioni di buon senso, onde credo poco utile fondarsi su di essi per ricavarne un insieme sistematico.

quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate". Questa suprema *Veritas* è Dio:

"Ubi inveni veritatem ibi inveni Deum meum, ipsam veritatem, quam ex quo didici non sum oblitus" (*Confess.* X, 24)

"Nec iam illud ambigendum est, incommutabilem naturam, quae supra rationalem animam sit, Deum esse, et tibi esse primam vitam et primam essentiam, ubi est prima sapientia. Nam haec est illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis artificis,, (*De vera religione XXXI, 57*)

Tanti altri passi si potrebbero ancora citare ove si parla della illuminazione divina, della Verità "quae supra mentes nostras est".

Siamo qui innanzi ad un motivo schiettamente platonico, di un platonismo però ripensato attraverso la fede cristiana.

Accanto a questi argomenti più schiettamente razionali, v'è quello dell'*appetitum* per il bene che ci porta verso il *Bonum per se*: "fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te" (*Confess.* I, I). Dio è il termine ultimo di tutti gli umani desideri.

Così dunque Dio per Agostino è la prima Verità che sola può quietare le nostre menti ed il fine ultimo cui tende la volontà umana; sono questi i due aspetti della realtà divina donde ogni cosa trae origine.

Tutti gli altri argomenti addotti da Agostino per provare l'esistenza di Dio si riducono a questi, se però si volessero trovare dei testi precisi si troverebbero difficilmente e ci si fermerebbe su particolari perdendo di vista la struttura complessiva del pensiero agostiniano, che è tutta un'ascesa a Dio. Vero è che le argomentazioni di Agostino non fanno parte di un trattato di logica, ma si fondano sulla esperienza concreta della propria anima e della storia.

Anzitutto vi è l'esperienza dell'anima e se si vuole vedere come dalla riflessione sulla propria vita Agostino risale a Dio, basta leggere le *Confessioni*: la meditazione sulla propria esistenza, nei suoi travagli e nelle burrascose esperienze, conduce il Vescovo di Ippona a trovare Dio come termine di tutti i desideri umani e come prima e somma verità: questo motivo teologico pervade tutte le pagine delle *Confessioni*, perché è Dio che ha tratto Agostino dall'errore e gli ha dato la verità.

Ma v'è anche un'altra opera che è una continua dimostrazione



zione dell'esistenza di Dio: il *De Civitate Dei*, cioè la storia del mondo considerata da un punto di vista teologico.

Cos'è la storia umana? Cosa spinge gli uomini ad agire? Che senso hanno gli avvenimenti storici? V'è una provvidenziale ragione che domina la storia, Dio stesso fa che gli eventi si dispongano secondo un preciso disegno.

Com'è nato il *De Civitate Dei* fu scritto da Agostino per rispondere alle accuse dei pagani che ritenevano i cristiani colpevoli della caduta di Roma in quanto, avendo rinnegato gli antichi, tradizionali Dei, avevano provocato la loro ira. Il Vescovo di Ippona si compiace sul principio dell'opera di far dell'umorismo sugli Dei pagani e far notare come, quanti si sono salvati in Roma, non erano quelli rifugiatisi nei templi pagani ma quelli ospitati nelle chiese di Cristo. Superati questi spunti polemici contingenti, Agostino cerca di trovare un senso agli eventi storici, e non solo della storia di Roma ma della storia del mondo. Così egli riporta ad Adamo, al peccato originale, alla prima lotta fratricida tra Abele e Caino; da questo punto, dall'antagonismo tra Caino e Set (dato ad Adamo in sostituzione di Abele) Agostino vede delinearsi le due categorie che formano la storia: Caino, fratricida, fondatore della prima città e delle prime industrie, è il *conditor civitas mundi*, Set, sottomesso al volere divino, è il *conditor civitas Dei*; tutta la storia è nella lotta fra queste due *civitates* che occupano lo stesso territorio. Come si intuisce facilmente, le due città sono due concetti che rappresentano la lotta tra il bene e il male.

Tutta la dialettica storica è dunque dominata dalla lotta tra Dio e il diavolo (che è però a Dio pur sempre subordinato) tra il bene e il male, tra la libertà e le passioni; è una storia vista da un angolo visuale teologico, ma questo non sopprime la libertà umana. Dio non è come un burattinaio che regga gli uomini con dei fili invisibili: la storia è opera della stessa volontà libera dell'uomo che può anche affermarsi contro la volontà del Bene, della Ragione, di Dio; è in fondo la lotta fra due diversi modi di intendere la libertà; ma la libertà è al fondo stesso della storia, storia che è cominciata, prima ancora della creazione di Adamo, nel mondo della luce, quando Lucifero si è ribellato a Dio: così la storia umana si inserisce nel grande dramma della storia cosmica.

Ora, per chi legge il *De Civitate Dei*, chiedere quali siano le prove dell'esistenza di Dio in Agostino, fa sorri-

dere: Dio e' presente in tutta la storia in quanto ordina gli eventi molteplici secondo un fine; la storia obbedisce cosi' ad un disegno razionale, ad un principio divino che governa l'universo e pur essendo trascendente all'individuo e al cosmo, e al centro della vita spirituale e fisica.

Prima di entrare nel pieno del medioevo, e' necessario dire ancora qualcosa della filosofia agostiniana ch'e' il punto di partenza di tutta la speculazione cristiana dei secoli successivi.

Si cita spesso come espressione propria di S. Anselmo il noto "credo ut intelligam" che si trova nel *Proslogion* (cap. I); ora e' opportuno ricordare che tale espressione (la quale deve essere citata con quanto nel contesto lo segue, cioe' "credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia nisi credidero, non intelligam") e' gia' in Agostino: ecco infatti alcuni suoi testi:

Tract. in Joh. XL, n.9 (p.) 35,1960): "Credimus enim ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus".

Sermo CCXII, n.1 (P.L. 38, 1059): "Credite ut intelligatis. Nisi enim credideritis, non intelligetis".

Sermo LXXXIX, n.4 (P.L. 38, 556): "Sed ut intelligamus, prius credamus, nisi enim credideritis, non intelligetis".

De Trinit. VIII c. 5, n.8 (P.L. 42,952): "Quam ab rem Trinitatis aeternitatem...intelligere cupimus, prius antem quam intelligamus credere debemus".

Epist. CXX, c.I n.3 (P.L. 33,453): "Et ideo rationaliter dictum est per prophetam: "Nisi credideritis non intelligetis" "Isaia VII, 9, secundum LXX) Ubi procul dubio discrevit haec duo deditque consilium, quo prius credamus, ut id quod credimus, intelligere valeamus".

Qual'e' il significato di queste espressioni? Intanto Agostino ci conferma qui che i cristiani non hanno alcun bisogno di dimostrare l'esistenza di Dio, perche' sperimentano



direttamente la sua realta' nella fede.

Ma in quelle espressioni v'e qualcosa di piu' importante che spesso sfugge. Cos'e' la filosofia? Non e' altro che la sistemazione della nostra esperienza, e lo spirito critico dell'uomo che chiede ragione a se stesso delle proprie affermazioni: ebbene, la nostra fede e' precisamente questa esperienza sulla quale lo spirito critico riflette per giustificarla e ordinarla.

Dalla nostra esperienza, dalla nostra fede nascono i problemi della filosofia; non si potrebbe neppure filosofare, se volessimo prima far piazza pulita della nostra esperienza, sarebbe un filosofare sul vuoto.

Questo ha ben visto il Vico e percio' si oppose al "vuoto" di Cartesio.

Il "vivere" anteriore al "filosofare" e' quello che qui Agostino e Anselmo chiamano il credere e per quanto si riferisce, nel pensatore di Aosta, al problema di Dio, il filosofare presuppone la credenza nella esistenza di Dio. Insomma per i cristiani che avevano una fede, gli arzigogoli di Aristotele per provare il primo motore immobile non interessavano affatto: il dio Cristiano non e' il motore del mondo, ma e' il Padre che ci soccorre con la sua grazia. E chi crede trae dalla sua fede gli argomenti per l'esistenza di Dio, ma se la fede manca non ci sono sillogismi che reggano! Orbene, Agostino proprio nell'approfondire la sua esperienza religiosa, nel giustificare e spiegare a se' e agli altri la sua fede, creo' la sua filosofia; e la filosofia si sviluppa precisamente sotto l'impulso di due forze: con lo svilupparsi della nostra esperienza e con l'approfondirsi dello spirito critico. Tutta la poderosa speculazione agostiniana e' un approfondimento e una giustificazione del dato rivelato: per questo possiamo dire che essa costituisca, nella storia del pensiero occidentale, il primo grande tentativo di dare una filosofia della nuova fede.

Ne' in questo sforzo di creare una filosofia intorno ai dati della esperienza religiosa si deve intendere come tentenza "razionalistica" nel senso moderno della parola. E' uso di molti storici parlare del "razionalismo" di S. Anselmo o di Scoto Eriugena, definito da molti "il primo razionalista del medioevo"; alla stessa stregua dovremmo allora parlare del "razionalismo" di S. Agostino ed anzi potremmo risalire piu' indietro a Giustiniano, che ha voluto fare una apologia filosofica del Cristianesimo; ed anche potremmo risalire all'au-

tore del IV vangelo poiche' anche nel suo prologo troviamo lo sforzo di spiegare razionalmente il significato dell'espressione Figlio di Dio applicata a Gesù. In tutti questi casi potremo dunque parlare di razionalismo, purché non si voglia intendere ribellione al dogma, ma riflessione razionale sul dato rivelatore; e da questa riflessione che nasce la teologia, come giustificazione, approfondimento della fede. Così la teologia è la filosofia del Cristianesimo: ecco perché sarebbe vano cercare in Agostino, nell'Eriugena, in Anselmo un problema dei rapporti e della distinzione tra filosofia e teologia; e chi cerca la filosofia del medioevo, fuori della speculazione teologica, cerca quello che non troverà mai.



GIOVANNI SCOTO ERIUGENA

Dopo Agostino le vicende dell'Occidente sono dolorose: alla definitiva disgregazione dell'Impero d'Occidente corrisponde l'ecclissarsi della cultura classica, e se parlare di tenebre del medioevo per l'epoca post-carolingia è segno di evidente ignoranza, è invece una realtà se si vuole indicare l'epoca che va dal V secolo fino alla costituzione del Sacro Romano Impero. Ben poca cosa rimaneva della letteratura classica nelle scuole monastiche, le sole in quell'epoca a fornire i rudimenti d'una elementare cultura.

Con Carlo Magno si ha invece un primo rifiorire degli studi classici, sicché si è potuto a buon diritto parlare di Rinascita Carolingia. Grande parte in questo rinato vigore di studi hanno i monaci venuti in Francia dalla lontana Irlanda. Questa isola non aveva conosciuto invasioni barbariche come l'Europa continentale, poiché mai i barbari si spinsero sulle montagne del Galles, e della Scozia, né in Irlanda; così qui si mantenne quella tradizione classica che si era pressoché ecclissata nella Francia come nell'Italia Settentrionale.

E precisamente dall'Irlanda venne Scoto Eriugena nella Francia di Carlo il Calvo, dopo il trattato di Verdun (843), per essere maestro della Scuola Palatina fondata da Alcuino per volere di Carlo Magno.

Agli inizi del IX secolo (827) erano stati portati in dono al re di Francia, Luigi il Pio, dei libri greci opera, si diceva, di quel S. Dionigi, discepolo di S. Paolo, che sarebbe stato il primo evangelizzatore della Francia: era infatti il Santo protettore delle Gallie e al suo nome era stato eretto, vicino, un monastero che si diceva fondato da lui medesimo (1). Si comprende facilmente l'importanza che questi scritti, attribuiti a S. Dionigi, venivano ad assumere, sia perché si trattava di opere del protettore della Francia, sia soprattutto perché, essendo discepolo di S. Paolo, lo si riteneva quasi partecipe della divina rivelazione.

(1) In questi monasteri vi erano anche dei monaci greci e sembra che Scoto, il quale aveva appreso nel suo Paese natale i primi rudimenti del greco, perfezionasse qui la sua conoscenza di quella lingua.

Per questo si cercò subito chi traducesse questi scritti che la critica moderna attribuisce ad un ignoto teologo del V secolo: all'opera non facile si accinse prima Ilduino, monaco di S. Dionigi, che diede però una traduzione molto difettosa, allora l'incarico fu affidato a Scoto, che rivide o rifece ex novo la traduzione di Ilduino (860-867), egli volse in latino anche gli *Ambigua* di Massimo il Confessore e il *De imagine homini* di Gregorio di Nissa; quindi commentò gli scritti dello stesso Dionigi e infine tra l'862 e l'866, compose la sua opera maggiore, il *De divisione naturae*.

Come dice il titolo stesso di questa opera, Scoto Eriugena ha come oggetto della sua speculazione la natura nelle sue divisioni.

Per comprendere l'esatto valore di alcune espressioni che si incontreranno nel monaco irlandese, è necessario tener presente quanto si è già detto sul carattere della filosofia cristiana, in particolare è utile ricordare come S. Anselmo dica in più luoghi di aver voluto trattare della *summa essentia* per argomenti razionali, tralasciando le *auctoritates* scritturali. Alla luce di questo metodo anselmiano, non farà più meraviglia un noto detto di Scoto sui rapporti tra *auctoritas* e *ratio*:

"Auctoritas - egli scrive - ex vera ratione processit, ratio vero nunquam ex auctoritate. Omnis enim auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse" (*De divisione naturae*, I, 69).

Qui è la caratteristica della teologia speculativa: le *auctoritates* dei Padri sono frutto di speculazione e quando la ragione non riesce a giustificare l'*auctoritas*, questo *videtur infirma*. Nulla insomma di nuovo in questo metodo teologico: Scoto continua la tradizione di Agostino il quale a sua volta seguì l'esempio di altri Padri e apologeti: tutti vogliono dare una giustificazione razionale all'esperienza religiosa, che rimane sempre il presupposto della speculazione.

È però opportuno notare anche le differenze tra Scoto ed Agostino. Abbiamo accennato che gli scritti attribuiti a quel Dionigi discepolo di S. Paolo godevano una grande autorità, in quanto si presumeva che l'autore fosse da Paolo reso quasi partecipe della rivelazione divina; in effetti però la critica moderna ha dimostrato che autore di quei trattati è un filosofo greco del V secolo imbevuto di neoplatonismo, che volle cercare di conciliare la filosofia di Plotino con la re-



ligione di Cristo, per questo le opere dello pseudo-Dionigi costituiscono una delle principali fonti del platonismo del medioevo.

Nel tradurre queste opere, Scoto si trovò innanzi dei motivi teologici assolutamente nuovi e ne subì assai l'influsso: così il suo *De divisione naturae* è opera in cui, accanto al pensiero agostiniano, sentiamo la presenza soprattutto del *De Mystica theologia*, *De divinis nominibus* e del *De coeleste hierarchia* dello Pseudo Dionigi. E quello che di queste opere greche faceva più impressione era una terminologia cui le orecchie dei teologi latini non erano troppo abituate.

Dio, per Dionigi, non è *ens* ma *superens*, *superessentia*, egli non può essere oggetto di conoscenza umana che per sua natura è *definitam*; di Dio si può parlare per via negativa (teologia apologetica) oppure si può giungere alla sua *super-excellentia* col *contuitus gnosticus*, *contuitus mysticus*, ma mai con una dimostrazione razionale. Dio è, come in Plotino, la fonte oscura di luce da cui derivano tutte le perfezioni che si trovano sparpagliate nel mondo.

In fondo, questa teologia dello Pseudo Dionigi e di Scoto non è sostanzialmente diversa da quella di Agostino e degli agostiniani; ma era resa più difficile da una terminologia di provenienza greca che il teologo irlandese aveva completamente accettato.

L'Eriugena, come Agostino, vede tutta la natura in Dio e Dio presente in tutta la natura che da lui procede per creazione. A questo proposito Scoto conosce la terminologia neoplatonica dello Pseudo-Dionigi, usa spesso le espressioni di *effluxus*, *profluxus*. Sono modi di dire evidentemente connessi con la metafora della sfera luminosa presa a indicare ineffabile vita divina: non si tratta dunque d'un emanazionismo come i termini potrebbero far intendere, ma di semplici figure metaforiche che non mettono affatto in dubbio la creazione.

È inutile cercare in Scoto Eriugena una dimostrazione dell'esistenza di Dio: tutta la natura è una teofania, tutto porta le vestigia del divino. Come in Plotino l'Uno genera il *Nous* ed entrambi sono trascendenti all'anima del mondo e alla materia, così per Scoto, il Padre, *natura increata e creante*, è al di sopra di ogni altra natura, trascendente, egli genera il Figlio, il Logos che per Scoto come per lo Pseudo-Dionigi e per tutta la tradizione teologica ha due aspetti: è la

immagine consustanziale del Padre da un lato, e dall'altro è il mezzo con cui il mondo è creato. Il Verbo, *natura creata e creante*, crea il mondo sensibile (*natura creata e non creante*).

Vi è certo in questa terminologia qualcosa di nuovo ed inconsueto rispetto al tradizionale vocabolario agostiniano: Scotto infatti attinge largamente le sue espressioni alle opere dello Pseudo-Dionigi che nel V secolo aveva tentato una interpretazione del messaggio cristiano attraverso il pensiero neoplatonico. E precisamente alla teoria neoplatonica delle idee e dei loro rapporti con la realtà sensibile si deve ricorrere per spiegare certe ardite espressioni di Scotto, che alcuni hanno definito panteista, se egli dice che Dio è in tutto il creato, che "creatorem et creaturam unum esse" non dobbiamo ritenere che egli neghi la trascendenza di Dio; Scotto vuol solo indicare che nel Creatore, nel Verbo, sono le cause esemplari di tutte le cose e che il vero loro essere è nell'idea che Dio ha di esse.



S. ANSELMO

Mentre l'Eriugena faceva rivivere nella sua speculazione i motivi dell'agostinianesimo e della patristica greca, si cominciava a dibattere nelle vecchie scuole monastiche e soprattutto nelle nuove scuole cattedrali, il problema logico degli universali: queste dispute - delle quali non ci occuperemo (1) - contribuirono largamente a ravvivare lo spirito dialettico e a destare interesse per varie quistioni teologiche che a quel problema si collegarono.

Questo risveglio della dialettica si deve tener presente per comprendere la natura della speculazione anselmiana: Anselmo è essenzialmente un dialettico che ha applicato alla teologia la dialettica più raffinata.

Il *Monologion* non è altro che uno sforzo dialettico inteso a dimostrare l'esistenza di Dio, la sua natura e i suoi attributi e un tentativo di dedurre dialetticamente persino le persone della Trinità.

Il *Monologion* si muove sempre nella tradizione agostiniana, dirò anzi di più: nella sua brevità esso è un compendio ed un ripensamento del *De Trinitate* di Agostino: qui non v'è nulla in sostanza che non si trovi nell'opera anselmiana; ciò che varia nel *Monologion* è semplicemente lo stile: Agostino, maestro di retorica, si abbandona spesso a pagine di alta eloquenza; Anselmo invece è maestro di dialettica e bada solo alla stringata connessione dei ragionamenti.

Anselmo, entrato nel monastero di Bec, vi aveva incontrato un maestro di dialettica italiano, Lanfranco di Pavia, cui successe come *scholasticus*, divenendo poi abate nello stesso monastero. È in questo primo periodo della sua vita che Anselmo scrisse il *Monologion*, il *Proslogion* e gli altri scritti di dialettica come i dialoghi *De veritate*, il *De magistro*, ecc. invece gli scritti più propriamente teologici sono di quando occupava la sede arcivescovile di Canterbury.

Agostino in pagine eloquenti ha tracciato l'ascesa dell'anima a Dio, dall'osservazione delle diverse cose buone che sono nel mondo: dopo aver passato in rassegna tutti gli esseri buoni egli addita al di là del mutevole, del contingente

(1) Si legga B. Nardi, *Universali* (Quistione degli...) nella *Enciclopedia Italiana*.

te, l'essere buono per se: "bonum hoc, bonum illud; tolle hoc, tolle illud et habebis bonum per se".

Questo è anche l'argomento del *Monologion*, ma Anselmo lo ha racchiuso in poco più d'una pagina, seguendo un filo strettamente logico e sfrondandolo dell'apparato retorico proprio allo stile agostiniano:

Si quis unam naturam, summam omnium, quae sunt, solam sibi in aeterna sua beatitudine sufficientem, omnibusque rebus aliis hoc ipsum, quod aliquid sunt aut quod aliquomodo bene sunt, per omnipotentem bonitatem suam dantem et facientem, aliaque per plura, quae de deo sive de eius creatura necessarie credimus, aut non audiendo aut non credendo ignorat: puto, quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere.

Quod cum multis modis facere possit, unum ponam, quem illi aestimo esse promptissimum. Etenim, cum omnes frui solis iis appetant, quae bona putant: in promptu est, ut aliquando mentis oculum convertat ad investigandum illud, unde sunt bona ea ipsa, quae non appetit, nisi quia iudicat esse bona, ut deinde ratione ducente et illo (1) prosequente ad ea, quae irrationabiliter ignorat, rationabiliter proficiat. In quo tamen, si quid dixerò, quod maior non monstret auctoritatis: sic volo accipi, ut, quamvis ex rationibus, quae mihi videbuntur, quasi necessarium concludatur, non ob hoc tamen omnino necessarium, sed tantum sic interim videri posse dicatur.

Facile est igitur, ut aliquis sic secum tacitus dicat: Cum tam innumerabilia bona sint, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporeis experimur et ratione mentis discernimus: estne credendum esse unum aliquid, per quod unum sint bona, quaecumque bona sunt, an sunt bona alia per aliud? Certissimum quidem et omnibus est volentibus advertere perspicuum, quia, quaecumque dicuntur aliquid ita, ut ad invicem magis vel minus aut aequaliter dicantur: per aliquid dicuntur, quod non aliud et aliud, sed idem intelligitur in diversis, sive in illis aequaliter sive inaequaliter consideretur. Nam quaecumque iusta dicuntur

(1) unde sunt bona.



ad invicem, sive pariter sive magis vel minus, non possunt intelligi iusta nisi per iustitiam, quae non est aliud et aliud in diversis.

Ergo cum certum sit, quod omnia bona, si ad invicem conferantur, aut aequaliter aut inaequaliter sint bona, necesse est, ut omnia sint per aliquid bona, quod intelligitur idem in diversis bonis, licet aliquando videantur bona dici alia per aliud.

Si dice comunemente che mentre l'argomento del *Proslogion* è a priori, gli argomenti dei primi capitoli del *Monologion* invece sono a posteriori perché il punto di partenza sarebbe l'esperienza, l'osservazione cioè dell'esistenza di cose più o meno buone, più o meno grandi, che sono o non sono, più o meno perfette. Questi sarebbero degli effetti dai quali si salirebbe alla causa e quindi gli argomenti sarebbero a posteriori.

Non ne sono per nulla persuaso: il fatto di constatare che ci sono cose più o meno buone, più o meno grandi, ecc., non costituisce il *principium iudicandi*, non costituisce la forma dell'argomento, se noi vogliamo capire il processo logico dell'argomento anselmiano dobbiamo entrare nell'argomento stesso per vedere come si svolge; e la forma, il principio dell'argomento è tutto nell'affermazione:

Certissimum quidem et omnibus est volentibus advertere perspicuum, quia, quaecumque dicuntur aliquid ita, ut ad invicem magis vel minus aut aequaliter dicantur: per aliquid dicuntur, quod non aliud et aliud, sed idem intelligitur in diversis, sive in illis aequaliter sive inaequaliter consideretur. Nam quaecumque iusta dicuntur ad invicem, sive pariter sive magis vel minus, non possunt intelligi iusta nisi per iustitiam, quae non est aliud et aliud in diversis. Ergo cum certum sit, quod omnia bona, si ad invicem conferantur, aut aequaliter aut inaequaliter sint bona, necesse est, ut omnia sint per aliquid bona, quod intelligitur idem in diversis bonis, licet aliquando videantur bona dici alia per aliud.

È l'argomento con cui Platone dimostra l'esistenza delle idee; si prova così la necessità di un concetto universale che possa predicarsi di oggetti diversi.

Ma, come avrete notato nel brano ora riferito, Anselmo passa dall'ordine della predicazione all'ordine della realtà: se vi sono esseri più o meno buoni (come risulta dal nostro

giudizio) vi deve essere il *bonum per se*. Certo per chi distingue l'*ordo praedicandi* dall'*ordo essendi* l'argomento si presta a qualche obiezione: giudicando del più o meno buono si potrebbe dire, facciamo ciò in rapporto ad un concetto del buono, ma questo non autorizza a dire che debba esistere, al di fuori della mente, un *bonum per se*. Il notevole è che anche Anselmo nel *Proslogion* distingue nettamente l'*ordo iudicandi* e l'*ordo essendi*; qui però egli ha dimenticato tale distinzione e questo è per me il suo merito, giacché di una realtà fuori del pensiero non sappiamo nulla: quando si distingue tra l'*ordo iudicandi* e l'*ordo essendi* ci si pone in un dualismo insolubile che apre la via allo scetticismo.

Così dunque Anselmo passa giustamente dall'*ordo iudicandi* all'*ordo essendi*, anzi non v'è neppure un passaggio poiché i due ordini coincidono: quando giudichiamo degli esseri più o meno buoni, formuliamo il nostro giudizio in base a un medesimo concetto di bontà, sicché il fatto di pensare cose più o meno buone ci obbliga ad ammettere che v'è un *quid per se bonum* in base al quale le cose *dicuntur* o *sunt bona*.

Fin qui nulla da obiettare. Questo *bonum per se*, dice Anselmo, dev'essere un *bonum summum*, assoluto, *di cui non se ne può pensare uno maggiore*:

Quis autem dubitet illud ipsum, per quod cuncta sunt bona, esse magnum bonum? Illud igitur est bonum per seipsum, quoniam omne bonum est per ipsum. Ergo consequitur, ut omnia alia bona sint per aliud, quam quod ipsa sunt, et ipsum solum per seipsum. At nullum bonum, quod per aliud est, aequale aut maius est eo bono, quod per se est bonum. Illud itaque solum est summe bonum, quod solum est per se bonum. Id enim summum est, quod sic supereminet aliis, ut nec par habeat nec praestantius. Sed quod est summe bonum, est etiam summe magnum. Est igitur unum aliquid summe bonum et summe magnum, id est, summum omnium, quae sunt.

L'argomento che si trova nel II capitolo riprende il ragionamento precedente (onde non so perché si dica secondo argomento):

Quaemadmodum autem inventum est aliquid esse summe bonum, quoniam cuncta bona per unum aliquid sunt bona, quod est bonum per seipsum, sic ex necessitate colligitur aliquid esse summe magnum; quoniam quaecumque magna sunt, per unum aliquid magna sunt, quod magnum est per seipsum. Dico autem non magnum spatio,



ut est corpus aliquod; sed quod quanto maius tanto melius est aut dignius, ut est sapientia. Et quoniam non potest esse summe magnum nisi id, quod est summe bonum, necesse est aliquid esse maximum et optimum, id est summum omnium, quae sunt.

Sono argomenti che traggono la loro forza dalla natura del giudizio, cioè dalla necessità di un concetto universale come predicato dei giudizi.

Si può dunque parlare di argomenti "a posteriori"? Il punto di partenza non è il fatto che vi siano cose più o meno buone, ma l'atto del giudicare: non è possibile dire che delle cose sono buone senza la presenza del concetto di buono. L'argomento del III capitolo può lasciare dubbiosi: si tratta dell'argomento di causalità o di predicazione?

L'argomento è questo: ci sono cose che sono e che non sono, ci deve essere qualcosa che esiste per se stesso, che è *summa essentia*. Ma si tratta di sapere come siamo venuti all'esistenza, o si tratta della predicazione? L'essere si predica di noi come qualcosa di necessario o di contingente? Secondo me si tratta ancora dell'argomento della predicazione.

Denique non solum omnia bona per idem aliquid sunt bona, et omnia magna per idem aliquid sunt magna, sed, quidquid est, per unum aliquid videtur esse. Omne namque, quod est, aut est per aliquid aut per nihil. Sed nihil est per nihil. Non enim vel cogitari potest, ut sit aliquid non per aliquid. Quidquid est igitur, non nisi per aliquid est. Quod cum ita sit, aut est unum aut sunt plura, per quae sunt cuncta, quae sunt. Sed si sunt plura, aut ipsa referuntur ad unum aliquid, per quod sunt, aut eadem plura singula sunt per se, aut ipsa per se invicem sunt.

At si plura ipsa sunt per unum, iam non sunt omnia per plura, sed potius per illud unum, per quod haec plura sunt. Si vero ipsa plura singula sunt per se, utique est una aliqua vis vel natura existendi per se, quam habent, ut per se sint. Non est autem dubium, quod per id ipsum unum sint, per quod habent, ut sint per se. Verius ergo per ipsum unum cuncta sunt, quam per plura, quae sine eo uno esse non possunt. Ut vero plura per se invicem sint, nulla patitur ratio, quoniam irrationabilis cogitatio est, ut aliqua res sit per illud, cui dat esse. Nam nec ipsa relativa sic

sunt per invicem. Cum enim dominus et servus referantur ad invicem, et ipsi homines, qui referuntur, omnino non sunt per invicem, et ipsae relationes, quibus referuntur, non omnino sunt per invicem, quia eadem sunt per subiecta. Cum itaque veritas omnimodo excludat plura esse, per quae cuncta sint, necesse est unum illud esse, per quod sunt cuncta, quae sunt.

Come sentite la struttura dell'argomento e analoga a quella dei precedenti: non siamo innanzi al principio di causalità ma di predicazione: non si potrebbe dire che diverse cose sono o non sono, se non per un unico predicato, cioè per il concetto di essere.

Quoniam ergo cuncta, quae sunt, sunt per ipsum unum, procul dubio et ipsum unum est per seipsum. Quaecumque igitur alia sunt, sunt per aliud, et ipsum solum per seipsum. At quidquid est per aliud, minus est quam illud, per quod cuncta sunt alia, et quod solum est per se. Quare illud, quod est per se, maxime omnium est. Est igitur unum aliquid, quod solum maxime et summe omnium est. Quod autem maxime omnium est, et per quod est, quidquid est bonum vel magnum et omnino, quidquid aliquid est, id necesse est esse summe bonum et summe magnum, et summum omnium, quae sunt. Quare est aliquid, quod sive essentia sive substantia sive natura dicatur, optimum et maximum est et summum omnium, quae sunt.

La conclusione è analoga a quella degli altri argomenti, lo schema è il medesimo.

Dunque non si risale a Dio per via di causalità, si continua per la via della predicazione. Certo però in quest'ultimo argomento Anselmo usa espressioni che fanno pensare alla causalità, per es.: "quidquid non est per se est per aliud". Nel primo argomento abbiamo rilevato che Anselmo usava il "dicuntur" e faceva chiaramente comprendere che si tratta della predicazione (*dicuntur - praedicantur*). In realtà però questo "dicuntur" è sempre sottinteso in tutte le prove anselmiane, e anche ove si legge semplicemente "sunt" possiamo sostituirvi *iudicantur* o *dicuntur*.

E all'argomento della predicazione si riduce anche la prova del IV capitolo ove si ripete quanto è già stato detto nelle precedenti, ma a proposito dei diversi gradi di perfezione e per questo il metodo della predicazione è applicato a qualcosa di concettualmente diverso: gli argomenti precedenti mi-



ravano piuttosto all'*esse*, all'essenza; questo invece riguardo il più e il meno, mira quindi agli accidenti. Così l'argomento del IV capitolo si potrebbe ridurre a quello del *bonum*, ponendo al suo posto il *perfectum*; ma il *bonum* si riferisce all'essenza, il *perfectum* agli accidenti.

Si quis intendat rerum naturas, velit nolit sentit non eas omnes contineri una dignitatis paritate, sed quasdam eorum distingui graduum imparitate. Qui enim dubitat, quod in natura sua ligno melior sit equus, et equo praestantior homo, is profecto non est dicendus homo. Cum igitur naturarum aliae aliis negari non possint meliores, nihilominus persuadet ratio aliquam in eis sic supereminere, ut non habeat se superiorem. Si enim huiusmodi graduum distinctio sic est infinita, ut nullus ibi sit gradus superior, quo superior alius non inveniatur, ad hoc ratio deducitur, ut ipsarum multitudo naturarum nullo fine claudatur. Hoc autem nemo non putat absurdum, nisi qui nimis est absurdus. Est igitur ex necessitate aliqua natura, quae sic est alicui vel aliquibus superior, ut nulla sit, cui ordinetur inferior.

Haec vero natura, quae talis est, aut sola est aut plures eiusmodi et aequales sunt. Verum si plures sunt et aequales: cum aequales esse non possint per diversa quaedam, sed per idem aliquid, illud unum, per quod aequaliter tam magnae sunt, aut est id ipsum, quod ipsae sunt, id est ipsa earum essentia, aut aliud, quam quod ipsae sunt. Sed si nihil est aliud quam ipsa earum essentia: sicut earum essentiae non sunt plures, sed una, ita et naturae non sunt plures, sed una. Idem namque naturam hic intelligo, quod essentiam. Si vero id, per quod plures ipsae naturae tam magnae sunt, aliud est, quam quod ipsae sunt, pro certo minores sunt quam id, per quod magnae sunt. Quidquid enim per aliud est magnum, minus est quam id, per quod est magnum. Quare non sic sunt magnae, ut illis nihil sit maius aliud. Quod si nec per hoc, quod sunt, nec per aliud possibile est tales esse plures naturas, quibus nihil sit praestantius, nullo modo possunt esse naturae plures huiusmodi. Restat igitur unam et solam aliquam naturam esse, quae sic est aliis superior, ut nullo sit inferior. Sed quod tale est, maximum et optimum est omnium, quae sunt. Est igitur quaedam na-

tura, quae est summum omnium, quae sunt. Hoc autem esse non potest, nisi ipsa sit per se id, quod est, et cuncta, quae sunt, sint per ipsam id, quod sunt. Nam cum paulo ante ratio docuerit id, quod per se est et per quod alia cuncta sunt, esse summum omnium existentium: aut e converso id, quod est summum, est per se et cuncta alia per aliud, aut erunt plura summa. Sed plura summa non esse, manifestum est. Quare est quaedam natura vel substantia vel essentia, quae per se est bona et magna, et per se est hoc, quod est, et per quam est, quidquid vere aut bonum aut magnum aut aliquid est, et quae est summum bonum, summum magnum, summum ens sive subsistens, id est summum omnium, quae sunt.

Tutti questi argomenti non riguardano dunque, almeno direttamente, la causalità, l'esistenza di un *summe bonum, summe magnum* ecc. e' ricavata per via dialettica, con lo stesso processo col quale Platone aveva dimostrata l'esistenza delle idee.

Quindi i quattro argomenti del *Monologion* si riducono in realtà ad uno solo: quello della predicazione.

Molti storici, soprattutto neotomisti, si domandano quale e' il presupposto di questi argomenti; essi rispondono comunemente che e' il "realismo esagerato": ma anzitutto cosa vuol dire quell'*esagerato* non saprei: il realismo e' realismo e si dira' piuttosto che ve ne sono diversi tipi, da quello platonico a quello aristotelico-tomista. Ma cosa intendiamo per realismo? Platone ha posto la realtà vera nelle idee, anteriori, logicamente almeno, alle cose sensibili dalle quali, essendo contingenti e mutevoli, non si potrà mai trarre l'universale, eterno, necessario: l'idea. Le idee dunque esistono al di là del tempo e dello spazio (questo vuol indicare appunto l'*iperuranio*), nel *τόπος νοητός*. Agostino ha trovato questo *locus intelligibilis* nella mente divina che contiene in se' le idee, i modelli eterni delle cose; e tutti i teologi medioevali ammettono l'esistenza di questi modelli eterni nel Verbo, nella Mente di Dio. Dunque, sotto questo aspetto, il realismo platonico non e' impugnato dagli scolastici: le idee divine sono gli *universalia ante rem*. Ma nelle cose sensibili vi sono le idee? Sul principio del *Parmenide* Platone aveva intuito che può esservi tra sensibile e intelligibile un rapporto di *παρουσία*, di presenza delle idee nelle cose, sicché l'idea senza perdere i suoi caratteri



è presente tutta intera nell'individuale, concetto questo che fu sviluppato soprattutto dai neoplatonici (1).

Il realismo platonico, anzi meglio neoplatonico, è a base degli argomenti anselmiani che superano la distinzione tra *ordo praedicandi* e *ordo essendi* e affermano che quanto è pensato in mondo necessario, è.

Prima di lasciare il *Monologion* è bene ricordare un'altra opera di Anselmo ove lo stesso argomento è presentato con una nuova forma: il dialogo *De Veritate*. Qui l'autore distingue varie speci di verità e le classifica; ma quando ha distinto tutte le diverse speci di verità, egli ha bisogno di una suprema verità che le abbracci tutte e per la quale tutte sono vere: tale suprema verità è una "rectitudo sola mente perceptibilis" (vero è ciò che è retto, che non devia dalla norma di verità); vi deve essere dunque una norma della verità presente al nostro spirito nella formulazione dei nostri giudizi; questa *regula aeterna*, presente alla mente umana ma non riducibile a questa, è la verità assoluta, il *vero per se*.

Questa forma di argomentazione è identica alle precedenti: ma è importante perché quella *veritas per se* racchiude in sé il *bonum* ed il *magnum*; e quello che noi pensiamo come assolutamente vero, è vero; se pensiamo, non possiamo non pensare secondo la norma del vero che deve quindi esser sempre presente al nostro giudizio. Di qui il maggior rigore logico di questo argomento sviluppato alla fine del *De Veritate*, rispetto agli argomenti del *Monologion* dai quali però non differisce sostanzialmente.

Anselmo è dunque giunto alla conclusione che esiste un essere *bonum per se*, *magnum per se*; *summa essentia*, *perfectum per se*, *verum per se*: tutte le prove convergono così nel provare l'esistenza di un *quid* che ha tutte le perfezioni, cioè *l'id quo maius nihil cogitari posset*.

Dal concetto d'essere perfettissimo Anselmo deduce poi tutti gli attributi divini: infinita, ubiquita, estemporali-tà, ecc.; poi dimostra che questo sommo essere è pensiero e che in lui l'atto del pensare è consustanziale: così deduce la consustanzialità del Figlio col Padre; infine poi Anselmo, sempre nel *Monologion* cerca nell'uomo l'immagine di Dio; e come già Agostino, la trova nelle tre facoltà della memo-

(1) Cfr. Nardi, *Universali*, già citato.

ria, intelletto e volontà; trovata nell'uomo l'impronta divina, Anselmo ha anche la possibilità di provare l'immortalità dell'anima. Se il *Monologion* procede nella forma serrata del dialettico, il *Proslogion* invece si apre con un tono più caldo; egli sente che quel Dio cui è giunto con gli argomenti del *Monologion* resta ancora lontano dalla sua anima, mentre vorrebbe quasi contemplare Dio *revelata facie*; sente la presenza di Dio in sé e intorno a sé, ma pure vorrebbe contemplarlo faccia a faccia.

Il *Proslogion* comincia con una preghiera, quasi un salmo, che del salmo ha anche il ritmo: Anselmo vuole parlare direttamente con Dio, l'ospite velato dell'anima sua. Il primo capitolo di questa operetta si può dire il solo in cui esista un afflato mistico che spezza quasi la stringata dialettica di Anselmo: egli sente il bisogno quasi di nascondersi ai propri pensieri per trovare nella profondità dell'anima Dio, *revelata facie*:

Eia nunc, homuncio, fuge paululum occupationes tuas, absconde te modicum a tumultuosis cogitationibus tuis. Abice nunc onerosas curas, et postpone laboriosas distentiones tuas. Vaca aliquantulum deo, et requiesce aliquantulum in eo. Intra in cubiculum mentis tuae, exclude omnia praeter deum et quae te iuvent ad quaerendum eum, et clauso ostio quaere eum. Dic nunc, totum cor meum, dic nunc deo: Quaero vultum tuum, vultum tuum, domine, requiro (*Ps. 26, 8*).

Eia nunc ergo tu, domine deus meus, doce cor meum, ubi et quomodo te quaerat, ubi et quomodo te inveniat. Domine, si hic non es, ubi te quaeram absentem? Si autem ubique es, cur non video praesentem? Sed certe habitas lucem inaccessibilem (*1 Tim. 6, 16*). Et ubi est lux inaccessibilis? Aut quomodo accedam ad lucem inaccessibilem? Aut quis me ducet et inducet in illam, ut videam te in illa? Deinde quibus signis, qua facie te quaeram? Numquam te vidi, domine deus meus, non novi faciem tuam. Quid faciet, altissime domine, quid faciet iste tuus longinquus exsul? Quid faciet servus tuus anxius amore tui et longe proiectus a facie tua (*Ps. 50, 13*)? Anhelat videre te, et nimis abest illi facies tua. Accedere ad te desiderat, et inaccessibilis est habitatio tua. Invenire te cupit, et nescit locum tuum. Quaerere te affectat, et ignorat vultum tuum. Domine, deus meus es, et dominus meus es,



et numquam te vidi. Tu me fecisti et refecisti, et omnia mea bona tu mihi contulisti, et nondum novi te. Denique ad te videndum factus sum.....

Non leggeremo tutto il I° capitolo, ch'è una accorata invocazione a Dio perche' si faccia presente, si riveli, all'anima del fedele. Leggeremo solo l'ultima parte:

Et o tu, domine, usquequo (*Ps. 6, 4*)? Usquequo, domine, oblivisceris nos, usquequo avertis faciem tuam a nobis (*Ps. 12, 1*)? Quando respicies et exaudies nos? Quando illuminabis oculos nostros et ostendes nobis faciem tuam? Quando restitues te nobis? Respice, domine, exaudi, illumina nos, ostende nobis te ipsum. Restitue te nobis, ut bene sit nobis, sine quo tam male est nobis. Miserare labores et conatus nostros ad te, qui nihil valemus sine te. Invitas nos, adiuva nos. Obsecro, domine, ne desperem suspirando, sed respirem sperando. Obsecro, domine, amaricatum est cor meum sua desolatione, indulca illud tua consolatione. Obsecro, domine, esuriens incepti quaerere te, ne desinam ieiunus de te. Famelicus accessi; ne recedam impastus. Pauper veni ad divitem, miser ad misericordem; ne redeam vacuus et contemptus. Et si, antequam comedam, suspiro (*Job. 3, 24*), da vel post suspiria, quod comedam. Domine, incurvatus non possum nisi deorsum aspicere; erige me, ut possim sursum intendere. Iniquitates meae supergressae caput meum obvolvunt me, et sicut onus grave gravant me (*Ps. 37, 5*). Evolve me, exonera me, ne urgeat puteus earum os suum super me (*Ps. 68, 16*). Liceat mihi suspicere lucem tuam, vel de longe, vel de profundo. Doce me quaerere te, et ostende te quaerenti; quia nec quaerere te possum, nisi tu doceas, nec invenire, nisi te ostendas. Quaeram te desiderando, desiderem quaerendo. Inveniam amando, amem inveniando.

Il capitolo si chiude con le seguenti righe che ci riportano alla gnoseologia agostiniana e che vanno tenute presenti per comprendere l'argomento ontologico anselmiano.

Fateor, domine, et gratias ago, quia creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor te cogitem, te amem. Sed sic est abolita attritione vitiorum, sic est ofuscata fumo peccatorum, ut non possit facere, ad quod facta est, nisi tu renoves et reformes eam. Non tento, domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullate-

nus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo: quia, nisi credidero, non intelligam.

Il valore della ultima espressione lo abbiamo già esaminato: come abbiamo visto la filosofia cristiana e la teologia, e cioè la riflessione sul dato rivelato; solo dopo lo ingresso di Aristotele nell'occidente latino si è cominciato a contrapporre filosofia e teologia, intendendo per filosofia ciò che la mente umana aveva costruito al di fuori della rivelazione; così nel secolo XIII tutti i teologi si ponevano il problema dei rapporti tra ragione e fede, filosofia e teologia, in particolare discutendo la *quaestio* "si supra philosophicas disciplinas sit ponere aliqua veritas revelata". Questi sono invece problemi che Agostino, Scoto Eriugena, Anselmo, ignorano, per loro, e soprattutto per Agostino, che dà il tema agli altri, la mente umana è *vulnerata* dal peccato originale e quindi incapace di raggiungere da sola le più alte verità; la filosofia antica anteriore al Cristianesimo è una costruzione di quella mente umana *vulnerata*; Cristo, invece, ha portato una nuova esperienza che i filosofi pagani non ebbero e che non si poteva certo far rientrare nei vecchi otri della filosofia precedente: questa è una sistemazione dell'esperienza d'una certa epoca e d'un dato ambiente; il Cristianesimo è una esperienza nuova, ricca di nuovi elementi; e quindi la mente, la coscienza che ha accettato la nuova religione si è arricchita e da questa nuova esperienza è nata una *intelligentia nova*, come dice Agostino, che è sempre parte della ragione umana; dalla *intelligentia nova*, dalla fede, è nata così una nuova filosofia come riduzione ad unità della nuova esperienza. Si chiama teologia perché pone al principio di ogni cosa, non l'acqua di Talete, non l'idea di Platone, ma un nuovo concetto di Dio, padre e redentore del genere umano.

Dell'*intelligentia nova* il punto di partenza è la *fides* che è sì soprannaturale, ma per noi si risolve in una *nostra* esperienza.

Così anche per il *Proslogion* punto di partenza è la *fides*, e ciò che Anselmo vuole costruire è quell'*intelligentia nova* che nasce dalla fede ma che è pur sempre la stessa intelligenza con la quale tutti gli uomini ragionano, quando veramente ragionano.



Per la sua fede Anselmo sente la presenza di Dio in se' e nel mondo circostante, e tuttavia non riesce a coglierlo nella sua realta' quasi si celasse dietro una densa cortina. Ed ecco Anselmo riprende la sua trepida ricerca (capo II).

"Ergo domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, quis es, sicut credimus, et hoc es, quod credimus".

Ecco le due parti del *Proslogion* gia' definite in queste righe: 1) *quis es, ut credimus*, cioe' la dimostrazione della esistenza di Dio; 2) *hoc es, quod credimus*, cioe' qual'e' la natura divina e quali ne sono gli attributi. Anche il *Monologion* comincia a dimostrare l'esistenza di un *summe bonum, summe magnum* ecc. e poi dal concetto della *summa essentia* sono dedotti gli attributi divini; parrebbe dunque che il *Proslogion* fosse un duplicato del *Monologion*: in effetti pero' si tratta di un ulteriore sviluppo del pensiero di Anselmo il quale sembra ora cogliere qualcosa che prima gli era sfuggito e che invece qui approfondisce.

Ecco dunque il famoso argomento del *Proslogion*:

Et quidem credimus te esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit (1). An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo: non est deus (*Ps. 13, 1*)? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum, quod dico: aliquid, quo maius nihil cogitari potest, intelligit, quod audit; et quod intelligit, in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat, quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse, quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse, quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid, quo nihil maius cogitari potest, quia hoc, cum audit, intelligit, et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod maius est.

(1) Cf. August., *De doctrina Christiana*, I, 7, PL 34, 22; edit. Vogels c 1930 (fasc. XXIV. Floril. Patrist.) p 6: "... deus... ita cogitatur, ut aliquid, quo nihil melius sit atque sublimius, illa cogitatio conetur adtingere".

Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo maius cogitari non potest, est, quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.

Dunque vi sono cose che si possono pensare come possibili, cose che in realta' non sono, il cui concetto cioe' non implica l'esistenza; invece l'*id quo maius cogitari nequit* e' cio' nel cui concetto e' gia' implicata l'esistenza: insomma cio' che obiettera' Gaunilone e poi Kant che cioe' l'esistenza non e' implicata nell'essenza, e' valido per tutte le cose diverse dall'*id quo maius cogitari nequit*, ma per questo non e' piu' vero. Qui e' il nodo dell'argomento anselmiano, sul quale l'autore fara' leva per rispondere a Gaunilone.

Si deve ora tener presente quello che ho gia' detto parlando del *Monologion*: per Anselmo non v'e' distinzione tra l'*ordo iudicandi* e l'*ordo essendi*: sicche' quello che necessariamente si predica di una cosa, necessariamente e'; infatti abbiamo visto che nel *Monologion* Anselmo passa direttamente dal giudizio "vi sono cose che si dicono piu' o meno buone" all'altro "vi sono cose che sono piu' o meno buone" e quindi anche della conclusione "possono dirsi piu' o meno buone in ragione di un bene che si dice sommo" si puo' passare all'altra "possono essere piu' o meno buone in ragione d'un bene che e' sommo". Insomma, dobbiamo sempre tener presente che non vi e' per noi altra realta' se non quella che affermiamo nel nostro pensiero; se questo presupposto si nega, si cade, come abbiamo piu' volte detto, in uno scetticismo senza uscita poiche' una realta' extramentale nessuno potra' mai raggiungere.

Tale e' dunque il postulato dell'argomento anselmiano. Ma perche' non e' valido anche per le altre cose? Perche' per le altre cose l'esistenza non e' implicata nel concetto.

E tuttavia, con l'esempio riportato del pittore, riappare nuovamente in Anselmo cio' che nel *Monologion* sembrava esser ormai superato: la distinzione cioe' fra realta' mentale ed extramentale: presupposto dogmatico della filosofia tradizionale per il quale la realta' viene irrimediabilmente sdoppiata e si perde ogni certezza.

L'argomento anselmiano e' tutto nel capitolo ora letto: nel capitolo successivo (III) si ripete il gia' detto, che cioe' l'*id quo maius cogitari nequit* deve esistere non solo in intellectu ma anche in re: dal momento che esso e' pensabile e anche reale; se non fosse reale, non sarebbe l'*id quo maius cogitari nequit*.



cogitari nequit.

Quare si id, quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum, quo maius cogitari nequit, non est id, quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid, quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse. Et hoc es tu, domine deus noster. Sic ergo vere es, domine deus meus, ut nec cogitari possis non esse. Et merito. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem et iudicaret de creatore; quod valde est absurdum. Et quidem, quidquid est aliud praeter te solum, potest cogitari non esse. Solus igitur verissime⁽¹⁾ omnium et ideo maxime omnium habes esse, quia quidquid aliud est, non sic vere et idcirco minus habet esse. Cur itaque dixit insipiens in corde suo: non est deus (*Ps. 13, 1*), cum tam in promptu sit rationali menti te maxime omnium esse? Cur, nisi quia stultus et insipiens?

Queste ultime parole avrebbero dovuto essere approfondite: qui Anselmo indica perche' "dixit insipiens in corde suo: non est deus": perche' e' un *insipiens* cioe' *non ragiona*.

Verum quomodo dixit in corde, quod cogitare non potuit; aut quomodo cogitare non potuit, quod dixit in corde, cum idem sit dicere in corde et cogitare? Quod si vere, immo quia vere et cogitavit, quia dixit in corde, et non dixit in corde, quia cogitare non potuit: non uno tantum modo dicitur aliquid in corde vel cogitatur. Aliter enim cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur, aliter cum id ipsum, quod res est, intelligitur. Illo itaque modo potest cogitari deus non esse, isto vero minime. Nullus quippe intelligens id, quod deus est, potest cogitare, quia deus non est, licet haec verba dicat in corde aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione. Deus enim est id, quo maius cogitari non potest. Quod qui bene intelligit, utique intelligit id ipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligit sic esse deum, nequit eum non esse cogitare.

Giunto cosi' alla fine del suo argomento, Anselmo ringrazia Dio di avergli concesso la luce necessaria per salire a

(1) adverbium!

lui.

Gratias tibi, bone domine, gratias tibi, quia quod prius credidit te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere.

Si potrebbe subito obiettare che l'argomento trae valore non dalla sua struttura logica ma dal fatto che si è già trovato quel che si dice di cercare, l'*insipiens* invece non lo ha ancora trovato e se l'*intelligere* è dato a chi ha fede, l'*insipiens* non *intelligit* perché non crede.

Anselmo vuol giungere alla conclusione che v'è *in re* qualcosa che è fuori dall'intelletto, e nell'intelligenza è per un atto di fede; ci vuole dunque questo atto di fede iniziale. Anselmo pretende che il suo argomento abbia valore per se stesso, ma in realtà l'*insipiens* non ne rimane convinto perché non ha la stessa sua fede. Ad Anselmo obietta Gaunilone il quale considera il *Proslogion* ben condotto dopo i primi capitoli, mentre questi non lo persuadono. Dice Gaunilone alla fine del suo opuscolo *Pro insipiente*:

Cetera libelli illius tam veraciter et tam praeclare sunt magnificeque disserta, tanta denique referta utilitate et pii ac sancti affectus intimo quodam odore fragrantia, ut nullo modo propter illa, quae in initiis recte quidem sensa, sed minus firmiter argumentata sunt, ista sint contemnenda; sed illa potius argumentanda robustius, ac sic omnia cum ingenti veneratione et laude suscipienda.

Vediamo dunque da vicino le obiezioni di Gaunilone.

Egli, fermandosi nell'esempio di Anselmo a proposito della pittura che è nella mente dell'artefice e quella che è *in re*, richiama l'autorità di Agostino che aveva portato un esempio analogo con l'*arca in mente* e l'*arca in opere*:

Illa enim pictura, antequam fiat, in ipsa pictoris arte habetur, et tale quippiam in arte artificis alicuius nihil est aliud quam pars quaedam intelligentiae ipsius; quia et, sicut sanctus Augustinus ait, cum faber arcam facturus in opere, prius habet illam in arte, arca, quae fit in opere, non est vita, arca, quae est in arte, vita est, quia vivit anima artificis, in qua sunt ista omnia, antequam proferantur.

E, sempre seguendo Agostino, dice che l'esempio non calza all'argomento di Anselmo perché potrebbe anche essere che l'*arca in mente* sia da più dell'*arca in opere* (e certo l'ar-



pera di un poeta, per es. di Dante o di Michelangelo, e qualcosa di meno del mondo luminoso in cui Dante e Michelangelo hanno voluto, con le loro opere, introdurci).

Poi finalmente Gaunilone entra nel vivo dell'argomento, e si chiede se veramente l'*insipiens* ha in mente quell'*id quo maius cogitari nequit* che per Anselmo non può essere che Dio: Gaunilone ne dubita assai perché troppe cose diciamo d'averne in mente che effettivamente non si pensano e non si hanno in mente. Inoltre quell'*id quo maius cogitari nequit* piuttosto che un concetto in Anselmo è una esperienza viva avuta per la fede e per questo egli può trovare nel concetto di Dio la necessità della sua esistenza: quel Dio Anselmo lo ha già trovato, sperimentato in tutta la sua vita religiosa, egli già sa che esiste Dio come creatore, come luce che illumina ogni anima; egli lo sente come datore di grazia nella vita quotidiana: per questa diretta esperienza di Dio Anselmo può trovare argomenti dimostrativi della sua esistenza: ma chi non ha la sua stessa esperienza non troverà sillogismi che lo costringano. Gli argomenti di Anselmo valgono come esplicazione della sua fede. Dunque Gaunilone obietta che Anselmo in realtà aveva già trovato Dio prima d'intraprenderne la dimostrazione della esistenza, e il concetto che ne ha in mente esprime una realtà già sperimentata; ma l'*insipiens* che si professa ateo è ateo perché non ha mai trovato Dio: questi non può quindi avere nella sua mente l'idea dell'*id quo maius cogitari nequit*; sarebbe come dire che si può avere l'idea di una persona sconosciuta; di questa al più posso avere una definizione nominale, una idea vaga: ora come si può pretendere che da una definizione nominale, una idea vaga, si possano ricavare tutti gli attributi che alla cosa indicata spettano?

Scriva dunque Gaunilone:

Quod qui esse dicit hoc, quod maius omnibus aliter non erit omnibus maius, non satis attendit, cui loquatur. Ego enim nondum dico, immo, etiam nego vel dubito ulla re vera esse maius illud, nec aliud ei esse concedo quam illud, si dicendum est "esse", cum secundum vocem tantum auditam rem prorsus ignotam sibi conatur animus effingere. Quomodo igitur inde mihi probatur maius illud rei veritate subsistere, quia constet illud maius omnibus esse, cum id ego eo usque negem adhuc dubitemve constare, ut ne in intellectu quidem vel cogitatione mea eo saltem modo maius ipsum

esse dicam, quo dubia etiam multa sunt et incerta? Prius enim certum mihi necesse est fiat re vera esse alicubi maius ipsum, et tuum demum ex eo, quod maius est omnibus, in seipso quoque subsistere non erit ambiguum.

A questo punto e' introdotto l'esempio dell'isola perduta:

Exempli gratia: Aiunt quidam alicubi oceani esse insulam, quam ex difficultate vel potius impossibilitate inveniendi, quod non est, cognominant aliqui perditam, quamque fabulantur multo amplius, quam de fortunatis insulis fertur, divitiarum deliciarumque omnibus inaestimabili ubertate pollere nulloque possessore aut habitatore universis aliis, quas incolunt homines, terris possidendorum redundantia usquequaque praestare. Hoc ita esse dicat mihi quispiam, et ego facile dictum, in quo nihil est difficultatis, intelligam. At si tunc velut consequenter adiungat ac dicat: non potes ultra dubitare insulam illam terris omnibus praestantiorem vere esse alicubi in re, quam et in intellectu tuo non ambigis esse; et quia praestantius est non in intellectu solo, sed etiam esse in re, ideo sic eam necesse est esse, quia nisi fuerit, quaecumque alia in re est terra, praestantior illa erit; ac sic ipsa iam a te praestantior intellecta praestantior non erit; si inquam per haec ille mihi velit astruere de insula illa, quod vere sit, ambigendum ultra non esse: aut iocari illum credam, aut nescio quem stultiorem debeam reputare, utrum me, si ei concedam, an illum, si se putet aliqua certitudine insulae illius essentiam astruxisse, nisi prius ipsam praestantiam eius solummodo sicut rem vere atque indubie existentem nec ullatenus sicut falsum aut incertum aliquid in intellectu meo esse docuerit.

Questo esempio dell'isola perduta non puo' valere anche per l'*id quo maius cogitari nequi?* Questa, la sostanza dell'obiezione di Gaunilone.

Anselmo rispose al suo confratello con un altro opuscolo che in effetti non aggiunge molto al *Proslogion*; e se mai mette in evidenza alcune debolezze del suo stesso argomento.

Aprono l'opuscolo d'Anselmo alcune frasi di convenienza:

Quoniam non me reprehendit in his dictis ille insipientis, contra quem sum locutus in meo opusculo, sed



quidam non insipiens et catholicus pro insipiente:
sufficere mihi potest respondere catholico.

Certo però Gaunilone avrebbe voluto che gli si fosse risposto non come a un cattolico, ma come ad un *insipiens*.

Continuando, Anselmo anzitutto non fa che ripetere in forma analitica quanto nel capitolo II del *Proslogion* aveva esposto in forma sintetica; egli ripete che l'*id quo maius cogitari nequit* che l'*insipiens* deve avere in mente una volta compreso il discorso di Anselmo, deve esistere nella realtà. Ma Gaunilone aveva detto che si tratta di vedere se l'idea di Dio è nella mente dell'incredulo, e se vi è così chiara come per Anselmo che crede. A questa obiezione Anselmo dapprima non risponde come ci saremmo attesi; però venendo all'esempio di cose pensate genericamente e non necessariamente esistenti, gli risponde con una certa forza:

Sed tale est, inquis, ac si aliquis insulam oceani omnes terras sua fertilitate vincentem, quae difficultate, immo impossibilitate inveniendi, quod non est, perdita nominatur, dicat idcirco non posse dubitari vere esse in re, quia verbis descriptam facile quis intelligit. Fidens loquor; quia si quis invenerit mihi aut re ipsa aut sola cogitatione existens praeter "*quo maius cogitari non possit*", cui aptare valeat connexionem huius meae argumentationis: inveniam et dabo illi perditam insulam amplius non perendam.

Insomma, l'*id quo maius cogitari nequit* non può essere che uno solo, come dirà più tardi Cartesio. L'esistenza non è implicata che nel concetto di Dio: quindi è inutile portare l'esempio di una cosa la cui perfezione è sempre limitata. Inoltre, nota Anselmo, si deve ben distinguere quel che è vero pensiero da quel che è semplice fantasticare; lasciando dunque da parte le fantasticherie, quando io mi rivolgo all'insipiente e cerco di fargli capire il significato della parola Dio, cioè che essa significa l'*id quo maius cogitari nequit*, se egli mi capisce ha in sé quell'idea chiaramente come l'ho nel mio pensiero; e se l'intende, deve pensare quell'essere *quo maius cogitari nequit* come realmente esistente e non solo pensabile. Quindi Anselmo scrive, chiudendo il suo opuscolo:

Puto, quia monstravi me non infirma, sed satis necessaria argumentatione probasse in praefato libello re ipsa existere aliquid, quo maius cogitari non possit;

nec eam alicuius obiectionis infirmari firmitate. Tantam enim vim huius prolationis in se continet significatio, ut hoc ipsum, quod dicitur, ex necessitate eo ipso, quod intelligitur vel cogitatur, et revera probetur existere, et id ipsum esse, quidquid de divina substantia oportet credere. Credimus namque de divina substantia, quidquid absolute cogitari potest melius esse quam non esse. Verbi gratia: melius est esse aeternum quam non aeternum, bonum quam non bonum, immo bonitatem ipsam quam non ipsam bonitatem. Nihil autem huiusmodi non esse potest, quo maius aliquid cogitari non potest. Necesse igitur est "quo maius cogitari non potest" esse, quidquid de divina essentia credi oportet.

A questo punto la polemica è finita perché non può procedere oltre: i due pensatori si trovano su posizioni irriducibili; al pensiero posteriore è toccato il compito di vedere se le due posizioni sono superabili. Certo il valore dell'obiezione di Gaunilone deriva dal fatto che Anselmo, con quella distinzione surrettiziamente introdotta tra ciò che è *in mente* e ciò che è *in re*, finisce per perdere il valore del suo argomento. V'ho già detto infatti che il presupposto dell'argomento del *Proslogion* è quello stesso degli argomenti del *Monologion* e cioè che non v'è distinzione tra l'*ordo iudicandi* e l'*ordo essendi*: se togliete questo punto di partenza, gli argomenti di Anselmo non concludono più. Questo va detto principalmente per l'argomento ontologico: l'*id quo maius cogitari nequit* non può essere pensato che come esistente; ma ciò è vero nell'ordine del pensiero e se si stacca da questo l'*ordo essendi* il valore dell'argomento cade.

Dunque l'argomento anselmiano conclude, ma non proprio quello che voleva Anselmo: esso conclude ad un assoluto che è veramente reale nel nostro pensiero, ma al di là del pensiero, *in re*, questo reale non si potrà mai trovare: la realtà dell'*id quo maius cogitari nequit* è realtà nel pensiero.

L'argomento anselmiano invece per Gaunilone, come più tardi per Kant, non conclude: secondo loro esso implica un salto dall'ordine del pensiero alla realtà, dalla pensabilità del concetto di Dio alla reale esistenza; Kant, in termini moderni, dirà che l'esistenza non si può ricavare dall'essenza. Quindi, mentre Gaunilone respinge l'argomento di Anselmo perché pone un *ordo essendi* al di là dell'*ordo iudicandi*, per Kant invece non si tratta dell'ordine noumenico e fenomenico.



co; ma si tratta invece della conoscenza concettuale e di quella intuitiva: l'esistenza non si deduce dal concetto ma si constata.

Certamente l'argomento del *Proslogion* per quella surrettizia introduzione di ciò che è *in intellectu* e ciò che è *in re* si infirma da solo perché pone due ordini assolutamente eterogenei. Però abbiamo visto che l'argomento del *Monologion* esclude questa distinzione: in esso v'è il presupposto che ciò che è giudicato necessario dal pensiero è.

Si tratta ora di sapere dov'è quel *summe bonum*, dov'è quell'*id quo maius cogitari nequit*: esso è il fondamento necessario di tutti i nostri pensieri e, dovendo essere pensato come necessario, è reale; ma reale, intendiamoci, nell'ordine del nostro pensiero, e la sua realtà è necessaria, ma non al di là del pensiero.

Già Agostino, trovando la natura umana mutevole, aveva sentito la necessità di porre al di sopra della mente umana una verità immutabile; ma anche ammessa questa verità "*quae supra mentes nostras est*", finché rimane al di sopra di noi non ci interessa: e il problema che Agostino ha dovuto risolvere è precisamente questo: come l'*incommutabilis veritas* che è sopra di noi, è anche in noi. Orbene, questa verità è in noi nelle *regulae aeternae* sempre presenti nel nostro giudizio; perciò dicevo che Agostino ha trovato Dio presente nella nostra coscienza per quelle *rationes aeternae*, in quella memoria che precede l'intelligenza come il Padre il Figlio. Agostino, insomma, come poi Anselmo, ha visto che questo assoluto non deve essere fuori di noi, pur restando superiore a noi, esseri mutevoli; possiamo infatti pensare solo in quanto una luce eterna, immutabile, è presente ai nostri mutevoli e limitati intelletti: v'è insomma nel nostro atto di pensiero qualcosa di empirico e qualcosa di eterno, assoluto, che nell'empirico non si esaurisce e in ciò consiste la sua trascendenza: questo assoluto è Dio. Così quando penso qualcosa che può essere concepita più o meno perfetta, sento che ciò è pensabile solo in rapporto ad alcunché che non può essere pensato inferiore ad altro: questo alcunché è l'assolutezza stessa del nostro pensiero.

Dunque l'argomento anselmiano conclude, evidentemente il suo punto di partenza è il fatto che noi pensiamo; è quella esperienza che tutti possono avere quando riflettono, anche l'*insipiens*. Così l'argomento di Anselmo conclude all'esistenza di un assoluto che è nel nostro pensiero e senza del qua-

le non e' possibile il giudicare; esso insomma e' l'*a priori* di ogni nostro pensiero; la nostra mutevole esistenza ha delle radici profonde in un *quid* da cui trae vita, da cui nascono i suoi ideali: questo *quid* e' la *memoria innata*, l'*abstrusior mentis pars* di cui parla Agostino; e' Dio, e' la norma di vero, di giusto, presente alla coscienza umana. Se poi si pretende di uscire dal proprio pensiero per raggiungere al di fuori di esso un Dio in se, allora certo l'argomento anselmiano non conclude piu'.

Termina con Anselmo un periodo della filosofia medioevale; in particolare con lui si conclude la speculazione cristiana intorno alla esistenza di Dio. Gli argomenti posteriori che studieremo, specialmente quelli tomisti, appartengono piuttosto all'aristotelismo che alla riflessione cristiana.



LA FILOSOFIA ARABA

Abbiamo visto come e' sorta la speculazione cristiana di Agostino, Scoto Eriugena, Anselmo; abbiamo detto che i credenti non avevano alcuna necessita' di dimostrare l'esistenza di Dio, pero' essi sentivano il bisogno di riflettere sui dati della rivelazione e di qui nacque la filosofia del cristianesimo. Quei tre grandi pensatori avevano portato la speculazione cristiana al suo vertice; nel secolo XII si ripeterono, sia pure con piu' raffinata arte dialettica, i motivi platonici-agostiniani che erano il principio animatore di tutta la filosofia medioevale.

Dovrei ora parlare delle prove schiettamente aristoteliche con le quali gli scolastici dal XIII secolo cercarono di salire a Dio, e del concetto che si sono fatti di Dio tentando, prima di fondere il concetto platonico-agostiniano col pensiero aristotelico, poi insistendo soprattutto sul concetto aristotelico.

Prima pero' di parlare della scolastica del secolo XIII e del XIV secolo (soprattutto quest'ultimo ci interessa) si deve tornare un poco indietro, al principio del VII secolo.

Il Cristianesimo, propagatosi come fermento di nuova vita religiosa nel mondo mediterraneo, aveva finito per sopraffare le religioni pagane e, dopo aver conquistato il bacino del Mediterraneo, entro' nella Germania, nella Bretagna, giunse fino alla lontana Irlanda.

Frattanto si era sfaciata in Occidente tutta la compagine etico-politica dell'Impero Romano: contemporaneamente si veniva pero' ricostruendo una nuova unita' spirituale per merito del Cristianesimo che aveva attratto nella sua orbita anche i regni Romano-barbarici. Alla nuova unita' spirituale si tento' anche, piu' tardi, di dare una base politica col Sacro Romano Impero.

In Oriente invece l'Impero Bizantino resiste' piu' a lungo agli urti dei popoli vicini. Ma ad un certo momento nacque una nuova unita' politica fondata su una nuova concezione religiosa: l'Islamismo. Ed e' stato proprio l'Islamismo a rompere definitivamente l'unita' del mondo mediterraneo: esso non era solo un fenomeno politico: era un movimento religioso che si affermava in nome di una nuova rivelazione, in parte simile, in parte opposta al Vangelo. La sua rapida diffusione

e' nota: presto dalla Mesopotamia alla Spagna si impose con le spade il verbo di Allah.

Maometto non si presento' come un conquistatore ma come inviato di Allah per combattere il paganesimo, l'idolatria. Egli cerco' anzitutto di eliminare l'idolatria delle tribu' arabe, che adoravano ognuna Dei diversi ed erano unificate solo dal culto della *pietra nera* alla Mecca. Maometto comprese subito che per dare una reale unita' agli Arabi era invece necessario educarli al culto d'un solo Dio. Ma la missione di Maometto non si compi' nel sacrificio e nell'amore: egli, fatto segno alle ire dei custodi della vecchia religione, non li affronto' ma penso' bene di fuggire e poi torno' a capo di alcune tribu' iniziando cosi' la sottomissione di quelle altre tribu' attaccate all'idolatria tradizionale. Presto Maometto fini' per esercitare sui popoli dell'Arabia una dittatura religiosa che fu insieme dittatura politica. I fedeli della nuova religione si convinsero di avere la missione da Allah di estirpare tutta l'idolatria e il paganesimo regnante nel mondo: spinti cosi' da profondo zelo religioso gli Arabi si posero alla conquista del bacino mediterraneo e, meno di un secolo dopo l'Egira (622) mettevano piede in Spagna (711) e furono fermati solo in Gallia, da Carlo Martello. Con eguale rapidita' la loro marcia conquistatrice si estese verso Oriente fino alla Mesopotamia, Persia ed altre. Sicche' ben presto la religione islamica fini' per costituire un vasto impero dai Pirenei all'Indo, dall'Atlantico all'Oceano Indiano.

Fondamento di questo nuovo complesso politico, che per vastita' poteva competere con l'Impero Romano, era il *Corano*, che non solo e' un libro religioso, ma anche un corpo di leggi, quasi una costituzione, quale, per gli Ebrei, era il *Vecchio Testamento*.

Anche fra i primi credenti nel verbo di Allah non si sentiva la necessita' di dimostrare l'esistenza di Dio: egli esiste perche' si e' rivelato ed ha parlato per mezzo del profeta a quanti accettarono l'*Islam*, che essenzialmente consiste nella completa sottomissione della propria volonta' al volere di Dio. E' questo il nucleo centrale della predicazione di Maometto: il credente deve sottomettersi al volere di Dio; il solo sacrificio che resta nella religione maomettana e' il sacrificio della propria volonta'. Posta su una base cosi' individualistica, la nuova religione eliminava ogni intermedio tra il fedele e il suo Dio.

Il Cristianesimo si diffuse come annunzio del Regno di



Dio, come messaggio di fratellanza, di amore e di pace. Nel Maomettanesimo invece vi è un altro precetto che guida la sua diffusione: Allah vuole che il suo regno si attui combattendo gli infedeli; così mentre i primi cristiani difendevano le loro idee subendo il martirio, i maomettani brandiscono la scimitarra per affermare con la violenza il regno di Allah, per convertire o uccidere gl'infedeli.

Così si diffuse la nuova religione nel mondo mediterraneo e si incontrò presto con la cultura greca. I Musulmani entrarono anzitutto in Egitto che era divenuto il centro della cultura antica; ad Alessandria era stata costituita una famosa biblioteca che raccoglieva tutte le grandi opere del pensiero antico; altro focolaio di cultura dopo che l'Egitto aveva perduta la sua supremazia, era la Siria, la provincia più colta dell'Impero Bizantino: qui erano state tradotte in siriano le opere di Aristotele, forse anche di Platone, gli scritti dei grandi medici greci, di fisici, ecc. I Musulmani una volta conquistati questi Paesi imponevano ai vinti di convertirsi alla nuova religione, uccidendo quanti cercavano di opporsi al verbo di Allah. Così gran numero di filosofi, teologi, scienziati greci, siriani, spagnoli, ebrei passarono alla nuova fede portando seco le loro tradizioni, la loro cultura: così il mondo arabo divenne l'erede e il continuatore della scienza e della filosofia greca; il nuovo impero fu illuminato da famose scuole da Edessa a Damasco, da Tunisi a Cordova; ed anche quando l'unità politica del nuovo organismo si ruppe, rimase tuttavia una salda unità religiosa e culturale, come intensi rimasero gli scambi.

Certo, l'assorbimento della cultura greca non avvenne senza contrasti: in un primo tempo anzi la nuova religione disprezzò la scienza pagana e infatti la tradizione attribuisce ad Omar la distruzione della grande biblioteca di Alessandria. Ma via via che medici, filosofi, astronomi si convertirono al mussulmanesimo, cominciò la lenta accettazione del pensiero pagano e si cercò di concordarne i risultati con la fede religiosa, come avvenne anche nel cristianesimo. In un primo tempo si tentò di conciliare il *Corano* con la filosofia platonica; quando però si diffusero e si tradussero le opere dei medici greci e di Aristotele, si propose agli Arabi il medesimo problema che cercarono di risolvere anche gli scolastici latini del XIII secolo: conciliare il sistema peripatetico con la fede rivelata. E però anche presso i musulmani l'Aristotele col quale vennero dapprima a contatto era

quello interpretato dai commentatori neoplatonici: Simplicio, Temistio e, un po' meno, Alessandro d'Afrodisia. Rappresentanti tra gli arabi dell'aristotelismo platonizzante fu Avicenna, che si mostro' convinto di poter conciliare l'insegnamento del filosofo greco con quello di Maometto e dei teologi islamici. Più tardi, però, nel XII secolo, Averroè denunciò il tentativo concordista di Avicenna come una deformazione delle dottrine aristoteliche fatta secondo le intenzioni dei *loquentes*, dei teologi concordisti arabi; per questo il grande commentatore di Cordova si propose di esporre Aristotele quale veramente è, senza cedere alle interpretazioni neoplatoniche e senza pregiudizi religiosi: questa netta separazione tra aristotelismo e maomettanesimo, tra filosofia e teologia, procurò ad Averroè persecuzioni e traversie, ed egli a stento riuscì a convincere i *loquentes* che sua intenzione non era infirmare i dogmi ma solo esporre il vero pensiero di Aristotele; egli insomma aveva impostato solo un problema ermeneutico, filologico. Gli averroisti latini andranno anche più in là, diranno cioè che la verità è quella della fede. Ma in proposito Averroè non dice nulla; egli introduce però una altra importante dottrina: vi è, egli dice, un modo di parlare diretto a convincere le moltitudini, che è quello dei legislatori, dei fondatori di religioni, i quali cercano di educare il volgo con principi morali i quali, per essere più comprensibili, sono avvolti in miti, in favole; questo è il linguaggio della Bibbia, del Corano, ove ciò che è scritto è vero per le verità morali che contiene, ma non va preso alla lettera perché altrimenti si ricadrebbe in pieno nella mitologia pagana. Così Averroè comincia a considerare le leggi religiose come un insieme di miti, di *apologi* (come nel Medioevo e nel Rinascimento si tradusse il termine greco *μυθολογία*) di favole, vere se prese nel loro intimo significato, false e bambinesche se prese alla lettera.

Quanto al problema di Dio, anche per la storia del pensiero musulmano si deve ripetere quel che si disse dei teologi cristiani: al credente non sono necessarie prove filosofiche dell'esistenza di Dio: questo è già attestato dalla stessa rivelazione di Dio il quale si è più volte manifestato agli uomini. Allah è il Dio della fede che regge e governa ogni cosa. Ma anche la filosofia aristotelica aveva il suo Dio, inteso come primo motore, forse causa efficiente ma soprattutto causa finale dell'universo: ecco così, accanto al Dio dei teologi, il Dio della speculazione aristotelica. Ma



grandi diversità vi sono tra le due concezioni: per l'una Dio è il creatore che si rivela agli uomini, ha cura di loro; il Dio d'Aristotele invece è la prima causa fisica del mondo, primo motore che corona una determinata concezione della natura.

Avicenna ritiene che tra le due concezioni possa trovarsi la conciliazione; egli è il prototipo di quella mania concordistica di tanti teologi, mania che il Pomponazzi definiva come "fratrizzare, id est miscere diversa brodia".

Avicenna dunque, parlando di Dio come primo motore, considera il moto fisico: anzitutto il moto di traslazione, moto locale; poi le altre forme di movimento spiegate per mezzo dei moti celesti, soprattutto di quello della sfera esterna che racchiude tutto il mondo fisico. È nota la spiegazione aristotelica del moto dei corpi sublunari: gli elementi, dice lo Stagirita, tendono al proprio luogo naturale e per natura sono disposti nell'ordine discendente di: fuoco, aria, acqua, terra. Perché i quattro elementi si mescolino bisogna che siano tratti da una forza superiore fuori del luogo naturale, e tale forza è quella dei motori celesti: così quella influenza degli astri che presso i Caldei e i Babilonesi era una teoria puramente astrologica, diviene, con Aristotele e col neoplatonismo, una teoria metafisica essenziale per spiegare tutto un sistema della natura. Per spiegare poi il moto delle sfere celesti, Aristotele introdusse le intelligenze motrici che imprimono ai corpi sopralunari il moto locale; ma come fanno i motori a muovere i cieli intendendo (si ricordi la canzone dantesca: *Voi che intendendo il terzo ciel muovete*)? Come ogni elemento ha il suo luogo naturale, così nel mondo sopralunare l'intelligenza è il luogo della sfera che quindi è contenuta nell'intelligenza motrice come il corpo è nell'anima (secondo il noto concetto platonico): così dunque come il moto degli elementi si spiega con l'attrazione che ciascuno sente per il suo luogo naturale, similmente il moto della sfera è spiegato per un appetito che il corpo ha di stare nella sua intelligenza.

E siccome ogni sfera è mossa dalla superiore, di sfera in sfera si risalirà fino all'ottava, mossa dal primo motore.

Ma ripensando lo schema aristotelico del moto delle sfere celesti, Avicenna sente il bisogno di introdurre una modificazione per superare il difficile problema di come possa un principio intellettuale e immateriale dare un impulso fi-

sico e meccanico alla sfera. Per risolvere questa difficoltà Avicenna si ricorda del moto locale degli animali, dovuto all'anima: così pure per le sfere celesti il filosofo sente la necessità d'attribuire a ciascuna un principio vitale, un'anima. (Del resto già Aristotele nel *De Coelo* aveva accennato alla possibilità che il cielo fosse animato).

All'anima dei cieli Avicenna aggiunge l'intelligenza vera e propria che è sostanza separata e si unisce alle sfere attraverso l'anima. Dunque, per spiegare come tutto l'universo derivi da Dio si parte dalla prima intelligenza, Dio, motore dell'universo che, essendo eterno e immutabile, non può produrre che una cosa sola e immutabile: questa è l'intelligenza seconda che produce, per emanazione, l'anima della prima sfera e la sfera stessa, e quindi la terza intelligenza; questa produce l'anima della seconda sfera, la sfera medesima e la quarta intelligenza, e così via. L'ultima intelligenza è quella che crea l'anima dell'organismo umano, lo stesso organismo umano e quindi la materia di tutti gli elementi del mondo inferiore. L'anima della luna riceve l'influenza delle sfere superiori e adatta questa influenza alla produzione delle cose del mondo sublunare.

In questa moltiplicazione di esseri senza necessità Averroè vide qualcosa che andava oltre il pensiero di Aristotele e che era in se stesso superfluo, perciò combatte tale teoria avicennistica. Però anche il commentatore di Cordova è rimasto attaccato alle intelligenze celesti: anche per lui ogni sfera è mossa da una intelligenza che è a sua volta mossa da quella superiore e così su, su, fino alla prima intelligenza, che sarebbe quella motrice della prima sfera.

Avicenna nella *Metafisica* tradotta in latino pare da Domingo Gundisalvi, ha tentato di liberarsi dallo schema aristotelico e di dare all'argomento della causalità e del moto una forma metafisica sulla quale è opportuno soffermarsi un poco perché le argomentazioni di Avicenna hanno influito sulla formulazione di quelle tomiste.

Avicenna procede così: vi sono delle cose che sono possibili ma non sono necessarie, e sono possibili perché alcune sono realmente esistenti. Ora quello che è possibile è possibile in quanto vi è una causa che lo può realizzare; ora tale causa è anch'essa semplicemente possibile o è qualcosa di più? Il possibile suppone sempre qualcosa già in atto e che è capace di trarre dalla potenza dell'atto quello che in atto ancora non è, ma è semplicemente possibile; così se si



teniamo la causa come semplicemente possibile, dovremmo risalire ad un'altra causa anteriore e così via, sicché o si deve risalire all'infinito nell'ordine delle cause o arrestarsi ad una prima causa che non è semplicemente possibile ma è necessaria. Ora è possibile una serie infinita di cause subordinate? Avicenna dice di no. Nel medioevo il problema fu di frequente discusso e divenne proverbiale l'esempio dello uovo e della gallina: chi dei due è anteriore? Ora ammettendo la possibilità di una grandezza infinita si può benissimo pensare ad una serie infinita di uova e di galline; ma coloro che rifuggono da questa possibilità di una grandezza infinita rispondono che non è possibile perché non ci sarebbe mai un secondo se non ci fosse un primo: l'argomento evidentemente è di difficile soluzione (o troppo facile) perché in effetti racchiude un elemento fantastico: presuppone che possa esservi un primo uovo o una prima gallina, ma se si ammette che una serie infinita per se stessa non implica contraddizione, l'argomento non regge più; inoltre, come vedremo più avanti, degli averroisti ponevano a questo punto il problema degli universali: l'essenziale è che esista la gallina ideale, mentre il numero delle galline è accidentale; e siccome l'universale è eterno, esistendo esso nella realtà implica una eterna esistenza degli esseri concreti: così la serie infinita finisce per essere concepita come un risultato necessario dell'esistenza eterna del concetto universale.

Avicenna più semplicemente riconduce l'argomento della causalità e del moto, all'esistenza di ciò che è possibile e di ciò che è necessario: siccome secondo lui non è concepibile una serie infinita di possibili senza un principio necessario, prima dei possibili vi deve essere il necessario, come agente, attuatore di quanto è possibile. Dio è quindi il necessario che realizza quello che è semplicemente possibile.

Questo argomento si può ricondurre ad un principio che Aristotele enuncia nella *Metafisica* ove si chiede se è prima la potenza o l'atto: ora, egli dice, nelle cose che vengono all'esistenza la potenza precede l'atto, però ciò è vero *secundum quid*, ma *simpliciter* l'atto deve precedere la potenza perché ogni cosa non passa dalla potenza all'atto se non per qualcosa che è già in atto.

Con questo principio Avicenna porta le prove puramente fisiche di Aristotele su di un piano metafisico per cui è necessario uscire dalla serie dei possibili per trovare la causa prima in un essere necessario, non causato, non mosso da

altri.

Questo argomento e' ripreso da S. Tommaso nella sua terza via "sumpta ex possibili et necessario", pero' sulle quinque viae dell'Aquinate ebbe influenza anche un altro pensatore: Mose' Maimonide, citato dai maestri latini come Rabbi Moyses o Moyses Aegyptius, autore di un'opera tradotta nel Medioevo col titolo *Dux neutrorum* (*neutri* = dubbiosi, incerti) e poi ancora dagli umanisti come *Dux dubiorum* (1).

Mose' Maimonide mette in evidenza piu' che l'argomento della causalita' l'argomento del moto e segue in fondo l'interpretazione arabica di Aristotele. Egli considera soprattutto l'argomento che lo Stagirita sviluppa nell'ottavo libro della *Fisica* dove e' studiato il movimento e il tempo (considerato come "numerus motus numeratus per annos") ed ove e' enunciato il famoso principio "quidquid movetur ab alio movetur" e col quale si risale ad un primo motore immobile. Cosi' pure per Maimonide al di sopra della sfera delle stelle fisse sta il primo motore immobile, che, similmente alle altre intelligenze motrici, e' forma della sua sfera, l'ultima. Abbiamo dunque un argomento fisico: certo Maimonide che, ebreo, sa che il mondo e' stato creato da Dio, cerca di dare al concetto aristotelico di moto un significato piu' ampio, ma lo schema e' sempre quello del filosofo greco ed egli pensa sempre al primo motore come atto precedente ogni potenza.

(1) Tradotta e riccamente commentata nel secolo scorso dal Munk, *Le guides des egares*, Paris 1861.



LE QUINQUAE VIAE DI S. TOMMASO

San Tommaso, ripensando Aristotele col sussidio del pensiero dei commentatori arabi ed ebrei, accetta le prove aristoteliche e crede, con esse, di arrivare alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, del Dio cristiano. Egli è il primo che, intendendo il moto come moto fisico, risale da questo a Dio. Anche Averroè, e' vero, aveva accettato questo argomento aristotelico, ma mentre il commentatore arabo non intende affatto conciliare lo Stagirita con la fede, S. Tommaso invece crede di raggiungere con quell'argomento il Padre comune che si era rivelato nel *Vecchio* e nel *Nuovo Testamento*. Dio è, per l'Aquinate, il primo motore immobile, la prima e la vera causa efficiente, l'essere necessario, la suprema perfezione, il fine ultimo: a questo conducono le famose *cinque vie*.

Nella *Summa contra Gentiles*, l'argomento del moto è così formulato:

"Patet antem sensu aliquid moveri, utputa solem. Ergo alio movente movetur. Aut ergo illud movens movetur, aut non. Si non movetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquid movens immobile, et hoc dicimus Deum. Si antem movetur, ergo ab alio movente movetur. Aut ergo est procedere in infinitum aut est devenire ad aliquid movens immobile. Sed non est procedere in infinitum. Ergo necesse est ponere aliquid primum movens immobile".

Due sono i presupposti di questo argomento, come nota subito S. Tommaso:

"In hac antem probatione sunt duae propositiones probandae: quod *omne motum movetur ab alio*, et quod *in moventibus et motis non sit procedere in infinitum*".

Dunque prima di tutto bisogna dimostrare questo principio fondamentale della metafisica aristotelica: "quod omne motum movetur ab alio". Lo Stagirita tratta di questo principio, in particolare in relazione alla prova del primo motore, nel VII e VIII libro della *Fisica*. S. Tommaso riassume così le argomentazioni d'Aristotele:

"Primo sic: si aliquid movet seipsum oportet quod in se habeat principium motum sui; alias, manifeste ab alio movetur. Oportet etiam quod sit *primo motum*: scilicet quod moveatur ratione sui ipsius, et non ratione suae partis, sicut movetur animal per motum pedis; sic enim totum non moveretur a se sed sua pars et

una pars ab alia.

Oportet etiam ipsum esse divisibile et habere partes, cum omne quod movetur sit divisibile, ut probatur in VI Physicorum''.

Il seguito dell'argomentazione tomista dimostra che, essendo il moto un passaggio della potenza all'atto, cioè l'*actus existentis in potentia*, il moto è un atto imperfetto finché non abbia raggiunto il suo fine: conseguito il suo fine è raggiunto l'atto perfetto e il moto cessa; il moto, insomma, sarebbe un tendere alla stabilità! Questo perché Aristotele ragionava con concetti pseudo-matematici, incapaci di comprendere la realtà concreta; infatti mentre la realtà è sempre in sviluppo, Aristotele concepisce le diverse forme della vita in guisa di figure geometriche: così se la vita vegetativa si concepisce come un triangolo e la vita sensitiva come un quadrangolo, si dirà che la prima è compresa nella seconda, e il passaggio dall'una all'altra è un moto d'una certa durata, compiuta la quale il moto cessa.

Dunque S. Tommaso, seguendo Aristotele, vuol dimostrare che se qualcosa si muove o è il *primo motum* o è mosso da un altro: il *primo motum* si caratterizza dal fatto che si muove *ratione sui ipsius* mentre ciò che è mosso implica una molteplicità e si muove *ratione partis*.

Con questa distinzione Aristotele aveva cercato di prevenire l'obiezione che l'animale si muove da sé e che tale potrebbe essere anche il mondo nel suo complesso; ora lo Stagirita era pronto a rispondere che l'animale si muove solo *ratione suae partis* e quindi non può essere *primo motum*. Per Aristotele infatti l'anima è il principio del moto del corpo; ma l'anima chi la muove? Il filosofo greco che aveva fatto tanto per dimostrare che la vera realtà è il singolo, per spiegare il moto torna a dividere quanto aveva unito, ponendo da un lato l'anima come motore, dall'altro il corpo come mosso.

Ma in effetti però se noi concepiamo l'universo come un organismo di cui tutti i singoli esseri sono membra, è assai difficile applicare la teoria aristotelica del moto: motore sarebbe l'anima del mondo. Inoltre l'argomento aristotelico presuppone un'altra premessa: che non sia concepibile una serie infinita di motori mossi. Ma S. Tommaso si accorge che la filosofia aristotelica ammette una serie infinita di motori e di mossi perché il mondo è eterno: per questo l'Agostino in un passo molto discusso scrive (come sembra debba



secondo i codici più corretti): "Dicendum quod via efficacissima ad probandum Deum esse est ex suppositione novitatis mundi: non autem sic ex suppositione aeternitatis mundi, quae posita minus videtur manifestum quod Deus sit".

Dunque perché l'argomento del moto regga si deve concepire il mondo limitato nel tempo e nello spazio.

E precisamente l'impossibilità di procedere all'infinito nella serie dei motori e dei mossi costituisce la seconda premessa dell'argomento del moto. Ora S. Tommaso sa bene che per Aristotele il mondo è eterno insieme a tutto quello che contiene, ed anzi ritiene che non vi sia contraddizione nell'ammettere che Dio abbia potuto creare il mondo *ab aeterno* (tesi questa avversata dai francescani, i *murmurantes* contro cui l'Aquinate scrive il *De aeternitate mundi*). Ma certo è che ammettendo l'eternità del mondo ci si preclude la via per dimostrare l'impossibilità di una serie infinita di motori e di mossi. S. Tommaso non la pensa così: egli sa da Aristotele che perché vi sia un passaggio dalla potenza all'atto, non basta l'agente univoco ma è necessario l'agente equivoco, cioè tutta la serie dei corpi celesti, dalla luna su su fino all'ultima sfera che racchiude l'universo, la quale a sua volta deve essere mossa da un primo motore e per questo S. Tommaso non bada alle serie orizzontali dei motori, agli agenti univoci, ma a quella degli agenti equivoci, cioè alla serie ascendente dei motori celesti: nelle cause subordinate, dice S. Tommaso, non è possibile procedere all'infinito perché se non vi fosse un primo non vi sarebbe neppure un secondo. Ma questo ragionamento era valido se si concepiva l'universo come un tutto finito: e infatti che un universo infinito fosse impossibile S. Tommaso sostiene appoggiandosi sul II della *Metaf.*, ove si legge che nella serie delle cause efficienti non è possibile procedere all'infinito. Ma non così la pensavano diversi teologi del secolo XIV secondo i quali come non è contraddittorio pensare ad una serie infinita nella catena delle cause sinonime, così non è assurdo pensare ad un universo spazialmente infinito: in questo caso la gerarchia dei motori celesti va all'infinito; la causa prima è respinta all'infinito. E questo che dai teologi del '300 era affermato come una possibilità fu affermato come realtà dal Bruno che sostiene che nulla potrebbe aver impedito alla infinita potenza divina di creare un mondo infinito: così nella filosofia bruniana Dio è l'infinito in un atto solo, il centro d'una sfera infinita; il mondo invece è l'infinito sparpagliato nello

spazio illimitato; in Dio sono implicate tutte le perfezioni che, esplicate, si squaternano nell'universo.

Abbiamo dunque visto l'argomento aristotelico - tomista del moto per il quale la serie dei motori e dei mossi deve arrestarsi ad un primo motore; e abbiamo anche parlato di quelli che per l'Aquinate sono i presupposti di tale argomento, e cioè: 1) che ogni cosa mossa e' mossa da un altro; e 2) che nella serie dei mossi e dei motori non si puo' procedere all'infinito. Sulle dimostrazioni di questi due presupposti S. Tommaso si diffonde assai nel *Commento alla Fisica* e nella *Summa contra Gentiles*. Ma si sono sollevati parecchi dubbi: soprattutto si e' visto come quell'argomento fosse legato ad una concezione dell'universo come sfera di raggio finito. Ma l'Aquinate sembra curarsi poco della possibilita' di concepire un universo infinito, giacche' egli ritiene che "si sint moventia et mota per ordinem in infinitum, non evit aliquod primum movens, sed omnia erunt quasi media moventia. Ergo nullum aliorum poterit moveri. Et sic nihil movebitur in mundo"; il che e' un bel sofisma, perche' nel caso di una serie infinita di motori il primo vi sarebbe si', ma all'infinito!

Ma S. Tommaso e' convinto che "impossibile est quod in motoribus et motis procedatur in infinitum"; Aristotele invece ammetteva la possibilita' di una serie infinita di motori e mossi nella serie orizzontale, temporale; non l'ammetteva per po' per quel che si riferiva allo spazio, concependo il mondo eterno si', ma spazialmente finito. Tuttavia non potrebbe darsi che esistessero altri mondi come il nostro? Aristotele, come pure S. Tommaso, dicono di no; invece molti francescani ammettevano la possibilita' dell'esistenza di altri mondi, anche se l'universo fosse infinito: in tal caso evidentemente l'argomento del moto cadrebbe. Comunque certo anche se l'argomento del moto concludesse all'esistenza d'un primo motore, tuttavia di questo non se ne potrebbe provare l'unicita', che potrebbero esserci altri mondi mossi da altri simili primi motori. Inoltre il primo motore non puo' certo essere infinito: esso e' il motore del primo mobile che compie il suo giro nel tempo finito di ventiquattro ore; quindi il motore che provoca un moto finito non puo' non essere finito anch'esso, altrimenti, se la virtu' del motore fosse infinita il moto del primo mobile dovrebbe svolgersi in un solo attimo.

Cosi' dunque se voglio risalire a Dio per le vie del moto, anzitutto se ammetto, com'e' pensabile, altri



il nostro finisco per trovare molti motori, molti Dei; inoltre, prendendo le mosse da un moto finito devo risalire ad un motore finito. Così il Dio infinito che cerca il credente è sparito.

Vediamo ora la *seconda via tomista*

"Procedit autem Philosophus alia via, in II *Metaphysicorum*, ad ostendendum non posse procedi in infinitum in causis efficientibus, sed esse devenire ad unam causam primam: et haec dicimus Deum. Et haec via talis est. In omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi; sive sit unum, sive plura media. Remota autem causa, removetur id cuius est causa. Ergo, remoto primo, medium causa esse non poterit. Sed si procedatur in causis efficientibus in infinitum, nulla causarum erit prima. Ergo omnes aliae tollentur, quod sunt mediae. Hoc autem est manifeste falsum. Ergo oportet ponere *primam causam efficientem esse*. Quae Deus est".

Dunque questo secondo argomento è fondato sulla serie delle cause efficienti (è causa efficiente quella che attivamente produce un effetto). Sul principio di causalità si potrebbero fare molte osservazioni da un punto di vista gnoseologico, chiedendosi se si ha il diritto di risalire ad una causa movendo da un fenomeno considerato come effetto.

Ma né Aristotele né S. Tommaso si pongono tali domande, e considerano il principio di causalità come un fondamentale principio metafisico; e non si accorgono che invece la teoria della causalità è tratta dall'esperienza comune e in questa solo può esplicare la sua pratica utilità.

Come è noto Aristotele distingue le cause univoche o sinonime, dalle cause equivoche, universali: le prime non possono mai esplicare la loro capacità efficiente se con esse non cooperano gli agenti equivoci, le cause cosmiche, dalla luna, su' su' fino alla sfera estrema; così l'universo è un tutto solidarmente unito.

Questo concetto della causalità, come abbiamo detto, è ricavato dall'osservazione comune e non è certo un principio metafisico come si è creduto: è piuttosto un concetto acritico perché non muove da una analisi critica dell'idea di causa, altrimenti ci si sarebbe presto accorti che il contrario di quel che insegna il rapporto di causa non implica contraddizione, e quindi è sempre possibile.

S. Tommaso dunque per dimostrare l'esistenza di Dio col

principio di causalita' prende lo spunto dal II libro della *Metafisica* ove si legge che nella serie delle cause efficienti ordinate non e' possibile procedere all'infinito, sicche' oportet consistere ad una prima causa efficiente di tutta la realta'.

Ma a quale serie di cause efficienti ordinate pensa qui l'Aquinate?

S. Tommaso sa bene che per Aristotele il mondo e' eterno ed egli stesso ammette che non si puo' dimostrare l'impossibilita' di una creazione *ab aeterno*: e' quindi evidente che per cause efficienti ordinate S. Tommaso non intende la serie orizzontale (figlio-padre-nonno) altrimenti l'argomento non reggerebbe piu', e, avendo ammesso che si puo' concepire il mondo eterno e quindi eterna anche la specie umana, si potrebbe procedere all'infinito nella serie degli effetti e delle cause. Dunque non cosi' l'Aquinate intende le cause efficienti ordinate, ma piuttosto l'ordine verticale di quelle cause che cooperano gli agenti particolari: questo ordine vuole alla sua sommita' un primo.

Ma qual'e' il rapporto fra questa causa efficiente prima e le cose singole? Per Aristotele come per S. Tommaso vi sono delle cose puramente contingenti che sono ma potrebbero non essere; ma i cieli con le loro intelligenze sono eterni: essi hanno o no una causa efficiente?

Secondo Avicenna la prima intelligenza produce direttamente una cosa sola poi giu' giu' si producono le intelligenze e le sfere, sicche' Dio e' causa efficiente solo della seconda intelligenza e non dei cieli; questa interpretazione avicennistica di Aristotele e' sotto l'evidente influsso del neoplatonismo. Averroeu' nega al primo motore la qualita' di causalita' efficiente: i cieli immutabili ed eterni come pure le intelligenze motrici non sono passati dalla potenza all'atto ma hanno la stessa necessita' del primo essere. Non cosi' la pensa pero' S. Tommaso il quale partendo dal principio che nella serie delle cause efficienti non si puo' procedere all'infinito forza il pensiero di Aristotele pretendendo di risalire ad una prima causa efficiente di tutte le cose, anche di quelle che secondo lo Stagirita sono coeterne a Dio. Tuttavia alcuni averroisti, e con loro S. Tommaso, ritengono possibile che il mondo, pur essendo eterno, puo' ugualmente essere stato creato da Dio: tanto piu' che, se pur si ammetteva il mondo eterno nella durata, si riteneva pero' spazialmente finito e di qui si deduceva l'impossibilita' di andare all'infinito nella se-



rie verticale delle cause. Per questo l'argomento del moto e delle cause efficienti non regge più quando si ammette la possibilità di un mondo spazialmente infinito, come cominciarono ad affermare diversi teologi del secolo XIV.

Vi sono insomma nei due argomenti tomistici fin qui esaminati dei presupposti metafisici e fisici che il pensiero moderno non può più accettare; quegli argomenti reggono dunque soltanto per chi ammette quei presupposti che d'altra parte è assai difficile dimostrare essendo stati postulati prima d'aver costruito una dottrina critica della realtà. Del resto sull'argomento della causa efficiente già dai contemporanei di S. Tommaso, anzitutto fra gli averroisti, e poi da vari teologi del secolo successivo, furono sollevati molti dubbi. Infatti per Aristotele le cause efficienti universali comprendono non solo Dio, ma anche le sfere celesti e le loro intelligenze motrici: a queste intelligenze il filosofo greco attribuiva una esistenza eterna e necessaria che si comunica alle stesse sfere celesti, eterne e incorruttibili. Si deve a questo proposito ricordare che Aristotele e con lui S. Tommaso, dimostra l'esistenza di Dio come prima causa efficiente con gli stessi argomenti coi quali è solito dimostrare l'esistenza delle intelligenze motrici delle sfere celesti. Per questo la prova ebbe un forte colpo quando dei filosofi del XIV secolo dimostrarono che per spiegare il moto dei cieli non è necessario introdurre le intelligenze motrici, ma è sufficiente parlare di un *impetus* che impresso ai corpi celesti li mantiene in moto non trovando alcun ostacolo che li trattenga. Inoltre una parte degli averroisti escludevano che Dio potesse muovere i cieli come causa efficiente perché i cieli e le rispettive intelligenze sono eterne a Lui; Dio è piuttosto causa finale di tutte le cose, il Bene supremo che *κινεῖ ὡς ἐπιώμενον*. Tuttavia non mancarono alcuni, anche tra gli averroisti, per esempio Sigieri, che ritennero possibile attribuire a Dio una causalità efficiente rispetto ai cieli e alle intelligenze pur ammettendo che questi sono coeterni a Dio. Questo pensa anche S. Tommaso che ritiene potersi ammettere la creazione *ab aeterno*: ma cosa avrebbe detto Aristotele del concetto di creazione che certo nel suo sistema non trova posto?

Passiamo ora alla *tertia via*:

Tertia via est sumpta ex possibili et necessario: quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilis esse et non esse: cum quaedam inveniantur

generari et corrumpi, et per consequens possibile esse et non esse. Impossibile est autem omnia, quae sunt talia, semper esse: quia quod possibile est non esse, quandoque non est (1). Si igitur omnia sunt possibile non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset; quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possible; sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt Deum (2).

Possibile è tutto quello che può essere realizzato, che ha cioè una causa capace, a suo tempo, di provocare il passaggio dalla potenza all'atto. Possibile è anche tutto quello che è pensabile (*pensabile* badate, non *fantasticabile* o *immaginabile*), cioè quanto il pensiero riesce ad affermare nella logica che lega fra loro tutti i nostri concetti.

Ora S. Tommaso e già, prima di lui, Avicenna e Mose Maimonide, applica al caso della possibilità quello che aveva detto a proposito delle cause efficienti: un regresso all'infinito nella serie dei possibili non è concepibile, quindi vi deve essere un primo necessario.

Questo argomento, così all'ingrosso, può essere accettato; ad un patto però: che non ci si rappresenti questa serie dei possibili fino al necessario come una serie spaziale e temporale. Che un necessario ci debba essere alle origini del possibile è evidente, ma non si deve cercare questo primo necessario nell'ordine spaziale o temporale giacché una serie di cause contingenti infinita abbiamo già visto che anche per Aristotele è possibile, almeno nel tempo. Questo necessario dobbiamo dunque cercarlo nell'ordine del pensiero e non certo come voleva S. Tommaso.

(1) Cf. S. Thom. Comment. in *de Caelo et mundo*, lib. I, lect.

(2) Cf. *Summ. cont. Gent.* lib. I, cap. XV.



Quando si parlava degli argomenti anselmiani, notammo che la prova ontologica conclude sì, ma conclude all'esistenza di un assoluto, necessario, nel nostro pensiero; e dicemmo anche che il torto di S. Anselmo è stato appunto di aver introdotto surrettiziamente, nel *Proslogion* quella distinzione tra l'esistente *in mente* ed *in re* che vizia tutto l'argomento ontologico. Così pure potremmo dire che un assoluto anteriore al possibile è necessario ma, come abbiamo teste' detto, nell'ordine stesso del nostro pensiero.

Passiamo alla *IV via*, la più discussa perché poggia su concetti difficili per noi oggi ad intendere; è un argomento che S. Tommaso trae da un brevissimo passo del II libro della *Metafisica* di Aristotele. Ora si deve ricordare che questo libro è considerato oggi una interpolazione nella raccolta dei libri metafisici, e mentre alcuni studiosi sono propensi a negarne l'autenticità, altri ritengono che sia un opuscolo a sé, che Aristotele avrebbe scritto quando era ancora sotto l'influenza delle idee platoniche: apparterebbe cioè al corpo dell'Aristotele perduto. Ora si deve precisamente pensare ad una chiara influenza platonica per comprendere bene quel che S. Tommaso ha utilizzato di Aristotele per questa prova.

Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile: et sic de aliis huiusmodi. Sed *magis* et *minus* dicuntur quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur *II Metaphys.*

Aristotele applica qui alla realtà fisica lo stesso argomento usato da Platone per dimostrare l'esistenza di una realtà spirituale, dell'idea.

Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliud quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis: et hoc dicimus Deum.

Se si prende alla lettera questo argomento, le cose si imbrogliono assai; infatti cosa dice S. Tommaso? " *sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum*" si deve egualmente dire che " *est aliud quod omnibus entibus est causa esse et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis: et hoc dicimus Deum.* "

La comparazione e' assai strana: cosa vuol dire che le cose sono piu' o meno calde perche' partecipano del fuoco? E cos'e' per noi il fuoco? Per gli antichi era uno dei quattro elementi. Aristotele in un passo del II della *Metafisica* (993 b 5) cui evidentemente si riferisce l'Aquinate si legge:

" E ciascuna cosa poi, ha tanto piu' di essere delle altre, quando per cagion sua anche alle altre conviene lo stesso nome : ad esempio il fuoco e' la cosa piu' calda perche' esso e' causa che le altre sian calde".

E anzitutto cos'e' il *maxime calidus* ? Noi misuriamo il calore col termometro e una cosa e' piu' o meno calda per rapporto al punto indicato con lo zero. Ma il massimamente caldo a che grado sarebbe ? E lo stesso argomento ci porterebbe a parlare del *maxime frigidus*?.....

Insomma tutte cose che non hanno senso. Se poi prendiamo un'altra qualita', per es. il rosso: qual'e' il rosso piu' rosso di tutti, il *maxime rubeus*? il rosso piu' intenso di tutti, ci insegna l'ottica, va a confondersi col nero e il rosso piu' debole di tutti si confonde col bianco! Il vero e' che nelle qualita' non si puo' parlare di assoluto, di sommo, ecc....., e tanto meno si possono porre fuori del soggetto senziente: ma invece Platone aveva visto le qualita' *sub specie aeternitatis* proiettandole nell'iperuranio donde Aristotele le aveva tolte per immergerle nella realta' fisica, ma non aveva certo negato la loro staticita' di concetti pseudo-matematici.

Abbiamo sentito S. Tommaso dire:

" *Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis*"

Qui il termine *genus* l'Aquinate l'adopera in modo tutto suo: egli si riferisce evidentemente alle qualita'; ma anche l'uomo e' nel *genere* (genere animale): quale sara' dunque il *maxime animal*? Per Platone c'e', l'*auto'-zoon* e c'e' anche il massimamente cavallo, l'*auto's-hippos* ecc. Comprendete dunque quali presupposti sono implicati in questa *quarta via* tomista: essa e' tutta fondata sul realismo platonico. E vale per chi e' disposto ad ammettere l'esistenza di un *maxime calidus* e di un *maxime frigidus*.

Ma a prescindere da questo, l'argomento di S. Tommaso vuol dunque dimostrare che v'e' un *maxime ens*: esso e' dimostrato col processo usato da Platone per dimostrare l'esistenza dell'idea; anch'esso e' dunque un'idea. Ma per l'Aquinate, come per Aristotele, il *maxime ens* e' *maxime causa*: cosil'argomento si riduce alla seconda via, quella delle cause efficienti.

Vediamo la Quinta via:

"Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim



quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem: quod apparet ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem: et hoc dicimus Deum"

Dio, primo motore, causa efficiente, ecc. ci e' presentato ora come il supremo governatore, il re dell'universo.

Aristotele nella *Politica*, pur sapendo che le tre forme rette di governo da lui elencate si addicono ai diversi popoli secondo i diversi luoghi, costumi ecc., tuttavia aveva dato la palma alla *πολιτεία*, al regime democratico diremmo noi, inteso come partecipazione di tutte le classi di *πολιτεία* al governo dello stato; nella *Metafisica* invece avendo di mira l'ordine cosmico dice che l'ordine migliore e' quello che si uniforma all'unita': "Ma l'universo non vuol essere governato malamente: Non e' buono il comando di molti: unico sia il comandante (Iliade II, 204)" (Met. 1076 a 16)

Questa concezione gerarchica dell'universo e' stata ben messa in luce da Dante nel *Paradiso*: dice Beatrice:

Le cose tutte quante
Hann'ordine tra loro; e questo e' forma
che l'universo a Dio fa simigliante.....
Nell'ordine ch'io dico, sono accline
Tutte nature, per diverse sorti
Piu' al principio loro e men vicine;
Onde si muovono a diverse parti
Per lo gran mar dell'essere, e ciascuna
Con istinto a lei dato che la porti.
Questi ne porta il foco inver la luna;
Questi ne' cor mortali e' permotore
Questi la terra in se' stringe ed aduna:
Ne' pur le creature che son fuore
D'intelligenza, quest'arco saetta,
Ma quelle c'hanno intelletto ed amore.
La provvidenza, che cotanto assetta,
Del suo lume fa il cielo sempre quieto,
Nel qual si svolge quel c'ha maggior fretta
Ed ora li, com'a sito decreto,
Cen porta la vertu' di quella corda,
Che cio' che scocca drizza in segno lieto.
Ver'e' che come forma non s'accorda
Molte fiata all'intenzion dell'arte,
Perche' a risponder la materia e' sorda,
Cosi' da questo corso si diparte
Talor la creatura..... (Par. I, 103 e segg.)

Tutto il mondo tende a Dio; l'uomo, essere posto "in orizzonte aeternitatis et temporis", re di tutte le creature terrestri a lui inferiori, tende all'eterna beatitudine, a "colmar l'angelica ruina". In simile visione finalistica dell'universo le cose acquistano un loro proprio significato; significato che invano cerca il leopardiano pastore errante per l'Asia appunto perché dell'universo non ha quella concezione.

Ora si noti che l'argomento tomista *ex gubernatione rerum* conclude se ci rappresentiamo un mondo finito, con la terra al centro e l'uomo signore di questa. Ma si deve riconoscere che costruendo simile concezione l'uomo si è non poco adulato. E veramente essa è incomprendibile non solo al "semplice pastore" ma anche a noi che non ci sentiamo di sottoscrivere siffatta concezione che è, diciamo pure, non solo pragmatistica, ma egoistica.

Inoltre, alla base di questo argomento sta un'idea empirica cui è stato attribuito un valore assoluto: chi ci autorizza ad estendere a tutta la natura nel suo insieme quel principio che relaziona organi e funzioni? Come possiamo affermare che sia diretta dall'esterno una finalita' che potrebbe benissimo essere condotta dall'interno?

o

o o

Il tempo incalza e dobbiamo quindi fermarci in questo rapido esame delle prove tomiste. La loro debolezza fu presto messa in evidenza da molti sottili teologi della fine del XIII secolo e della prima metà del XIV. Di costoro ho raccolto unalista di venticinque nomi, e certo non sono neppur tutti.

Ricorderò Gerardo da Bologna, morto nel 1317 mentre stava conducendo a termine una *summa* tuttora inedita; egli passa in rassegna gli argomenti di S. Tommaso e rileva che il Dio di Aristotele che l'Aquinate vorrebbe identificare col Dio cristiano non è affatto immobile ed è attaccato alla sua sfera. Quanto poi all'argomento delle cause efficienti egli, come Gregorio da Rimini e altri, nega che, da un punto di vista aristotelico, si possa dire che le sostanze separate presuppongono una causa efficiente. Riguardo alla quarta via, Gerardo nota che essa prova che deve esserci un primo più



grande delle cose dipendenti da lui, ma non prova affatto l'esistenza di un Dio onnipotente e infinito. Circa l'argomento della finalita', egli osserva che il fine di ogni essere e' la sua intrinseca forma.

Insomma, conclude, il maestro bolognese il Dio cristiano non si dimostra con gli argomenti Aristotele; questi non provano che vi sia un Dio solo, ne' che abbia creato dal nulla, ne' che sia provvidente.

Come si nota da questo rapido cenno, Gerardo da Bologna e altri con lui criticavano le *viae* tomiste da un punto di vista interno, dimostrando come mal si poggiassero sul sistema aristotelico. Occam invece non si contenta di questa critica: egli, francescano, si pone dal centro della concezione cristiana del mondo e sente Dio infinito, onnipotente in quel continuo miracolo costituito dai fenomeni di natura.

Ma Occam si impegna anche in una critica piu' radicale, quella della logica aristotelica che costituiva il fondamento non solo degli argomenti tomisti ma di tutta la metafisica tradizionale. Ho parlato piu' volte dello pseudo-matematismo della logica classica (1); e' anche noto che, per Aristotele, dalle proprieta' noi possiamo risalire all'essenza delle cose che, considerata astrattamente, e' un concetto universale, η κατὰ τὸν λόγον οὐσία. Occam nega proprio questo passaggio dalla proprieta' alle essenze: noi conosciamo solo le proprieta' tutte individuali, e cerchiamo di ordinarle con dei concetti: la realta' e' tutta individuale e gli universali sono degli schemi costruiti dal soggetto a scopo pratico. Non e' dunque possibile passare dalle nostre impressioni alle sostanze; del resto gli stessi fenomeni possono essere prodotti da cause diverse. Cosi' comincia a vacillare anche il principio di causalita' che, se non e' valido per l'esperienza sensibile, tanto meno potra' essere utilizzato per la dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Il punto di partenza d'Occam per la critica delle *viae* tomiste e' evidentemente diverso da quello di Gerardo da Bologna: quest'ultimo prende le mosse dalla *Fisica* e dalla *Metafisica* di Aristotele per dimostrare che dai loro principi non si puo' arrivare al Dio cristiano; invece Occam fonda la sua critica su di una revisione della gnoseologia aristotelica. Possiamo dire che col filosofo francescano di Oxford il problema della conoscenza e' portato alla base di ogni dimostrazione fisica e metafisica: l'uomo e' al centro di tutta la speculazione filosofica. Non sono stati gli umanisti, retori piu' che filosofi, che hanno posto l'uomo al centro della speculazione filosofica con i loro discorsi "de hominis dignita-

(1) Si consiglia, per la miglior preparazione all'esame, la lettura di B. Nardi, *SOGGETTO E OGGETTO DEL CONOSCERE NELLA FILOSOFIA ANTICA E MEDIOEVALE*. Ed. Universale di Roma, 1951

te" ove l'uomo e' definito *copula mundi, creatura publica, nexus coelestium et terrestrium*: in tale concezione l'uomo non solo non e' al centro della realta' ma e' oppresso da una realta' metafisica, schiacciato dal megacosmo. Non e' cosi invece nel pensiero di quei teologi del secolo XIV ove il problema gnoseologico diviene predominante e la sua soluzione condizione necessaria per ogni altra costruzione fisica e metafisica.(1) E anche se Occam, Nicola Oresme e altri maestri del secolo XIV non sono riusciti a liberarsi dal peso della metafisica aristotelica, tuttavia ne hanno scalzato la base gnoseologica, cominciando dalla critica alla conoscenza astrattiva fino alla dissoluzione del principio di causalita'.

Tra i critici del tomismo si deve ricordare l'occamista Roberto di Holkot, morto il 1349. Per lui non si puo' costruire con l'umana ragione alcuna teologia: "*Nulla theologia quam viator potest naturaliter acquirere est scientia*"; vane sono le prove dell'esistenza di Dio: infatti solo il giudizio analitico e' certo; ma essendo la proposizione *Dio e'*, sintetica, giacche', dice Roberto, l'esistenza non e' compresa nel concetto Dio, essa non e' certa e evidente. Poi, da un punto di vista aristotelico, critica anch'egli le prove tomiste delle cause efficienti, perche' nell'aristotelismo le intelligenze sono coeterne al primo motore e non sono create da lui.

Altro critico delle prove tomiste e' Giovanni di Rodington, maestro a Oxford nel 1340: egli ritiene la ragione incapace di dire qualcosa sulla esistenza o natura di Dio, sicche' "*quod Deum esse simpliciter perfectum accipitur ex scriptura et fide*".

Critico del concordismo tomista e' Pietro di Candia, noto anche come il Papa Alessandro di Pisa giacche' durante il Grande Scisma fu eletto Papa dal Concilio di Pisa (1409-1410); egli critica quanti vogliono cristianizzare Aristotele, in particolare poi, quanto agli argomenti che S. Tommaso ha creduto adatti per dimostrare l'esistenza di Dio. Pietro di Candia dice che essi non dimostrano nulla e se mai potrebbero provare l'esistenza di piu' Dei: "*plures deos non existere et specificae vel numeraliter non differre est solum probabiliter vel fidei radio declaratum*".

Così il carmelitano Paolo di Perugia non ritiene che il principio del movimento possa concludere all'esistenza di un primo motore. Egualmente critici degli argomenti aristotelico-tomisti sono Gregorio da Rimini, Giovanni di Brammort, poi tutto un gruppo di Cistercensi, che, rimasti prima piuttosto isolati nei loro conventi, cominciano col secolo XIV a prender parte attiva nelle piu' vivaci dispute teologiche: ricordero'

(1) Per i problemi qui accennati, vedi B. Nardi, "SOGGETTO E OGGETTO" gia' citato, in particolare pag. 46 e segg.

Bartolomeo Cistercense, Giovanni di Mirecourt, Gotescalco ecc. V'è poi anche un gruppo di secolari, tra cui Nicola d'Autrecourt e Riccardo Bilingham.

Tutti questi scrittori, qui appena nominati, non sono che una piccola parte di quelli che sottoposero a critica severa gli argomenti tomisti, mostrandone la debolezza.

o

o o

Se ora diamo uno sguardo retrospettivo a queste lezioni sul problema dell'esistenza di Dio, possiamo constatare che nel secolo XIII come nei precedenti ci troviamo sempre di fronte il Dio della tradizione cristiana che non ha bisogno di esser dimostrato perché il credente lo sente interiore a sé nella diretta esperienza religiosa. Dalla riflessione su questa esperienza è nata la speculazione cristiana, che è vera filosofia perché è nata dal ragionamento del credente sul dato rivelato, ed è essenzialmente teologia perché vede l'universo nella infinita onnipotenza di Dio. In siffatta concezione il tentativo di una dimostrazione sillogistica dell'esistenza di Dio diventa assolutamente secondaria. Anzi, a volte è persino ritenuto pericoloso ancorare a dei ragionamenti dialettici la prova dell'esistenza di Dio: questa è la posizione di una larga corrente di mistici che diffidano degli arzigogoli della ragione umana. Comunque per il credente sia un filosofo o no, Dio si è anzitutto rivelato nella coscienza dei suoi fedeli e nella storia umana: questo è il punto di partenza della speculazione, per tutti è dunque vero l'aforisma anselmiano sul quale ci siamo già fermati:

"credo ut intelligam, et nisi credidero non intelligam".

Tuttavia, dopo l'introduzione dell'enciclopedia filosofico-metafisica greca ed araba nell'occidente latino, c'è stata una tendenza a stabilire dei saldi rapporti tra teologia e filosofia, intendendo con filosofia il sistema aristotelico, si cercò così di dimostrare come la rivelazione e la tradizione teologica poteva conciliarsi con l'aristotelismo, si cercò cioè, come dicevano alcuni critici a tale concordismo:

"De Aristotele haeretico omnino facere catholicum".

Il tentativo di conciliare aristotelismo e speculazione cristiana non poteva certo piacere agli averroisti che vole-

vano una fedele interpretazione di Aristotele, ne' a quanti si muovevano nell'ambito delle idee agostiniane: così tutti costoro si compiacquero di mettere in luce le evidenti debolezze degli argomenti di S. Tommaso, incapaci di giungere al Dio cristiano. Il Dio dell'aristotelismo e' infatti il primo motore di un mondo spazialmente finito, e' legato alla sua sfera, alla periferia del mondo, ed e' esso stesso finito.

Mentre si criticavano gli argomenti aristotelico-tomisti, soprattutto, con Occam, ponendosi da un punto di vista di critica gnoseologica, si comincio' a tornare agli argomenti di origine agostiniana.

Per il grande Ipponese Dio e' il presupposto del nostro conoscere, la luce "*unde lumen rationis accenditur*": a Dio si giunge non dal mondo delle cose sensibili, ma dall'approfondimento della natura stessa del pensiero. E' questa la via approfondita di Maestro Eccardo di Ocheim. Agostino aveva detto che Dio nel crearci ha posto in noi la sua impronta nelle tre facolta' dello spirito: memoria, intelletto e volonta'; nella memoria, che non e' quella empirica, acquisita, ma quella innata, dobbiamo cercare Dio: Egli abita nella *abstrusior mentis pars*, nelle piu' recondite profondita' dell'umano pensiero, in quell'*apriori* (memoria innata) ove brilla la luce divina.

Questa via, come ho accennato, e' sviluppata da Maestro Eccardo e da altri domenicani della scuola di Colonia, in parte discepoli di Alberto Magno. Essi trovano Dio alle radici del pensiero come quella "*lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*" (*Joan. I, 9*).



INDICE

Introduzione	Pag. 3
Il Cristianesimo primitivo	" 17
S. Agostino	" 33
Giovanni Scoto Eriugena	" 39
S. Anselmo	" 43
La Filosofia araba	" 65
Le <i>Quinquae viae</i> di S. Tommaso	" 73

