

MARIAROSA MACCHI — FEDERICO REPETTO

Le vie della filosofia (testo lungo)

**Storia della filosofia occidentale
ad uso delle scuole medie superiori e degli autodidatti**

con i contributi di Vincenzo Ariano, Giuseppe Bailone, Elio Pizzo

Fascicolo 4

**LA FILOSOFIA ELLENISTICO-ROMANA.
LA PATRISTICA. IL MEDIOEVO**

© 2021 Mariarosa Macchi e Federico Repetto

In copertina: Vista notturna del Pantheon di Roma,
fotografia dell'utente Wikipedia Jfabrix101 (licenza CC BY-SA 4.0)

Questa edizione a fascicoli serve a ridurre la spesa degli utenti, permettendo loro di acquistare solo la parte di loro specifico interesse. È anche possibile, qualora ci fosse una domanda adeguata, fare edizioni speciali *ad hoc* accorpendo o dividendo in modo diverso le parti della versione lunga.

Per questo ci si può rivolgere a info@contributi-a-didatticaericerca.it

I disegni originali sono di Piera Perotti. Le altre illustrazioni sono di pubblico dominio. Le traduzioni delle Letture Introduttive sono nostre. Siamo comunque a disposizione degli eventuali aventi diritto e provvederemo alle opportune correzioni in seguito alle segnalazioni degli interessati.

Questo fascicolo è stato interamente redatto da Federico Repetto, che ne ha anche scritto il testo, tranne:

- l'Approfondimento su Galeno e la Scheda 1 della Parte 5, che sono di Mariarosa Macchi;
 - la Scheda 8 della stessa Parte, nonché le Schede 2, 4, 7, 8 della Parte 6, che sono di Giuseppe Bailone;
 - la Scheda 3 della parte 6, che è di Vincenzo Ariano, e la Scheda 11 della stessa parte, che è di Elio Pizzo.
- Infine i §§ 1, 2, 4, 4.1. del Cap. 14, il § 2 del Cap. 15, i §§ 2, 3, 5 del Cap. 17 sono adattamenti redazionali di testi di Giuseppe Bailone.

Introduzione

Agli insegnanti:

Qualche idea ovvia, ma non abbastanza condivisa

Chi andasse a spulciare i manuali degli anni '50 e '60, e ancora dei primi anni '70, noterebbe che il volume dei testi e la loro difficoltà nel linguaggio e nei concetti impiegati non hanno paragone con quelli dei decenni successivi. Perché questi manuali, mastodontici e complessi, venivano adottati? Forse per una gara culturale tra colleghi di diverse tendenze, forse per auto-aggiornamento, forse per il prestigio della scuola. Chi all'epoca era precario (il precariato nella scuola purtroppo ha radici lontane) spesso si arrangiava con fotocopie di diversa provenienza, con certe storie brevi della filosofia in margine alle antologie dei filosofi (ricordiamo quella di Carlo Sini), coi Piccoli Manuali Mondadori, col Dizionario Filosofico Garzanti, e simili. E gli studenti ricorrevano clandestinamente al Bignami.

Di recente alcuni manuali, di fronte all'impoverimento del lessico, alla crescente difficoltà di concentrazione e alla decrescente disponibilità allo studio sistematico da parte degli studenti, hanno cominciato ad accorciarsi e a diventare più *user friendly*, ma la distanza con quelli di cinquanta-sessant'anni fa resta notevole.

Qui proponiamo una soluzione ovvia, anche se l'ovvio è la cosa più anti-filosofica che ci sia.

Da un lato un Testo Breve e il più possibile chiaro e schematico, accessibile a tutti, anche agli studenti non culturalmente privilegiati (sia presi come singoli, sia in considerazione del fatto che oltre ai classici e agli scientifici del centro ci sono varie altre scuole in cui – per fortuna – si insegna filosofia). Dall'altro un Testo Lungo, acquistabile a parte, sulla base delle proprie possibilità e interessi, a singoli fascicoli – cosa che abbatte anche le spese.

Benvenuti nel Testo Lungo (TL)!

I fascicoli del Testo Lungo partono dallo stesso testo base di quello Breve e ne mantengono l'ordine delle Parti, dei Capitoli e dei Paragrafi, pur scendendo in maggiori dettagli, usando un linguaggio più complesso ed affrontando programmaticamente il problema della molteplicità delle interpretazioni possibili. Inoltre contengono approfondimenti e schede, che possono essere saltati senza perdere il senso della narrazione. All'inizio di ogni capitolo è stata posta una lettura introduttiva, che cerca di metterne in rilievo un tema portante. Essa verrà richiamata nel corso del testo, ma starà soprattutto all'insegnante illustrarla e farne uso, non necessariamente all'inizio, per creare l'atmosfera del periodo. Hanno una funzione analoga anche le Sintesi del periodo che precedono ogni Parte e che è utile rileggere anche alla fine della stessa.

Il testo che avete in mano può e deve essere reso ancora più chiaro e più piacevole. Cercheremo di farlo anche grazie ai vostri consigli e a quelli degli studenti. Potete scrivere a f.repetto.info@gmail.com.

Nel sito www.contributi-a-didatticaericerca.it, in corso di allestimento e aperto ai contributi di tutti, troverete un ulteriore glossario, mappe concettuali, proposte di esercitazioni multimediali, test di verifica (pensati per l'insegnamento della filosofia e non di concezione standard), bibliografie e sitografie, e altri complementi didattici.

Nel canale YouTube® "le vie della filosofia", infine, troverete una serie di lezioni sulla storia della filosofia che non intendono sostituire il testo scritto, ma stimolare alla sua lettura.

Grazie a tutti e buon lavoro.

Allo studente: Invito alla filosofia

Platone, il grande filosofo greco, narra che il primo filosofo, Talete, camminando, osservava le stelle, così non vide un pozzo e vi cadde dentro. Una giovane servetta, presente alla scena, canzonandolo, gli disse che si dava gran pena di conoscere le cose del cielo, ma quelle che aveva davanti ai piedi non le vedeva affatto. Il filosofo è comunemente considerato, come in questo episodio, un inetto, un incapace rispetto alla vita pratica.

C'è un'altra opinione diffusa, secondo la quale la filosofia è solo un esercizio di sopportazione delle disgrazie, ed è maestra nell'indicare all'uomo il modo per raggiungere la soddisfazione in ciò che si ha e a non desiderare più

altre cose. “Prendila con filosofia”, si dice all’amico a cui sia accaduto qualche evento inaspettato e sgradevole (come un insuccesso ad un’interrogazione). Insomma, la filosofia entra in campo solo quando la battaglia è perduta e le rimane solo la funzione, vera o presunta, di consolare gli sconfitti.

Noi qui definiamo la filosofia in un modo piuttosto diverso. Essa per noi è un’attività della comune vita vissuta, che moltissimi, o addirittura tutti, compiono in determinate occasioni, anche senza dargli questo nome. Per filosofia intendiamo infatti la ***riflessione critica che si compie autonomamente su ciò che è normalmente considerato ovvio e scontato***. O ancora: la riflessione critica sui limiti e l’utilità di ciò che sappiamo o crediamo di sapere sulla realtà, e sul senso e sullo scopo delle nostre azioni. Insomma, è filosofia domandarsi che senso ha ciò che spesso si compie in modo automatico. Per esempio: andare a scuola, imparare quello che ci viene detto a lezione, leggere i testi adottati (tra cui eventualmente il nostro).

Se i detrattori della filosofia domandano: a cosa mai serve la filosofia? la risposta è: la filosofia è la riflessione che serve a stabilire quello che serve e quello che non serve.

Tuttavia, ***non*** è questa ***attività critica*** che normalmente si svolge nelle ore di filosofia, e nemmeno all’esame di filosofia alla maturità. Il programma scolastico di filosofia non tratta della filosofia in generale, ma piuttosto della ***storia*** della filosofia ***occidentale***: si tratta, in parole povere, di fornire dei resoconti delle diverse filosofie sistematiche elaborate nel mondo occidentale negli ultimi duemilacinquecento anni. O riassunti dei resoconti... Ma – ci chiederete – i sistemi pensati nel passato in situazioni di vita assolutamente differenti dalla nostra, e magari scritti in linguaggi tecnici astrusi e difficili, possono essere per noi più validi e sensati della ***nostra*** vivente riflessione critica?

Chi è il vero filosofo? Non è forse filosofo un ragazzo che, preso atto della scuola e dei suoi programmi, e presa visione, per esempio, di questo libro, decida, per sue meditate ragioni, di lasciare gli studi e di rinunciare a imparare manualisticamente la storia del pensiero occidentale? Sarebbe forse più filosofo di lui, per esempio, lo studioso di storia del pensiero antico che dedica la sua vita a stabilire chi può essere l’autore di certe opere filosofiche anonime del III e del II secolo a.C., o se Aristotele è davvero l’autore di un certo scritto attribuitogli per errore?

Nonostante tutte queste obiezioni, chi scrive ritiene che lo studio scolastico della storia della filosofia attraverso il manuale possa avere un’utilità e un senso immediato ***per la nostra vita e per il nostro filosofare***.

Esso allena a tener presenti le ***differenze*** tra le opinioni degli individui e fra le mentalità di gruppi e di popoli. Dunque a capire le ***ragioni degli al-***

tri, e poi a rendersi conto, attraverso i mutamenti di posizione dei gruppi e degli individui, che **anche noi** possiamo cambiare posizione, e che le ragioni degli altri possono diventare le nostre. Questo appunto è il senso del **dialogo** filosofico.

Attraverso la storia della filosofia scopriamo molto spesso che ciò che consideravamo un'idea nostra del tutto originale esisteva già millenni fa, e ciò che consideravamo – all'estremo opposto – verità ovvia e indiscutibile invece per secoli è stata ignorata, o è sembrata assurda.

Anche per questo abbiamo cercato di mostrare i rapporti tra le filosofie sistematiche del passato e i problemi della vita quotidiana individuale e sociale della loro epoca. E, in questo primo volume, abbiamo anche tentato costantemente di confrontare la mentalità e la filosofia dei greci con quelle successive del cristianesimo, del mondo moderno e del mondo attuale post-moderno globalizzato. In alcune occasioni abbiamo tentato anche di fare qualche riferimento alle filosofie non occidentali, ma sappiamo che, per farlo bene, ci vorrebbero straordinarie competenze.

In conclusione, l'educazione al dialogo e al "senso della differenza" che ne risulta è, a nostro avviso, l'obiettivo più importante dello studio della storia della filosofia. Esso può essere un'occasione di arricchimento personale per lo studente e un contributo alla formazione democratica del cittadino. E un'introduzione ai problemi della coesistenza per chi comunque è destinato a vivere in un mondo sovrappopolato sia di uomini che di opinioni. Si tratta solo di un'occasione però, non di un'app bella e pronta da scaricare. Tocca a voi, adesso.

☛ *Questo manuale ha il compito di esporre ordinatamente nei suoi capitoli la storia della filosofia. Ma chi scrive non riesce a fare a meno anche di filosofare, che è una cosa un po' diversa, e di porre questioni filosofiche ai suoi lettori-interlocutori. Queste domande fuori testo si trovano in corsivo all'inizio dei capitoli e dei paragrafi. Qualche volta una qualche risposta viene fuori leggendo il testo successivo. Ma qualche volta la risposta proprio non la sappiamo e speriamo che la troviate voi.*

AGITARSI PRIMA DELL'USO!

Istruzioni per l'accesso

Questo libro di filosofia è stato scritto con entusiasmo e, in molti momenti, anche con piacere. La nostra esperienza didattica ci ha insegnato che gli studenti spesso amano questa materia, che li allontana dal quotidiano banale e apre alla loro mente vasti orizzonti.

Avremmo voluto scrivere un manuale che il principiante potesse utilizzare senza alcun aiuto esterno. L'ideale sarebbe che l'insegnante possa affidare gran parte dei temi allo studio individuale a casa e sostituire la normale "lezione frontale" con la *discussione filosofica* sul lavoro già iniziato a casa e con la lettura dei testi originali. Da parte nostra abbiamo tentato di metterci dal punto di vista di un lettore che non abbia mai affrontato gli argomenti proposti – mentre molti manuali sembrano dare per scontata una qualche conoscenza preliminare dell'argomento, e in sostanza si rivolgono soprattutto agli insegnanti che devono decidere se adottare o no il testo.

Ma, nonostante gli accorgimenti da noi presi, questo libro richiede egualmente che il lettore si agiti un po' per poterlo usare.

Primo problema:

I termini sconosciuti o usati in modo inconsueto

Abbiamo evitato di usare i termini *filosofici* senza spiegarli, abbiamo inserito via via alcune spiegazioni (**Glossario**) e comunque le parole con asterisco * rimandano al nostro Glossario on line (www.didatticaericerca.it pagina "Le vie della filosofia"). Ma non potevamo evitare a qualunque costo le *parole difficili*.

Il lettore quindi può aver bisogno di un buon dizionario italiano, ed eventualmente – per capire meglio e approfondire – di dizionari o enciclopedie specializzati off line e on line. Sarà l'insegnante ad indicarglieli (pretendendo che li usi) e a diffidarlo da usare le cattive scorciatoie di cui la Rete è piena.

Secondo problema:

Le difficoltà di collegamento all'interno del testo

Qualunque testo presenta qualche difficoltà di collegamento tra le sue varie parti. Noi abbiamo cercato di esplicitare i collegamenti. Tuttavia i concetti filosofici sono molto complessi e richiedono letture e riletture, con tempi lunghi di riflessione e assimilazione. Gli studenti considerino tra l'altro che la lettura affrettata alla vigilia delle prove non lascia tracce consistenti nella memoria e non permette di affrontare adeguatamente le parti successive, che richiedono di avere in mente le precedenti.

Vediamo ora come è articolato il nostro testo.

- Il *TESTO BREVE* (T.B.) espone nel modo più breve e chiaro possibile i concetti base della storia della filosofia. Il primo volume, che corrisponde al primo anno del corso di filosofia, è già in vendita in un unico fascicolo e in un unico epub.
- Il *TESTO LUNGO* (T.L.), di cui fa parte il presente scritto, è destinato a chi vuol approfondire uno specifico periodo. Esso espone i temi del T.B. in modo ampio e articolato, con vari approfondimenti, e affronta più direttamente i problemi di interpretazione degli autori. Pensiamo che nessuna storia della filosofia possa essere *neutrale*: ogni manuale parte da precisi valori e da idee pregiudiziali. Nel T.L. abbiamo cercato di esplicitarli, riferendoci agli storici della filosofia contemporanei ai quali ci siamo ispirati. Abbiamo segnalato con un cancelletto # e col **grassetto-corsivo** i punti in cui dall'esposizione del pensiero passiamo alla sua interpretazione. Il lettore però ricordi che anche la semplice scelta di autori e problemi è già in qualche modo un'interpretazione.
- I fascicoli del T.L. seguono la stessa divisione in parti e capitoli del T.B. Per es., se, in questo fascicolo, per approfondire i filosofi più antichi si rimanda alle teorie di Aristotele, che sono nella Parte III del T.B., chi vorrà trovarle le troverà sia nei vari paragrafi (§) del T.B. del Cap. 7 su Aristotele, sia anche nel fascicolo del T.L. su Aristotele, in cui si troveranno la Parte III e il Cap. 7 in versione lunga.

All'inizio delle Parti (anche nel T.B.) trovate

- Le *SINTESI DEL PERIODO*, introduzioni storiche che precedono le Parti, e che non devono essere necessariamente subito chiare al lettore in tutti i dettagli, ma servono a fornirgli un'idea generale intuitiva, con cui procedere nella lettura dei singoli capitoli. Solo in seguito, una seconda lettura delle Sintesi permetterà un miglior collegamento fra i capitoli della Parte (e soprattutto fra i concetti).

- **SCEGLIERE CHE COSA LEGGERE:** Il T.L. si articola in una narrazione principale continua, in cui ciò che viene dopo si capisce meglio sulla base di ciò che viene prima, e una narrazione secondaria, con vie laterali da esplorare o eventualmente da tralasciare. Gli **approfondimenti**, che sono deviazioni che ci permettono di vedere un po' meglio il paesaggio che già vediamo dalla strada principale, sono segnalati con ⊛, mentre le **schede**, contenute in appositi riquadri, sono finestre su paesaggi piuttosto diversi e lontani.

↑ Questo simbolo rimanda a una parte precedente del testo, mentre questo ↓ rimanda a una parte successiva di questo fascicolo, o ad uno dei fascicoli successivi.

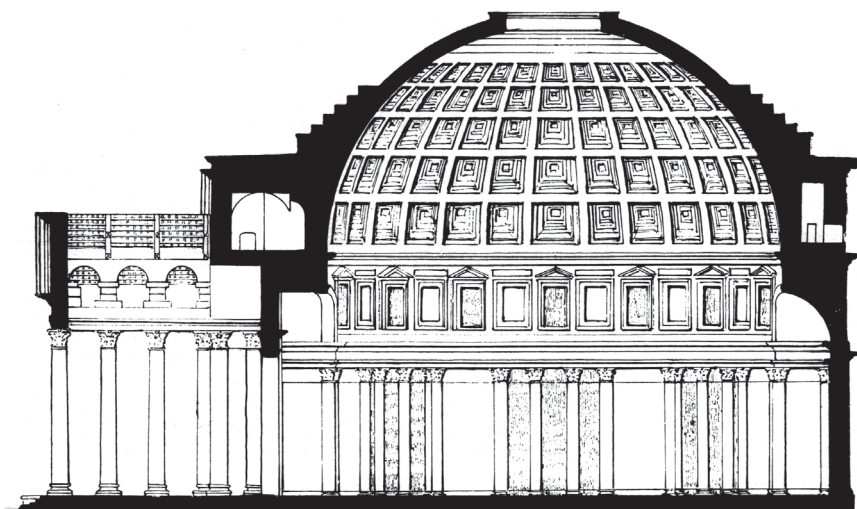
Le Parti in cui si articola “Le vie della filosofia” (sia T.B. che T.L.) sono
I – IL MITO E LA FILOSOFIA DELLA NATURA, citata come MITO;
II – L'ORDINE DELLA CITTÀ E L'ORDINE DELL'ANIMA, cit. come POLIS (è il vol. che avete in mano);
III – ARISTOTELE, cit. come ARISTOTELE;
IV – LA FILOSOFIA DELL'ETÀ ELLENISTICA, cit. come ELLENISMO;
V – LA FILOSOFIA DELL'IMPERO, cit. come IMPERO;
VI – FILOSOFI E TEOLOGI NEL MEDIO EVO, cit. come MEDIO EVO.

Sul sito troverete anche:

- SUGGERIMENTI PER LA RICERCA E LA RICERCA-AZIONE (che significa: uscire dalla scuola ad interrogare filosoficamente il vostro ambiente)
- MAPPE CONCETTUALI
- BIBLIOGRAFIE E SITOGRAFIE
- ESERCITAZIONI ED ESERCIZI
- GLOSSARIO

PARTE 5

**FILOSOFIA E RELIGIOSITÀ
NELLA CULTURA “ECUMENICA” DELL’IMPERO ROMANO**



Sezione longitudinale del Pantheon di Roma.

Sintesi del periodo

In questo periodo assistiamo ad una mescolanza di lingue, di culture e di religioni (qualcosa che ci tocca da vicino anche oggi). La filosofia fino ad allora era stata legata alle città greche o alla dominazione ellenistica. La Repubblica romana aveva esteso il suo dominio militare nell'area ellenistica, ma l'Impero ora cerca di esercitare un controllo culturale e di istituire una cultura unitaria delle classi dirigenti e delle popolazioni del mondo mediterraneo. La filosofia greca entrerà così nelle istituzioni scolastiche imperiali per la classe dirigente. Ma nel mondo della religione si affacciano incontenibili novità. Prima di tutte il cristianesimo. Che rapporti sono possibili tra filosofia e religione?

§ 1. La filosofia entra nelle scuole imperiali

***La filosofia è nata come attività autonoma.
Che cosa succede se è finanziata dallo Stato?***

La cultura della classe dirigente romana, come sappiamo, col tempo si era fortemente ellenizzata. Del resto i ceti dominanti di lingua greca del mediterraneo orientale si erano adattati alla nuova dominazione e progressivamente ne erano entrati a far parte, sia pure in funzione subordinata. Così si era venuto formando un ambiente culturale in gran parte bilingue. Si pensi per esempio che il *Panegirico di Roma*, recitato dal retore Elio Aristide davanti all'imperatore Antonino Pio nel 154, era in greco. Da esso traspare l'armonia di interessi tra le classi dirigenti urbane del mondo romano: per Elio tutte le città sono diventate sempre più prospere e colte sotto il dominio di Roma, che ha realizzato un continuo *progresso civile*: teatri, ginnasi, terme erano sorti ovunque in esse. Egli naturalmente trascurava di dire che chi ne aveva goduto erano stati essenzialmente i cittadini benestanti, a spese dei contadini e soprattutto degli schiavi (→ Luciano Canfora).

L'Impero aveva anche istituito in tutti i grandi centri, per la formazione della classe dirigente, delle scuole superiori di filosofia, oltre che, naturalmente, retorica e di diritto – e lo sviluppo del sistema legislativo e della scienza giuridica è una caratteristica proprio della società romana. Le scuole filosofiche ufficialmente riconosciute e finanziate erano quella accademica, quella aristotelica e quella stoica, a cui fu aggiunta, in alcuni casi, quella epicurea. Il loro insegnamento contribuì così in modo significativo alla formazione della classe dirigente romana.

I governanti romani non furono altrettanto attenti allo sviluppo delle scienze fisiche e matematiche. Alessandria, capitale della ricerca scientifica grazie all'interessamento e al finanziamento dei sovrani Tolomei, che vi risiedevano, perse la sua funzione trainante, e la ricerca venne lentamente decadendo.

Contemporaneamente la filosofia delle scuole di tradizione ateniese subì dei cambiamenti. In effetti la vita pubblica si era profondamente trasformata dalla Repubblica all'Impero. *Lo stoicismo aveva fornito al ceto senatorio l'ideologia dei doveri verso lo Stato, ma lo Stato, con il passaggio all'Impero, aveva assunto un volto sempre più autoritario e assolutistico. La carriera politica, pur continuando a richiedere, nella forma, l'elezione alle varie cariche da parte dei comizi e la cooptazione nel Senato, nella sostanza dipendeva dal favore dell'imperatore e del suo seguito.* La diffusione dell'adulazione, della rinuncia al proprio libero punto di vista e, spesso, della perdita della dignità da parte di chi si occupava degli affari pubblici ne erano le conseguenze.

Queste trasformazioni non coglievano impreparata la filosofia epicurea, che già ai tempi del declino delle poleis greche raccomandava al filosofo di "vivere nascosto". Invece gli stoici, anche a Roma, dovettero ancora una volta spostare l'accento sull'isolamento del saggio e sulla rassegnazione al fato. Di fronte all'impossibilità o alla tragicità del loro intervento nella vita pubblica (si pensi al suicidio di Seneca e di Trasea Peto, condannati a morte da Nerone), gli stoici romani si interrogano sul senso della vita del singolo, dell'esistenza individuale.

Nel frattempo le diverse correnti filosofiche (platonismo, stoicismo, aristotelismo) tendevano tutte ad affermare sempre più chiaramente l'unità del divino, o l'esistenza di un solo Dio. Esso però poteva essere interpretato sia in senso **panteistico* – Dio pervade il mondo della materia e noi stessi partecipiamo al divino, siamo parte di lui – sia in senso dualistico – Dio è in un al di là assolutamente diverso dal nostro mondo imperfetto e il nostro compito è ricongiungerci a lui.

In tutti i casi la felicità e il compimento dell'individuo stanno nel rapporto con Dio, mentre la *vita pubblica* non è più il luogo dove si realizza e

si perfeziona la virtù. Anche per molti intellettuali, respinti nel privato, l'esercizio della *ragione* perde quella centralità nel sapere che aveva nel mondo classico. In un mondo sempre più dominato dalla religione, *si tende a sostituire al dialogo e alla discussione il soliloquio dell'anima con se stessa, la meditazione, l'attenzione alle tradizioni religiose e alle nuove religioni, l'iniziazione a forme di sapere occulte, e simili*. L'uso autonomo della ragione, con cui abbiamo definito all'inizio la filosofia, non soddisfa più pienamente, e si ritorna spesso al senso pitagorico di questa parola, cioè "amore per il sapere", ricerca del vero sapere, sinonimo alla fine di ricerca di Dio.

§ 2. Le religioni di salvezza assorbono la filosofia

La credenza religiosa è ben diversa dalla filosofia autonoma. Ma non pone forse dei problemi rilevanti per la filosofia stessa – a partire da quello della salvezza?

Tra la gente comune nel frattempo si erano venute diffondendo dal Vicino Oriente le **religioni di salvezza*. Tali religioni proponevano come senso della vita individuale l'attesa di una salvezza trascendente, del passaggio a una vita migliore dopo la morte. La conformità dell'anima individuale al comando divino e la sua conseguente accettazione nell'altra vita sarebbero stati stabilite dal giudizio finale di Dio stesso.

L'ebraismo e il cristianesimo non erano le sole religioni di questo tipo. Esse erano nate sulla scia del culto persiano monoteistico dei **magi**, elaborato negli antichi libri del profeta **Zaratustra**, o Zoroastro. Secondo tale culto, Ahura Madza, il dio solare onnipotente, vinta e cacciata la potenza tenebrosa del male, il demone Ariman, avrebbe giudicato l'intera umanità.

Vari culti di origine egiziana e siriana che promettevano l'immortalità dell'anima si erano diffusi anche a Roma e in Occidente. Essi si aggiungevano comunque ai misteri orfici ed eleusini, che promettevano la vita eterna agli iniziati. Anche il culto misterico del dio-uomo **Mitra**, forse collegato con la religione di Zoroastro, ebbe una notevole fortuna nel mondo romano, soprattutto negli ambienti militari, e a un certo punto si fuse con un altro culto simile, quello del "Sole invitto". Fu incoraggiato nel III secolo dagli imperatori Settimio Severo e Gallieno e addirittura reso ufficiale da Aureliano e da Diocleziano, e ripreso da Giuliano l'Apostata alla fine del IV secolo. Molti imperatori particolarmente legati all'esercito, come pure generali ed alti funzionari romani, furono iniziati al culto segreto di Mitra.

Abbiamo parlato in ELLENISMO († Cap. 9, ★Approfondimento su

Polibio, SCHEDA su Cicerone) della capacità del ceto dominante romano di fare uso delle superstizioni della religione politeista come strumento di governo. Già ai tempi della Repubblica i romani avevano promosso l'identificazione dei loro dei con quelli dell'Olimpo greco (Giove identificato con Zeus, Minerva con Atena, Mercurio con Ermes, ecc.). Durante l'Impero i culti delle religioni dei popoli conquistati furono in qualche modo aggiunti a quelli degli dei greci e romani: nel **Pantheon** (fatto costruire da Augusto nel 27 a.C.) venivano venerati i simulacri di tutti i popoli che man mano si aggiungevano al dominio romano. Si venne formando dunque una specie di ***sincretismo**, che è la sovrapposizione o anche la fusione di credenze religiose di provenienza diversa. Pur in questa generale tolleranza, per tutti però era obbligatorio il culto di Stato del genio protettore dell'imperatore.

Una sorta di sincretismo tra filosofia e religione lo troviamo anche nel pensiero di quest'epoca. **Filone Ebreo** (o **Filone di Alessandria**, circa 30 a.C.-45 d.C.) interpretò la sua religione sulla base del pensiero di Platone e degli stoici. Gli scritti del *Corpus Hermeticum*, in greco, mescolano influenze teologiche dell'antico Egitto e del platonismo. Neopitagorismo e neoplatonismo intrecciarono filosofia e misticismo. Quanto ad **Ammonio Sacca** (175-242), che fu maestro del neoplatonico **Plotino**, il più importante filosofo dell'età imperiale, non sappiamo bene se fosse propriamente un mistico, un teologo, o un filosofo. Secondo un autore cristiano, avrebbe scritto *Delle concordanze tra Mosè e Gesù*. E mentre il suo discepolo Plotino credeva nell'unità del divino (l'Uno-Bene del Platone segreto), ma ammetteva gli dei tradizionali come sue emanazioni, l'altro grande discepolo **Origene** elaborò il primo significativo sistema filosofico cristiano, mescolando idee platoniche e stoiche.

L'antico politeismo greco-romano si stava rivelando inadatto alla gestione di un impero complesso, multinazionale e multietnico. Prima dell'affermazione definitiva del cristianesimo, altre religioni ***teocratiche** monoteiste (o tendenzialmente monoteistiche) furono in concorrenza con esso. Ben presto più di un imperatore tentò di presentarsi come Uomo-Dio, riprendendo la tradizione ellenistica e orientale, e i tentativi furono più o meno frenati dal ceto senatorio, contrario all'estensione dei poteri imperiali. Ma coll'ulteriore declino politico di tale ceto, nel 218-222 fu imperatore addirittura un siriano, Elagabalo, che era stato sacerdote in Siria del dio Elagabal. E infine la dinastia dei Severi trasformò l'impero in ***dominatus** (in cui l'imperatore cioè è padrone dei sudditi), promosse il culto dell'imperatore e introdusse diversi culti orientali.

Tornando alla politica religiosa di integrazione nel Pantheon, due sono le principali religioni che non vi si erano adattate: quella **ebraica** e quel-

la **cristiana**. La prima non avrebbe comunque potuto porre il suo dio in mezzo agli altri nel Pantheon perché esso non doveva essere rappresentato con un'immagine. Questa religione, in linea di principio, coincideva con lo Stato ebraico, al cui centro c'era il Tempio di Gerusalemme, governato dai Sommi Sacerdoti. Tale Stato aveva a lungo combattuto per la sua indipendenza contro la dominazione assira e contro il regno ellenistico dei seleucidi, era stato parzialmente ellenizzato e infine era caduto sotto il dominio romano. Il futuro imperatore Tito (detto "delizia del genere umano") come generale domò sanguinosamente una grande rivolta ebraica, espugnando Gerusalemme e distruggendo il tempio nel 70 d.C. Sotto l'imperatore Adriano (uno degli imperatori-filosofi ellenizzanti) la Palestina fu di nuovo messa a ferro e fuoco nel 132-135 d.C. e gran parte della popolazione fu allontanata e dispersa (***diaspora**). Va però detto che ampie comunità ebraiche di lingua greca esistevano già ben prima dei romani in Egitto (questo era stato il caso di Filone Ebreo) e nel Vicino Oriente, e avevano fruito, e continuavano a fruire, di un discreto grado di integrazione e di tolleranza.

Molto diverso il problema del cristianesimo, religione universalistica. È possibile che all'inizio esso sia stato perseguitato perché confuso con l'ebraismo o perché sospetto di sovversione sociale, dato che proclamava l'eguaglianza universale davanti a Dio ed era piuttosto diffuso tra i poveri e tra gli schiavi. Ma la caratteristica più costante del cristianesimo era quella di *rifiutare il culto del genio dell'imperatore senza rifiutare per il resto l'obbedienza allo Stato*, conformemente all'insegnamento di Paolo di Tarso (San Paolo).

Come è noto, la Chiesa cristiana, dopo aver subito diverse persecuzioni (per quanto intervallate da periodi di relativa tolleranza) divenne religione di Stato alla fine del IV sec. e soppresse tutte le grandi tradizioni del modo greco e greco-romano – le olimpiadi, le scuole di filosofia, il teatro (inclusi, bisogna aggiungere, gli spettacoli gladiatorii), ecc. Intollerante verso le altre religioni, fu ancora più intollerante nei confronti dei cristiani *eretici*, di quanti cioè negavano a qualche titolo la sua *giusta dottrina* (*ortodossia* – che vuol dire appunto "opinione corretta") e usò contro di loro il potere coercitivo dello Stato: essere fuori dell'ortodossia significava essere ribelli allo Stato cristiano. Poiché nelle religioni precedenti una nozione del genere non esisteva, le persecuzioni per motivi ideologici/filosofici erano state piuttosto occasionali e solitamente motivate da malcelate ragioni politiche (questo, come si ricorderà fu il caso di Socrate).

Con il cristianesimo nasce invece qualcosa che **#potremmo chiamare** in termini moderni **crimine ideologico contro lo Stato**, e che quindi riguarda da vicino l'attività del filosofare.

Come si arrivò a ciò? Si potrebbe pensare che gli aspetti totalitari della religione di Stato provenissero esclusivamente dall'Impero romano. In esso però non esistevano ortodossie riguardo al pensiero religioso, e la questione principale era la sottomissione esteriore e formale al culto dell'imperatore (cfr. Bruno Snell in ↑ MITO, Cap. 1, Scheda 1, Tolleranza ideologica e intolleranza politica nel mondo greco-romano). Viceversa violente discussioni tra cristiani sull'ortodossia erano già presenti prima dell'ufficializzazione del culto cristiano, e lo stesso **Costantino** (imperatore dal 306 al 337), autore dell'editto di tolleranza, *convocò il primo Concilio Ecumenico, quello di Nicea, proprio per pacificare le opposte fazioni cristiane. E il Concilio promulgò il primo Credo ufficiale, sulla base del quale i dissidenti in seguito furono perseguitati.*

Già ai tempi delle persecuzioni anticristiani gli episodi di fanatismo intransigente tra cristiani non erano mancati. Nella Chiesa africana per esempio ci furono episodi in cui i "lapsi", cioè quelli che erano caduti nel peccato sacrificando al genio imperiale o rinnegando il cristianesimo, anche se pentiti, non furono più riammessi nella comunione con le loro comunità.

Eguale le persecuzioni dei pagani quando il cristianesimo divenne religione di Stato, e in particolare dei filosofi, spesso non furono un'iniziativa dei funzionari imperiali, ma del popolo cristiano. È nota, anche per la sua versione cinematografica, la vicenda della filosofa neoplatonica **Ipazia**, linciata nel 415 ad Alessandria d'Egitto insieme ad altri non credenti da una folla di fanatici cristiani, che saccheggiarono anche la famosa biblioteca.

Le divergenze teologiche erano mescolate con rivalità "nazionali" tra le diverse parti dell'impero (Siria ed Egitto vs Costantinopoli, Africa proconsolare vs Roma) e a conflitti sociali. La Chiesa era diventata non solo una potenza economica (lo era già ai tempi di Costantino) ma anche un'istituzione sociale capace di mantenere l'ordine in un periodo in cui l'organizzazione dell'impero andava in pezzi.

Con le grandi opere filosofiche e teologiche latine di **Agostino**, vescovo d'Ippona (Sant'Agostino, 354-430) *si chiude un'epoca del pensiero filosofico occidentale.* In effetti il successivo pensiero in lingua greca dell'Impero d'Oriente, prevalentemente teologico e mistico, non ha molto da dire per la storia della filosofia, mentre la letteratura in lingua latina nei cosiddetti regni romano-barbarici e nell'Impero carolingio quasi non esiste per lo scarso numero delle opere scritte.

In Agostino troviamo per certi versi una sintesi delle contraddizioni del periodo precedente: da un lato egli riprende e sviluppa in modo radicale l'antico tema socratico, platonico e neoplatonico dell'*interiorità umana come sede della conoscenza della verità*, dall'altro porta acqua al mulino della

Chiesa di Stato, affermando che il potere politico deve *costringere i devianti a professare la giusta dottrina*. È significativa a questo proposito la sua interpretazione di un passo del Vangelo di Luca, “compellite intrare” (“costringeteli ad entrare”). In una parabola Gesù paragona il regno dei cieli ad un banchetto a cui un signore generoso invita tutti i conoscenti, e perfino i passanti, e dice addirittura ai servi di costringere ad entrare tutti quelli che sono lì di passaggio. Il fine filosofo Agostino incredibilmente interpreta questa metafora in senso autoritario: il potere pubblico deve costringere anche i non credenti e gli eretici ad aderire alla vera fede.

Agostino chiede alla ragione di risolvergli esclusivamente i problemi concernenti l'anima e dio. L'intera filosofia naturale (la scienza) e geometrico-matematica non gli interessa. È vero che la ricerca scientifica contava poco già per i romani, come si è detto, e che la disgregazione dell'impero prima e la conquista araba poi rendono impossibile la ripresa della ricerca in Occidente. Ma comunque una parte del pensiero medievale seguirà questa indicazione antinaturalista e antifilosofica, e considererà l'indagine della natura e la ricerca teorica come *vana curiositas*, che ci distoglie da Dio.

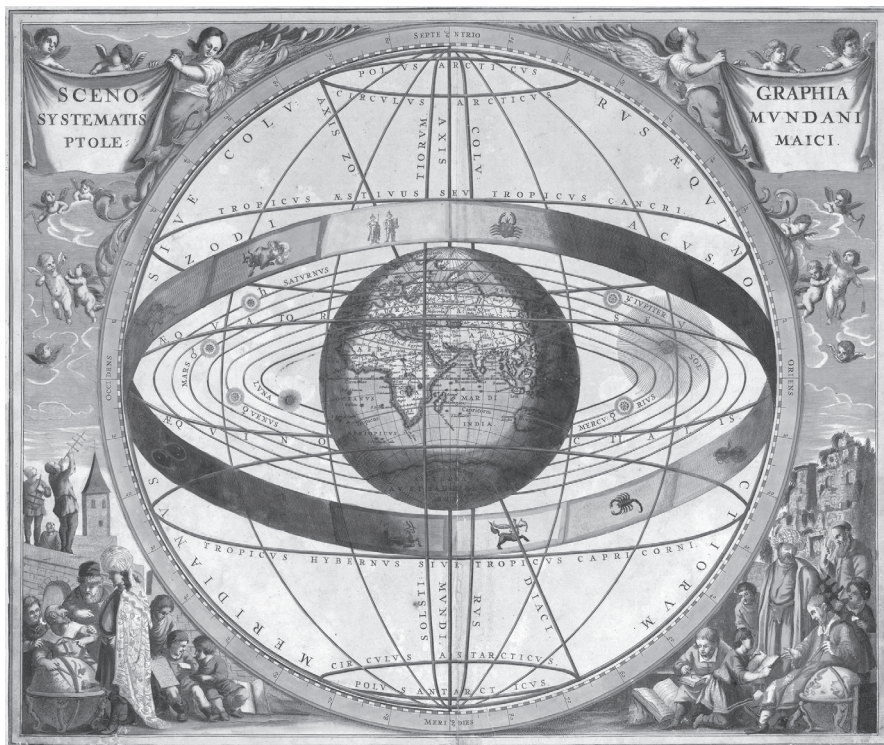
Il pensiero di Agostino va anche oltre le tematiche platonico-neoplatoniche, elaborando nuovi originali temi e problemi che saranno da lui lasciati in eredità alla cultura occidentale. È lui che teorizza in modo definitivo la dottrina del peccato originale. Per lui il male morale è essenzialmente ribellione alla volontà di Dio. L'antico intellettualismo etico, per cui chi conosce il bene, agisce bene, viene così scalzato.

La chiusura della scuola di Atene da parte di Giustiniano nel 529 mette fine dunque ad un'epoca. E non solo simbolicamente: viene proibito l'insegnamento agli insegnanti pagani. Nel mondo bizantino la filosofia greca antica cessa di perpetuarsi come una tradizione vivente, e viene tramandata solo come lettera morta – pura erudizione – nelle biblioteche religiose.



Nel 391, Teodosio rese obbligatoria la religione cristiana nell'Impero. Fu chiamato con l'appellativo “divus” (dio) secondo l'usanza romana, ma è considerato Santo dalle Chiese d'Oriente. Fu scomunicato da sant'Ambrogio per il massacro indiscriminato di circa settemila abitanti di Tessalonica, ma perdonato dopo il pentimento.

In precedenza il Padre della Chiesa orientale più significativo, Origene di Alessandria, morto nel 254, aveva affermato che tra il pensiero cristiano e la filosofia classica platonica e platonizzante c'era una sostanziale continuità. Le sue dottrine furono condannate in un Concilio del 554, voluto tre secoli dopo dallo stesso Giustiniano, e le sue opere in greco furono distrutte o disperse. L'ultimo significativo filosofo e teologo di questa tradizione fu, nel secolo VIII, **Giovanni Damasceno** (cioè di Damasco) che, invece, continuò liberamente a studiare e filosofare – ma sotto il dominio arabo islamico.



Una rappresentazione del sistema astronomico di Tolomeo realizzata nel sec. XVII.

CAPITOLO 10.

Sincretismo filosofico e tendenza al monoteismo nella cultura dell'Impero Romano

§ 0. Lettura introduttiva. Dalla *Cosmogonia* di Filone Ebreo (*De opificio mundi*, 3-23 passim)

L'esordio di Mosè [cioè il primo libro della Bibbia, la Genesi] ... è tale da destare l'ammirazione al più alto grado. Consiste nel racconto della creazione del mondo, che implica che il mondo sia in armonia con la legge, e la legge con il mondo, e che l'uomo che osserva la legge sia esattamente un cittadino del mondo [kosmopolites] che regola le sue azioni secondo la volontà della natura, in accordo con la quale il mondo intero è stato regolato...

Coloro che asseriscono che questo mondo non ha un inizio, inconsciamente eliminano il più indispensabile e il più benefico degli incentivi alla religiosità [eusebeia], e cioè la provvidenza. Infatti la ragione ci persuade che ciò che è stato portato all'esistenza dovrebbe essere preso in cura dal suo padre e creatore...

Ci sono certi che, ammirando [thaumasantes – dal verbo thaumazein] il cosmo più di quanto ammirino colui che lo ha fatto, affermano che non sia stato generato e che sia eterno, e suppongono in Dio una grande inattività, mentre noi dobbiamo al contrario essere meravigliati dai suoi poteri, e non assegnare al mondo una maestà fuori misura...

Egli [Mosè] dice che il mondo fu creato in sei giorni, ma non perché il creatore necessiti di una quantità di tempo, poiché dobbiamo pensare che Dio fa ogni cosa simultaneamente, non solo quando dà ordine alle cose, ma anche quando pensa. Si parla di sei giorni perché, affinché le cose vengano all'esistenza c'è bisogno di ordine. Ordine implica numero...

Quando volle creare questo mondo visibile, Egli prima formò il mondo intelligibile, per poter impiegare un divino modello incorporeo e infine creare il mondo materiale come un'ulteriore creazione, che fosse l'effettiva riprodu-

zione della prima, e possedesse in sé oggetti percepibili degli stessi tipi degli oggetti intellegibili contenuti nell'altro...

Dio, non avendo nessun consigliere ad aiutarlo – del resto, chi c'era oltre a lui? – decise di dover concedere larghi e ricchi benefici ad una natura che, senza doni divini, non era in grado da sé di acquistare alcun bene.

☛ *L'Impero Romano produce in questo periodo la cultura che noi chiamiamo greco-romana, e che consideriamo l'antenato della civiltà occidentale. Ma in questa sintesi si mescolano e si fondono elementi del Vicino e del Medio Oriente, in una grande ibridazione. Anche filosofia e religione tendono a mescolarsi. E, cosa strana per noi, il politeismo sembra confondersi col monoteismo in una sintesi *panteistica.*

§ 1. La filosofia entra nelle scuole imperiali: una scienza bloccata e una filosofia che guarda al passato

Come è possibile che lo sviluppo scientifico, anche senza catastrofi o invasioni barbariche, si inceppi? E come è possibile che la cultura antica, anziché essere proiettata verso l'avvenire, come la nostra, guardi al passato?

Abbiamo visto che la filosofia generale e le filosofie speciali (oggi diremmo: la filosofia e le scienze), pur procedendo separate, hanno avuto sotto i regni ellenistici e sotto la Repubblica romana una grande fioritura: da una parte nuove dottrine filosofiche – epicureismo, scetticismo e stoicismo, e dall'altra lo sviluppo straordinario delle scienze fisiche, dell'astronomia e della matematica, e delle discipline umanistiche – grammatica, filologia, storia e critica della letteratura, storia generale.

Sotto l'Impero lo sviluppo rallenta e si trasforma in un processo di graduale decadenza. Questo vale in primo luogo per le scienze. Non ci sono più grandi scienziati che elaborino significative teorie, se si eccettuano il medico **Galeno** di Pergamo (129-201) e l'astronomo e geografo alessandrino **Claudio Tolomeo** (100-175).

☛ **Approfondimento. Galeno e la scienza medica**

Galeno (129-201) nacque a Pergamo, si formò ad Alessandria dove venne a contatto con la medicina ippocratica (cfr. ↑ Cap. 4), ma visse e esercitò la sua professione per lungo tempo a Roma dove divenne medico personale

dell'imperatore Marco Aurelio. Della sua produzione immensa ci restano molte opere. Di lui è arrivata anche una bibliografia completa, che sembra abbracciare in una grande sintesi tutti i contributi della medicina e dell'anatomo – fisiologia precedente. Compì molte dissezioni di corpi umani, facili da reperire fra i molti condannati a morte di una società violenta, e di animali anche vivi. Specialmente scimmie.

Egli vedeva nel funzionamento degli organi, ciascuno dei quali svolge una funzione specifica in armonia con tutti gli altri, un meraviglioso ordine provvidenziale, ma vedeva questo ordine continuamente esposto alle malattie. Rispetto a Platone, Galeno accentua la dipendenza dell'anima dal corpo collegando la sua capacità di essere virtuosa e responsabile alla buona costituzione degli organi e al loro corretto funzionamento. *Se per Platone il filosofo è il medico dell'anima, per Galeno il vero filosofo è il medico in quanto conoscitore dell'equilibrio psicofisico dell'uomo.* Il medico può intervenire attraverso la dietetica a migliorare lo stato di salute di un individuo e di conseguenza il suo comportamento, anche se esistono individui irrecuperabili (che secondo lui dovrebbero essere eliminati!) D'accordo con Platone, e con gli anatomisti Erofilo e Erasistrato, e in opposizione al predominio del cuore nella psicologia aristotelica e stoica, Galeno fa del cervello la sede delle funzioni psichiche superiori, dunque della "parte razionale" dell'anima, mentre il cuore è per lui la sede dei fenomeni emotivi.

L'equilibrio fisiologico del corpo è legato, secondo lui, al bilanciamento dei quattro umori primari: sangue, flegma, bile gialla e bile nera di cui parlava già la medicina precedente e che venivano tradizionalmente collegati rispettivamente al cuore al cervello, al fegato e alla milza, a loro volta collegati ai quattro elementi fuoco, aria, acqua, terra e ai loro caratteri, il caldo, il freddo, l'umido e il secco. Galeno pensava che solo risalendo agli elementi primari il sapere medico potesse raggiungere lo statuto di scienza. Dal prevalere dell'uno o dell'altro umore Galeno faceva derivare quattro predisposizioni caratteriali: il sanguigno, il flemmatico, il collerico, il melanconico. Questa dottrina terrà banco molto a lungo.

Nonostante le sue molte conoscenze di anatomia e fisiologia e la sua ambizione di fare della medicina una scienza universale come la matematica euclidea, Galeno resta lontano da quella che sarà l'anatomia moderna. Contro l'opinione di Erasistrato, sperimentalmente confutata da lui, le arterie contengono sangue, ma questo sangue arterioso non ha altra funzione che quella di alimentare la tunica dei vasi: è dunque assente in Galeno come in tutta la medicina antica, l'idea di una circolazione venoso-arteriale del sangue. Sarà solo Harvey nel '600 a scoprire la circolazione sanguigna e a darne una spiegazione di tipo meccanicistico.

L'altro grande scienziato di questo periodo è l'astronomo Tolomeo, la cui importanza va al di là dell'ambito scientifico: egli infatti, sistematizzando le dottrine degli astronomi precedenti, diede una forma matematica molto complicata, ma il più possibile coerente, al geocentrismo, confermando la visione astronomica e insieme teologica di Aristotele e degli stoici (si ricordi in particolare l'attacco di Cleante all'eliocentrismo di Aristarco).

Il fatto che il geocentrismo di Tolomeo confermasse teorie metafisiche e teologiche non significa però che esso sia stato costruito sulla base di semplici pregiudizi.

Bisogna tener presente che l'eliocentrismo, oltre a contraddire l'osservazione spicciola e il senso comune, incontra insormontabili difficoltà matematiche nella spiegazione dei moti osservabili degli astri, se si dà per scontato che le orbite debbano essere perfettamente circolari. L'eliocentrismo potrà essere considerato scientificamente convincente solo più di un millennio dopo, con l'introduzione delle orbite ellittiche da parte di Keplero (1571-1638).

SCHEDA 1 – Tolomeo e il suo sistema astronomico (questa scheda è utile anche per capire la rivoluzione copernicana – di cui si parlerà nel prossimo volume)

Claudio **Tolomeo** (127-148 d.C.) vive, come abbiamo già accennato, in un'epoca in cui la tradizione astronomica, che era fluiva ininterrotta da Eudosso di Cnido (408-355 a.C.) a Ipparco (morto nel 120 a.C.), si era molto affievolita. Mentre gli astronomi matematici si erano occupati dei calcoli che permettevano di conoscere le distanze e il moto dei corpi celesti senza attribuire una realtà fisica ai modelli utilizzati, *Tolomeo tornerà a supporre, come Aristotele, che i moti celesti si svolgano su sfere materiali incastonate in gusci sferici ruotanti attorno alla Terra*. L'idea delle sfere cristalline che muovono i corpi celesti non sarà più abbandonata fino all'età moderna così come l'idea che la Terra si trovi al centro dell'universo. Tolomeo nell'*Almagesto*, la sua opera più nota, polemizza contro Aristarco rifiutando categoricamente l'ipotesi di un sistema eliocentrico. L'incerta conoscenza dei predecessori fa sì che Tolomeo si consideri il primo ad aver affrontato il problema del moto dei pianeti negando ad Ipparco questo merito. Egli organizza i dati in un grande sistema detto appunto tolemaico. Il suo sistema avrà molto successo e resterà in auge fino ai tempi di Copernico. Il movimento dei pianeti in realtà era sempre apparso molto strano a chi lo osserva. Non per caso il nome pianeta vuol dire "viandante". Sullo sfondo delle stelle fisse i pianeti sembrano infatti descrivere nel cielo nel corso dell'anno un movimento apparente grosso modo a forma di esse, che li porta ad accostarsi

alla Terra, invertire la rotta e allontanarsi. *Non potendo in alcun modo ammettere, secondo la tradizione platonica e aristotelica, che un corpo celeste possa compiere movimenti che non siano circolari, Tolomeo cerca di spiegare il fenomeno con una complessa combinazione di orbite circolari.* Tolomeo dunque immagina che il pianeta si muova su una circonferenza, l'epiciclo, il cui centro si muova a sua volta su un'orbita circolare, il deferente, avente come centro la Terra. La combinazione dei due moti circolari effettivamente dà luogo a una traiettoria molto simile a quella che i pianeti percorrono. Esistevano tuttavia ancora dei divari fra le previsioni circa la posizione in cui avrebbe dovuto trovarsi il pianeta e il luogo in cui veniva a trovarsi di fatto: Tolomeo cerca di eliminare questo divario ammettendo che la Terra sia un po' spostata rispetto al centro del deferente (l'eccentrico) e che il moto non sia uniforme né rispetto al centro né all'eccentrico.

Troppo complicato apparirà questa sistema a Copernico e questo sarà la causa che lo indurrà a compiere la rivoluzione astronomica che da lui prende il nome.

Non sorprende, dato il cambiamento di clima culturale rispetto al periodo aureo della scienza alessandrina che Tolomeo fosse vittima anche di un pregiudizio diffusissimo ai suoi tempi: la credenza nell'astrologia e nelle previsioni astrologiche, sulle quali scrisse un trattato che ebbe molto successo. Questo non toglie a Tolomeo il merito di essere stato un grande astronomo. Senza Tolomeo Copernico, che pure ne rovesciò il sistema, non sarebbe pensabile.

Tolomeo, come si afferma nella scheda, pur essendo un importantissimo scienziato, fu vittima di un pregiudizio potentissimo ai suoi tempi: la credenza nell'astrologia e nelle previsioni astrologiche, sulle quali scrisse un trattato che ebbe molto successo. Questo si inserisce nel clima di favore crescente di cui godevano le scienze occulte nel periodo di cui parliamo. È possibile che questa credenza sia stata ancora accresciuta dall'autorità di Tolomeo, ma va detto che egli considerava l'astrologia come una scienza naturale basata su congetture e non un sapere occulto, cioè riservato agli iniziati (en passant si noti anche lo stesso Keplero, oltre un millennio dopo, si occupò di astrologia, come molti astronomi rinascimentali).

Non c'è dubbio che i trattati di *astrologia, magia e alchimia* divennero sempre più frequenti nel periodo imperiale. Essi di solito erano basati sull'autorità di personaggi misteriosi ed antichi (ciò che è antico è considerato *più vero*), o anche di un dio. Erano scritti in apparenza per iniziati (ma probabilmente, per chiunque volesse comprarli, dato che l'editoria anche allora era un business). **#Gianni Micheli parla** di un'"atmosfera di dilagante irrazionalismo" che caratterizza questo periodo (*Storia del pensiero filoso-*

fico e scientifico, a c. di Geymonat). All'irrazionalismo e alla superstizione si aggiunge la ricerca del meraviglioso e dello straordinario. Essa caratterizza i grandi romanzi popolari ellenistici (di Petronio, Apuleio, Longo Sofista, Luciano di Samosata e altri), ma talora anche la divulgazione scientifica. La *Naturalis Historia* di **Plinio il Vecchio** (23-79 d.C.), nostra fonte quasi unica per molte conoscenze scientifiche antiche, non è esente dal **gusto del meraviglioso**, ed è molto lontana dalla precisione e dal rigore necessari in una storia delle scienze. Anche le storie della cultura e della filosofia in questo periodo spesso hanno un carattere compilativo ed erudito, sono cioè un'accumulazione di notizie, di curiosità, di citazioni e di opinioni priva di rigore critico. Un esempio ne sono le *Vite dei filosofi* di **Diogene Laerzio** (180-240), che tuttavia sono una fonte importante (perché a volte quasi unica) per molti autori.

È difficile sapere quali siano le cause di questa decadenza delle scienze e del rigore scientifico. Secondo diversi studiosi, una di queste fu il prevalere della mentalità romana, pragmatica e poco interessata alla conoscenza teorica. In età romana inoltre, l'economia schiavistica ebbe un'ulteriore rafforzamento, almeno in un primo periodo in cui le guerre d'espansione mettevano a disposizione un crescente numero di schiavi. Tale economia, come sappiamo, a sua volta non incoraggiava l'aspetto applicativo delle scienze meccaniche. Anche la diffusione dello spirito religioso, del misticismo e del disprezzo per vita terrena, legato alle **religioni di salvezza*, tendeva a svalutare l'interesse per la natura e addirittura a rifiutare il mondo visibile, come è evidente tra l'altro nei due più grandi filosofi-teologi del periodo tardo romano, **Plotino** (205-270 c.ca) e **Agostino** (254-330). *L'analisi della propria anima è per loro la fonte di ogni vera conoscenza e in particolare la via all'Uno, cioè a Dio.*

Al livello della cultura popolare troviamo i fenomeni già ricordati della narrazione romanzesca volta al meraviglioso e della divulgazione basata sull'accumulo di nozioni erudite, e anche della superstizione, dell'occultismo, della conoscenza religiosa, a volte riservata agli iniziati e agli illuminati. In questi diversi casi, la cultura ha una dimensione individuale, *finalizzata alla salute dell'anima, oppure alla salute del corpo, o alla fortuna in amore e nelle varie vicende della vita dell'individuo*, il quale non vi arriva perché inserito in una comunità politica, ma perché membro di una comunità di fede o perché adepto di credenze occulte.

In questo periodo la filosofia è volta al passato: non nascono nuove correnti originali e spesso anche le idee originali si travestono come commenti alle filosofie classiche. È diffusa anche l'idea che il pensiero di Platone e quello di Aristotele, se ben interpretati, coincidano.

Sappiamo che lo stoicismo aveva un peso speciale, perché era diventato addirittura l'ideologia prevalente del ceto senatorio. Ma con l'impero la posizione politica di tale ceto venne ad indebolirsi e, mentre il tema dell'impero universale voluto dalla provvidenza resterà in auge, *il libero intervento del saggio in politica diventerà sempre più pericoloso, cosicché esso sovente dovrà ritirarsi nel mondo privato della riflessione filosofica, rassegnandosi al fato*. Una sorta di opposizione al senso comune delle classi dominanti era rappresentata da una ripresa della filosofia *cinica*, i cui esponenti erano una specie di guru itineranti, che spesso vivevano come barboni e condannavano le mode e le convenzioni della vita cittadina.

La corrente detta della *nuova sofistica* sembrerebbe anch'essa un revival di un'antica corrente filosofica, ma della vecchia sofistica riprende solo l'importanza data alla comunicazione oratoria. Diversi oratori neo-sofisti vivono all'ombra del potere imperiale, scrivendo discorsi celebrativi gonfi di retorica, come Elio Aristide che lesse di fronte a Traiano il suo *Panegirico di Roma* (cfr. ↑ Sintesi del periodo). Filostrato poi scrisse su ispirazione della moglie dell'imperatore Settimio Severo (cfr. ↓ § 5). Prima di loro **Dione di Prusa** (40-120 d.C. circa) fu l'autore di una serie di discorsi *Sulla regalità*, segno che ormai la monarchia era considerata senza esitazione dagli intellettuali la miglior forma possibile di costituzione. Dione sostiene però che è necessario che gli uomini colti si affianchino ai governanti e li guidino. "Uomini colti" – osserva Luciano Canfora – connota chiaramente un ceto, quello dei gruppi dirigenti ellenizzati, il cui predominio politico e sociale *nelle città* delle varie province è assicurato dalla dominazione romana... La fitta serie di esempi storico-etnografici (i maghi in Persia, i sacerdoti in Egitto, i Brahmani in India, i Druidi in Gallia) serve appunto a documentare la fondatezza di una tale asserita prevalenza dei 'consiglieri'. Per Dione, *#possiamo concludere*, la società, comandata dall'alto dal monarca, in ogni paese è necessariamente amministrata da un'élite colta, separata dal volgo ignorante. Mentre l'antica sofistica vendeva il suo sapere al pubblico in un mondo in cui almeno un certo numero di persone potevano sperare attraverso di esso di accedere alla politica o di migliorare la loro posizione sociale, gli esempi di Dione riguardano ceti rigorosamente chiusi. *La filosofia bloccata di questo periodo coincide con una società bloccata*.

In effetti la filosofia delle grandi scuole ufficiali era volta all'imitazione dei classici, dei quali si scrivevano grandi *commentari*. Quelli più ampi e famosi erano dedicati alle opere di Aristotele, e lo stesso capolavoro di Plotino, le *Enneadi*, è in gran parte un commento alle opere di Platone. In sostanza viveva l'idea che *ciò che è molto antico è vero* (già Platone faceva risalire le sue idee al suo maestro Socrate, e in alcuni casi anche a una lontana antichità).

Il criterio dell'antichità permetteva spesso operazioni di reinterpretazione e magari di falsificazione a favore delle proprie idee e dei propri interessi.

Si noti che l'"*invenzione della tradizione*" è una pratica molto comune anche ai nostri giorni alle più svariate finalità affabulative, turistiche e commerciali (questo infatti è anche il titolo di un libro di Eric Hobsbawm, studioso di storia contemporanea). Ma oggi questo passatismo degli antichi ci stupisce perché siamo vittime assai più intensamente di un altro pregiudizio, quello inverso secondo cui il nuovo è sempre meglio del vecchio.

Il culto dell'antichità e della tradizione, tipica delle correnti conservatrici della cultura greca, fu rinforzato allora dal nuovo spirito religioso del Vicino Oriente, dove c'era già una sorta di culto del passato. Vedremo nei prossimi paragrafi che Aristobulo e Filone, ebrei alessandrini di cultura ellenistica, sostennero che le idee dei filosofi classici greci provenivano da una conoscenza occulta dell'Antico Testamento. Questa tesi fu ripresa anche da Numenio di Apamea, filosofo platonico siriano del II secolo d.C. Infine il *Corpus Hermeticum*, una serie di brevi opere, scritte in linguaggio platonico, che rivelano agli iniziati verità su Dio e sull'origine del mondo e delle anime, attribuiva le proprie concezioni all'antichissimo insegnamento di alcune divinità. Ma il riferimento a più dei in questo periodo è solitamente accompagnato dall'affermazione dell'assoluta superiorità (o magari dell'assoluta **trascendenza*) della divinità più alta, a cui tutti gli altri dei sono soggetti: essi esercitano il ruolo di *mediatori* tra il Dio supremo e il mondo, e soprattutto tra esso e l'uomo.

Anche le grandi scuole filosofiche ufficiali, aristotelismo, platonismo e stoicismo, mostrarono ai tempi dell'impero romano una tendenza al monoteismo, nonché all'idea dell'unità del genere umano (universalismo), tendenza anche più forte di quella già vista ai tempi delle monarchie ellenistiche e della Repubblica romana. Questo sostanziale monoteismo, che però non negava le divinità tradizionali, in sostanza è precedente e indipendente dalla diffusione del cristianesimo.

Come si è accennato, con l'eccezione di Plotino, Origene ed Agostino non compaiono più nuovi sistemi teoricamente originali. Accanto alle elaborate dispute tra le tre grandi scuole, che riesaminano e chiariscono dettagliatamente i concetti dei loro classici, con molteplici variazioni e approfondimenti, si afferma anche la tendenza all'**eclettismo* filosofico e al **sincretismo* religioso. Anche il confine tra il sapere filosofico da una parte e, dall'altra, le conoscenze mistiche-misteriche e le credenze religiose rivelate diventa meno nitido.

Si rafforza anche la tendenza, propria del mondo ellenistico, alla mescolanza delle etnie, delle culture e delle religioni, come nei commentari

all'Antico Testamento dell'ebreo **Filone di Alessandria**, e negli scritti del già ricordato *Corpus Hermeticum*, che si pretendono ispirati alla tradizione religiosa egiziana. Entrambi sono redatti in lingua greca e si rifanno soprattutto alla concezione teologica platonica, liberamente mescolata con concezioni diverse.

§ 2. La “nuova stoa”: Seneca, Epitteto e Marco Aurelio

Anche da una cultura poco amante della speculazione e dell'astrazione possiamo aspettarci un'autentica filosofia?

Lo stoicismo di età romana non è teoricamente originale, ma, diversamente dai suoi distaccati modelli greci, è aderente alla vita vissuta e ai problemi dell'individuo.

Seneca (4-64 d.C.) sarà guardato con simpatia da diversi filosofi cristiani sia per la sua concezione della divinità, provvidenziale ma **trascendente*, superiore al mondo, sia per la sua idea di solidarietà universale tra gli uomini.

Dalle sue opere, e in particolare dal *De clementia*, rivolto al giovane Nerone, emerge l'idea che il senso della misura del monarca renda possibile una vita pubblica ordinata ed armonica. Per lui la monarchia è la forma di governo migliore, all'unica condizione che il sovrano sia saggio, domini le sue passioni ed eserciti con temperanza il suo potere. Sotto l'Impero, dunque, la partecipazione del cittadino e del saggio alla cosa pubblica appaiono completamente condizionate dalla figura dell'imperatore.

Non meraviglia quindi il fatto che il filosofo, per lui, finisca per doversi ritirare nel suo **otium*, cioè nei suoi studi, come rifugio dalla vita pubblica. Ma l'*otium* filosofico può produrre riflessioni utili almeno a qualche essere umano. Dice Seneca nel *De otio*: “possiamo servire anche vivendo ritirati, e forse anche meglio, cercando cosa sia la virtù: se è possibile a molti, altrimenti a pochi, altrimenti ancora a se stesso” (IV, 1-2). Le sue opere sono solitamente indirizzate a un preciso interlocutore e partono da una precisa situazione vissuta, anche se naturalmente questo caso particolare permette ai lettori di trarne inferenze morali.

Seneca si è dedicato all'*autoanalisi dei moti del suo animo*, che compie in particolare nelle *Lettere a Lucilio*. Esse sono una sorta di soliloquio in presenza di altri, in cui egli parla anche delle passioni e dei dolori di ogni giorno, senza la superba presunzione di quegli stoici che si ritenevano in possesso della saggezza.

In Seneca troviamo una caratteristica tipica del pensiero romano: l'ade-

renza alla vita vissuta. Pragmatismo non significa però ottimismo: nel compimento del proprio dovere verso la cosa pubblica, non è detto che il saggio possa esercitare davvero la virtù, che è intrinsecamente unita con la felicità e la libertà; e se non potrà realizzare se stesso nemmeno in privato, almeno la morte lo potrà liberare. Solo chi non teme la morte vive libero, perché il suicidio può salvarlo dai ricatti dei potenti. Ma comunque la morte è una possibilità naturale sempre incombente: perciò "regoliamo i nostri conti con la vita giorno per giorno", ammonisce il filosofo. Cerchiamo dunque di dare ad ogni giorno il suo senso. **#Come si vede**, Seneca si ispira in qualche misura anche alla disincantata filosofia di Epicuro, che ci invita a vivere momento per momento.

Epitteto (50-130 c.ca) fu uno schiavo colto di lingua greca, vissuto a Roma e poi a Nicopoli in Epiro. Liberato dalla schiavitù, fu maestro di filosofia, ma, seguendo l'esempio di Socrate, non scrisse nulla, e i suoi discorsi e le sue lezioni ci sono stati conservati dal discepolo Arriano, nelle *Diatriche* e nel *Manuale*. Anche il suo insegnamento non elabora idee nuove, ma unisce ecletticamente dottrine stoiche, ciniche e socratiche. La felicità anche per lui nasce dalla nostra capacità di distaccarci mentalmente da ciò di cui non abbiamo vero possesso né sicuro controllo (la salute, la ricchezza, la pubblica stima, ecc.) e contare solo su ciò che è in nostro pieno possesso (la ragione, la volontà, la scelta morale, ecc.). Anch'egli è un sostenitore dell'eguaglianza, del cosmopolitismo, dell'unità del divino, ecc.

Il *Manuale* è una sorta di raccolta di regole e di consigli illustrati con casi pratici perché il discepolo possa comportarsi secondo ragione e riconoscere i veri beni. È tipico del suo approccio lo stile colloquiale e divulgativo. Per esempio una volta paragona al comportamento di quelli che giocano bene a palla la capacità del saggio a essere attento alle azioni pratiche che sta compiendo senza essere angosciato dal loro successo o dal loro fallimento. "Nel caso in cui si prenda la palla ansiosi o impauriti, che cosa diventa il gioco? Come si potrà mantenere la fermezza, come si potrà mantenere e valutare il resto del gioco?"... "Pertanto, Socrate sapeva giocare a palla", come si vede nel palleggio tra lui e gli accusatori nel suo famoso processo.

L'ultimo grande stoico romano è l'imperatore **Marco Aurelio** (121-180), le cui idee sul reggimento del mondo da parte di un'unica divinità e sull'unità del genere umano sono in linea con la tradizione stoica. Come Seneca è convinto che l'uomo debba cercare in se stesso la fonte del bene e della saggezza.

Le sue memorie (*A se stesso*) sono anch'esse scritte in greco. Hanno ovviamente la forma di **soliloquio**, che, come si vede, comincia ad affacciarsi in filosofia. Questa forma mette in risalto naturalmente la solitudine del saggio, e l'intera opera evidenzia il peso dei doveri e delle responsabilità dell'impe-

ratore, che dovette affrontare guerre, invasioni barbariche, pestilenze. Il suo senso della vita ci appare non meno tragico e pessimistico di quello di Seneca.

§ 3. Filone Alessandrino: platonismo e religione ebraica

Filone pensava che la vera filosofia venisse dalla rivelazione divina. Ma in questo caso si può parlare ancora di filosofia?

Filone di Alessandria (20 a.C.-50 d.C. circa) apparteneva ad una famiglia molto ricca e molto importante dell'antica comunità ebraica della capitale egiziana (suo fratello Alessandro fu direttore delle dogane della città).

Gli ebrei di Alessandria da tempo parlavano solo greco e avevano perfino perso l'uso dell'ebraico, al punto che, con l'approvazione e l'incoraggiamento del re Tolomeo III (285-246), nel III sec. a.C. era stata promossa la traduzione della Bibbia dall'ebraico al greco. L'ebreo ellenizzato Aristobulo (si noti il nome greco, come quello di Filone e di suo fratello) aveva in seguito affermato – senza darne alcuna prova – che i grandi filosofi greci, come Platone, avevano potuto sviluppare i loro sistemi di pensiero sulla base della Bibbia.

Di ciò era convinto anche Filone. Egli scrisse infatti dei *Commentari* ai primi libri dell'Antico Testamento (e in particolare alla *Genesi*, in cui si espone la creazione del mondo), interpretandoli in sostanza sulla base della filosofia di Platone (in particolare sulla base del *Timeo*) e della filosofia stoica. Le opere di Filone non sono propriamente filosofiche – non sono ricerche autonome dalla tradizione fatte grazie all'uso critico della ragione. Esse danno per scontata non solo la verità della rivelazione divina (e l'autenticità dei libri che la trasmettono), ma anche la sua superiorità rispetto alla filosofia e alla ragione umana, insufficienti per conoscere Dio. L'interpretazione dei testi è di tipo *allegorico*: dietro il racconto biblico scritto in una forma semplice e immediata, ricca di immagini e accessibile a tutti, secondo lui si nascondono concetti astratti e complessi. Questi concetti vengono esposti da Filone utilizzando la filosofia stoica e soprattutto quella di Platone. La sua conoscenza della filosofia scettica poi gli fornisce argomenti per mettere in dubbio le filosofie concorrenti.



Ritratto ipotetico di Filone di Alessandria in un libro del 1584.

Che un unico Dio supremo esista lo si può dedurre, secondo lui, dall'armonia e dall'unità del cosmo. Dio, però, in quanto tale non è conoscibile ed è *puro essere*, del quale si dice che esiste, ma non *che cosa è*, che qualità ha (è *indefinibile* e **ineffabile* – cioè non esprimibile in concetti e parole). Dio Padre è dunque in sé al di sopra della ragione, ma contiene dentro di sé la Ragione universale (Logos), che si manifesta anche al di fuori di lui e che realizza il progetto della creazione. La mente del Logos a sua volta contiene in sé le *idee*, che devono servire al demiurgo divino come modello per formare le diverse specie degli esseri del mondo, in modo analogo al Timeo di Platone. Ma Filone insiste, nel suo commento alla *Genesi*, sul fatto che la creazione non è qualcosa di necessario, ma che nasce da un progetto intenzionale voluto dalla bontà divina, e che Dio agisce in modo provvidenziale.

Se Dio è assolutamente unico e al di sopra di ogni rappresentazione, come vuole la religione ebraica, esso però si manifesta attraverso molte *potenze mediatrici* che agiscono sul cosmo e sull'uomo. L'idea delle potenze mediatrici tra realtà materiale e realtà ideale era diffusa nel platonismo dell'epoca di Filone, ma Filone naturalmente pensa anche alle "potenze angeliche" al servizio di Dio nell'Antico Testamento.

Eguale non è del tutto chiaro se Filone abbia già un'idea ben definita della *creazione dal nulla* – così come sarà elaborata poco tempo dopo dal pensiero cristiano (si veda ↓ Ireneo di Lione, Cap. 12, § 2). Infatti, mentre talora afferma che c'era solo Dio all'atto della creazione, altre volte pare che ammetta l'esistenza di una materia eterna, come Platone.

Tuttavia, la concezione dell'origine del mondo di Filone si contrappone chiaramente alla filosofia della natura aristotelica: egli *rifuta l'idea dell'eternità dell'ordine naturale del mondo* e quella della sua *autosufficienza* – nonché la *visione teologica del dio-intelletto che contempla e non agisce nel mondo*, contrapponendogli il dio-providenza creatore. Infine *anche la meraviglia aristotelica (thaumazein) per il mondo è subordinata all'ammirazione per il potere di Dio*, come si vede nella Lettura Introduttiva. Tutta la filosofia cristiana fino alla fine del Medioevo riprenderà in qualche modo questi temi, e gli averroisti, che preferiranno l'aristotelismo al creazionismo cristiano, saranno considerati eretici (cfr. ↓ MEDIOEVO, Cap. 16).

L'uomo secondo lui è composto di tre parti: una parte corporea sensibile, una intellettuale o psichica e una spirituale (o pneumatica). Solo questa è infusa direttamente da Dio e può, per sua grazia, vivere in eterno (mentre le anime per Platone non sono create e sono di per sé eterne). Egli parla anche dell'*estasi* (*l'atto di uscire da se stesso*), che è il momento in cui l'uomo si distacca da sé e riconosce la sua nullità. Solo così si apre a Dio, che gli si con-

cede. La conoscenza di Dio attraverso l'estasi è dunque un *dono*, una *grazia*, non l'effetto della ragione e della virtù umane.

Come vedremo, dell'idea del Logos divino ci sarà un eco nel Vangelo di Giovanni. Molti concetti di Filone saranno poi analiticamente ripresi da Plotino, il grande filosofo neoplatonico "pagano" (non cristiano, ma non certo politeista tradizionale) e dalla filosofia cristiana. Si tratta in particolare dell'idea di potenze e mediatori tra Dio e l'uomo e dell'idea dell'ineffabilità di Dio. Anche l'idea di *interpretazione allegorica* si diffonderà molto tra gli interpreti dei testi religiosi. I filosofi e i teologi che rifletteranno sul concetto di creazione partiranno proprio da Filone.

#Guido De Ruggiero sottolinea il fatto che *con lui tramonta l'idea della perfezione come qualcosa di finito e di definito* e, che concependo Dio come *l'ineffabile e l'infinito*, egli apre appunto il campo della riflessione all'idea di infinito, che era stata la bestia nera del pensiero filosofico antico.

#Ciò che è sorprendente è il fatto che Filone da un lato faccia professione di scetticismo, e affermi che tutte le verità di cui sarebbero stati in possesso i filosofi greci non potevano che provenire dalla rivelazione divina, ma che dall'altro elabori concetti *nuovi* su cui si sarebbe molto discusso da parte della filosofia successiva. Insomma, **#possiamo dire** che egli è originale, ma che non si considera un filosofo, e attribuisce alla Sacra Scrittura tutte le sue conoscenze.

§ 4. ☉ **Approfondimento. L'ermetismo e gli oracoli caldaici: sincretismo, occultismo e platonismo**

Perché mai delle teorie filosofiche sono travestite da rivelazione religiosa?

Si chiamano *Scritti ermetici* una serie di scritti in greco di autori sconosciuti attribuiti al dio **Hermes Trismeghistos** (= tre volte massimo). Si tratta di una raccolta di operette redatte a partire dal II secolo d.C., in parte dedicate alle *scienze occulte* – magia, astrologia, alchimia – e in parte dedicate ad *insegnamenti religiosi* scritti nel linguaggio della *teologia platonica*. Queste ultime (diciotto scritti piuttosto brevi) furono note nel Rinascimento come *Corpus Hermeticum* e credute antichissime, di molto precedenti al cristianesimo e alla filosofia greca classica. Così furono considerate da teologi e filosofi il frutto di una sapienza egiziana antichissima, finché nel 1614 il filologo Casaubon demolì la pretesa che essi potessero essere più vecchi dei poemi omerici.

Si tratta di dialoghi tra divinità o di loro discorsi agli iniziati. A parlare

sono il mitico guaritore Asclepio, il dio greco Hermes, qui considerato padre del dio egiziano Thot, e infine lo stesso Thot, noto come inventore della scrittura e della magia. Nonostante il riferimento all'antico Egitto, è difficile sapere che cosa provenga effettivamente da esso. Ci sono influenze ebraiche e forse persiane, e sono impiegati termini e concetti di ascendenza platonica, aristotelica e stoica. In esse ritroviamo temi già presenti in Filone: *l'assoluta trascendenza e ineffabilità del Dio supremo* (l'Uno che tutto comprende), *la sua opera di formazione del mondo attraverso il Logos, la necessità per l'uomo della rivelazione e della salvezza da parte di Dio*. Il Bene (cioè Dio) anche qui è rappresentato come **infinito**, a conferma della tendenza cominciata con Filone. Infine i testi insistono sulla necessità di purificarsi e di liberarsi dal condizionamento dei sensi e delle passioni, sulla purificazione e sulla separazione dal corpo dell'anima degli eletti, e sul suo passaggio ad una dimensione superiore attraverso l'estasi.

Analoghi al *Corpus Hermeticum* sono gli *Oracoli caldaici*, attribuiti agli antichi sapienti caldei, probabilmente scritti intorno al II secolo d.C., e attribuiti ad un filosofo chiamato Giuliano il Teurgo. Anch'essi espongono le dottrine rivelate nel linguaggio della filosofia platonica e neopitagorica e utilizzano concetti derivati da tali filosofie, come l'idea che il dio supremo (il Padre) non abbia formato direttamente il mondo, ma abbia lasciato tale compito a una divinità da lui generata (una sorta di Demiurgo). *Il numero sacro della Triade (trinità) è qui la chiave di interpretazione di tutta la realtà*. In essi è presentata la dottrina della "teurgia", l'arte sacra di evocare la divinità, facendola incarnare momentaneamente in statue o in persone e mettendola in contatto con l'uomo attraverso la trance. L'unione mistica con Dio era dunque lo scopo della pratica teurgica. *Teurgia* è un termine composto di *theòs* e di *ourgia* (pratica tecnica – ourgos o demiourgos è l'artigiano) e significa grosso modo agire sugli dei o agire come un dio.

Oltre a ciò, va ricordato che in questo periodo si diffusero notevolmente nella cultura ellenistico-romana i culti misterici di divinità orientali come Iside, Cibele e Mitra. Tutti questi culti avevano loro dottrine segrete, note solo agli iniziati. È interessante notare che il dio Attis nei misteri di Cibele è una sorta di dio incarnato che si sacrifica per i suoi fedeli, e così pure pare che sia Mitra. E in questo periodo vengono anche riscoperti gli antichissimi *Oracoli Sibillini* (attribuiti alla Sibilla di Cuma, in Campania).

Anche lo storico **Plutarco**, nel II secolo scrisse numerose opere di argomento religioso, in particolare su Osiride, Iside e altre divinità egizie. Egli è

famoso soprattutto per le *Vite parallele*, in cui mise a confronto un grande personaggio storico greco con uno latino (come Alessandro e Cesare, Demostene e Cicerone, ecc.). Quest'opera sanciva l'integrazione della cultura greca e di quella latina, e in fondo aveva finalità non molto diverse da quelle del sincretismo religioso di Plutarco (ma prima di tutto dell'impero stesso), che cercava di integrare gli antichi culti orientali con il politeismo greco-romano ai fini dell'unità e della concordia dello Stato e della società. Egli fu anche *filosofo platonico*, ma *al centro della sua filosofia troviamo come realtà suprema, piuttosto che le idee, Dio, cioè l'Intelletto divino che le pensa*. Se la sua concezione del culto religioso è politeistica, le singole divinità per lui sono comunque manifestazioni dell'unico Dio supremo, inteso come Uno e come Bene. **#Si può dire** che l'unità dell'essenza divina, la concezione di Dio come monarca unico del mondo spirituale e materiale giustifica in qualche modo l'unità del comando imperiale.

Per alcuni versi la sua posizione teologica sull'unità di Dio è vicina a quella di Numenio di Apamea e del *Didaskalikòs*, di cui parleremo nel prossimo paragrafo.

§ 5. ⊛ Approfondimento. La svolta teologica della filosofia: i commentari di Aristotele e il platonismo neopitagorico

*Filosofia – teologia – religione.
È uno scambio continuo...*

Le opere “esoteriche” di Aristotele (cioè i vastissimi appunti spesso disordinati delle sue lezioni) andarono perduti per un lungo periodo dopo la sua morte, per cui egli fu conosciuto allora solo attraverso le opere essoteriche, scritte per la pubblicazione, ma più brevi e di contenuto relativamente diverso. Alla fine del I sec. a.C. Livio Andronico riuscì a fare un'edizione soddisfacente delle prime, che erano state fortunatamente recuperate. Ma la lettura di questi appunti, di cui Aristotele non aveva fatto in tempo a fare un'accurata redazione e che perciò non sempre erano chiari e coerenti, poneva grandi problemi ai lettori.

Di qui la necessità di ampi commentari. Il più importante di quelli di cui abbiamo notizia è quello di **Alessandro d'Afrodizia**, vissuto a cavallo tra il II e il III secolo. Il criterio di interpretazione di Alessandro è quello di spiegare Aristotele con Aristotele, cioè di interpretare i passi oscuri del maestro con altri suoi passi. Questo criterio vieta cioè al commentatore di allontanarsi troppo dal testo e di interpretarlo a proprio modo, ma considera senza

riserve il pensiero di Aristotele come un tutto sempre logicamente coerente. Viceversa la critica moderna ritiene che il Corpus Aristotelicum contenga appunti di lezioni di periodi anche abbastanza diversi, che riflettono momenti diversi dell'evoluzione dell'autore.

Alessandro è famoso per la sua interpretazione dei passaggi poco chiari del maestro sul processo conoscitivo umano. Secondo il commentatore, *il nostro intelletto, che è essenzialmente passivo, non può passare all'atto senza l'intervento esterno dell'intelletto attivo divino, che è sempre già in atto. È questo intervento che viene dal di fuori che permette al nostro intelletto non solo di conoscere i concetti, ma anche di assimilarsi all'intelletto divino*. Questa momentanea identificazione tra la nostra mente e quella divina, questa presenza di Dio in noi, avvicina il punto di vista di Alessandro a quello del platonismo dei suoi tempi. Tuttavia, nonostante questa identificazione dell'uomo con Dio nell'attimo della conoscenza, per Alessandro l'intelletto umano passivo è mortale come il corpo che lo sostiene. *L'uomo partecipa dell'immortalità e del sapere divini* non in una vita eterna, ma *nel preciso momento della conoscenza*, in una specie di estasi suprema. Ma non si tratta di un'estasi sovra-razionale, come in Filone (e poi in Plotino), bensì di un'elevazione perfetta alla verità razionale.

Da Alessandro in poi l'aristotelismo, di cui sono evidenziati gli aspetti teologici, si sposa sempre di più con il platonismo (come afferma lo storico della filosofia Giovanni Reale). E i filosofi di ispirazione platonica presentavano le idee come pensieri dell'intelletto divino.

#Notiamo che l'interesse principale di Aristotele, quello per lo studio della natura, non corrisponde affatto a quello dei suoi commentatori e lettori del periodo imperiale, il cui interesse principale è quello teologico.

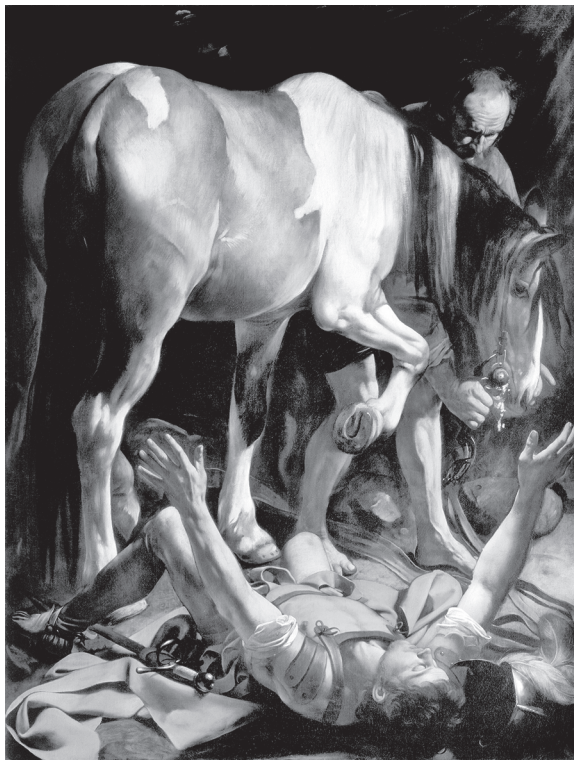
Viceversa ai pensatori dell'epoca non è sfuggito l'accento di Aristotele (cfr. ↑ Cap. 6, § 12) alle dottrine non scritte di Platone a proposito delle Idee-numero. Un'allusione del genere era adattissima a suscitare congetture nella cultura tardo ellenistica, che privilegiava il passato e a cui era familiare l'idea di iniziazione a dottrine occulte. L'Uno e il Bene per il Platone non scritto si identificano, e altro non sono che un Dio unitario e totale, da cui emanano tutti gli altri esseri. Tali dottrine si riteneva che affondassero le loro radici in quelle dell'antica scuola-setta di Pitagora, e così una corrente del platonismo si presentò come una ripresa del pitagorismo. Di essa fu esponente quel **Numenio di Apamea** (seconda metà del I secolo d.C.), siriano, che, come abbiamo detto, fa risalire la filosofia greca più antica alla religione mosaica. Quasi nello stesso periodo **Apollonio di Tiana** scrisse una *Vita di Pitagora*, in cui l'antico (e quasi mitico) filosofo veniva presentato come

profeta, mago e operatore di miracoli. Ma lo stesso Apollonio viene descritto in modo simile in una biografia commissionata a un retore greco, Filostrato, da Giulia Domna, la moglie dell'imperatore Settimio Severo, che in Apollonio vedeva un modello etico-religioso e forse l'ispiratore di una nuova religione. Non solo, ma il filosofo di Tiana, predicatore itinerante, fautore della purificazione religiosa e del rinnovamento morale, come Cristo venne martirizzato. Caracalla gli fece erigere un tempio e Alessandro Severo lo collocò sull'altare dei suoi Lari, con Alessandro Magno, Cristo, Abramo e Orfeo.

Tornando al platonismo neopitagorico di **Numenio**, per lui la vera realtà è l'incorporeo, puramente intellegibile, mentre il corporeo sensibile non è essere, ma divenire. Egli ritiene che l'Uno divino si articoli in una *triade* di dei: un "primo dio" che contiene in sé le pure essenze delle idee e che non ha alcun rapporto con la corporeità, un "secondo dio" che, come il demiurgo platonico, le riproduce nel cosmo, e un "terzo" che, come anima del mondo, lo ordina e guida. Tutta la realtà è un dono del primo dio, il cui essere sovrabbondante gli permette di donare l'esistenza a tutti gli altri esseri senza che il dono lo impoverisca. La salvezza dell'individuo per Numenio coincide nell'*unione mistica con Dio* (tutte queste dottrine furono riprese da Plotino e dai neoplatonici successivi, come vedremo).

Un'altra opera di questo periodo, l'anonimo **Didaskalikos**, un testo per le scuole di filosofia platoniche, è interessante perché anch'esso **#ci induce a pensare** che fossero già diffusi certi aspetti della teologia cristiana di poco successiva – la Trinità diventerà infatti dogma nel Concilio di Nicea del 325. Anche qui, come in Numenio, si parla della divinità suprema come triade. Un "primo dio", detto "padre" e "causa", è iperurano, cioè "posto sopra in cielo", trascendente e separato dal mondo, contiene in sé le idee, ma non interviene nelle cose del mondo. Il "secondo dio" ha invece sede nel cielo, ma scende nel nostro mondo per generarne l'ordine, guardando alle idee come superiori modelli. Il "terzo dio" corrisponde alla platonica "anima del mondo", che anima e regola i corpi di quaggiù.

#Colpiscono le somiglianze tra la teologia del *Didaskalikòs* e di Numenio, più o meno contemporanei, e quella precedente di Filone Alessandrino. Ma, come afferma Margherita Isnardi Parente, alcune di queste dottrine, come quella che le idee siano dall'eternità dentro la mente di Dio, che le usa per ordinare il mondo, erano ormai da tempo consolidate nella tradizione platonica, che ormai aveva assimilato anche la teologia di Aristotele – di Dio come supremo intelletto che pensa gli universali.



Caravaggio, La visione di San Paolo. Secondo la narrazione del Nuovo Testamento, Paolo di Tarso, mentre si recava a Damasco per preseguitare i primi cristiani, fu abbagliato dalla visione di Cristo.

CAPITOLO 11.

L'ebraismo dei profeti, il messaggio di Cristo e i primi cristiani

§ 0. Lettura introduttiva: il profeta Isaia profetizza un mondo in cui tutti i popoli vivranno in pace

Parola che Isaia, figlio di Amots, ebbe in visione riguardo ai regni di Giuda e Gerusalemme.

Avverrà, negli ultimi giorni, che il monte della casa dell'Eterno si innalzerà sulla vetta dei monti e sarà elevato al di sopra dei colli; e tutte le nazioni affluiranno ad esso.

Molti popoli vi accorreranno, e diranno:

“Venite, saliamo al monte dell'eterno, alla casa del Dio di Giacobbe; egli ammaestrerà intorno alle sue vie, e noi cammineremo per i suoi sentieri”.

Poiché da Sion uscirà la legge, e da Gerusalemme la parola dell'Eterno.

Egli giudicherà tra nazione e nazione e sarà l'arbitro fra molti popoli; ed essi delle loro spade fabbricheranno vomeri d'aratro, e delle loro lance, roncole; una nazione non leverà più la spada contro un'altra, e non impareranno più la guerra.

[Isaia, 2, 1-4]

In questo capitolo parleremo delle molteplici novità che la religione ebraica e quella cristiana hanno portato nella cultura e nella filosofia del mondo classico greco romano. L'ebraismo ci interessa qui solo marginalmente e soprattutto come ambiente della formazione di Cristo e della religione cristiana, che divenne in seguito la religione ufficiale dell'Impero e che avrebbe rivoluzionato l'intera cultura occidentale.

§ 1. La Bibbia e l'unico Dio, non rappresentabile con immagini; i profeti, il Messia e l'avvento di un nuovo ordine

Come ti immagini una comunità in cui la religione dia senso alla vita in ogni suo aspetto e regoli minuziosamente la quotidianità e i rapporti di potere? (così era il popolo ebraico antico).

La religione ebraica, nel cui ambito Cristo si formò, rappresentava un legame psicologico, sociale e politico particolarmente forte (*religio* in latino indica proprio il legame che tiene insieme una comunità). Mentre ogni città greca venerava un dio protettore in modo speciale ma insieme ad esso anche le altre divinità elleniche, le dodici tribù d'Israele avevano lo stesso Dio, il cui nome non doveva essere nemmeno pronunciato, e questo Dio unico non poteva essere rappresentato con immagini; così era impossibile che le diverse tribù potessero farsene icone diverse. C'era un unico tempio in cui era possibile fargli sacrifici, ma nemmeno qui vi erano immagini, tanto è vero che Pompeo, espugnata Gerusalemme nel 63 a.C., entrò nella cella più segreta del Tempio, in cui poteva entrare solo il sommo sacerdote, e con suo grande stupore non vi trovò nulla.

Al contrario il politeismo greco non solo innalzava nei templi statue ai suoi molteplici dei, ma permetteva di rappresentarli anche in opere d'arte e in oggetti d'arredamento. I poeti poi potevano narrare liberamente le loro avventure. Il *legame* religioso, peraltro non rigido, tra le comunità di lingua greca era costituito dai pellegrinaggi a santuari famosi come Delfi e Delo, dalla credenza nell'oracolo di Apollo di Delfi, dalle Olimpiadi, fatte in onore di Zeus olimpico, e da altre feste **panelleniche*.

Anche gli ebrei andavano in pellegrinaggio al Tempio di Gerusalemme nelle grandi feste religiose, ma è la Bibbia, il *libro sacro*, che occupa il posto centrale nella loro cultura e nella loro religione, ed è *il medium del rapporto tra Dio e gli uomini*, mentre nel mondo "pagano" ci sono sì poemi antichi ed autorevoli, fonti della tradizione successiva, ispirati, se non dall'unico Dio, dagli dei o dalle muse, ma essi non hanno alcun carattere vincolante, né esiste alcuna questione o disputa sull'interpretazione di essi, e nemmeno sull'ortodossa o l'eresia delle credenze religiose.

Nella Bibbia ha un posto centrale la narrazione delle vicende (spesso tragiche) del popolo ebraico. Ma questa narrazione ruota intorno al Patto fra Dio e il suo popolo. Su di esso si fonda l'autorità dei re e dei sommi sacerdoti di Israele. D'altra parte la natura scritta del patto permette la loro reinterpretazione da parte degli esperti della Sacra Scrittura – rabbini e scribi – e l'elaborazione di nuovi progetti di società e di politica da parte di intellettuali che sono considerati ispirati da Dio – i profeti. La *religione del libro*

permette dunque la *discussione tra i credenti*, che però riguarda sempre *l'interpretazione della parola di Dio, che è l'autorità*, la fonte della verità, e che è stata rivelata solo a personaggi eccezionali, come certi grandi condottieri, re, sommi sacerdoti e, naturalmente, profeti.

Al tempo delle monarchie ellenistiche, in Israele, ormai sottoposta ai Seleucidi, c'è un'autorevole casta sacerdotale, che ha il monopolio dei sacrifici officiati nel Tempio di Gerusalemme, e ad essa si contrappone un ceto di rabbini e scribi, lettori e commentatori del Libro, educatori del popolo e anche conservatori della tradizione orale.

In questo periodo il forte legame identitario, costituito dalla religione ebraica, era messo in discussione dall'ellenizzazione imposta dai sovrani ellenistici della Siria. Tra il 175 e 164 a.C. la famiglia dei Maccabei guidò la ribellione contro il seleucide Antioco IV Epifane, riuscendo a conseguire di nuovo l'indipendenza politica, ma l'ellenizzazione del mondo cittadino e delle classi dominanti ebraiche continuò egualmente in modo strisciante.

Ai tempi di Gesù Cristo regnava il re ellenizzante Erode (73-4 a.C., al trono dal 37), non di stirpe ebraica ma sposo di una discendente dei Maccabei, il quale era considerato sacrilego, mentre sui Sommi Sacerdoti già da tempo pesava l'accusa di essere degli usurpatori. Così una parte del ceto dei rabbini, la fazione dei *farisei*, negava loro formalmente la legittimità, anche se in sostanza continuava ad obbedire alle leggi tradizionali e alle disposizioni del Tempio di Gerusalemme, centro economico ed amministrativo.

Sacerdoti vs rabbini. Il potere della casta sacerdotale era limitato dal fatto che, pur avendo l'esclusiva della gestione del Tempio, non aveva l'esclusiva della conoscenza delle cose sacre, anche perché l'alfabeto consonantico ebraico, è relativamente facile da apprendere se confrontato con i geroglifici egizi del periodo più antico, che garantivano l'esclusività del sapere alla casta sacerdotale (solo un alfabeto completo di vocali e consonanti, come quello greco e quello latino, era più facile). Va anche detto che le scritture erano in ebraico, mentre in Palestina si parlava ormai aramaico, un'altra lingua semitica, e questo aumentava il prestigio degli scribi e dei rabbini di fronte al popolo. Le sinagoghe, sparse per la Giudea e la Galilea, non erano solo luoghi di preghiera, ma anche centri di lettura e di interpretazione delle Scritture, in contrapposizione al Tempio di Gerusalemme. Questo era l'unico luogo in cui si facevano sacrifici a Dio e si celebravano le grandi feste ebraiche. Ad esse partecipavano anche pellegrini provenienti dall'Egitto, dalla Siria e da altre zone del Vicino Oriente, dove gli ebrei erano emigrati nel corso dei secoli.

Il già ricordato partito politico-religioso dei farisei, forte tra i rabbini e gli scribi, non intendeva però rovesciare il Sommo Sacerdote, ma invitava il popolo a rispettare la Legge ebraica e ad aspettare il Messia, l'inviato di Dio che avrebbe ripristinato il vero sacerdozio e portato la giustizia sociale.

Già da diversi secoli i *profeti* avevano annunciato al popolo ebraico l'avvento del cosiddetto Regno di Dio, guidato da un Messia-Re, che avrebbe restaurato l'antico regno di Israele e portato la pace tra tutti i popoli. Questa attesa di una salvezza *nel futuro* contrasta con il fatalismo e la rassegnazione tipici della visione ciclica del tempo, propria del mondo antico, pur cui

la natura, ma anche la società, dopo un ciclo di trasformazioni, tornano al punto di partenza (cfr. ↑ MITO Cap. 1, § 3, POLIS, Cap. 6, § 6.6, ELLENISMO, Cap. 9, § 3). Inoltre negli ultimi secoli a questa speranza riguardante la vita concreta della comunità si era associata l'attesa della *resurrezione dei morti*, e il Regno di Dio spesso era inteso in senso *universalistico*, cioè come abbracciante *tutti gli uomini*.

Ma mentre il partito dei farisei raccomandava al popolo una paziente attesa del Regno di Dio, quello degli *zeloti* animava rivolte contro il potere politico e contro la casta sacerdotale e i suoi privilegi. Nel 4 a.C. un Messia di nome Simone guidò una rivolta in Giudea contro Archelao, uno dei figli di Erode. Nel 6 d.C., quando i romani decisero di trasformare i piccoli regni in cui si era divisa la Palestina in una provincia del loro Impero, apparve un altro Messia, Giuda, che guidò la rivolta antiromana, questa volta in Galilea.

In quel periodo esisteva anche un'altra possibile interpretazione della figura del Messia: quella di un uomo ispirato e devoto, mansueto e pacifico, che avrebbe espiato con la sua sofferenza le colpe di tutti – il "Messia sofferente" – e realizzato la giustizia tra gli uomini grazie alla conversione generale delle coscienze e all'intervento di Dio Padre.

Questa interpretazione è attestata tra l'altro da uno dei *papiri del Mar Morto*, ritrovati nel 1947. Questi costituivano la biblioteca, fortunosamente ritrovata, di una comunità di **esseni**. Si trattava di una setta pacifica che conosciamo essenzialmente attraverso tali documenti, risalenti al I secolo a.C. Essi, nelle loro comunità monastiche isolate dal mondo, mettevano tutto in comune, e rifiutavano la proprietà privata e l'uso del denaro. In uno dei documenti ritrovati si parla appunto dell'attesa del Messia mansueto.

Nella predicazione di Cristo narrata dai Vangeli troviamo molti concetti

simili: egli, chiamando tutti alla conversione, si presenta come un Messia disarmato, inoltre il Regno di Dio che annuncia è universalistico, e i suoi discepoli sono poveri, oppure sono invitati a donare ai poveri tutte le loro ricchezze. Va detto inoltre che la comunità cristiana subito dopo la morte di Gesù metteva tutti i beni in comune (Atti, 4, 32 e 34-35).



Nelle grotte di Qumran, presso il Mar Morto, vissero eremiti appartenenti alla setta messianica degli esseni, probabilmente legata al cristianesimo e favorevole alla comunione dei beni. Qui, nel 1947 vi sono stati trovati molti loro manoscritti, insieme ad antiche versioni della Bibbia.

§ 2. Cristo e la predicazione del Regno di Dio

*Che cosa c'è di filosofico nel messaggio di Cristo?
La rivelazione divina in che rapporti è con il pensiero autonomo?*

Cristo è riconosciuto dalla grande maggioranza degli studiosi come *personaggio storico, realmente esistito*. Ma è piuttosto difficile determinare con certezza ciò che ha effettivamente detto e fatto. Le fonti a lui più vicine sono i *Vangeli* di Marco, Matteo e Luca, detti Sinottici, perché il loro ordine narrativo è sostanzialmente uguale, cosicché essi possono essere posti in parallelo in una tabella (sinossi). Tuttavia gli storici non credono che Matteo apostolo sia stato l'autore del Vangelo che porta il suo nome, né che essi siano stati scritti da uomini della generazione che conobbe Gesù – nemmeno il Vangelo di Marco, che è il più antico, e naturalmente nemmeno il Vangelo di Giovanni, che ha un ordine narrativo diverso dai sinottici e che è il più recente. Scritti più antichi di cui abbiamo notizia – i cosiddetti “detti di Cristo” – sono andati perduti.

Avvertendo che una parte delle idee in essi attribuite a Cristo non sono del tutto attendibili, esporremo nel prossimo paragrafo le dottrine che risultano dalla narrazione dei sinottici. Cristo in essi è presentato come il *Messia* annunciato dalle Scritture e dai profeti. Perciò in questo paragrafo dovremo per prima cosa cercare di chiarire quale poteva essere il senso di questo annuncio per i suoi contemporanei.

L'attesa religiosa del Messia si collegava a problemi identitari e politici del popolo ebraico, come si è detto, ma anche a temi etico-sociali. La casta sacerdotale era malvista non solo per le sue tendenze ellenizzanti e i suoi compromessi con la monarchia erodiana e con l'Impero romano, ma anche per il suo parassitismo economico. Le guerre, le rivolte e la dominazione romana, con i suoi tributi, avevano ridotto il popolo in miseria, e molti vivevano di elemosine. C'era poi un ceto di ricchi che approfittava delle difficoltà economiche dei contadini, prestando loro denaro ad usura. **#Si ricordi** l'invito a *rimettere i debiti ai propri debitori*, contenuto nel Padre Nostro, la principale preghiera di Cristo. **#Presumibilmente** i debiti (e non solo morali, come quelli che ogni uomo ha con Dio, ma anche economici) sono uno dei punti dolenti in questo periodo.

Gesù Cristo, che viveva delle elemosine dei suoi seguaci, invitava quanti volessero seguirlo come suoi discepoli a vendere tutto ciò che possedevano e donarlo ai poveri, e contemporaneamente affermava: “è più facile che un cammello passi per la cruna di un ago piuttosto che un ricco entri nel Regno dei Cieli”.

In effetti, proprio all'inizio della sua predicazione egli annuncia la proclamazione di un "anno di misericordia del Signore", cioè di un anno in cui, tra l'altro, siano rimessi i debiti.

Cristo legge infatti nella sinagoga di Nazareth questo passo del profeta Isaia:

Lo spirito del Signore è su di me, per questo egli mi ha unto, per evangelizzare i poveri [cioè per dare loro un lieto annuncio: *eu-angelion*], mi ha mandato ad annunciare ai prigionieri la libertà, a restituire ai ciechi la vista, a render liberi gli oppressi, a proclamare l'anno di grazia del Signore. (Luca, 4, 14-30)

E così commenta: "Oggi si è adempiuta questa scrittura". Egli *#dunque* si proclama *Messia dei sofferenti, dei poveri, degli oppressi e degli indebitati*. In particolare, l'anno di grazia o di misericordia, che egli annuncia, avrebbe dovuto essere proclamato ogni cinquant'anni secondo la prescrizione dell'antica legge mosaica. Ciò avrebbe comportato la liberazione degli schiavi, la remissione dei debiti e la scarcerazione dei prigionieri (che allora spesso erano in prigione per debiti). E anche la restituzione alla comunità di tutti i beni immobili finiti nelle mani dei privati. Ma la norma mosaica era da moltissimo tempo caduta in disuso e l'idea di ripristinarla avrebbe costituito una sorta di rivoluzione sociale¹.

§ 3. Le dottrine di Cristo secondo i Sinottici

È possibile un parallelo tra Socrate e il Cristo dei Sinottici?

Cerchiamo ora brevemente di sintetizzare le dottrine esposte da Cristo nella sua predicazione, così come le espongono i Vangeli Sinottici, cercando di distinguerle da quelle di altre parti del Nuovo Testamento e dagli apporti della tradizione successiva.

1. Cristo conduce una critica serrata della *morale tradizionale, tribale e rituale-esteriore*, propria del Vecchio Testamento. In effetti, molte norme dell'Antico Testamento sono veri e propri tabù, legati all'opposizione puro-impuro: per esempio la proibizione di avere contatti fisici con le donne mestruate, di mangiare carne non **kosher* o di condividere i pasti con i non-ebrei. Al posto di tale morale, Cristo propone valori come *interiorità*,

¹ Questa interpretazione è tratta da M. Bontempelli e E. Bruni, *Il senso della Storia Antica*, Trevisini, Milano 1979, vol. 2, pp. 470-471. Su tale base abbiamo lievemente modificato la traduzione.

responsabilità individuale, universale dignità umana, amore universale, liberazione della donna dai tabù rituali, libertà dell'individuo rispetto alla famiglia tribale (→ Ida Magli)¹. Non manca però nella sua etica la sessuofobia: “vi sono eunuchi che si sono resi tali da se stessi per il regno dei cieli” (Matteo, 19,12). Ovviamente Cristo non si riferisce all'auto-castrazione, ma all'astinenza totale dal sesso, che però è richiesta solo a chi voglia “essere perfetto”.

2. Cristo crede *che all'unico Dio corrisponda un unico genere umano*, superando l'idea di superiorità etnica propria dei greci, e l'idea di superiorità etnico-religiosa propria degli ebrei nazionalisti. Egli manda i suoi apostoli ad annunciare il Regno a *tutte le genti*. Più tardi Paolo di Tarso (san Paolo) dirà che davanti a Dio non ci sono né greci né barbari, né ebrei né gentili (cioè non ebrei), né schiavi né liberi, né maschi né femmine.

3. Egli predica *l'etica dell'amore del prossimo, della comprensione e del dialogo* sulla base dell'idea che gli uomini siano affratellati dall'eguale paternità di Dio nei confronti di tutti. L'etica dell'amore del prossimo fu professata in quel periodo anche da un importante rabbino, **rabbi Hillel** (60 a.C.-10 d.C.). Cristo predica inoltre una radicale nonviolenza (porgi l'altra guancia a chi ti ha schiaffeggiato). Anche su questo esiste qualche precedente: Socrate che afferma che è meglio subire violenza che farla (nel Gorgia).

4. Egli annuncia come *imminente* la venuta del *Regno di Dio, che chiama anche Regno dei Cieli*. Esso non dipende dall'iniziativa dell'uomo, è un dono di Dio, e riguarda l'uomo *così com'è*, in carne ed ossa. Il Regno dei Cieli non assomiglia al mondo iperuranio di Platone, al quale accedono solo le anime, ma in esso l'uomo è chiamato tutto intero, attraverso la *resurrezione dei morti*.

5. Egli propone ai suoi discepoli *la scelta a favore dei poveri e degli oppressi, l'ostilità al mondo del denaro e del commercio*, nello spirito dell'utopia comunitaria di certi profeti. Questa scelta è evidente e ripetuta. Così in seguito troveremo in tutta la storia del cristianesimo una serie di utopie comunistiche profetiche, che si ripresenteranno attraverso i secoli.

6. Egli però insiste sulla *differenza di fini e di contenuti tra religione e politica*, sulla base della trascendenza della religione: “date a Cesare ciò che è di Cesare, e a Dio ciò che è di Dio”; “il mio regno non è di questo mondo”. Al contrario, nel mondo antico, la religione si identifica con lo Stato, al cui centro c'era un'etnia: religione cittadina dei greci e dei latini, religione nazionale degli ebrei. Cristo non si rivolge né ad una tribù, né ad un popolo, né ad un impero, ma a tutti gli uomini, intesi come un'unica comunità senza gerarchie.

¹ Cfr. Ida Magli, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 1982.

Tuttavia la *differenza tra religione e politica*, così come compare nel Nuovo Testamento, si approssima forse, ma non corrisponde veramente ancora all'idea moderna secondo cui la religione è un fatto che appartiene alla *sfera privata*. Il rifiuto della politica da parte di Cristo **#non sembra significare** un rifugio nel privato: la buona novella (*eu-anghelion*) è un annuncio *pubblico* da testimoniare a tutto il mondo. Tale rifiuto è in relazione con l'*imminenza*, così tante volte ricordata nel Nuovo Testamento, della venuta del Regno dei Cieli, ben più potente di qualunque partito, etnia o impero. Questa imminenza è intesa in senso letterale ancora da Paolo e solo con l'istituzionalizzazione progressiva della Chiesa verrà rimandata ad un futuro indeterminato.

7. Dal Nuovo Testamento emerge anche l'idea che, con la discesa dello Spirito Santo di Dio in mezzo agli uomini, e con il sacerdozio universale dei credenti, *non abbiano più valore le distinzioni sacrali tra i ceti della società, e in particolare tra sacerdoti e laici*, e che *tutto il popolo possa parlare e agire in nome di Dio* (dopo molti secoli questa idea verrà ripresa tra l'altro da quelle sette protestanti, come gli Anabattisti, che si ribelleranno tanto all'autorità della Chiesa, quanto all'autorità politica). Paradossalmente, da un lato Cristo distingue nettamente tra religione e politica quando certi suoi interlocutori, ebrei nazionalisti, cercano di coinvolgerlo nella loro lotta, ma, dall'altro, quando promette la discesa dello spirito di Dio nei suoi seguaci dopo la sua morte, considera la comunità di quelli che credono in lui come vera interprete della parola e della volontà divina, e quindi dotata di una sorta di autorità sociale collettiva. Se Dio è superiore alla politica ordinaria, lo sarà anche il popolo di Dio.

§ 4. Paolo di Tarso predica Cristo risorto

Paolo è un anti-filosofo?

Paolo di Tarso (San Paolo), un fariseo inizialmente persecutore dei cristiani, martirizzato a Roma verso il 65, non conobbe Cristo personalmente, ma dichiarò di essersi convertito al cristianesimo per una visione in cui gli sarebbe apparso il Messia risorto. Egli ebbe anche in seguito altre visioni o estasi.

La resurrezione del Signore è dunque al centro della sua predicazione, che lo porterà attraverso gran parte del mondo ellenistico, nella stessa Grecia e infine a Roma, chiamando tutti gli uomini alla conversione in attesa dell'imminente ritorno di *Cristo trionfante*.

#Possiamo dire che Cristo per i Vangeli sinottici è il Messia, il “figlio di Dio”, un uomo da lui mandato per annunciare il suo regno, trasformare le coscienze, dare un esempio di santità, mostrare coi miracoli il potere divino, sacrificarsi per gli altri, e perciò la risurrezione del suo corpo, operata dal Padre, è il preannuncio di quella di tutti gli altri. Egli per Paolo invece è anche e soprattutto un essere spirituale e divino, capace di apparire senza il suo corpo.

Credere che un tale *uomo-Dio* abbia accettato di essere crocifisso (la crocifissione è una pena riservata agli schiavi e ai ribelli) è secondo Paolo *scandalo per gli ebrei e follia per i greci* (Corinzi I, 1). Paolo è cosciente che la sua predicazione stava turbando i benpensanti, rovesciando la scala dei valori, e proclamando l'uguaglianza degli uomini davanti a Dio, mentre i filosofi avrebbero trovato tutta la storia dell'uomo-Dio semplicemente assurda. Dice infatti:

La parola della croce è pazzia per quelli che periscono; ma per noi che siamo sulla via della salvezza è la potenza di Dio. Poiché sta scritto:

Io farò perire la sapienza dei savi [sophia tôn sophôn], *e annienterò l'intelligenza dei dotti.*

Dov'è il savio, dov'è lo scriba, dov'è il disputatore di questo secolo? Id-dio non ha egli resa pazza la sapienza di questo mondo? Poiché, visto che nella sapienza di Dio il mondo non ha conosciuto Dio con la propria sapienza, è piaciuto a Dio di salvare i credenti mediante la pazzia della predicazione... Dio ha scelto le cose pazze del mondo per svergognare i sapienti.

[Corinzi, I, 1, 18-27]

Anche il suo radicale messaggio etico e sociale appare come una sfida a tutti i benpensanti del mondo ebraico e del mondo pagano:

Non c'è qui né Giudeo né Greco; non c'è né schiavo né libero; non c'è né maschio né femmina; poiché voi tutti siete uno in Cristo Gesù.

[Galati 3,28]

Ma questa sfida, come si è visto, non è fatta in nome della ragione, come nella filosofia cinica o stoica delle origini. **#Ci sembra** invece che in Paolo ci sia una sorta di sfida alla filosofia e alla ragione in nome della fede nel Cristo risorto.

Non mancherà tra i primi cristiani e nel Medioevo una sorta di antifilosofia che dichiarerà la sua fede nel cristianesimo anche contro la ragione

("credo quia absurdum") e molto più tardi, nell'Ottocento, il filosofo danese Kierkegaard riprenderà, contro la teologia razionalistica, l'idea di Gesù crocifisso *paradosso per i greci e scandalo per gli ebrei*.

La radicalità della ribellione intellettuale di Paolo non implica però *nessuna forma di ribellione sociale o politica*: i cristiani devono trattare i loro schiavi come fratelli, ma non si parla necessariamente di liberarli. Egualmente i cristiani affronteranno il martirio, se saranno loro richieste cose contrarie alla fede, ma devono restare sottoposti al potere costituito, perché "ogni potere proviene da Dio" (Romani, 13, 1). Il ritorno di Cristo è vicino, e nell'attesa i credenti devono attuare la conversione dentro di sé e nella loro vita comunitaria. Al resto provvederà Cristo trionfante.

Sull'*imminenza del ritorno di Cristo* Paolo non ha dubbi: "Tutti certo non saremo già morti, ma tutti saremo trasformati, in un attimo, in un batter d'occhio, al suono dell'ultima tromba. Squillerà infatti la tromba e i morti risorgeranno incorruttibili e noi saremo trasformati" (Tessalonicesi, 15, 51-52).

§ 5. Il Vangelo di Giovanni e la divinizzazione di Cristo come Logos di Dio

Ancora il Logos (discorso – parola – ragione). Quali sfumature prenderà qui questo termine?

Ecco alcuni passi del prologo del Vangelo di Giovanni.

Nel principio era la Parola [*Logos*], e la Parola era con Dio, e la Parola era Dio. Essa era nel principio con Dio.

Ogni cosa è stata fatta per mezzo di lei; e senza di lei neppure una delle cose fatte è stata fatta.

In lei 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 vera luce che illumina ogni uomo, era per venire nel mondo.

Egli era nel mondo, e il mondo fu fatto per mezzo di lui, ma il mondo non l'ha conosciuto.

È 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 figli di Dio...

...

E la Parola è stata fatta carne ed ha abitato per un tempo fra noi, piena di grazia e di verità; e noi abbiamo contemplata la sua gloria, gloria come quella dell'Unigenito [unigenito = *monoghenes*, unico figlio] venuto da presso al Padre.

... la legge è stata data per mezzo di Mosè; la grazia e la verità son venute per mezzo di Gesù Cristo.

Nessuno ha mai veduto Iddio; l'unigenito Figliuolo che è nel seno del Padre, è quel che l'ha fatto conoscere. [Giovanni, 1, 1-18]

Come si vede, qui il Cristo, figlio di Dio, è identificato con il Logos divino, che **#ci ricorda fortemente** il Logos di Filone, mentre suo padre, che nessuno ha mai visto, **#sembra** corrispondere con il Dio supremo ineffabile, sempre di Filone. Il Logos è infatti intelligenza e in quanto tale ha la funzione di ordinatore della creazione e di mediatore tra Dio e l'uomo. Quindi è sempre esistito, e *si incarna* nell'uomo Gesù di Nazareth, che è contemporaneamente uomo e Dio. Da questo passo di Giovanni nasceranno tutte le dispute cristologiche successive. La persona di Gesù come uomo è separata dalla persona del Logos come Dio? Oppure sono una sola persona? Dio è veramente unitario o è diviso in sostanze diverse? Non mancherà chi sosterrà, come il teologo alessandrino Ario, considerato un *eretico*, che Gesù Cristo era soltanto uomo, o chi dirà che l'uomo Gesù era solo un'apparizione, un'immagine, perché Dio non poteva in nessun modo patire.

☛ COMMENTO. Incarnazione e Trinità

Si potrebbe ipotizzare che la concezione teologica di Giovanni, che considera Cristo come eterno, divino e ordinatore del creato, abbia aiutato i cristiani a reinterpretare in modo simbolico e non più letterale l'imminenza del Regno. Cristo nei sinottici e Paolo nelle sue lettere lo presentavano come imminente, ma senza mai precisare quando. Il Vangelo di Giovanni, mettendosi dal punto di vista dell'eternità, permetterà ai cristiani delle età successive di interpretare la possibilità che il Regno – la fine del mondo – arrivi in qualunque momento soprattutto come un pungolo morale ad aspettarlo vigili, come la vergine saggia della parabola aspetta lo sposo. L'imminenza del Regno col tempo finirà per divenire simbolo della possibilità continua della morte individuale del credente, mentre solo alcune sette apocalittiche intenderanno l'imminenza in senso letterale. La concezione teologica di Giovanni col tempo finirà per diventare il punto di partenza di dispute dottrinali che agiteranno il mondo cristiano, provocando anche conflitti armati e persecuzioni. Tuttavia il

Vangelo di Giovanni contiene solo la base di fede del dogma dell'incarnazione di Dio, ma i cristiani non mancheranno di disputare e di azzuffarsi sul dogma della Trinità, che né in Giovanni né in nessuna parte del Nuovo Testamento è chiaramente enunciato. Nei Vangeli è detto che Cristo risorto promette agli apostoli la discesa del suo Spirito, lo Spirito Santo, che li guiderà e sosterrà con i suoi doni miracolosi (carismi), in attesa del ritorno di Cristo in persona e della venuta del Regno. Ma il fatto che questo Spirito Santo sia a sua volta una persona divina, e che quindi Dio si articoli in una Trinità di persone aventi la stessa sostanza (ousia), non è immediatamente evidente. Questo principio sarà stabilito dal Concilio di Nicea del 325, che condannerà l'eresia di Ario, e ancora nella prima metà del Cinquecento porterà sul rogo i teologi antitrinitari, condannati a morte non solo dalla Chiesa Cattolica, ma anche da quella Evangelica di Calvino, al potere a Ginevra. Si noti infine che l'ossessione numerica per il numero tre ricorre anche in diversi filosofi greci e in particolare nella filosofia neopitagorica di Numenio (cfr. ↑ Cap. 10, § 5) e nella teologia indiana della Trimurti.

§ 6. La filosofia pagana contro i cristiani e le apologie filosofiche del cristianesimo

È sorprendente: i cristiani e i loro persecutori avevano molte idee in comune.

Secondo gli *Atti degli apostoli*, Paolo di Tarso, fatto imprigionare dagli ebrei ortodossi, ottenne, come cittadino romano, di essere condotto a Roma per essere processato (verso il 60) e lì visse in libertà per due anni. La tradizione successiva dice che sarebbe stato martirizzato più tardi, ai tempi della persecuzione di Nerone, sempre a Roma, assieme a San Pietro, con cui inizialmente aveva avuto dei contrasti circa la predicazione del ritorno di Cristo. Paolo sosteneva che l'annuncio doveva rivolgersi "a tutte le genti", aveva girato in lungo e in largo il mediterraneo orientale per predicare, e aveva progettato anche un viaggio in Spagna. Il secondo inizialmente aveva sostenuto che bisognasse rivolgersi in primo luogo alla comunità ebraica (peraltro anch'essa sparsa per il mondo).

Nonostante le persecuzioni, nei cento anni successivi il cristianesimo si diffuse notevolmente nelle città di gran parte dell'impero, sia tra i ceti emarginati e senza speranza di riscatto sociale, sia anche tra tutti gli altri, e perfino nel ceto senatorio, in particolare tra le donne. Il motivo formale della persecuzione fu il rifiuto di prestare il culto dovuto al genio protettore

dell'imperatore. Ma i cristiani furono usati anche come capro espiatorio su cui sfogare il malcontento dei ceti popolari urbani, come nel caso di Nerone, che accusò i cristiani di essere responsabili dell'incendio di Roma.

Non solo Roma, ma anche le metropoli ellenistiche avevano continuato a gonfiarsi sotto l'impero. I commerci, la vendita degli schiavi, l'emigrazione, avevano ulteriormente trasformato le grandi città in un melting pot di culture, etnie e religioni diverse. Molte delle vecchie religioni non potevano più costituire il legame sociale dei loro fedeli, sradicati dal luogo d'origine, e avevano maggior successo quelle che, come il cristianesimo, si rivolgevano a tutte le etnie e a tutti gli uomini.

Il problema era avvertito anche dal ceto dirigente romano, che incoraggiò diversi culti orientali, tendenzialmente monoteistici e universalistici (come il culto di Mitra e del Sol Invictus, che ebbero fortuna tra i militari); filosofi ed intellettuali non mancarono di appoggiare questi tentativi. Ai cristiani veniva chiesto di rispettare la religione imperiale, di collaborare con l'impero e di non farsi setta segreta o organizzazione separata ed estranea (si veda sotto quanto detto da Celso). Inoltre le chiese cristiane erano spesso confuse con le comunità ebraiche, sospette di ribellione (i romani massacrarono gli ebrei ribelli nelle guerre del 66-70, del 115-117 e del 132-135) o con le sette gnostiche cristiane, alcune delle quali erano segrete (cfr. ↓ Cap. 12, § 2).

Nelle grandi città dell'impero non mancavano i conflitti inter-religiosi e inter-etnici, e le persecuzioni dei cristiani spesso avevano natura sociale piuttosto che politica. Il rifiuto del culto dell'imperatore metteva i cristiani nell'illegalità, ma normalmente i funzionari imperiali lasciavano correre (lo stesso

AUTORITARISMO-TOTALITARISMO (concetti moderni) e PRINCIPATUS-DOMINATUS (concetti antichi)

Per descrivere la politica dell'Impero, **#ci azzarderemo** ad applicare al mondo antico due concetti della teoria politica moderna: *autoritarismo* e *totalitarismo*. Un governo è autoritario in primo luogo quando nega ai suoi cittadini le libertà politiche, limitando cioè la libertà di organizzazione specificamente politica (oggi: i partiti), la libertà di espressione e di propaganda in campo politico, ecc. Il potere politico decisionale sarà quindi in mano ad un gruppo ristretto e a tutti gli altri sarà impossibile *partecipare* ad esso. Tale governo potrà vietare anche altre libertà e diritti, ma lo diremo totalitario soprattutto quando vuole *imporre* idee e comportamenti, quando vuol imporre la sua ideologia e i suoi modelli di comportamento, e penetrare nell'ambito della società civile e della vita privata.

Ovviamente anche nella società moderna non è facile caso per caso definire i singoli governi. Nel nostro caso **#possiamo dire** che inizialmente la politica imperiale (con l'eccezione di Caligola e di Nerone) era soprattutto autoritaria. Questo tipo di governo fu chiamato allora *Principatus* (l'imperatore cioè era considerato *princeps*, cioè *primus inter pares*). Solo più tardi l'impero assumerà un volto totalitario, essendosi progressivamente ridotta l'influenza del senato, ostile all'estensione *totale* del potere dell'imperatore. Questo secondo tipo di governo in latino è il *Dominatus*, in cui l'imperatore è *padrone* (*dominus*) *dei suoi sudditi*. Il *Dominatus* si instaura definitivamente con Settimio Severo (un africano la cui moglie era di una famiglia sacerdotale siriana) e con la successiva dinastia dei Severi (dal 193 al 235). I Severi cercheranno di influire direttamente (anche se sincretisticamente, secondo il modello del Pantheon) sulle religioni dei sudditi, introducendo nuovi culti, talora favorendo e talora perseguendo il cristianesimo. Sarà poi Diocleziano (imperatore dal 284 al 305) che tenterà sistematicamente ma inutilmente di stroncare la nuova religione, che sarà invece legalizzata da Costantino nel 313 e fatta religione di Stato obbligatoria da Teodosio nel 391: l'Impero cristiano non sarà meno totalitario di quello pagano.

imperatore Traiano raccomandava di non prendere iniziative persecutorie nei loro confronti). Tuttavia i benpensanti e i tradizionalisti, se entravano in urto con i cristiani, potevano denunciarli (sempre Traiano raccomandava di non dar seguito alle denunce anonime), e il rifiuto del sacrificio, se ripetuto, diventava un atto di ribellione.

Possiamo considerare esponente ideologico dell'Impero autoritario (principatus) **Celso**, uomo di vasta cultura filosofica e religiosa, legato alla cultura imperiale pagana platonizzante, che scrisse in greco un'opera di confutazione del cristianesimo, il *Discorso vero*, ai tempi di Marco Aurelio e Commodo (cioè tra il 161 e il 192). Per poter criticare razionalmente le credenze ebraiche e cristiane, egli le studia dettagliatamente, nelle loro diramazioni e sette. Per lui le credenze filosofiche cristiane vanno tollerate, nonostante gli errori e gli aspetti irrazionali, ma ai cristiani va chiesto di rispettare la religione imperiale e collaborare con l'impero, senza farsi corpo separato o setta segreta. Ciò che è vero del cristianesimo e dell'ebraismo per Celso era già nella filosofia classica e nelle credenze dei popoli antichi, come i persiani e gli egizi, e nelle antichissime rivelazioni fatte da Dio agli uomini saggi. E sostanzialmente coincideva con le teorie teologiche stoico-platoniche della cultura imperiale.

★Approfondimento: Celso

Celso riconosce il valore filosofico di molte credenze cristiane, ma le considera sistematicamente, nella parte per lui valida, come *plagi dei grandi filosofi greci*. Rifiuta p.es. l'idea della resurrezione della carne, ma la considera derivata dall'antica metempsicosi. Anche l'idea etica cristiana del "porgere l'altra guancia" per lui risale all'insegnamento di Socrate esposto nel *Critone*.

Anche Celso crede nella provvidenza del Sommo Dio e, come gli stoici, afferma che essa governa il mondo secondo "la legge del più alto bene possibile".

Ritiene inoltre che anche l'idea ebraico-cristiana secondo cui *Dio non è definibile a parole* risalga a Platone. Anche per lui, non ha senso fare rappresentazioni sensibili del Sommo Dio, ma lo ha per quanto riguarda le *potenze intermedie* che governano il mondo per suo conto.

Egli non accetta l'idea dell'incarnazione divina, mentre ammette che ci siano potenze divine mediatrici, a cui è sensato tributare un culto. Per lui il monoteismo non è incompatibile con l'adorazione di una pluralità di dei, e i cristiani dovrebbero abbandonare quel fanatismo che li porta a elevare la loro fede al di sopra delle altre e al di sopra dell'autorità dello Stato, organizzando ogni aspetto della loro vita comunitaria in funzione delle loro credenze ed in spregio alla legge civile (questo senso di separazione e di diversità si coglie in effetti anche in molti scritti cristiani: per esempio l'ano-

nimo autore della *Lettera a Diogneto* conferma che i cristiani si sentivano “stranieri in patria”).

Ma Celso non dispera di poterli recuperare alla vita civile e alla legalità, e alla fine rivolge loro un appello: «Venite, non tenetevi a distanza dall'attuale regime politico. Schieratevi a fianco dell'imperatore. Non cercate di costruirvi un altro impero, o di acquisire delle posizioni speciali. È un'apertura che voi potreste fare alla pace. Se tutti dovessero seguire il vostro esempio e astenersi dalla politica, la gestione di questo mondo cadrebbe in mano ai selvaggi barbari senza legge». Celso inoltre considera positivamente il fatto che alcuni cristiani abbiano successo negli affari, e vuole che essi diventino dei bravi cittadini, che mantengano le loro credenze, ma che si adeguino alla religione di Stato.

Invece egli non approva l'idea che a tutti Dio possa sempre concedere il perdono con un atto di grazia: il Regno di Dio dei cristiani accoglie e perdona “chi è peccatore, chi è ottuso, chi è puerile, e, per farla breve, chi è un disgraziato”, o magari “il ladro, lo scassinatore, l'avvelenatore, il saccheggiatore di templi o il violatore di tombe”. E inoltre: “Il dio dei cristiani è stato inviato ai peccatori; perché non agli innocenti? Che male c'è a non avere colpe? Perché questa preferenza per i peccatori?”.

#Possiamo dunque dire che, se Celso spera di recuperare una parte dei cristiani, gente per bene e magari benestante, guarda con apprensione al perdono generalizzato dei peccatori, temendo per il mantenimento dell'ordine e della gerarchia nell'Impero. Questa visione gerarchica è anche ben visibile nella sua convinzione che l'accesso alla conoscenza filosofica e teologica sia riservato di fatto a pochi sapienti.

Come abbiamo detto, le comunità cristiane del II secolo hanno già un notevole numero di adepti e una rilevante estensione sia geografica, sia anche sociale (anche nei ceti alti) e cominciano a istituzionalizzarsi. Si abbozza una gerarchia di diaconi, presbiteri (cioè sacerdoti) e vescovi. Sotto i Severi, tra il II e il III secolo, la comunità cristiana di Roma “può contare tra i suoi aderenti anche le ricchissime donne di rango senatorio (*clarissimae foeminae*), le quali sostengono, in buona parte, la vita economica del cristianesimo romano” (Santo Mazzarino). Inoltre ci sono già, nella diocesi romana, banchieri che custodiscono i risparmi dei correligionari, ma che prestano denaro ad alti interessi ad ebrei e pagani. E i vescovi poi ricevono un *salarium*.

Le comunità delle origini di cui parla Paolo nelle sue *Lettere* erano fortemente comunitarie e non stabilmente gerarchizzate. “Chi si innalza lo faccia solo per servire”, dice Paolo. E la comunità viveva nella tensione dell'imminente seconda venuta di Cristo: si diceva che su di essa fossero scesi i doni

dello spirito Santo (i carismi), come la profezia, la capacità di intendere le varie lingue, il dono di guarire gli infermi.

Verso la metà del II secolo troviamo ancora personaggi come **Montano**, che fondò una comunità cristiana in Anatolia, il quale rivendicava il dono della profezia, data agli autentici credenti dallo Spirito Santo, e profetizzava la venuta prossima della Gerusalemme Celeste. Ma già a quei tempi non mancava chi interpretasse il tempo dell'attesa in modo molto più elastico. **Ippolito**, ecclesiastico e teologo che scriveva a Roma all'inizio del III secolo, per es. riteneva che la fine dell'Impero romano e, insieme, del mondo sarebbe avvenuta nel 500 d.C.

L'istituzionalizzazione progressiva dipendeva dall'estensione delle comunità, dal bisogno di difendere e di assistere i membri arrestati o in difficoltà, ma anche dalla necessità di organizzare l'insegnamento della dottrina e di rivolgersi con messaggi-manifesto alle autorità e alla società civile. Così nella comunità si forma una sorta di ceto intellettuale.

Sono chiamati *padri apologeti* quegli scrittori cristiani che scrissero in difesa del cristianesimo per confutare le accuse che erano rivolte ad esso. Mentre molti di quelli che usarono la lingua latina (come Tertulliano) mostrarono una sostanziale avversione per la cultura filosofica, gli apologeti greci ritenevano che la filosofia potesse essere un avviamento alla dottrina cristiana e un necessario strumento per intendere la fede.

Uno di essi, **Giustino**, nato a Nablus in Palestina e vissuto nel II secolo, dopo un approfondito curriculum di studi filosofici, che lo portò ad aderire al platonismo, si convertì al cristianesimo. In seguito si trasferì a Roma, dove fondò una scuola filosofica cristiana. Martirizzato, è considerato dalla Chiesa patrono dei filosofi.

Scrisse in greco una prima *Apologia* (discorso in difesa) *dei cristiani* rivolta ad Antonino Pio (imperatore tra il 138 e il 161) e al senato, e una seconda rivolta al solo senato. Egli, che aveva una buona preparazione per quanto riguarda i classici della filosofia e della letteratura greche, sottolinea che *molte credenze cristiane assomigliano alle teorie di Platone e degli stoici, e anche ad antiche credenze del mito e della poesia tradizionali*, ed espone molte idee comuni alle due culture.

In conclusione Giustino e il suo avversario Celso avevano in comune la stessa cultura teologica platonico-stoica – Dio è spirito, le idee sono nella mente di Dio, il mondo è retto dalla provvidenza divina, l'anima è immortale. Per Celso questi concetti sono stati elaborati dai sapienti greci, mentre secondo Giustino sono state ispirati loro da Dio, per essere poi rivelati pienamente solo da Cristo.

★Approfondimento: Giustino Apologista

Giustino, come si è detto, sostiene nella prima *Apologia* che molte teorie cristiane assomigliano a idee di Platone e degli stoici e anche ad antiche credenze del mito e della poesia tradizionale antica. Se dunque noi sosteniamo alcune teorie simili ai poeti ed ai filosofi da voi onorati, si chiede Giustino, perché siamo odiati e discriminati?

Quando diciamo che tutto è stato ordinato e prodotto da Dio, sembreremo sostenere una dottrina di Platone; quando parliamo di distruzione nel fuoco, quella degli Stoici; quando diciamo che le anime degli iniqui sono punite mantenendo la sensibilità anche dopo la morte, e che le anime dei buoni, liberate dalle pene, vivono felici, sembreremo sostenere le stesse teorie di poeti e di filosofi.

Se poi affermiamo che Cristo è stato “generato da Dio come Logos di Dio stesso”, dice ancora Giustino, questa concezione è comune alla vostra, quando dite che “Ermete è il Logos messaggero di Zeus” (*#potrebbe forse* riferirsi a Hermes Trismeghistos, Cfr. ↑ Cap. 10).

E non solo egli sottolinea i punti di convergenza tra le due culture, ma riconosce il valore della filosofia in generale. Nel *Dialogo con Trifone* (un amico ebreo) egli afferma: “La filosofia in effetti è il più grande dei beni e il più prezioso agli occhi di Dio, l’unico che a lui ci conduce, e sono davvero uomini di Dio quelli che han volto l’animo alla filosofia...” Questa affermazione un po’ enfatica sembra contrastare con la sua convinzione che la fede cristiana sia superiore alla filosofia. Ma anche Giustino ammette, come Celso, che la convergenza del cristianesimo e della filosofia precristiana derivi dalla presenza del logos divino negli uomini religiosi antichi: esso si è espresso nella forma più alta in Cristo, ma era all’opera già prima di lui. “*Quelli che hanno vissuto secondo il Verbo sono cristiani anche se furono creduti atei, come, fra i greci, Socrate, Eraclito e altri simili*”.

§ 7. Tertulliano e la sua anti-filosofia cristiana

È possibile un materialismo cristiano?

Vissuto a Roma per un lungo periodo, Giustino, autore di lingua greca, era un tipico esponente della cultura teologia platonica della tarda età ellenistica. E tali furono moltissimi teologi e filosofi cristiani successivi, vivamente interessati a combinare la loro cultura filosofica classica col messaggio

cristiano (analizzeremo in particolare Origene di Alessandria e i Padri Capadoci, cfr ↓ Cap. 12). Diversamente andarono le cose nel mondo di lingua latina. Qui, a parte Sant'Agostino, gli scrittori cristiani non sono molto interessati alla speculazione filosofica, né versati in tale campo, e la loro apoloogia sviluppa spesso soprattutto argomentazioni morali.

Tertulliano, nato a Cartagine verso il 160 e morto verso il 230, sviluppò un originale pensiero antifilosofico. La filosofia greca, secondo lui, è all'origine di tutte le idee eretiche e contrarie alla religione. La logica di Aristotele è inutilmente complicata e non ha capacità dimostrativa. Il platonismo porta all'eresia gnostica (cfr. ↓ Cap. 12, § 2), mentre l'epicureismo induce a negare l'immortalità dell'anima. La verità non viene dallo studio dei libri degli antichi filosofi, ma dalla gente comune, che accoglie il messaggio di Cristo con semplicità, senza cavillare.

Anche la sua concezione del mondo sembra venire dal senso comune, con qualche concessione al materialismo stoico. "Tutto ciò che è, è corpo di un genere determinato. Niente è incorporeo se non ciò che non è". Lo spirito è un tipo particolare di corpo, e anche Dio è corporeo. L'anima, creata da Dio, benché corporea, è immortale, e risorgerà insieme al corpo. Questa concezione permette a Tertulliano di affermare che il peccato originale è trasmesso fisicamente ai discendenti di Adamo attraverso lo sperma. Questa è la dottrina del **traducianesimo**, che sarà presa sul serio anche da un pensatore raffinato come Agostino (cfr. ↓ Cap. 13, § 7, 2).

Quanto al mistero dell'incarnazione e della morte dell'uomo-Dio, egli riprende il modo paradossale di esprimersi di San Paolo: "Il figlio di Dio è morto: è credibile perché inconcepibile. Sepolto resuscitò: è certo perché impossibile". A lui fu attribuito anche il detto "credo quia absurdum" (credo perché è assurdo).

L'entusiasmo religioso di Tertulliano non poteva accontentarsi dell'ordine e della disciplina della Chiesa che andava istituzionalizzandosi. Egli nell'ultimo periodo della sua vita passò alla congregazione di Montano (cfr. ↑ § 7), che annunciava con le sue profezie l'imminenza del Regno. Comunque la tensione apocalittica verso il rovesciamento del mondo umano e verso il giudizio finale fu una tendenza di tutta la chiesa africana di lingua latina, come si può vedere nella Scheda sul donatismo e il movimento dei circumcellioni.

SCHEDA 2 – Il donatismo e il movimento dei circumcellioni

Per avere una visione d'insieme degli atteggiamenti etici e politici del cristianesimo delle origini, è utile raccontare le vicende dello scisma **donatista** e del

contemporaneo movimento dei **circumcellioni** (seguiremo qui in particolare l'avvincente storia dell'Impero romano di Santo Mazzarino, edito da Laterza).

La più sistematica e feroce persecuzione dei cristiani fu quella attuata sotto l'impero di Diocleziano, soprattutto per volontà del tetrarca Galerio. La persecuzione, rispetto allo scopo di piegare i cristiani all'obbedienza, si risolse in un fallimento, perché il cristianesimo, per quanto minoritario (si parla di un decimo degli abitanti dell'impero) era ormai saldamente radicato nelle città (le campagne, dove viveva la grande maggioranza della popolazione, in genere furono cristianizzate soprattutto a partire da quando Teodosio rese il cristianesimo obbligatorio). Cessata la persecuzione, cominciò soprattutto nelle diocesi africane di lingua latina una discussione per decidere se quei cristiani che avevano rinnegato la loro fede potessero essere perdonati e riammessi nella loro comunità.

Nelle province africane, nella cui identità etnica c'era un'antica componente cartaginese, il cristianesimo era piuttosto diffuso anche nelle campagne, e venne a costituire "una specie di "religione nazionale, tutta intransigenza e fervore" (Mazzarino). A partire dalle questioni del perdono a chi aveva rinnegato il cristianesimo durante le persecuzioni e della validità dei sacramenti amministrati dai sacerdoti rinnegati, la chiesa africana si divise in due. L'ala *donatista*, era assolutamente intransigente, e inoltre rifiutava l'obbedienza alla chiesa di Roma, che da Costantino in poi era identificata con potere imperiale, mentre l'ala cattolica era favorevole al perdono e considerava validi i sacramenti indipendentemente dalla condotta morale di chi li aveva amministrati (contro l'eresia donatista si scagliò il cattolico Agostino – cfr. ↓ Cap. 13, § 2 e Conclusione). Vicini ai donatisti sono anche gli *agonisti* (che cercano l'agone, cioè il martirio) e i *circumcellioni* (quelli che si radunano intorno alle tombe dei martiri: circum cellas). Tipico degli agonisti era il tentativo di farsi martirizzare a tutti i costi, e persino il suicidio fatto gridando "Deo laudes" (siano lodi a Dio). I circumcellioni poi costituivano vere e proprie bande armate di contadini insorti contro il potere imperiale e la sua esosità fiscale.

§ 8. L'idea di impero universale: dal Regno di Israele al Regno dei Cieli e all'Impero Cristiano

Esiste una politica cristiana? Le istituzioni politiche della nostra bimillennaria civiltà sono state propriamente cristiane?

Abbiamo visto che la cultura dei ceti dominanti tende a presentare il do-

minio romano sull'area mediterranea come l'impero universale sull'ecumene voluto dalla provvidenza divina, e che contemporaneamente la divinità stessa viene presentata sempre più chiaramente come un ente unico, o almeno unitario, e benevolo nei confronti dell'umanità, ben diverso dagli dei della religione omerica.

Ma l'idea di un impero universale di origine divina non è un'invenzione occidentale. Senza prendere in esame le dottrine del Lontano Oriente, si devono considerare però almeno quelle del Vicino e del Medio Oriente. In particolare si pensi al **mazdeismo**, o **zoroastrismo**, culto del dio supremo del Bene, Ahura Mazda. I suoi inizi risalgono a Zaratustra (detto dai greci Zoroastro), profeta e autore di scritti considerati sacri (l'*Avesta*), vissuto nella Persia settentrionale forse nella seconda metà del secondo millennio avanti Cristo. Con esso il tardo ebraismo e il cristianesimo hanno in comune l'idea dell'unicità di Dio e del genere umano, l'idea della giustizia e provvidenza divine, del giudizio finale, della vittoria finale del bene sulla terra. È a questa tradizione che risale la fondamentale idea politico-religiosa dell'impero universale: già il re di Persia si considerava "*re dei re*", *signore in nome di Dio di tutti popoli*.

Essa fu in qualche modo recepita anche da Alessandro Magno, dalla cultura ellenistica e da quella romana, e divenne di nuovo decisamente importante nel tardo impero in cui viene imposta una religione di Stato, prima politeistica, ma rinnovata nel senso che sappiamo (in particolare sotto Diocleziano) e poi cristiana. In questa fase era del tutto tramontata la velleità del ceto senatorio di mantenere in vita le forme della vecchia legalità repubblicana legittimata dal politeismo tradizionale, e il potere personale assoluto del monarca aveva bisogno di una forte legittimazione religiosa in un Impero che tendeva a disgregarsi.

Apparentemente l'idea di impero universale in nome dell'unico Dio è presente anche nel pensiero di Cristo stesso, nella nozione centrale del "Regno di Dio". Ma questo Regno per lui non ha nulla a che vedere con le istituzioni politiche umane, "non è di questo mondo". Le idee predicate da Cristo e le millenarie concezioni del mondo cristiano successivo sono talvolta non solo diverse, ma addirittura antitetiche.

Come si è detto, la discesa dello Spirito Santo nel *popolo di Dio* indurrà qualcuno ad interpretare la comunità dei cristiani in senso rivoluzionario, come supremo potere sociale e politico. Invece un'altra versione, **#a nostro avviso** veramente agli antipodi della visione del Cristo dei sinottici, prevarrà per due millenni, dai tempi del tardo Impero Romano fino all'Europa della Restaurazione nel secolo diciannovesimo. È l'idea che la Chiesa istituziona-

lizzata, la gerarchia ecclesiastica, rappresenta e dirige il popolo di Dio ed è la depositaria effettiva dello Spirito, e che anche il potere politico legittimo deriva solo da lei. La Città di Dio, in attesa del giudizio finale, comanda o dovrebbe comandare la Città dell'Uomo, cioè la Città Politica (cfr. ↓ Cap. 13, su Agostino e Orosio, e MEDIOEVO).

In origine Paolo, in attesa del Regno dei Cieli imminente, invitava i cristiani a sottomettersi al potere costituito dell'impero, che viene da Dio e che mantiene l'ordine con la forza. Martin Lutero, grande ammiratore di Paolo, dirà che il potere politico è un rimedio alla malvagità dell'uomo (*remedium iniquitatis*). E anche i cristiani dei primi secoli di solito seguiranno il precetto di Paolo e si sottoporranno senza ribellarsi al potere costituito, e, in attesa del Regno, non si preoccuperanno di riformare le istituzioni, di promuovere l'abolizione della schiavitù o l'eguaglianza delle donne. Sarà la Chiesa gerarchizzata e istituzionalizzata, la Chiesa dei grandi Concili Ecumenici dei secoli IV-VIII che, collaborando con imperatori che desideravano l'unità religiosa e ideologica dell'impero, promuoverà la cristianizzazione dello Stato e delle istituzioni pubbliche. Ciò non comportò l'abolizione della schiavitù, la democratizzazione del potere o l'eguaglianza delle donne, ma piuttosto la repressione della cultura filosofica pagana, la fine degli spettacoli teatrali e delle olimpiadi, e la persecuzione delle eresie.

Tutto questo ha una rilevanza per la storia della filosofia politica, se non altro perché *l'idea di impero universale, per quanto in versione teologica, implicava il concetto dell'unità del genere umano e dell'eguaglianza delle nazioni*, anche se i rappresentanti supremi del genere umano erano considerati il capo della Chiesa e l'imperatore.

Questi sviluppi sono essenziali per capire la filosofia politica successiva dell'Occidente. In effetti, nel 391 l'imperatore Teodosio, proclamando il cristianesimo religione di Stato, darà inizio all'idea e all'istituzione del Sacro Romano Impero, che resisterà a lungo nella storia europea. Se il Sacro Romano Impero nella sua versione bizantina scomparirà nel 1453, e il Sacro Romano Impero della Nazione Germanica sarà abolito da Napoleone nel 1809, sarà solo nel 1917, grazie alla rivoluzione bolscevica, che scomparirà il cosiddetto Impero della Terza Roma, cioè l'Impero cristiano ortodosso dello Zar di Tutte le Russie.

§ 9. Bibliografia consigliata per una conoscenza di base della cultura neotestamentaria

RINALDI G., *Cristianesimi nell'antichità. Sviluppi storici e contesti geografici*, Edizioni GBU, Chieti 2008.

STOTT J., *Le basi del cristianesimo*, Edizioni GBU, Chieti 1988.

LENNOX J., *A caccia di Dio*, Edizioni GBU, Chieti 2013.

DIPROSE R., *Israele e la Chiesa*, IBEL, Roma 1998.

—, *Israele sotto la Chiesa. Storia della teologia della sostituzione*, CLC 2015.

KYSAR R., *Giovanni. Il vangelo indomabile*, Claudiana, Torino 2000

NEGRI S., *I cinque discorsi di Gesù in Matteo*, Movimento Biblico Giovanile, Rimini 2002.

—, *Prima lettera di Paolo ai Corinzi*, Movimento Biblico Giovanile, Rimini 2006.



I sinottici raccontano che Cristo, prima della sua predicazione, stette quaranta giorni nel deserto, senza mangiare. Questa pratica dell'astinenza e della meditazione sembra un punto in comune con gli eremiti esseni.

CAPITOLO 12.

La cultura sincretistica di Alessandria nella crisi del III sec. Neoplatonismo e filosofia platonica cristiana

Se già da qualche tempo la filosofia aveva mostrato un maggiore interesse per la teologia e la trascendenza, durante la crisi del III sec. questo interesse diventa quasi prevalente. È il crollo delle nostre certezze quotidiane che ci fa volgere alla religione e al trascendente?

§ 0. Letture introduttive:

Dio è eterno e infinito

...Si può affermare che l'eternità è Dio stesso che si mostra e si manifesta qual è, nella sua essenza immutabile, identica a sé, nella stabilità della sua vita. Niente di strano se noi affermiamo ciononostante che in Dio c'è pluralità di esseri: infatti ciascun essere intelligibile è pluralità, perché esso è infinito per potenza; ed è infinito perché non manca di alcuna cosa e non è soggetto a perdere nulla di sé. L'eternità può essere dunque definita con una certa approssimazione come la vita che ora è infinita perché completa, e che non perde nulla di sé perché non ha passato né futuro, perché altrimenti non sarebbe completa.

[Plotino, *Enneadi*, III,7,5]

Dell'Uno (del dio supremo) non è possibile avere conoscenza discorsiva, ma solo una "visione" al di là della ragione

Per parlare rigorosamente, non bisogna dire che l'Uno è questo o è quello; noi non possiamo, per così dire che girare intorno a lui e cercare di esprimere ciò che noi proviamo. Infatti, ora ci avviciniamo a lui, ora ce ne allontaniamo per le incertezze. La causa principale del nostro imbarazzo è che la comprensione dell'Uno non ci viene dalla conoscenza scientifica [episteme], né dal pensiero, ma da una presenza che è superiore alla scienza. Quando

l'anima acquisisce la conoscenza scientifica di un oggetto, essa si allontana dall'Uno e cessa di essere del tutto una: perché la scienza implica la ragione discorsiva e la ragione discorsiva implica la molteplicità. L'anima, in questo caso, si separa dall'Uno e ricade nel numero e nella molteplicità. Bisogna dunque elevarsi al di sopra della scienza, né mai allontanarsi da ciò che è essenzialmente uno; bisogna perciò rinunciare alla scienza, gli oggetti della scienza e a qualunque altro spettacolo, anche a quello del Bello, poiché il Bello è posteriore all'Uno e da esso deriva, come la luce del giorno viene dal sole. Per questo, dice [Platone], di lui non è possibile parlare né descriverlo. E tuttavia noi parliamo e scriviamo per avviare verso di esso, svegliando l'anima e indirizzandola dalle parole alla visione [thea], mostrando la strada a chi vuol vedere. L'insegnamento [didaxis] arriva solo fino ad indicare la via e il viaggio da compiere; ma la visione alla fine è opera di colui che ha voluto contemplare.

[Plotino, *Enneadi*, VI, 9, 4]

§ 1. La convergenza tra religione del libro cristiana e tradizione teologica platonica

*La convergenza toglie le differenze?
Platone è davvero come Mosè?*

Abbiamo visto, confrontando Giustino con Celso, come questi autori di diverse fedi convergessero nella visione di un Dio supremo, giusto e provvidenziale, giudice e garante del destino ultraterreno dell'uomo. Questo anche perché non solo il cristianesimo e le altre **religioni di salvezza* allora diffuse, ma anche gli intellettuali **pagani* dell'età imperiale sentivano un forte bisogno di **trascendenza*. *All'interesse per la conoscenza scientifica, che aveva caratterizzato la prima fase della cultura ellenistica, si era in gran parte sostituita la ricerca del divino.*

Di Aristotele, che aveva dedicato allo studio della natura vivente la maggior parte delle sue opere, i commentatori dell'età imperiale prendono in esame in particolare le teorie direttamente legate all'intelletto divino e all'anima (si ricordi Alessandro d'Afrodisia). In questo periodo soprattutto c'è stata, come si è visto, una forte rinascita del pensiero platonico, e delle opere di Platone più direttamente rivolte ad indagare il posto dell'uomo nel mondo e il suo destino, come il *Timeo*, il cui mito del Demiurgo è in qualche modo parallelo a quello della creazione, contenuto nella Bibbia.

Proprio questo dialogo è parso il segno di una *rivelazione* particolare sull'origine e la formazione del cosmo che il Dio biblico avrebbe fatto a que-

sto filosofo, considerato da Filone un “**Mosè attico**”, un Mosè che scrive in greco classico. Certo Platone *inventa* esplicitamente il mito del Demiurgo perché ammette la difficoltà per la ragione dimostrativa di ricostruire tale origine. Ma l’invenzione, anche quella di un uomo pio e volto alla **trascendenza*, non è rivelazione, e Platone non rinuncia mai alla sua autonomia di pensiero in nome di una qualche fede o autorità. Ciononostante egli sente un’attrazione verso le *antiche tradizioni religiose, soprattutto orientali*, come si vede dal suo racconto sui sacerdoti egiziani dell’antica Sais, nel mito fenicio, nel mito, anch’esso orientale, di Er (cfr. ↑ POLIS, Cap. 6, § 6.7). Anch’egli tende a credere che ciò che è più antico, ciò che è stato conservato più a lungo nel corso delle generazioni, sia più vicino alla verità e al divino. E presenta anche il suo Socrate come divinamente ispirato.

I bisogni religiosi della cultura ellenistica saranno ulteriormente accentuati dalla **crisi del III secolo**. Se una tendenza al declino economico e sociale era già visibile nel II secolo, nel III la stessa sopravvivenza dell’impero sarà messa in forse. La pluridecennale rivolta delle Gallie, l’autonomia di gran parte dell’Oriente siriano, le invasioni partiche e barbariche, le lotte per il potere tra diversi aspiranti imperatori fanno della parte centrale del secolo *un’età di angoscia e di disperazione*. Si diffonde anche più di prima la ricerca di un dio trascendente che garantisca la vita immortale dell’anima, compensazione all’incertezza e al male terreni. Nella crisi dell’ordine e dell’organizzazione imperiali si accentua il declino delle religioni tradizionali (locali e nazionali), mentre il cristianesimo offre un modello universale, valido per tutti. Anche il materialismo stoico aveva cessato di essere attraente, e la sua pretesa provvidenza divina *in questo mondo* sembrava poco credibile in tempo di crisi, mentre il cristianesimo proiettava l’intervento divino nel futuro del giudizio finale, e dava un senso alla sofferenza come espiazione e come prova morale in vista del Regno di Dio.

Vedremo in questo capitolo sia le prime elaborazioni di una vera e propria filosofia cristiana di ispirazione platonica, sia il tentativo, da parte della filosofia neoplatonica **pagana*, di rispondere ai nuovi bisogni religiosi mantenendosi nel mondo autonomo della ragione.

§ 2. Lo gnosticismo cristiano di ispirazione platonica

Dare inizio al mondo: una pessima idea?

Basandoci sugli scritti di alcuni teologi cristiani passiamo ora a descrive-

re la concezione del mondo degli gnostici del II e del III secolo, i cui scritti sono andati perduti. Essa è indispensabile per tentare di capire la filosofia neoplatonica e la prima filosofia cristiana, che ad essa spesso si riferiscono.

★Approfondimento: per una corretta definizione di "gnosi" e di "gnosticismo"

Viene chiamata *gnosi* (conoscenza) una forma di religione che offre ai suoi iniziati conoscenze segrete che permettono loro di conseguire la salvezza della loro anima. Tali conoscenze sono il frutto di una speciale rivelazione divina a uomini ispirati, che la rivelano a loro volta agli iniziati della setta, i quali devono sottoporsi a un processo di purificazione dal peccato. Benché le dottrine siano tramandate anche per iscritto (esistono anche alcuni Vangeli gnostici), la gnosi non può essere considerata propriamente una "religione del libro". Quest'ultima infatti non richiede un'iniziazione segreta, inoltre l'appartenenza alla comunità in condizioni normali è nota a tutti (salvo il bisogno di tutelarsi dalle persecuzioni) e infine i libri sacri possono essere letti anche dai non credenti.

Nel mondo ellenistico-romano incontriamo numerose sette gnostiche: per esempio possono essere considerati gnostici gli iniziati alle credenze contenute nel *Corpus Hermeticum* e negli *Oracoli Caldaici* (cfr. ↑ Cap. 10, § 4). I temi ricorrenti nelle varie gnosi sono la caduta delle anime umane dal mondo celeste (o sopraceleste) a quello terrestre, e la necessità di purificarsi attraverso particolari riti, di entrare in contatto con la divinità e di tornare con l'anima al mondo superiore divino. Ci sono evidenti analogie, oltre che con l'orfismo, con il pitagorismo e il platonismo.

Nell'ambito del cristianesimo il termine è stato usato spesso in senso polemico per squalificare posizioni di fede diverse dalle proprie, tacciandole come eretiche. Così più tardi, ai tempi dell'impero cristiano, i libri delle diverse correnti gnostiche sono stati proibiti e distrutti, cosicché gran parte delle notizie che li riguardano vengono dai loro avversari cristiani (salvo alcuni ritrovamenti papiracei relativamente recenti, tra cui appunto i Vangeli gnostici di Nag Hammadi).

La teologia delle correnti gnostiche cristiane più vicine al platonismo riguarda essenzialmente la conoscenza speciale di Dio e del mondo divino, raggiungibile agli iniziati e necessaria per la salvezza dal mondo terreno.

Il mondo in cui viviamo, formato da un Demiurgo cattivo, è un luogo di esilio per le anime provenienti dal mondo superiore.

Ma il fondamento della realtà è il Dio supremo, che è essenzialmente

unitario e **trascendente*. Esso, senza modificarsi o diminuire, restando uno in se stesso, ha **emanato* fuori di sé altre intelligenze eterne (da alcuni dette “eoni”, cioè “eterni”), che ne emanano altre a loro volta. Il molteplice, come pensavano anche molti filosofi platonici e neopitagorici, è però dispersione e confusione. A un certo punto un eone inferiore, il Demiurgo cattivo, che ha perso il contatto con Dio – o che a lui si è ribellato – emana a sua volta il nostro mondo materiale, misero, infelice e impuro. In esso sono intrappolate le anime degli eletti, come prigioniere nel loro corpo.

Il mondo della materia è dunque essenzialmente cattivo. Per tornare da questo esilio nel mondo superiore, le anime devono abbandonare i desideri mondani e purificarsi attraverso la conoscenza della rivelazione gnostica, concessa a uomini di elevata spiritualità e diffusa da un eone buono, da un Salvatore inviato dall’alto per la salvezza delle anime. Secondo una dottrina gnostica vi sarebbero tre tipi di uomini: quelli *materiali* (non in grado di recepire il messaggio, destinati a dissolversi con la morte), quelli *psichici* (dotati di intelletto, le cui anime potrebbero salvarsi se ottenessero la vera conoscenza) e quelli *spirituali* (già in contatto con il divino e già destinati alla salvezza).

Come si vede, la concezione gnostica è fortemente dualistica: il mondo spirituale è contrapposto a quello materiale, il Demiurgo cattivo al Salvatore buono, il corpo – votato alla sofferenza, all’impurità e alla dissoluzione – all’anima, imprigionata in esso.

La connessione di questa visione teologica con le tradizionali religioni del libro è visibile nell’identificazione da parte degli gnostici cristiani del Demiurgo cattivo con il Dio dell’Antico Testamento; Gesù invece è creduto un eone emanato per la salvezza delle anime, sulla falsariga del Figlio di Dio come Logos eterno secondo il Vangelo di Giovanni. Egli è inteso quindi come un mediatore divino tra i due mondi contrapposti e non come il Dio supremo. La teoria del Logos – Demiurgo (buono) di Filone Ebreo – era stata evidentemente un precedente tanto di Giovanni quanto degli gnostici.

✳ **Approfondimento. Ireneo di Lione
contro gli gnostici e tutti gli eretici: una
prima fissazione della dogmatica cristiana**

Ireneo, vissuto tra il 130 e il 202, di lingua greca, teologo e filosofo, era nato a Smirne e divenne vescovo di Lione. Egli dedicò molte energie alla lotta contro gli eretici sia nella conduzione della sua diocesi, sia redigendo una grande mappa concettuale di quelle che secondo lui erano le principali

ERESIA

Mentre il termine meno usato eterodossia significa “opinione diversa” (da quella ufficialmente vera), eresia significa “scelta”, “selezione”, naturalmente di una particolare opinione, diversa da quella ufficiale. Essa ha poi preso il senso di “divisione”, “scissione”, e infine di “setta”. Furono considerati eretici dalla Chiesa quanti coscientemente sostenevano un’opinione eterodossa e con ciò promuovevano una scissione o vi partecipavano (invece l’eterodossia in quanto tale può anche essere un semplice errore, perdonabile).

eresie cristiane. Nella sua grande opera *Smascheramento e confutazione della falsa gnosi* (scritta nel periodo 179-185 e nota anche come *Contro gli eretici*) ne classificò una trentina, allo scopo di farle conoscere per estirparle e promuovere l'unità della Chiesa.

È difficile però a quest'epoca parlare della Chiesa cristiana come di un'unica comunità dotata di un'organizzazione e di un credo ufficiale, come sarà (almeno in linea di principio) dopo il Concilio di Nicea del 313. I cristiani erano disseminati per il mondo e divisi in comunità locali, ma anche, nella stessa località, in gruppi con diverse pratiche di culto e con diverse interpretazioni del messaggio di Gesù, ed è difficile tracciare un confine tra comunità gnostiche e comunità "ortodosse". Nella stessa città di Roma ci furono anche comunità distinte e in antagonismo tra di loro, come ai tempi di papa Callisto e dell'antipapa Ippolito, all'inizio del III secolo.

Ireneo non condivideva l'idea di Giustino secondo cui anche la filosofia greca classica aveva condiviso in qualche modo le supreme verità, ma riteneva le Sacre Scritture la fonte essenziale della conoscenza di Dio. Essa poi doveva essere integrata dalla *tradizione apostolica*, tramandata oralmente. Su queste basi pensava di poter distinguere le dottrine ortodosse da quelle eterodosse. Egli ci lasciò, come si è detto, una rassegna molto ampia e minuziosa delle eresie, da lui analizzate dal punto di vista concettuale e confutate puntigliosamente. Il suo obiettivo principale furono le sette dette gnostiche, di cui, data la perdita dei documenti originari, la sua opera è una delle fonti principali.

Contro il dualismo gnostico, egli insiste sull'assoluta unità di Dio e sull'inesistenza di divinità secondarie da esso generate (come gli eoni). Egli riprende dunque la concezione rigidamente monoteista dell'ebraismo e afferma che *tutte le realtà esistenti siano state create da Dio dal nulla*, nel senso che esse prima non erano in alcun modo e sono passate all'essere solo per opera di Dio. Evidentemente questo punto di vista è contrario a quello degli gnostici che egli critica direttamente, ma anche a quello della tradizione platonica e aristotelica che vedono nella materia eterna un ostacolo all'affermazione della forma e della razionalità. Per lui invece l'intera realtà è stata voluta da Dio, materia compresa. La realtà creata è certo imperfetta, perché solo Dio è perfetto, ma nondimeno essa è qualcosa di buono. L'uomo, come *effetto* dell'azione creatrice di Dio, è necessariamente inferiore alla sua *causa*, e, essendo libero, può scegliere il male, ma se ritorna a Dio esso potrà avvicinarlo progressivamente alla perfezione.

Ireneo elabora anche quella che può essere considerata la prima *dottrina della Trinità*. Mentre il mondo e l'uomo sono causati da Dio, e non hanno in sé una ragion d'essere, Dio, nella sua unità, è ingenerato e esiste di per sé. Il Figlio e lo Spirito Santo non sono *creati (causati)* dal Padre, ma *generati*

dall'eternità. *La generazione* spirituale delle tre persone della Trinità non è un processo che, dall'esterno, porta all'esistenza il Figlio e lo Spirito Santo, ma un processo interno alla realtà unica ed eterna di Dio.

§ 3. La formazione e l'ambiente culturale di Plotino e Porfirio. La loro lotta filosofica contro magia, astrologia, gnosticismo e cristianesimo

La storia della filosofia è fortemente legata alla precisione e alla permanenza della parola scritta. Eppure qui, dopo Socrate e dopo lo scettico Pirrone, troviamo un altro filosofo che non vuole scrivere: Ammonio Sacca, maestro di Plotino e di Origene.

Plotino di Licopoli (203-270) è considerato il più grande filosofo del periodo imperiale romano, portatore di una *nuova concezione* **metafisica* che *rivoluziona la filosofia antica*.

Il sistema filosofico di Plotino è assai complesso e pieno di concetti paradossali. Ciononostante, o forse proprio per questo, esso affascino i filosofi pagani del periodo immediatamente successivo, che speravano di proporre il suo platonismo rinnovato e rivoluzionato come alternativa pagana per i dotti al diffondersi del cristianesimo. Praticamente tutti i filosofi pagani importanti successivi furono suoi seguaci e continuatori. Ma esso non mancò di esercitare un'influenza anche sulla stessa filosofia cristiana di allora, che era generalmente anch'essa di ispirazione platonica.

La sua formazione culturale e la sua produzione letteraria si situano nel periodo centrale della crisi del III secolo. Studiò filosofia ad Alessandria, da sempre centro della cultura ellenistica, e negli ultimi secoli centro della grande ripresa del platonismo, nonché della teologia platonizzante di Filone Ebreo e delle prime elaborazioni filosofiche cristiane.

Ad Alessandria Plotino ebbe come maestro **Ammonio Sacca** (175-242), un filosofo platonico che, per quanto di genitori cristiani, sembra aver filosofato sempre laicamente, al di fuori dell'ambito confessionale. Ammonio non volle scrivere nulla, come Socrate, anche se sappiamo per certo che le sue tematiche preferite erano di tipo teologico e mistico. Attirò molti grandi ingegni alla sua scuola, tra cui il cristiano Origene, di cui parleremo nel § 8. Plotino in particolare ne rimase entusiasta e sviluppò ampiamente il suo insegnamento, al punto che un altro discepolo di Ammonio affermò in seguito che la sua filosofia era in massima parte ripresa dalle idee del maestro.

☛ *Poiché sulla sua filosofia abbiamo solo qualche notizia poco attendibile da filosofi molto successivi, possiamo forse #provare a immaginare quale fossero le idee di Ammonio confrontando i diversi punti comuni tra i suoi grandi discepoli Plotino e Origene: la assoluta trascendenza, incorporeità e *ineffabilità di Dio, la natura incorporea della struttura del mondo, ordinato gerarchicamente dal più al meno spirituale, l'accesso a Dio attraverso l'estasi mistica, ecc. Ciò che incuriosisce, in un'epoca tutta rivolta a leggere e commentare i grandi maestri del passato e in cui le lezioni accademiche erano sovraccariche di conoscenze mediate dalla scrittura, è l'assoluto rifiuto di Ammonio di scrivere, del quale non conosciamo la giustificazione. Socrate, quando tutto sommato il mondo della cultura scritta era ai suoi inizi, spiegava il suo rifiuto di scrivere con la superiorità della viva parola parlata rispetto alla morta parola scritta. Il suo filosofare si presentava come un dialogo diretto tra persone, tra concittadini, su temi che nascevano dalla vita del singolo e da quella della città. Ammonio, diversamente da Socrate, era un vero e proprio maestro accademico di filosofia e teologia. Ma il suo filosofare nasceva #verosimilmente, più che da un rapporto tra uomini, da quello tra l'anima e Dio, e il suo rifiuto di scrivere potrebbe piuttosto essere posto in relazione col desiderio di non fissare con lo scritto l'ineffabile realtà divina. In modo molto meno coerente, i filosofi che studieremo in questo capitolo affermarono l'ineffabilità di Dio e scrissero interi volumi sui suoi attributi.*

Lasciata Alessandria, Plotino, dopo alcuni viaggi si trasferì a Roma e vi fondò una scuola, incontrando il favore del grande imperatore riformatore **Gallieno** (al potere tra il 260 e il 268) attento ai problemi del mondo ellenistico e allo sviluppo di una religiosità alternativa al cristianesimo. Egli accarezzò anche l'idea di fondare in Campania una sorta di città dei filosofi, Platonopoli, anche se non è ben chiaro se dovesse trattarsi di una *polis* vera e propria o di un centro di cultura e di meditazione, in cui si vivesse vita comunitaria, come erano stati i "monasteri" pitagorici e come sarebbero stati più tardi i monasteri cristiani. Il progetto fu osteggiato da alcuni senatori, e comunque Gallieno, il suo patrono, ben presto morì.

Plotino era un uomo dalla cultura sterminata. *Conosceva bene la filosofia e la teologia dei suoi tempi, le dottrine gnostiche e cristiane, e progettò anche di fare un viaggio in Persia per ampliare le sue conoscenze teologiche.* Conosceva bene naturalmente il platonismo alessandrino, e meglio ancora i grandi clas-

sici come Aristotele e Platone. Quest'ultimo è continuamente da lui citato come autorità, e la grande opera di Plotino, le *Enneadi*, sono un continuo commento ai dialoghi platonici, anche se in realtà si tratta di un nuovo sistema, sostanzialmente diverso da quello del fondatore dell'Accademia.

Il programma filosofico di Plotino era un tentativo di risposta sistematica e razionale ai problemi sollevati dalla teologia platonica pagana e anche da quella cristiana e gnostica. Egli si mantenne rigorosamente nei binari del metodo filosofico razionale, anche quando sostenne la superiorità dell'Uno, dio supremo, rispetto alla stessa ragione, e volle indicare la via per un ricongiungimento dell'anima ad esso. Così, non solo la filosofia per lui non ha nessun bisogno della rivelazione, ma inoltre essa deve combattere la superstizione, la magia, l'astrologia, le sette segrete, la credenza arbitraria nei miracoli e il fanatismo dei predicatori. *Plotino non prese posizione contro il cristianesimo in generale* – anzi, alcuni cristiani frequentarono la sua scuola – *ma respinse il dualismo gnostico e la sua visione del male*.

Probabilmente la sua visione della filosofia e della religione combaciava con il programma culturale di Gallieno, che verosimilmente con la sua collaborazione intendeva rilanciare l'antica cultura pagana tenendo però conto delle nuove esigenze religiose di provenienza orientale. Ma quella di Plotino, differentemente dalla filosofia di Platone, non è una filosofia politica. Nella *Repubblica* è detto che il filosofo vorrebbe dedicarsi alla pura contemplazione delle idee, ma ha il compito di guidare lo Stato. Per Plotino invece la fuga dal mondo, la meditazione e, se possibile, *l'estasi*, sono lo scopo finale del saggio. Si tratta di una specie di *salvezza individuale* dalla realtà sensibile, vista come fonte di turbamento e di dolore, *che il saggio consegue con le sue forze*, mentre quella del cristianesimo e delle altre religioni salvifiche è una salvezza concessa dall'alto e che si può conseguire solo dentro una comunità di credenti.

Il suo principale discepolo, **Porfirio** (233-305), sviluppò un'aperta polemica anticristiana, nel suo *Contro i cristiani*, che, come il libro di Celso, non ci è stato tramandato. Egli ammirava l'alto livello filosofico del teologo Origene (allievo di Ammonio Sacca come Plotino – Cfr. ↓ §§ 7-8), e riteneva che egli avesse continuato a filosofare anche da cristiano. Cosa singolare, visto che secondo Porfirio i miti della religione cristiana non sono compatibili con la vera filosofia. **#Se ne può dedurre** che, nonostante le polemiche religiose, il valore del pensiero rigoroso e della ricerca della verità fosse da lui considerato molto grande. E vedremo che un atteggiamento simile c'era anche nel suo avversario cristiano Origene.

Porfirio peraltro aveva una buona conoscenza del Nuovo e del Vecchio

Testamento, e si interessava anche alla religione zoroastriana e alla tradizione mistica babilonese degli *Oracoli Caldaici*. Influenzato anche da Numenio, egli sviluppò l'idea di Dio come Triade, e riprese l'idea di Plotino dell'interiorità del vero, secondo cui Dio è accessibile nel raccoglimento dell'anima in se stessa. Per questo avversò, come il maestro, quel revival dei culti pagani esteriori come strumenti per accedere al divino, che caratterizzò invece il neoplatonico siriano Giamblico (250-330 circa) e le scuole neoplatoniche successive.

Fu Porfirio che raccolse i testi delle lezioni di Plotino e ne fece una grandiosa opera unica, che fortunatamente ci è stata tramandata per intero, forse anche perché influenzò una parte del platonismo cristiano.

§ 4. Il sistema neoplatonico di Plotino: il Dio-Uno, l'Intelletto, l'Anima del Mondo, l'anima umana e la materia non-essere

Con Plotino la tradizione filosofica greca si rimette in discussione. Dopo di lui nessun concetto classico è lo stesso di prima.

Il complesso sistema di Plotino è pieno di *paradossi*: *essere e pensiero sono la stessa cosa per la divinità, la materia non è altro che non-essere, la salvezza dell'uomo è il suo annullamento (in Dio)*. Egli dunque vuole spingere al limite le possibilità del pensiero razionale. Questa difficoltà ha costituito il suo fascino per il pensiero successivo, pagano e cristiano. E anche il pensiero moderno, proprio in alcuni suoi momenti critici (nel Rinascimento e nel Romanticismo), è tornato a interrogarlo. Iniziamo dunque il viaggio dentro il suo sistema.

Il fondamento della filosofia di Plotino non è la teoria delle idee, ma il concetto platonico-pitagorico di **Uno**. Nel *Parmenide* Platone contesta l'idea del filosofo eleatico per cui l'Essere sarebbe essenzialmente Uno e afferma la molteplicità delle idee. Ma questo problema si ripresenta nelle dottrine non scritte (riferiteci da Aristotele – cfr. ↑ POLIS, Cap. 6, § 11). L'Uno, come principio ideale supremo, per lui è il Limite o la Misura in sé, il principio formale che rende definito e intelligibile ciò che è indefinito o informe, cioè l'*Apeiron*, il principio materiale. Quest'ultimo è inesauribile potenzialità e perpetua tendenza all'eccesso o al difetto. L'Uno è da identificare col Bene, proprio in quanto genera, con la misura, l'Ordine, – e l'ordine è bene.

Il problema della tradizione neopitagorica e platonica prima di Plotino era proprio quello di capire se la Dualità e la Molteplicità si generassero

dall'Uno e come ciò potesse avvenire senza che l'Uno si disgregasse del tutto, moltiplicandosi e differenziandosi, o se invece il Molteplice, l'Illimitato, l'Indefinito costituissero un principio indipendente ed opposto ad esso. Insomma se l'Essere fosse unitario (monismo) o scisso in due (dualismo).

Alcuni platonici dell'età imperiale, come Plutarco e Numenio, avevano ammesso l'esistenza di una seconda Anima del Mondo, quella cattiva, di cui già aveva parlato Platone nelle *Leggi*. Una risposta religiosa al problema invece era stata data da alcuni gnostici, che consideravano la realtà retta da due principi: l'Uno divino e spirituale da una parte e dall'altra il dio malvagio creatore del mondo e del corpo.

La risposta data da Plotino naturalmente era fondata sulla riflessione filosofica. Anche per lui l'Uno è il principio supremo della realtà, il vero Essere e il vero Bene. O meglio, *la sua assoluta unità e bontà è inconcepibile dall'intelletto, e quindi esso è al di là dell'essenza e della bontà ordinarie, non è definibile con un concetto*. È cioè **ineffabile*: non può essere detto.

In effetti, l'intelletto non può concepire l'unità nella sua purezza perché esso è già di per sé qualcosa di duale, di doppio: l'intelletto ha bisogno di un oggetto da pensare e anche quando pensa a se stesso, si distingue come pensante e come pensato, come pensiero e come oggetto del pensiero.

★Approfondimento: La Teologia Negativa

L'Uno è dunque inconcepibile, indicibile: già Filone aveva considerato Dio **ineffabile*. L'intelletto deve riconoscerlo come superiore a sé. Questo atteggiamento nei confronti della conoscenza di Dio è stato chiamato "teologia negativa", che dice solo ciò che Dio non è (non è forma, non è materia, non è intelletto sillogistico, ecc.). Ma si potrebbe anche chiamarlo "teologia superlativa", perché Dio è concepito come qualcosa che sempre sta al di sopra e al di là: al di sopra dell'essenza, al di sopra dell'intelletto, al di sopra della misura, ecc. Già Platone aveva detto dell'idea di Bene che essa è "al di là dell'essenza" (cfr. ↑ POLIS, Cap.6, Scheda: la dialettica e la visione interiore del bene).

In sintesi, Dio non è semplicemente l'Essere, ma l'assoluta *sovrabbondanza* di essere, che procede eternamente fuori sé.

Se l'Uno è ineffabile, smisurato, i concetti che più gli si potrebbero adeguare non sono la misura, l'immobilità, l'immutabilità, come voleva Parmenide, ma piuttosto *l'infinita attività e creatività*. E anche questa idea c'era già in Filone. L'Uno dunque crea *senza alcun limite* e questa creazione proprio per questo non può diminuirlo.

Questo atto creativo infinito con cui esso, restando sempre Uno *in se stes-*

so, si moltiplica all'infinito *fuori di sé*, è detto **emanazione* o **processione* (in greco *pròodos*, "via in avanti", progresso). Plotino paragona questo processo alla luce del sole che si diffonde all'infinito, mentre il sole resta sempre luminoso, o ad un profumo che si diffonde, si emana, nell'aria senza che la fonte del profumo venga meno.

Il primo risultato di questo processo infinito è la creazione della *dualità*: quando l'essere emanato si volge indietro verso la fonte dell'emanazione, esso piglia coscienza al tempo stesso di derivare da esso, di esserne parte, e di essere diverso da esso. Questa nuova sostanza, o **ipostasi*, è chiamata da Plotino **Nous**, o **Intelletto**.

I pensatori platonici dell'età imperiale e i neopitagorici chiamavano **Nous** lo stesso Dio supremo, che contiene dentro di sé l'infinita serie delle idee (il Logos, invece, come sappiamo, era considerato la divinità mediatrice, il Demiurgo che impiega queste idee per dare ordine al mondo). Per Plotino invece il Dio supremo, l'Uno, è ineffabile e neppure pensa, almeno non nel modo che intendiamo noi. Si può dire al massimo che esso *è e intuisce se stesso in un solo atto infinito*. La mente che pensa la molteplicità delle idee è invece l'Intelletto, ma, essendo stato generato dall'Uno, che è infinito e unitario insieme, le pensa tutte nello stesso tempo, in un unico atto di pensiero. Le idee, però, per Plotino non sono immobili e immutabili come nel pensiero del primo Platone, ma contengono in sé vita e attività. Come le "ragioni seminali" degli stoici, sono una forza intelligente, in grado di dare forma alle cose del mondo, come vedremo parlando appunto del cosmo.

SCHEDA 3 – La processione (o emanazione) in Plotino

Per parlare del processo con cui l'Uno genera tutta la realtà, gli storici della filosofia preferiscono il termine "processione" (*pròodos*) a quello di "emanazione" (*apòrhoia*) per diverse ragioni. Pare che emanazione indichi una dispersione verso l'esterno e quindi un impoverimento dell'essere divino, che invece, nella sua sovrabbondanza, donando non si impoverisce. Ma soprattutto sembra indicare un processo del tutto involontario, inconscio, non intenzionale, come quello del profumo che spande il suo odore, mentre processione (come progresso) indica in qualche modo una direzione di marcia e un'intenzione. Infatti l'Uno non ha una volontà nel senso ordinario e non è semplicemente buono nel senso ordinario, ma è *al di sopra* e non al di sotto della volontà e della bontà, e in un certo senso le include e le supera. Dio certo non ha bisogno del mondo, ma nondimeno lo genera e provvede ad esso nella sua superlativa e inarrivabile benevolenza.

La successiva sostanza (o **ipostasi*) emanata è l'**Anima del Mondo** (il termine e il concetto derivano direttamente dal *Timeo* di Platone). È l'Intelletto che, partecipe dell'infinità capacità creativa del Padre, l'Uno, fa traboccare fuori di sé la sua sovrabbondante attività. Questo flusso si rivolge a sua volta verso di lui e diventa cosciente della sua differenza. L'Anima è vita, ma è vita intelligente, essendo generata dall'Intelletto, ed è anche una forza unificatrice e creatrice infinita, derivando essa in ultima analisi dall'Uno. Plotino la ritiene articolata in tre parti, *intellettiva, sensibile e vegetativa*, secondo il modello aristotelico delle anime individuali. La parte intellettiva è rivolta verso l'alto, verso l'Intelletto e verso l'Uno, e da essi trae la sua conoscenza, la sua bontà e la sua unità, ma nelle sue parti volte verso l'esterno continua il loro infinito flusso creativo e genera il Cosmo: *la parte sensitiva anima i cieli e gli astri*, mentre *quella vegetativa da vita alla terra*.

Le tre ipostasi di Plotino costituiscono insieme una sorta di trinità del mondo intellegibile o spirituale. Esse *sono contemporaneamente la stessa cosa*, perché l'Intelletto e l'Anima sono generate dall'Uno, sono il frutto della sovrabbondante attività dell'Uno, *ma sono anche qualcosa di diverso*, perché l'Intelletto e l'Anima hanno caratteristiche e funzioni proprie, sono appunto pensiero e vita.

L'Anima del Mondo è la forza che crea e che dà forma, sulla base delle idee pensate dall'Intelletto, al *mondo sensibile*, con il suo grandioso ordine cosmico e le sue molteplici specie viventi (per Plotino *anche i cieli e gli astri sono viventi e intelligenti*). Le anime di tutti i viventi sono come appendici dell'Anima del Mondo, che rimane una pur calandosi in ciascuna di esse.

Il mondo, dai cieli fino alle più umili creature, è ordinato secondo una *gerarchia*: hanno più valore e più consistenza gli esseri più vicini alla divinità che li ha generati e perciò più ricchi di spirito. La gerarchia discende dai cieli e dagli astri alle singole anime e agli esseri inerti (nei quali tuttavia c'è sempre una scintilla di vita).

Ciò che noi chiamiamo "natura" per Plotino è il terminale estremo del mondo spirituale (che è la vera realtà). Il carattere razionale e intelligibile di essa si manifesta nella regolarità delle sue leggi e nella coordinazione provvidenziale dei suoi cicli. Ma oltre questo estremo limite dell'emanazione divina la razionalità finisce e con esse finisce anche il vero Essere. *La materia in quanto tale*, al di là della sua forma di origine divina, secondo Plotino *non ha consistenza, è puro nulla*.

Quest'ultima affermazione è certo difficile da afferrare per il nostro lettore, ma forse non lo era di meno per i contemporanei di Plotino. La materia infatti fino ad allora era stata considerata da Platonici e Aristotelici un essere irriducibile alla forma e tanto eterno quanto lei. Per gli atomisti essa era

semplicemente la realtà indistruttibile componente gli atomi, per gli stoici infine costituiva non solo il mondo, ma Dio stesso. Plotino afferma invece, riprendendo una difficile proposizione di Parmenide, che ***“la stessa cosa è pensare ed essere”***. Dove cessa l’emanazione divina dell’Anima, nella materia non vivente, viene meno anche il vero essere, che è pensiero e vita.

⊛ **Approfondimento. La logica dell’Intelletto divino secondo Plotino è diversa dalla logica di Aristotele**

Plotino avverte il lettore che la logica valida nel mondo divino dell’incorporeo e dell’Intelletto divino non è la stessa di quella valida per il nostro mondo, cioè della logica aristotelica della non-contraddizione. Il suo modello sembrano essere i dialoghi della maturità di Platone, il *Parmenide* e il *Sofista*. Si tratta di una logica che permette di ammettere che *qualcosa è, e, per certi versi, non è in un certo modo*. Per esempio, l’Intelletto e l’Anima del mondo in un certo senso sono l’Uno e in un altro non lo sono. L’Intelletto poi è chiamato da Plotino “Uno-Molti”, perché nella sua unità indissolubile si articola la molteplicità delle idee, logicamente distinte, ma non separate. L’Anima del Mondo, se da un lato si volge verso l’Intelletto e verso l’Uno ed è quindi unitaria, per un altro verso è divisa e contiene in sé una molteplicità di anime autonome. È chiamata dunque da Plotino “Uno-e-Molti”. Ancor più nuovo e sorprendente è il linguaggio che usa per parlare dell’Uno ineffabile: esso non è né intelletto, né essere, né bene nel nostro senso ordinario, ma, nella sua *sovrabbondanza* non può mancare di queste caratteristiche, che, in lui, come si è visto, esistono in maniera infinita, sovrabbondante. Per cui esso non è non-bene, o un non-bello, o non-intelletto, o non-essere, ma oltre-il-bene, oltre-il-bello, oltre-l’intelletto e oltre-l’essere.

Questa torsione del linguaggio e della logica appare necessaria a Plotino per parlare in qualche modo dell’infinito, tanto più che, secondo lui, *nell’infinità di Dio, essere e pensiero coincidono: ciò che Dio pensa, per ciò stesso è*. Plotino afferma paradossalmente anche che la creazione (*poiesis*, produzione) effettuata dall’Uno, dall’Intelletto e dall’Anima è un atto di contemplazione (*theoria*, visione interiore). Per la divinità infinita vale dunque una logica diversa di quella del mondo sensibile, nel quale creare e produrre è qualcosa che richiede sforzo e fatica, ed è opposto alla contemplazione e alla teoria. *La divinità crea con un atto spirituale: la realtà è un suo pensiero, e ciò che essa pensa e vuole, è*.

La logica e il linguaggio di Plotino per certi versi anticipano quelli di altri “filosofi dell’infinito”, come il filosofo rinascimentale Nicola Cusano, e gli idealisti tedeschi del periodo romantico: Hegel arriverà al punto di affermare la necessità di superare il principio aristotelico di non-contraddizione.

§ 5. Plotino: tempo, spazio, ciclo cosmico, bontà del mondo e materia

*Tutto è anima, tutto è spirito.
Forse la realtà esiste solo in quanto noi la percepiamo?*

Un'altra nuova concezione di Plotino è quella del *tempo*: egli non lo mette semplicemente in relazione con il movimento e il divenire fisici nello spazio, con il moto circolare dell'universo, ma afferma invece che esso è qualcosa di *interno all'anima*. È l'anima che contiene il tempo e che ne percepisce lo scorrere. Questa idea si contrappone all'idea tradizionale del tempo come qualcosa di oggettivo, misurato dal movimento regolare degli astri, dunque come tempo "spazializzato". Ma gli astri per lui sono contenuti dalla stessa Anima del Mondo, e il tempo è generato da essa insieme al mondo e non esiste nell'eternità atemporale dell'Uno. L'anima del singolo, che da essa deriva, trae da se stessa il suo senso del tempo, e non dal movimento dei corpi nello spazio: il tempo è la *durata* che essa percepisce dentro di sé (più tardi Agostino si ispirerà a questa concezione).

Il mondo dunque è contenuto nell'Anima del Mondo e le singole anime, estremi terminali di essa, contengono i singoli corpi. Plotino, per rendere immediatamente accessibile al lettore la sua concezione, impiega la metafora della rete: l'Anima del mondo è come una rete che raccoglie in sé gli astri e tutti gli altri corpi esistenti. Ma, fuor di metafora, ciò vuol dire che i corpi hanno consistenza solo dentro lo spazio *mentale* dell'Anima, che, attraverso la sua attività creatrice e formatrice, dà loro almeno una parvenza di realtà: non dimentichiamo che per Plotino l'Essere è pensiero, spirito, e la materia è apparenza, non-essere.

Sarà forse deludente per il lettore sapere che l'infinità dell'emanazione non si applica allo spazio cosmico inteso dal punto di vista propriamente astronomico: il cosmo è descritto da Plotino secondo le modalità del pensiero platonico-aristotelico, cioè come *finito* e mosso secondo *movimenti circolari* che fanno ritornare gli astri costantemente al punto di partenza, secondo un ordine immutabile. Egualmente le anime sono inserite nel *ciclo della metempsicosi* e in un ciclo cosmico di trasformazione che ricorda quello degli stoici.

Dunque la grande novità di Plotino rispetto al pensiero dominante, *l'introduzione del concetto di infinito inteso come qualcosa di positivo, di supremo e di perfetto*, vale solo per il mondo dello spirito e non per quello della materia. Questo si comprende nel contesto della diminuzione progressiva dell'interesse per le scienze fisiche in età imperiale e per l'aumento con-

temporaneo dell'interesse per la religione. Sarà solo nel Rinascimento che Giordano Bruno, riflettendo su Plotino, affermerà, oltre all'infinità di Dio, anche l'infinità del mondo e dello spazio.

Invece, come abbiamo visto, la materia è vista dal nostro autore come *non essere*. Questa idea era in relazione col suo tentativo di risolvere il problema del rapporto tra Dio e il *male*, di cui abbiamo già parlato in relazione con gli Stoici. Se la materia (per i platonici la fonte di ogni imperfezione e irrazionalità) non esiste, la potenza e bontà di Dio non possono avere limiti, come quelli che essa poneva all'azione del Demiurgo nel *Timeo*, né c'era bisogno di ammettere un dio del male, come pretendevano diversi gnostici. *E il problema del male non aveva nemmeno senso: un vero male metafisico non esisteva.*

Tuttavia, quando poi Plotino si trovò ad affrontare nel dettaglio i problemi relativi alla Provvidenza e alla sua efficacia, finì talvolta per ripetere le soluzioni della teodicea stoica (cfr. ↑ ELLENISMO, Cap. 9, § 1): *il male è stato tollerato dalla Provvidenza in vista di un bene maggiore, ed è necessario per l'armonia dell'universo*. Nel dramma del mondo terreno, dice ancora Plotino, sono necessari i buoni e i cattivi, come sono necessarie le diverse parti contrapposte nelle rappresentazioni teatrali.

Il mondo è anche paragonato da lui ad una specie di orchestra. Secondo Plotino, nel mondo vi saranno ordine e bellezza, se ciascuno è messo dove deve stare e se chi dà un suono cattivo è gettato nel Tartaro (nell'inferno); "perché la è bello un tal suono". Ciascuna nel suo proprio luogo dà il suono che si accorda con la sua posizione e col tutto. "Anche il cattivo suono delle anime ha il suo posto nella bellezza dell'universo. Tuttavia esso non rende per questo l'universo peggiore, come il boia, che è un male, non rende peggiore una città ben governata. Anch'egli è necessario in tale città."

Del resto, l'anima del vero saggio sarà felice anche in mezzo ai tormenti del corpo. E anche la caduta nel mondo terreno avrebbe dovuto costituire per l'anima un'esperienza di crescita che le avrebbe fatto capire ed apprezzare di più il Bene.

Inoltre, anche la teoria della materia come nulla non permette di spiegare in modo convincente i fenomeni, cosicché egli in certe pagine finisce per considerare la materia stessa non solo *mananza*, *privazione di forma*, ma *ostacolo e resistenza* alla forma, come faceva Platone. Essa del resto talora non è concepita da Plotino come assoluto non essere, cioè come non esistente, ma come qualcosa di diverso dal vero essere, come priva di essenza, come *indeterminata*.

Eguale mente piena di difficoltà è la teoria della *caduta dell'anima* nel

mondo della materia. Da un lato essa appare come risultato di una necessità metafisica, legata all'espansione dell'Uno, ai cui estremi limiti vengono a trovarsi le anime metafisicamente inferiori. Ma Plotino, come Platone nel *Fedro* e come la religione cristiana, vi ravvisa anche delle *colpe* dell'uomo, come il desiderio di conseguire una propria *individualità* e l'eccesso di cura per il corpo.

§ 6. Il ritorno dell'anima all'Uno e l'estasi. L'eredità di Plotino

L'estasi, l'uscire da se stessi e perdersi nell'Uno-Tutto, è un'idea che continua anche oggi ad affascinare molte persone.

In piena crisi del III secolo, la complessa macchina del sistema filosofico di Plotino si muove, non diversamente da gran parte della cultura e della religione del suo tempo, per offrire all'individuo una speranza di salvezza dalle sofferenze e dalle angosce di questo mondo. Il filosofo ritiene che *l'anima umana, attraverso la virtù etica, la perdita dell'attaccamento alle cose terrene e la contemplazione del vero, possa uscire dal ciclo delle reincarnazioni e ricongiungersi direttamente a Dio così da non tornare più dentro un corpo* (questo è anche il fine di diverse religioni indù).

Strumento dell'innalzamento dello spirito umano è il libero esercizio dell'intelletto. Il nostro filosofo è convinto che l'anima sia razionale e *libera* di modificare e perfezionare se stessa, e che non sia condizionata definitivamente dalla corporeità. Per questo egli rifiuta sia le superstizioni astrologiche sia il ricorso alla magia come via di accesso al soprannaturale, atteggiamenti molto diffusi ai suoi tempi. Riprende però la religione astrale di Platone, sostenendo che gli astri divini sono esseri animati, dotati di ragione, superiori al mondo sensibile e imperturbabili. Questo gli permette di giustificare il politeismo tradizionale senza per questo accettarne gli aspetti eticamente ripugnanti. Le intelligenze astrali conoscono il futuro, e le circostanze della vita di ciascuno di noi sono collegate alla congiunzione astrale della nascita, ma nulla è predeterminato in modo tale da impedire la nostra libera scelta, e né i sacrifici rituali né le preghiere possono influenzare la giustizia divina.

#Potremmo dire che il rigoroso messaggio di Plotino, che non concede nulla alle opinioni popolari, è destinato a persone intellettualmente indipendenti, lontane dalle fedi e dalle credenze basate sulla suggestione e l'emotività.

Anche prima della definitiva liberazione dalla corporeità, Plotino pensa che l'anima umana possa congiungersi con Dio attraverso l'*estasi*. Essa consiste in uno stato in cui essa abbandona la sua individualità per unirsi spiritualmente a Dio, il vero Bene, rientrando nell'Uno, dopo un lungo percorso di meditazione e contemplazione. Dunque questo stato supremo, la "visione" dell'Uno, non è ottenuto attraverso la fede e l'invocazione della grazia divina, come nelle pratiche religiose, ma attraverso la preparazione intellettuale e spirituale (vedi Lettura Introduttiva 2).

Per Plotino è inconcepibile la dottrina cristiana della resurrezione dei corpi, i quali sono per lui "tombe dell'anima" e motivo di attaccamento alla propria individualità.

Ma forse più che le differenze con la religione cristiana, colpiscono quelle con la tradizione greca della bellezza corporea e dell'individualità umana come importanti valori. Di Plotino Porfirio afferma che pareva vergognarsi perfino di avere un corpo e che avrebbe preferito che non gli si facesse alcun ritratto.

Il rifiuto di questi valori tradizionali è in qualche modo collegato con la sua nuova concezione di Dio come *infinito*, e con l'abbandono dell'idea di perfezione come misura, limite, finitezza e definitezza. La divinità, o le idee, non sono più semplicemente il modello da imitare: è invece l'Uno-Bene l'origine a cui si deve tornare per identificarsi totalmente.

Questo cambiamento radicale segna uno spartiacque nella storia della metafisica e della teologia. Dio sarà d'ora in poi concepito come infinito dai teologi delle diverse religioni. In particolare i **Padri Cappadoci** (IV sec.) furono grandi conoscitori del pensiero neoplatonico e ripresero i concetti dell'infinitezza e ineffabilità divine.

Viceversa l'idea dell'*annullamento dell'individualità* nel ricongiungimento senza residui con l'infinità bontà divina non ha avuto lo stesso seguito. Fuori dal neoplatonismo, essa rimase appannaggio dei mistici, come il teologo bizantino **Dionigi** detto **l'Areopagita**, vissuto nel V-VI. Tuttavia le idee del distacco dal corpo e dalle cose corporee, e del valore superiore del raccoglimento interiore, come via verso la verità e verso Dio, che è in noi, influenzarono profondamente una parte del pensiero cristiano, nonostante l'avversità plotiniana alla dottrina della resurrezione dei corpi. Fu **Agostino** in particolare che ne fece la base del suo filosofare.

È interessante notare che le tre ipostasi divine furono in qualche modo fonte di ispirazione o terreno di confronto per la teologia cristiana della Trinità, nonostante le differenze di approccio. Del resto l'idea di una Triade divina era presente già in Numenio e negli Oracoli Caldaici.

SCHEDA 4 – Plotino e l'arte

Il grande filosofo platonico propone sull'arte una concezione apertamente diversa da quella del suo antico maestro. Respinge infatti la concezione della *Repubblica* secondo cui le arti imitative ci allontanano dalle idee. Per lui esse invece rendono in qualche modo visibile la bellezza delle idee stesse. Dice infatti: "Se qualcuno disprezzerà le arti perché le loro creazioni sono imitazioni della natura, diremo anzitutto che anche la natura imita un'altra cosa [cioè l'Anima del Mondo]. E poi bisogna sapere che le arti non imitano semplicemente le cose che si vedono, ma si elevano alle forme ideali, dalle quali deriva la natura. E si dica inoltre che esse producono molte cose di per sé stesse, in quanto aggiungono alla natura qualcosa che ad essa manchi, poiché possiedono in se stesse la bellezza. Così Fidia creò il suo Zeus senza guardare ad un modello sensibile, ma lo colse quale esso sarebbe apparso, qualora Zeus stesso consentisse ad apparire ai nostri occhi."

La bellezza degli dei per Plotino deriva dal fatto che essi contemplano il mondo ideale: sono belli perché partecipano dell'Intelletto.

Plotino classifica gli uomini sulla base della loro capacità di "vedere" l'ideale. Vi sono per lui tre tipi di uomini:

- quelli che non si elevano oltre le cose sensibili, per i quali il male e il bene corrispondono semplicemente al piacere e al dolore;
- quelli che si elevano dal piacere sensibile alla bellezza, ma non riescono ad elevarsi più in alto, rimanendo legati alla vita pratica e alle cose terrene;
- quelli che possono essere chiamati "uomini divini", perché si elevano alla vita contemplativa. Essi "vedono con uno sguardo penetrante lo splendore di lassù e si elevano al di sopra delle nubi e della nebbia terrena e, disdegnando tutte le cose mondane, gioiscono di quel luogo vero e familiare, come un uomo che, dopo tanto vagabondare, torna alla sua patria ben governata". L'unica vera patria è dunque quella ideale.

Paragoniamo questa tipologia di Plotino con le diverse classificazioni degli uomini date da Platone ed Aristotele. Nel cammino verso la saggezza per lui l'amore per la bellezza ideale sostituisce – come gradino intermedio – le virtù politiche. Si ricordi nella *Repubblica* il coraggio come virtù patriottica dei guerrieri, gradino intermedio tra la temperanza dei comuni cittadini e la sapienza dei filosofi, e in Aristotele la vita politica come superiore alla vita dedicata ai piaceri e inferiore alla vita teoretica. Se l'arte e la bellezza sono rivalutate da Plotino nella progressiva elevazione dell'uomo, la politica invece scompare.

⊛ **Approfondimento: l’influenza storica di Plotino**

Una prima eredità importante di Plotino è l’idea che Dio (che egli chiama Uno-Bene) sia *infinito* e inoltre *ineffabile* (di qui la teologia negativa cristiana).

Molti secoli dopo, nel Rinascimento, all’interno di una rinascita del pensiero di Platone, si inserì anche una ripresa del pensiero di Plotino, in particolare da parte di Nicola Cusano e Giordano Bruno, filosofi dell’infinito. Essa tra l’altro stimolò, come si è detto, l’idea dell’*infinità dell’universo*. Ma fu solo l’idealismo del periodo romantico che, alla fine del XVIII secolo osò riprendere l’idea dell’*equivalenza tra essere e pensare*, mettendo però al centro della scena lo spirito umano divinizzato, capace di infinita creatività. Gli idealisti tedeschi si erano entusiasmati allora per la Rivoluzione Francese e per la rivoluzione filosofica di Kant, che faceva del soggetto pensante il centro della filosofia. Essi si ispirarono naturalmente a diverse filosofie, ma quella neoplatonica (oltre a Plotino, il suo continuatore Proclo, cfr. ↓ § 8.1) ebbe un posto significativo nella loro elaborazione. In sintesi, essi posero al posto dell’estasi, per cui l’uomo si fa Dio, ma scompare come uomo, l’esplosione creativa infinita dello spirito umano, capace di generare nuove opere d’arte, nuove forme di vita sociale, nuove concezioni filosofiche. Incredibilmente, dal capovolgimento di una filosofia della fuga dal mondo, gli idealisti tedeschi, come Fichte e Hegel, trassero una filosofia della divinizzazione dell’uomo come creatore del suo mondo. L’emanazione o processione (la “via in avanti”) per loro era quella del progresso spirituale umano.

Notevole anche la sua idea che *la logica aristotelica della non-contraddizione non valga per il mondo superiore*: sia Nicola Cusano nel Quattrocento, sia soprattutto l’idealista Hegel nell’Ottocento l’hanno ripresa e sviluppata.

Infine l’idea del tempo come durata di coscienza influenzerà ancora nel Novecento un filosofo come Bergson.

§ 7. Clemente ed Origene: la scuola catechetica di Alessandria

I dotti Padri della Chiesa d’Oriente sviluppano la tradizione platonica. Forse il cristianesimo è per essenza platonico?

Ad Alessandria non si sviluppò solo il platonismo pagano, o quello non confessionale di Ammonio Sacca, ma anche una teologia e una filosofia cristiane di ispirazione platonica. L’atteggiamento dei “Padri della Chiesa” orientali, in opposizione a quello di Tertulliano e di altri Padri latini, è di interesse e di apertura nei confronti di gran parte della tradizione filosofica.

Clemente Alessandrino (150-215 circa) diresse la *scuola catechetica di Ales-*

sandria. Scopo della scuola non era solo l'istruzione sui concetti base del cristianesimo (catechesi), ma anche la difesa e l'approfondimento della fede con l'aiuto della filosofia. La fede, per essere piena e consapevole, ha bisogno della ragione (nella filosofia scolastica medievale si parlerà di "fides quaerens intellectum", fede che cerca l'intelletto). L'importanza data da Clemente al concetto di Cristo come Logos, o ragione, è coerente con questa impostazione.

Clemente, come Giustino, ammetteva che i filosofi classici potessero essersi avvicinati alla verità attraverso la filosofia, poiché vedeva in tutti gli uomini la presenza di una scintilla divina. Ma riteneva che solo la rivelazione permettesse di raggiungere alla verità nella sua completezza. Il cristianesimo quindi non è la negazione, bensì il completamento della tradizione filosofica.

Anche **Origene** (185-254), prete di Alessandria, allievo di Ammonio Sacca come Plotino, diresse la scuola catechetica della città, e vi creò una sezione di istruzione superiore, ma dovette abbandonare la direzione di essa e anche la città per un dissidio con il suo vescovo, Demetrio. Questi non approvava l'importanza che egli dava alla filosofia e lo fece spretare e sospendere dall'insegnamento da un concilio locale, che ebbe anche l'approvazione del papa e di molti altri vescovi.

Pare comunque che non sia mai stato condannato specificamente per eresia, ed è considerato dalla Chiesa Cattolica un **Padre della Chiesa*. Del resto Origene, oltre all'appoggio del vescovo di Cesarea di Palestina, che lo aveva ordinato prete, godeva dell'appoggio di altri vescovi, e continuò la sua attività di studioso e di docente di alto livello proprio a Cesarea. Profondo conoscitore dell'ebraico, tra l'altro promosse lo studio della Bibbia in lingua originale, predisponendone una tavola sinottica che permettesse di confrontare il testo ebraico con quattro diverse traduzioni in greco e con la pronuncia del testo originale scritta in caratteri greci (cosa molto utile per una lingua come l'ebraico il cui alfabeto è solo consonantico e quindi incompleto).

Grande personalità di intellettuale ed ecclesiastico, continuò a battersi per le sue idee e per la sua concezione dell'insegnamento, ed esercitò una forte influenza sul pensiero cristiano dei suoi tempi. Si può dire che avrà sulla **patristica greca* (l'insieme dei **Padri della Chiesa* di lingua greca) la stessa influenza che Agostino avrebbe avuto sulla cultura latina cristiana dei suoi tempi. Fu suo ammiratore tra gli altri l'influente vescovo e teologo Eusebio di Cesarea (265-340 circa). Eusebio, consigliere dell'imperatore Costantino e padre conciliare al Concilio di Nicea, scrisse la prima importante *Storia ecclesiastica*, e dovette scrivere anche un'*Apologia* in difesa del pensiero di Origene, attaccato da più parti. Ma il grande filosofo ales-

sandrino fu molto letto e stimato anche dai tre Padri Cappadoci (sec. IV), teologi importantissimi di cui parleremo più oltre.

Non fu ammirato solo dagli intellettuali cristiani, ma anche da quelli non cristiani. Eusebio testimonia che molti pagani colti e interessati alla filosofia furono conquistati dall'insegnamento di Origene. Questi, infatti, a un certo punto aveva lasciato i corsi di base al suo assistente, e si era dedicato alle lezioni avanzate di filosofia. Secondo Eusebio «molti filosofi illustri» frequentavano le sue lezioni, «per essere istruiti non solo nelle dottrine divine, ma anche nella filosofia pagana».

Secondo la testimonianza di Gregorio il Taumaturgo, che fu suo allievo, egli leggeva e spiegava i testi **pagani* agli studenti e faceva loro studiare i diversi autori e le diverse scuole della filosofia greca, per evitare che essi si ancorassero acriticamente agli insegnamenti di una sola di esse, per far loro sviluppare la capacità di valutazione critica e per far loro assorbire il metodo argomentativo razionale.

I corsi alla scuola di Origene sono descritti da Gregorio come interamente incentrati sulla filosofia, strutturata sulla tripartizione stoica di logica, fisica ed etica, seguite dalla teologia quale culmine e coronamento.

Egli comunque riteneva che le verità supreme fossero già contenute nelle Sacre Scritture e nelle dottrine professate dalla Chiesa. La ragione deve partire da queste verità di fede per chiarirle. La filosofia istituisce poi una libera ricerca nei campi esterni ad esse. In una lettera richiamava anche l'attenzione sull'utilità dell'esercizio critico della filosofia nel confutare pagani ed eretici, e dunque per difendere le verità cristiane e per dimostrarle. Insomma, *procedere per ipotesi, vagliare le alternative, discutere le obiezioni* sono le regole classiche del metodo filosofico cui egli non rinuncia, poiché la *ragione* è secondo lui un *altissimo dono di Dio*.

Origene fu dunque il primo grande filosofo cristiano, e probabilmente anche per questo ebbe molti nemici e detrattori. Da un lato, come sappiamo, molti intellettuali "pagani" ritenevano molte credenze cristiane contrarie alla vera filosofia (come Celso, a cui Origene dedicò un'ampia confutazione), dall'altro non mancavano teologi ed alti ecclesiastici cristiani che ritenevano la filosofia classica empia e incompatibile con il cristianesimo. Tra costoro abbiamo ricordato Tertulliano e Ireneo, ma questa convinzione verrà diffondendosi, e non è un caso che l'imperatore Giustiniano, il quale nel 529 fece vietare ai non cristiani l'insegnamento della filosofia, nel 553 promosse un concilio che condannò le dottrine di Origene e dei suoi seguaci (tre secoli dopo la sua morte).

Mentre i nemici della filosofia hanno distrutto o disperso gran parte delle sue opere, al suo scrupolo di capire le obiezioni dei critici del cristianesimo

dobbiamo la conoscenza del pensiero anticristiano di Celso, ampiamente citato nel *Contra Celsum*, l'opera in cui Origene lo ha voluto confutare – mentre altre opere anticristiane non ci sono arrivate.

Uomo severo e rigoroso, fu chiamato anche Adamanzio («resistente come l'acciaio»). Di lui si racconta anche che si sarebbe evirato da solo, forse prendendo alla lettera un passo del Vangelo di Matteo a proposito del «farsi eunuchi per il regno dei cieli» (Matteo, 19,12).

Scrisse numerosi commenti alla Bibbia, omelie, lettere e opere filosofiche: una sterminata mole di scritti. La maggior parte di essi sono andati perduti a causa della polemica contro il suo pensiero e della tardiva condanna. In effetti nell'opera complessa e articolata di Origene c'erano numerosi punti che non corrispondevano con la successiva dottrina ufficiale della Chiesa. La condanna definitiva, voluta in particolare dall'imperatore Giustiniano, riguarda alcune sue dottrine, definite eretiche, ma siccome esse non furono sostenute da Origene in aperta disobbedienza alle autorità ecclesiastiche, egli non fu personalmente considerato eretico.

Il filosofo nel 250 fu fatto arrestare e torturare durante le persecuzioni anticristiane dell'imperatore Decio e morì nel 253, in seguito alle sofferenze e lesioni riportate.

§ 8. Origene teologo e filosofo: i *Principi*

Il problema del male è uno dei più difficili problemi della teologia filosofica: come lo risolve Origene?

I *Principi* sono la sua principale opera teologico-filosofica, che ci è stata conservata nella traduzione latina. Essa è scampata alla condanna comminata in Oriente probabilmente per il non grande interesse degli ecclesiastici occidentali di allora per le complesse questioni della teologia in lingua greca (che in seguito sarebbero stati chiamate appunto bizantinismi). E forse anche perché il traduttore Rufino assicurava nella sua prefazione di aver omesso le dottrine in odore di eresia.

Come in Plotino, si nota in lui l'influenza di Filone Ebreo e del platonismo dell'età imperiale. I *Principi* sono stati scritti un po' prima delle *Enneadi* di Plotino e su alcuni punti compaiono in esse idee assai simili, probabilmente provenienti dal comune maestro Ammonio Sacca e dal neopitagorico Numenio, che entrambi conoscevano assai bene e stimavano. Il grande filosofo pagano e il teologo cristiano per certi versi procedono dunque in parallelo.

I *Principi*, come è chiaro già dal titolo, parlano dei fondamenti dell'essere: Dio, la trinità, la creazione, la libertà, il destino delle anime e il destino del mondo.

Dio per Origene è Monade e Enade (Unità). Esso è "incomprensibile e imperscrutabile" e "al di sopra dell'intelletto e dell'essenza". La sua intima natura è inconoscibile, e noi possiamo solo cercare di conoscerne gli attributi.

Queste affermazioni sono assai vicine a quelle di Plotino, ma la notevole differenza è che per il teologo cristiano è la rivelazione di Dio stesso, attraverso le Sacre Scritture, la fonte più alta della conoscenza di questo imperscrutabile mistero. Tuttavia nell'interpretazione della Bibbia Origene impiega spesso concetti filosofici classici e soprattutto platonici, grazie anche all'impiego abbondante dell'"interpretazione allegorica" del testo, secondo il metodo proposto da Filone.

Per la sua concezione della Trinità egli fu accusato di "subordinazionismo", poiché tendeva a subordinare il Figlio al Padre, considerandolo suo inviato e mediatore della volontà paterna nel mondo creato. La gerarchia delle tre persone (o ipostasi) della Trinità si può ben ricavare dalle loro diverse funzioni: le creature ricevono dal Padre l'attributo fondamentale dell'essere, dal Figlio (il Logos) l'attributo della razionalità che li rende capaci di bene e male, dallo Spirito Santo infine ricevono l'aiuto per essere sante.

Il Figlio secondo Origene non è stato "fatto" dal nulla con un atto di creazione (*poiesis*), ma fin dall'eternità è stato "generato" dal Padre (con un atto di partenogenesi – *#si potrebbe quasi dire*) e ne condivide la sostanza divina. Questi ultimi concetti furono ripresi dal Concilio di Nicea (325) e dai Padri Cappadoci.

Dunque solo il Padre non è generato. Esso è la fonte di tutte le potenze e di tutti gli attributi divini. Sia il Figlio, sia lo Spirito Santo *procedono* dal Padre, ma in modi diversi. Il Figlio, come si è detto, è stato generato, ma in un senso diverso da come sono generati gli esseri viventi, nei quali il padre impone la sua forma su di una materia preesistente. Questa generazione invece avviene senza alcun bisogno di materia, ed è puramente spirituale.

Come nella processione neoplatonica, il Padre generando non perde nulla della sua sovrabbondante ricchezza, e non è diminuito per il fatto che il Figlio ha la sua stessa sostanza. E anche lo Spirito Santo procede dall'essere unitario incorporeo di Dio ed ha la stessa sostanza delle altre *persone* (o *ipostasi*).

☛ *Sia in Origene, sia nel credo stabilito dal concilio, sia nei Padri Cappadoci troviamo il termine di Plotino "ipostasi" (ciò che sta*

sotto, sostrato, sostanza) per indicare quelle che in latino furono dette le “personae” della Trinità. “Persona”, come il corrispettivo greco “prosopos”, indicava in origine la maschera teatrale, o anche il personaggio di un dramma. Il termine dà evidentemente l'impressione che si stia parlando di finzioni, e probabilmente per questo non è stato recepito nel greco teologico-filosofico di allora. Ma l'impiego di un termine tipico della filosofia neoplatonica (ipostasi) è un indizio dei parallelismi tra il pensiero teologico cristiano e il pensiero filosofico non cristiano, e anche delle confusioni che ne potevano nascere: si ricordi tra l'altro che per Plotino le ipostasi Intelletto e Anima del Mondo per certi versi sono e per altri non sono l'Uno-Bene, l'ipostasi suprema. Così non ci sembra strano che anche Origene oscilli tra l'affermazione che le tre ipostasi hanno la stessa sostanza e quella per cui il Figlio e lo Spirito sono subordinati al Padre.

Il mondo e la materia, esterni alla sostanza divina, invece sarebbero stati “fatti”, cioè *creati dal nulla*, in contrapposizione con l'idea platonica e aristotelica della materia non creata e resistente alla volontà divina. Ma nondimeno essi erano considerati da Origene eterni, in quanto creati dall'eternità. Infatti, dato che Dio è infinita attività ed eterna volontà di bene, non si può immaginare che essi siano stati voluti solo in un momento dato. E Origene di conseguenza può accettare l'idea stoica, condivisa anche da Plotino, di *un'infinita serie di mondi che si susseguono ciclicamente per l'eternità* (cfr. ↑ ELLENISMO, Cap. 9, § 3). Essa sarà in seguito condannata dalla Chiesa.

Indipendentemente dalla condanna, *#si può osservare* che ad Origene sfuggì la profonda novità che il profetismo biblico e l'annuncio cristiano del regno portavano nel mondo classico: l'idea cioè che la storia non si ripeta uguale ciclicamente, ma che sia orientata verso il futuro, verso la realizzazione di un fine che ha da venire (cfr. ↑ Cap. 10, § 1 e Cap. 13, la teologia della storia di Agostino e Orosio).

Quanto alle anime, esse sono create da Dio libere ed eguali, senza ancora essere incarnate nei corpi, ma tra loro viene formandosi una gerarchia, a seconda delle loro *scelte individuali* (questa teoria è molto diversa dall'idea dell'*ereditarietà* del peccato originale, come l'abbiamo vista in Tertulliano e la ritroveremo in Agostino). Sono più in alto quelle che hanno voluto liberamente restare vicino a Dio, gli *angeli*, che hanno sede negli astri, mentre le *anime degli uomini*, che hanno rifiutato i doni di Dio, si incarnano nei corpi materiali sulla superficie terrestre. Peggior sorte hanno i *demoni* – che si sono apertamente ribellati a Dio – i quali sono inviati all'inferno. È la *scel-*

ta libera individuale, dunque, non il peccato del solo Adamo, che, secondo Origene, determina la condizione delle anime.

Dunque, per lui il mondo creato è formato da strati gerarchicamente disposti dall'alto verso il basso, e gli strati alti (le calotte sferiche dei diversi cieli) sono abitati dalle anime superiori, rimaste in alto, mentre in quelli più bassi stanno le anime inferiori, cadute fino a terra o sprofondate perfino sottoterra. Questa visione del cosmo, sostanzialmente platonica, è all'origine della visione cristiana medievale del mondo (si pensi alla struttura dei tre regni – inferno, purgatorio, paradiso – che compare nella *Commedia* di Dante).

Come si è visto, le anime umane sono create *separate dal corpo* e si congiungono ad esso solo in seguito alla caduta. Questa concezione è assai vicina a quella del *Fedone* e del *Fedro*, salvo il fatto che per Platone le anime non sono create, ma esistono dall'eternità. È chiaro che Origene, pur accettando la dottrina cristiana della resurrezione dei corpi, deve adattarla al sistema platonico, e ha bisogno di teorizzare una vita dell'anima precedente alla sua incarnazione. Allo stesso modo considera che lo stato di beatitudine e l'unione con Dio non siano possibili se l'anima permane in un corpo normalmente inteso, ma potranno avvenire solo dentro un "corpo glorioso", trasfigurato, alleggerito dal peso della carne. E in qualche passaggio si spinge a negare del tutto il ricongiungimento col corpo¹.

Per quanto riguarda il **problema del male**, infine, il grande teologo escogita una soluzione interessante. Per lui infatti *Dio, nella sua bontà, non può aver voluto la punizione eterna delle anime, e pertanto sostiene che, tutte, incluso Satana stesso, attraverso un processo educativo, usciranno dal loro stato di punizione e potranno ricongiungersi a lui*. Ci sarà dunque un *ritorno* delle creature *al punto di partenza* (apocatastasi) della creazione, poiché per Origene la fine e l'inizio coincidono. Egli esclude da un lato il pessimismo e il dualismo gnostici e dall'altro la visione della divinità come giudice punitivo. Ma anche questa teoria era destinata ad essere condannata.

#Possiamo dire in conclusione che Origene considera lo spirito umano essenzialmente perfettibile, capace di *progresso*, e concepisce la paternità di Dio come azione educativa.

★ **Approfondimento. La filosofia della politica e del diritto di Origene.**

I rapporti Stato-Chiesa in prospettiva storica

Nel suo libro *Contra Celsum*, Origene, in difesa dei cristiani, considerati cittadini poco rispettosi dell'Impero e tendenzialmente disobbedienti, riprende l'idea di Paolo secondo cui si devono osservare le leggi dello Stato.

¹ Cfr. *De Principiis*, III, 6 1-2 e II, 10, 3 e *Contra Celsum*, V 18.

Ma riprende anche l'antica idea (condivisa anche dagli stoici) secondo cui esiste una *legge naturale della società*, voluta dalla provvidenza divina, e superiore alla legge scritta. Quando le due leggi sono in contrasto, il dovere del cristiano è quello di obbedire alla legge di Dio.¹

Questa rivendicazione di un diritto naturale superiore alle leggi dello Stato diventerà una costante del pensiero cristiano e sarà ripresa potentemente dal pensiero moderno laico fino alla Rivoluzione Francese, con la Dichiarazione dei diritti (naturali) dell'uomo e del cittadino.

L'esistenza stessa della Chiesa costituisce in effetti già un primo caso in cui una parte rilevante della società civile diventa culturalmente autonoma, dotata di norme interne proprie, e si distingue stabilmente dallo Stato, appellandosi ad una legge diversa da quella statale. L'Impero Romano si autorappresentò a lungo come una Città-Stato, in cui i cittadini, come nelle poleis greche e nella Roma repubblicana, erano i protagonisti della vita politica e, almeno in linea di principio, della legislazione. Questa autorappresentazione da tempo aveva perso senso: l'imperatore era ormai il dominus – il padrone – dello Stato, mentre lo Stato stesso si disgregava e non era più in grado di garantire l'ordine. Nell'Impero la Chiesa costituiva ormai una comunità sociale autonoma. In precedenza erano stati solo intellettuali isolati che avevano rivendicato un diritto di natura contrapposto alle leggi scritte dello Stato (alcuni sofisti, i cinici e anche gli stoici – almeno per chi sia veramente saggio). Con Origene questa è invece la rivendicazione della comunità dei cristiani. Ma questa idea sarà ben presto compromessa dalla cristianizzazione dell'Impero e dall'adesione della Chiesa ad esso e al suo sistema istituzionale e giuridico, fino al riconoscimento, nell'Impero Bizantino, del diritto imperiale di nominare i vescovi. Il ricorso al diritto naturale e alla legge divina rimarrà comunque in seguito per i filosofi cristiani qualcosa a cui ricorrere in ultima istanza contro il potere dello Stato.

§ 8.1. ☉Approfondimento. Neoplatonismo e religiosità dopo Plotino

Per Proclo il mondo e le nostre anime sono già in potenza nell'Uno-Dio, tutto è Dio, e Dio è tutto. Perciò non ha senso parlare del male. Ma tutto ciò che è, è davvero bene?

Abbiamo visto che il neoplatonico Ammonio Sacca non professava una precisa religione, mentre Plotino e il suo discepolo Porfirio nel III secolo cercavano di favorire una rinascita della religione **sincretista* imperiale, che univa culti greco-romani e culti orientali. Essi intendevano contrastare l'a-

¹ *Contra Celsum*, V 38.

spetto esclusivistico del cristianesimo, che domandava al fedele la credenza solo nel suo dio. In questo senso non si può dire che il neoplatonismo fosse rigorosamente anticristiano, ma solo sincretista e comunque disponibile cercare spunti per la sua teologia anche nell'ebraismo e nel cristianesimo.

Giamblico (250-330 circa) sviluppò l'insegnamento di Plotino nella sua scuola neoplatonica in Siria. Essa e la contemporanea scuola di Atene continuarono la tradizione dei commentari ai filosofi classici, un genere letterario coltivato da tutti questi filosofi, ma in cui eccelse **Simplicio** (490-560), importante commentatore della *Fisica* di Aristotele. Essi studiarono anche i grandi poeti delle origini, come Omero, Esiodo e Orfeo, nonché le tradizioni religiose egiziana e babilonese, le credenze misteriche e gnostiche.

Una caratteristica della metafisica di queste scuole è la *moltiplicazione delle ipostasi divine secondo uno schema ternario*. In Plotino il divino si articolava in una sola triade, ma la terza ipostasi, l'Anima del Mondo, si suddivideva in tre parti distinte: l'Anima Intellettiva, l'Anima Sensitiva e l'Anima Vegetativa. Porfirio poi, per ogni ipostasi della triade divina, individuò tre attributi. I neoplatonici successivi trasformarono gli attributi in esseri distinti, moltiplicando così le ipostasi, e tale moltiplicazione continuò col volgere degli anni. Il gran numero di ipostasi divine permise ai filosofi di attribuire a ciascuna il nome di qualche dio o di qualche eroe mitico, le cui caratteristiche sembrassero coincidere con gli attributi metafisici dell'ipostasi. In tal modo si cercava di dare dignità filosofica al pantheon politeista.

Un interesse tipico dei neoplatonici fu quello per la *teurgia* (scienza dell'evocazione della divinità attraverso riti, cfr. ↑ Cap. 10, § 4, Approfondimento). Questa pratica magico-religiosa non serviva però per scopi utilitaristici volgari, come le scienze occulte di cui si parla nel Cap. 10, ma essenzialmente per raggiungere l'estasi, ottenere l'immortalità e uscire dal ciclo delle reincarnazioni. Gli eruditissimi filosofi neoplatonici potevano evocare la divinità poiché pretendevano di conoscere gli antichissimi nomi degli dei e gli antichi rituali. Oltre che come teurgo, la biografia di Giamblico lo descrive come un vero e proprio uomo divino e operatore di miracoli.

☛ *È interessante notare come questa e altre biografie di maestri neoplatonici, successive a quella di Plotino ad opera di Porfirio, seguano in un certo senso la maniera delle agiografie dei santi cristiani. Esse si differenziano nettamente dallo stile di Platone quando questi ci parla di Socrate. Platone alterna agli elogi anche le osservazioni autoironiche di Socrate stesso, e, se lo propone come modello eroico e lo dice ispirato dalla divinità, non per questo lo considera un operatore di prodigi.*

Egli scrisse numerosissime opere di argomento religioso e teologico (*Teologia caldaica*, *Teologia platonica*, *Silloge delle dottrine pitagoriche*), e anche accurati commentari agli antichi filosofi e poeti. Il suo sistema metafisico, ispirato a Plotino, complica e moltiplica le ipostasi divine poste tra l'Uno ineffabile e l'anima umana. Diversamente da lui, egli pensa che il discorso razionale e la meditazione non bastino a risolvere i problemi del fine dell'uomo e della sua salvezza, e sia necessaria l'azione teurgica, che comporta "atti che superano ogni comprensione" e che sono efficaci "grazie alla potenza di simboli indicibili".

Rivolta ad una ristretta élite a causa del suo difficile linguaggio, la battaglia culturale del neoplatonismo non ebbe una grande efficacia. Del resto, già non molto dopo la morte di Porfirio, avvenuta all'inizio del IV secolo, gli equilibri erano cambiati, grazie all'*editto di tolleranza* di Costantino del 313, che tra l'altro esentava i vescovi dal pagamento delle tasse e li dotava di poteri giudiziari ed amministrativi. La cultura di Alessandria e di Antiochia, i due grandi centri politici dell'impero d'Oriente, era ormai dominata dal cristianesimo. Ciononostante, l'imperatore **Giuliano** (che regnò solo dal 360 al 363) tentò un rilancio istituzionale della tradizione sincretista, cercando di attribuire un maggior ruolo sociale ai sacerdoti dei culti politeisti. Egli, che era un sostenitore della teurgia, scrisse anche alcuni opuscoli neoplatonici e incoraggiò il suo collaboratore e filosofo Sallustio a scrivere una sorta di manifesto del sincretismo tradizionale.

L'ultima scuola filosofica classica si sviluppò ad Atene, riprendendo la tradizione dell'antica Accademia platonica. Il suo maestro più noto fu **Proclo** (412-485), che cercava anche lui di difendere la tradizione religiosa sincretista con la filosofia e con teurgia.

Anche la sua biografia gli attribuisce azioni prodigiose e miracoli. Ciò non toglie che egli sia uno straordinario ragionatore, analitico e sottile, anche se naturalmente partiva dai presupposti del neoplatonismo.

Proclo riprende la riflessione di Plotino sulla *processione*. Per lui si tratta di un processo circolare che si articola idealmente (non temporalmente) in tre momenti. Nel primo il *principio o causa rimane* in se stesso, rimane quello che è, nella sua essenza permanente (esso è chiamato appunto permanenza o *moné*). Nel secondo (la vera e propria *processione*) *esce da se stesso* causando così un *effetto* e moltiplicandosi grazie alla creazione di un altro essere simile a lui. Secondo Proclo, infatti, il prodotto è sempre simile al produttore e ne conserva il ricordo, e, per così dire, la nostalgia. Così esso *tornerà* alla sua origine, e il terzo momento sarà appunto il *ritorno* all'origine (o conversione nel senso di inversione di marcia, *epistrophé*).

Le cose generate dunque per Proclo sono della stessa sostanza del loro

divino produttore e tendono a ricongiungersi ad esso. Ma anche la causa ha in qualche modo già in sé il suo effetto, che pur separandosi da lei continua ad esserne parte, e così il ritorno è già nella natura dell'origine.

Questa legge triadica della circolarità non riguarda solo la processione dell'Uno, ma ognuno dei processi di generazione che costituiscono la realtà e che arrivano fino agli esseri infinitamente molteplici più lontani da esso.

Proclo la esprime anche riprendendo un'idea (forse di origine pitagorica) del *Filebo* di Platone: lo sviluppo della realtà avviene con la mescolanza dei due opposti principi del limite e dell'illimitato, del finito e dell'infinito). Ogni essere nasce appunto da una precisa commistione dell'uno e dell'altro.

Ma se ciò che è generato è simile a ciò che lo genera, se l'effetto è affine alla causa ed è già contenuto nella sua essenza, allora anche ciò che si trova all'estremo limite della processione manterrà in qualche modo una qualche essenza divina. Così *la materia sensibile* non sarà il male e nemmeno potremo dire che è solo non-essere. Essa *in qualche modo esiste ed è buona*.

Per il filosofo anche l'anima singola contiene in sé l'idea dell'Uno, e questa è un legame anche con tutti gli altri esseri. "Tutto è in tutto", dice Proclo.

C'è ancora un'altra notevole differenza tra Plotino e Proclo. Quest'ultimo, seguendo Giamblico, non riconosce l'assoluto primato della ragione, proprio dei filosofi greci classici, ma considera la *fede* la più elevata delle virtù. *Amore, verità e fede* ci mettono tutte in contatto con l'Uno, ma quest'ultima è decisiva. Come il cristianesimo e le religioni rivelate, anche l'ultimo neoplatonismo considera l'affidamento a Dio la suprema virtù.

Dopo Proclo, ci saranno ormai ancora pochi significativi filosofi non cristiani. La filosofa, matematica e astronoma **Ipazia** (morta nel 415) fu capo-scuela (cosa del tutto inconsueta per una donna) ad Alessandria della scuola neoplatonica. Dotata, a quanto ci è narrato, di una personalità eccezionale, esercitò una considerevole influenza nella vita culturale e politica della città, ma non sappiamo granché delle sue opere. In quel periodo i cristiani avevano imposto la chiusura e la trasformazione in chiese di importanti templi e avevano distrutto il monumentale Serapeo, dove si svolgeva il culto di Serapide, simbolo della fusione sincretista tra religione greca e religione egiziana. Nello stesso periodo il vescovo Cirillo (san Cirillo per la Chiesa) fece cacciare gli ebrei dalla città. Ipazia, anche lei simbolo della cultura "pagana", fu massacrata dai seguaci di Cirillo.

Infine uno studioso di alto livello fu il neoplatonico Simplicio, il grande commentatore di Aristotele (vedi sopra), che dopo la chiusura della scuola di Atene da parte di Giustiniano nel 529, lasciò l'impero cristiano e si recò a insegnare e a filosofare in Persia.

SCHEDA 5 – Storia dell'intolleranza. L'impero dalla persecuzione dei cristiani a quella dei non cristiani

Abbiamo detto che la persecuzione dei cristiani era motivata dal loro rifiuto di accettare il culto del genio dell'imperatore e di lasciarsi includere nel culto sincretistico ufficiale. Ma le persecuzioni sistematiche erano state relativamente poche e alla vigilia della terribile crisi del III secolo i cristiani avevano potuto diffondersi un po' in tutti i ceti sociali, soprattutto nelle città e nella parte orientale dell'impero. L'impero aveva invece integrato i culti di Mitra e quello del Sole Invitto, diffusissimi nell'esercito, ai quali diversi imperatori e generali erano stati iniziati. Gli imperatori che tentarono con qualche successo di contrastare la crisi, come Aureliano e Diocleziano, si preoccuparono di migliorare in qualche modo la condizione dei militari e di potenziare questi culti. Gallieno, l'illuminato protettore di Proclo, dopo la persecuzione di Valeriano (257-258), praticò una politica di tolleranza nei confronti dei cristiani che sarebbe finita solo quarant'anni dopo nel 303 sotto il regno di Diocleziano.

Quest'ultimo, ricompattato l'impero dal punto di vista militare, immaginò una riforma che avrebbe dovuto salvarlo da una nuova crisi, e considerò il rafforzamento del potere centrale fondamentale a questo fine. Con lui la persona dell'imperatore è apertamente divinizzata, sul modello delle monarchie del Vicino Oriente. Questo portò (soprattutto per iniziativa del tetrarca Galerio) a una ripresa delle persecuzioni, che furono terribili e in ultima analisi fallimentari. Ma la politica di Diocleziano nel suo complesso non fu affatto antipopolare, e proseguì invece una pratica tipica di quegli imperatori che avevano cercato il consenso dei ceti medio-bassi piuttosto che quello del ceto senatorio, e cioè la coniazione massiccia di moneta d'argento e di bronzo. Esse erano usate per il commercio al dettaglio, mentre la moneta d'oro si usava per le grandi transazioni o a fini di tesaurizzazione.

È interessante notare che Costantino, l'autore dell'editto di tolleranza del 313, praticò in grande stile la coniazione aurea. La sua politica filocristiana non è certo da considerarsi una politica in favore dei poveri. Semmai incoraggiò i vescovi (che esentò dalle tasse e che amministravano patrimoni ecclesiali già rilevanti) a esercitare l'assistenza in prima persona.

Egli indubbiamente aveva compreso che le persecuzioni non era in grado di sradicare una cultura religiosa ormai ben radicata, soprattutto in Oriente. Divenuto Cesare della parte occidentale, pensò opportuno ottenere l'appoggio dei cristiani per conseguire il potere in entrambe le parti. Per questo aveva adottato le insegne cristiane nella guerra civile contro l'imperatore Massenzio. Al vescovo Eusebio di Cesarea raccontò che questo era avvenuto per un sogno divino, che gli avrebbe fatto conoscere la fede cristiana.

Va detto che egli continuò ad impiegare anche i simboli del culto di Mitra-Sol Invictus, diffuso nel suo stesso esercito, e che nell'arco di trionfo che a Roma celebra la sua vittoria è ricordato solo il "Sol invictus" e non Cristo.

Nella Scheda sulla Questione Trinitaria è ricordato il suo decisivo intervento nelle questioni interne della chiesa in relazione al Concilio di Nicea, avvenuto, aggiungiamo qui, prima del suo battesimo. Ma, dal punto di vista politico, i suoi interventi negli affari ecclesiastici non mancavano di giustificazioni. Nell'Africa proconsolare c'erano state tra cristiani anche lotte armate, che opponevano la Chiesa Cattolica, sostenuta dallo Stato, alla Chiesa Cristiana locale (detta donatista). E già prima dell'editto di tolleranza non erano mancati dibattiti furibondi, che avevano portato a scissioni delle comunità e a scomuniche reciproche, soprattutto nella parte orientale, in cui le discussioni teologiche erano più sottili e più accanite.

L'azione di Costantino a favore dell'unità della Chiesa, e il consenso da lui ottenuto presso influenti ecclesiastici e teologi, a partire da Eusebio, hanno fatto sì che nel mondo cristiano orientale Costantino sia stato considerato quasi un santo, e gratificato del titolo di *isapostolo* (eguale agli apostoli).

Dopo Costantino ci fu un breve tentativo di rilancio del politeismo da parte dell'imperatore Giuliano, detto l'apostata (rinnegato) perché aveva ricevuto un'educazione cristiana che aveva poi rifiutato. Seguace dell'ultimo neoplatonismo e delle pratiche teurgiche, egli cercò di incoraggiare il sincretismo tradizionale, anche se si guardò bene dal proibire il cristianesimo. Popolarissimo tra i soldati, di cui condivideva le fatiche e i pericoli, praticò in modo massiccio la monetazione in bronzo e in argento. La sua utopia di restaurazione finì quando fu ucciso nella guerra contro l'Impero Sassanide.

A partire da Teodosio, che promosse nel 381 e nel 383 due concili per eliminare del tutto le tendenze all'arianesimo e al subordinazionismo trinitario (cfr. ↓ Scheda 6), *l'impero assunse con molta determinazione la funzione di guardiano dell'unità della Chiesa e dell'ortodossia dei sudditi – che avrebbe dovuto favorire la concordia nell'Impero*. Giustiniano nel 529 arriverà a chiudere tutte le scuole dove non insegnassero cristiani ortodossi, tra cui la scuola neoplatonica di Atene. Questo contribuì potentemente all'oblio della filosofia greca precristiana e non cristiana. Già dopo il 300 il numero delle opere classiche copiate si era ridotto drasticamente e "*nell'intera durata del regno di Giustiniano, i papiri in cui si citano i classici greci non superano la ventina*" (Charles Freeman, *Il cristianesimo primitivo*, Einaudi 2010, p. 400).

Secondo lo stesso Freeman (op. cit., p. 414), l'adozione del cristianesimo da parte dell'Impero spense il vivace dibattito libero che contrapponeva, all'interno delle diverse comunità dei credenti, interpretazioni molto diverse del Nuovo Testamento e dei numerosi altri testi in seguito esclusi dal canone ufficiale.

#Secondo Freeman, il sostegno fornito alla Chiesa costrinse Costantino e in seguito Teodosio, a definire un cristianesimo accettabile dallo Stato. *“Chiesa e Stato procedettero verso una relazione simbiotica e, diventando lo Stato sempre più autoritario, s’attese che la Chiesa facesse altrettanto. La conseguenza fu il soffocamento del dibattito nella Chiesa e nell’intero ambito della vita intellettuale.”* L'imposizione del **credo** approvato al concilio di Nicea, che divinizzava Cristo come persona della Trinità, fu seguita da una legislazione che perseguitava gli eretici, “anche col rogo dei loro libri. Nei due secoli successivi il culto pagano fu ampiamente represso e anche gli ebrei furono emarginati.”

§ 9. ☉ **Approfondimento. I tre Padri Cappadoci e la fissazione del dogma trinitario**

Tra i bizantinismi della teologia trinitaria dei Cappadoci, troviamo delle sorprendenti idee eterodosse (Satana sarà perdonato e il mondo tornerà al punto di partenza). Ma forse ancora più sorprendente è la loro fiducia nella natura umana...

Nel 325 il Concilio di Nicea, promosso dall'imperatore Costantino per sedare i dibattiti e i conflitti tra i cristiani dell'Impero, è considerato dalla Chiesa il primo consiglio ecumenico, cioè mondiale. In esso fu stabilito il **credo**, cioè la professione di fede di tutti i cristiani, che includeva il dogma della Trinità e quello dell'eguaglianza di sostanza tra il Padre e il Figlio. Questo credo era una formulazione di compromesso, fortemente voluta da Costantino, che avrebbe dovuto mettere d'accordo tutte le correnti, ma che in realtà scontentò moltissimi vescovi e teologi.

Essa però fu sostenuta, propagandata e giustificata teoricamente da tre illustri studiosi e vescovi della Cappadocia, detti appunto i “luminari della Cappadocia”: Basilio di Cesarea, Gregorio di Nazianzo, amico e collaboratore di Basilio, e Gregorio di Nissa, fratello minore di Basilio. Una specie di trinità di intellettuali...

Tutti e tre i Padri Cappadoci, di formazione platonica, furono grandi ammiratori di Origene e della cultura greca classica. Nelle loro opere è stato visto un tentativo di rilanciare tale cultura anche sul piano letterario, dando vita ad una cultura classico-cristiana: in particolare **Gregorio di Nazianzo**, il cui pensiero non è molto rilevante dal punto di vista filosofico, fu poeta, ma soprattutto grande oratore che rilanciò lo stile della retorica classica e in molte potenti omelie difese dal pulpito le tesi del credo niceno.

Basilio (329-379) si dedicò all'organizzazione della corrente favorevole al credo, ma anche alla sua giustificazione teologica.

Anch'egli, come Plotino e come Origene, insistette sull'*incomprensibilità* e sull'*ineffabilità* dell'essenza profonda di Dio, ma come loro, dedicò ad esso pagine e pagine, poiché ammetteva che possiamo averne una conoscenza indiretta attraverso le sue opere e, per quanto riguarda i cristiani, attraverso la rivelazione. Ma anche con la rivelazione la conoscenza di Dio ci è data in quel modo inadeguato in cui l'*infinito* può essere conosciuto dal finito.

Poiché Basilio sosteneva che Dio in quanto tale è *ingenerato*, mentre il Figlio è generato dal Padre, Eunomio, teologo di tendenza ariana, ribatté che allora il Figlio non poteva condividere la stessa sostanza del Padre, visto che era stato da lui generato. Ecco la risposta di Basilio: dire che Dio in quanto tale è ingenerato significa che esso non dipende da altro che da se stesso, e anche il Figlio, in quanto Dio, è ingenerato. Ma è invece generato dal Padre in quanto persona (ipostasi), così come lo Spirito Santo.

Gli ariani, secondo Basilio, pensavano di onorare il Padre sostenendo che il Figlio è subordinato e inferiore a lui. In realtà si deve ammettere che egli è così perfetto da poter generare una persona egualmente perfetta. La generazione interna a Dio non è intesa da Basilio come un semplice processo di causazione, per cui l'effetto segue alla causa ed è inferiore ad essa, ma come un processo potentissimo in cui il generante resta eguale a se stesso e il generato ne acquista l'intera essenza.

Gregorio di Nissa (335-395 circa) fu dei tre quello con la più forte vocazione filosofica, e diede un contributo importante alla preparazione dei due Concili Costantinopolitani (381 e 383), in cui il credo di Nicea fu arricchito e perfezionato. Scrisse il *Discorso catechetico grande*, a difesa dei dogmi fondamentali della Chiesa, e un estesissimo trattato polemico *Contro Eunomio*. Oltre a questi e a molti altri scritti teologico-filosofici, lettere e omelie, scrisse molti commenti alle Scritture, e in alcuni di essi, partendo dai testi biblici sulla creazione, definisce la condizione dell'uomo (*Sull'Esamerone* e il *De opificio hominis*).

Il problema preliminare di ogni filosofo cristiano, come abbiamo visto, è quello di determinare il rapporto tra ragione e fede. Per Gregorio la conoscenza umana è subordinata alla *fede*, che ci offre i dati della rivelazione divina che non hanno bisogno di dimostrazione. La *dialettica* fornisce un metodo con cui si può *ordinare il contenuto della fede*, e con il procedimento per ipotesi indefinitamente avvicinarci alla vera conoscenza (gnosi). Ma naturalmente l'essenza di Dio resta sempre al di là del nostro intelletto.

Sulla Trinità Gregorio difese e sviluppò con complesse e sottili argomentazioni le tesi del fratello Basilio.

È interessante la sua concezione della *materia*. Essa per lui, come per Plotino, è *assolutamente non essere* e dunque non è stata creata da Dio, visto che non

esiste. *Gli stessi corpi non esistono in se stessi*, ma sono solo relazioni, percepite dall'anima, tra determinazioni intelligibili, come la quantità, la qualità, la grandezza, ecc. Il corpo dunque non è che un legame, più o meno durevole, di certe qualità incorporee.

Data questa concezione del corpo, Gregorio non ha bisogno di ammettere un'esistenza delle anime umane precedente ad esso e in questo si differenzia da Origene. Tuttavia immagina come lui che l'uomo sia stato creato perfetto e che in seguito ad una libera scelta sia caduto nel mondo terreno, e la *libertà* è per lui la caratteristica essenziale dell'anima. Gregorio sostiene anche che *guardando in se stesso l'uomo, fatto ad immagine e somiglianza di Dio, può intravedere qualche traccia dell'essenza del suo creatore divino e delle qualità delle tre persone della Trinità* (questo tema si ritrova anche in Agostino).

Gregorio ritiene che l'uomo possa accedere a Dio anche attraverso l'estasi. Neanche in questo caso, però, l'uomo potrà avere pieno accesso a Dio, che si trova sempre oltre le sue possibilità.

Infine egli riprende la tesi origeniana dell'*apocatastasi* (ritorno del mondo alla condizione originaria): anche per lui la bontà divina farà progredire le anime fino alla redenzione di tutti (come sappiamo, questa tesi sarà condannata dalla Chiesa). Il *male*, come la materia, propriamente non esiste: esiste solo (prima dell'*apocatastasi*) la volontà cattiva delle anime.

SCHEDA 6 – La questione trinitaria

Abbiamo visto che il termine greco Triade – in latino Trinità – come attributo della divinità somma (o delle tre divinità somme) era diffuso sia nella filosofia neopitagorica che nella tarda filosofia platonica. Ma era anche usato negli Oracoli Caldaici. Il numero tre era evidentemente in relazione con la tradizione pitagorica e con la sua concezione delle divinità-numero. Tuttavia esso non ricorre *mai* nel Nuovo Testamento. Quanto allo Spirito Santo, nel Nuovo Testamento non è chiaro se si tratti di una persona a se stante o semplicemente di una forza divina inviata dal cielo. È certo solo che già nel II secolo era diffuso il segno della croce (“nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo”), che certo si riferisce a tre persone, ma non ci dice nulla di preciso della loro natura e della loro eguaglianza o gerarchia interna (salvo, eventualmente, il tradizionale primato del Padre).

Eppure intorno al senso di questo termine si accesero dispute teologiche di grande complessità e sottigliezza, collegate con lotte sociali violente e aspre persecuzioni da parte dell'Impero e degli Stati cristiani.

Alla fine del II secolo Ireneo aveva sostenuto autorevolmente l'idea che il Figlio e lo Spirito Santo facessero parte della realtà eterna dell'unico Dio, ma questo non era stato stabilito in modo ufficiale. Il prete teologo Ario di Ales-

sandria, sostenendo di interpretare la tradizione e la lettera del Nuovo Testamento, affermava che Cristo era stato creato dal Padre, che gli aveva affidato il compito di mediatore e di salvatore degli uomini. Egli aveva un vasto seguito tra le masse cristiane della città e il suo vescovo, ostile alle sue tesi, riuscì a farlo condannare da un Concilio orientale nel 325. Ciononostante non mancavano vescovi autorevoli che lo sostenevano, e anche tra quanti non sostenevano le sue tesi non mancavano i subordinazionisti, cioè quelli che consideravano il Figlio subordinato al Padre (questa era stata anche la posizione di Origene nel secolo precedente).

Per l'imperatore Costantino questa disputa teologica era in pratica una questione di ordine pubblico e di concordia interna dell'Impero. La disputa del resto era anche collegata alla rivalità tra le diverse sedi vescovili più importanti e ai poteri giudiziari e amministrativi che egli stesso aveva attribuito ai vescovi nelle loro diocesi (esentandoli anche dalle tasse). Così l'Imperatore nello stesso anno 325 convocò i tutti vescovi dell'Impero, a cui furono pagate le spese di viaggio, nella sua residenza di Nicea (nell'odierna Turchia occidentale) per un concilio generale, considerato il primo Concilio Ecumenico della Chiesa. Era assente per malattia il vescovo di Roma (a cui era riconosciuto un primato d'onore), e c'erano pochi vescovi occidentali.

Cominciò un'interminabile serie di discussioni e di contese. Costantino (che all'epoca non era stato nemmeno battezzato) intervenne per ingiungere ai padri conciliari di trovare un accordo. Egli propose di inserire nel credo la frase secondo cui il Figlio è "della stessa sostanza del Padre" (*omoousios*). Egli di conseguenza non era detto "creato", ma, genericamente, "generato" dal Padre. In un clima di grande tensione, i vescovi finirono quasi tutti per firmare questa formula.

Ma essa in realtà a moltissimi non parve sufficientemente chiara e convincente, cosicché il partito ariano, e in genere l'opinione subordinazionistica, ripresero forza un po' dappertutto. In effetti anche nel Vangelo di Giovanni, l'unico in cui Cristo afferma esplicitamente la sua natura divina, c'è un solo passo in cui egli sembra affermare la sua eguaglianza di natura col Padre: "Io e il Padre siamo uno" (Giovanni, 10, 30). In diversi altri passi afferma di essere stato mandato dal Padre, ribadisce la propria subordinazione alla sua volontà (p.es., "sono disceso dal cielo non per fare la volontà mia, ma quella di chi mi ha inviato", 6, 38) e si rivolge a lui con la preghiera.

È quindi comprensibile che alcuni concili locali esprimessero allora tesi subordinazioniste e si diffondesse la tesi che Cristo rispetto al Padre non sia *omo-ousios* (di eguale sostanza) ma *omoio-ousios* (di sostanza simile). E più tardi l'Imperatore Costanzo II favorì le crescenti tendenze ariane e semi-ariane.

Alla fine del secolo Teodosio, come sappiamo, proclamò il cristianesimo reli-

gione di Stato e proibì gli altri culti (391). Ma prima ancora si era affrettato a stabilire che potevano essere nominati vescovi solo quelli che professavano la fede stabilita dal Concilio e ai dissidenti sarebbe stata tolta subito l'esenzione fiscale. Comunque si preoccupò di riaffermare e precisare il credo di Nicea, convocando ben due concili ecumenici nella capitale orientale dell'Impero, il Costantinopolitano I (381) e il II (383). In seguito gli ariani furono apertamente perseguitati e l'accusa di **arianesimo** (applicata in senso largo) equivaleva ad una messa fuori legge dell'accusato.

Lo storico americano Charles Freeman ha interpretato le dispute trinitarie come un tentativo di sviare l'attenzione dei cristiani dalla figura storica di Cristo, ostile o almeno estranea al potere imperiale, trasformandola in un'icona sacralizzata, in un imperatore dell'universo protettore del potere imperiale.

“C'erano profonde ragioni ideologiche all'adesione di questa classe [gli aristocratici] a una Trinità nella quale Gesù era elevato alla divinità. Il problema di chiunque – imperatore, alto burocrate o proprietario terriero – volesse conservare la struttura gerarchica dell'Impero era quella di un Gesù che, nei vangeli, appariva in maniera inequivocabile un ribelle nei confronti dell'impero, tanto da essere messo a morte da un *praefectus*. Un Gesù che aveva predicato l'avvento immediato di un regno in cui i poveri avrebbero ereditato la terra [...] Un potente incentivo, dunque, a spostare l'accento dal Gesù dei vangeli a quello divino in quanto preesistente all'incarnazione, e di status così elevato da sedere 'alla destra del Padre'.” Così Eusebio di Cesarea lo chiama: “il grande Sommo Sacerdote del potente Dio” e Sant'Ambrogio “il capo delle legioni”.

Per questo secondo Freeman l'accento a quel punto nella cultura cristiana era passato dal Nuovo all'Antico Testamento, in cui si trovavano giustificazioni per legittimare il potere politico con la volontà di Dio e incitamenti a distruggere gli altari e i templi delle religioni idolatriche – in questo caso gli ultimi templi politeisti o le chiese ariane.

Accanto al problema trinitario si sviluppò anche una lunga disputa sulla natura di Cristo, che fu definita dai concili nel senso che Cristo sarebbe vero Dio e vero uomo, e dotato quindi di due nature, ma consisterebbe in una sola persona. Anche questa formulazione ha fatto sorgere numerosi conflitti teologici (collegati in qualche modo con i conflitti di potere che sorgevano tra i tre grandi centri politico-economici dell'Impero Romano d'Oriente: l'Egitto, con la diocesi metropolitana di Alessandria, la Siria, con la diocesi metropolitana di Antiochia, e Costantinopoli). In breve, i monofisiti sostenevano che Cristo ha una sola natura, quella divina, e quella umana è solo apparente; i modalisti insistevano sull'unità del Padre e del Figlio così da farne una sola realtà, cosicché le persone della Trinità sarebbero forme, potenze o modi di manifestarsi della Divinità; i nestoriani affermavano che Cristo ha da due nature perfettamente distinte, e in lui ci sono anche due persone congiunte solo dall'unità dell'intenzione morale, ecc.

§ 11. ☉ Approfondimento. Dionigi l'Areopagita e il suo misticismo neoplatonico

Dietro un clamoroso falso storico si nasconde una filosofia suggestiva...

#Pare che con la proibizione dell'insegnamento della filosofia "pagana" e con la persecuzione sistematica degli eretici il pensiero filosofico e teologico anche nel colto Impero Bizantino abbia perso la sua spinta alla ricerca e alla creazione. Nel quarto e nel quinto secolo troviamo ancora un gran numero di pensatori, prima prevalentemente e poi esclusivamente cristiani. Ma nei secoli successivi ci furono ormai solo degli storici del pensiero, e dei compilatori di antologie e di riassunti.

L'ultimo grande teologo-filosofo di lingua greca è, paradossalmente, un anonimo, i cui scritti non erano stati pubblicati o erano andati perduti, ma ricomparvero sotto falso nome nel 531-533. In una disputa teologica, i sostenitori di una corrente fecero valere contro l'altra l'autorità di alcuni scritti, presentati come protocristiani, e attribuiti a Dionigi l'Areopagita, cioè a quel filosofo ateniese che, secondo gli *Atti degli Apostoli*, sarebbe stato convertito al cristianesimo da San Paolo. L'attribuzione era falsa, e gli scritti sono databili a poco tempo prima della disputa, e in ogni caso dopo la morte di Proclo (485), perché usano diversi concetti ed espressioni di quest'ultimo. E anche nel complesso l'ispirazione è decisamente neoplatonica.

Il primo di questi scritti è il trattato *I nomi di Dio*. In esso l'ignoto autore, chiamato dagli storici lo **Pseudo-Dionigi**, parte dall'esame della "teologia affermativa", che attribuisce a Dio i nomi e gli attributi a lui dati dalle Scritture, per cui egli è buono, giusto, fonte di vita, ecc. Ma quando approfondiamo la nostra riflessione scopriamo che nessun nome o attributo riesce veramente a descriverlo, e dobbiamo passare alla "*teologia negativa*", in cui possiamo dire solo che cosa Dio non è. Di fronte alla sua trascendenza assoluta, l'unico atteggiamento possibile è dunque quello della *dotta ignoranza*. Ma superiore a questo modo di guardare a Dio sono il silenzio e la contemplazione mistica, che porta all'estasi, in cui l'anima si perde nell'unità e nell'infinità del creatore (di questi ultimi temi parla soprattutto il trattato *Mystica Theologia*).

L'anonimo intende la generazione delle anime e dei vari esseri come una creazione, ma essa ha l'andamento a ondate concentriche tipico della processione-emanazione neoplatonica. E anche la metafora adottata è quella plotiniana dello spandersi della luce. Le creature sono dunque immaginate in una gerarchia (nel trattato *Sulla gerarchia celeste*), a partire da quelle più

vicine alla fonte divina dell'essere e del bene, fino a quelle più lontane. Ogni livello trasmette a quello successivo, in forma sempre più attenuata, quanto ha potuto ricevere dalla suprema fonte della realtà. Egli immagina i cieli divisi in tre grandi livelli, a loro volta articolati ciascuno in una triade di enti. Queste nove classi di *potenze angeliche* saranno riprese dall'*angelologia* del pensiero medievale, e in particolare da Dante.

Non meno ossessionata dal neoplatonico e neopitagorico numero tre è la sua opera *Sulla gerarchia ecclesiastica*, che suddivide egualmente i ministri di Dio in nove livelli, a seconda delle loro funzione nella catechizzazione e nell'elevazione delle anime. Il culmine del processo dell'anima nell'ascesa verso Dio è la sua divinizzazione. Oltre a questa divinizzazione dell'uomo troviamo nello Pseudo-Dionigi un altro concetto di stampo neoplatonico: l'idea che ogni essere sia una *teofania*, cioè una manifestazione di Dio. Dio dunque, come sosteneva Proclo, sarebbe *in* tutte le anime e *in* tutte le cose.

#O addirittura dobbiamo concluderne che per lo Pseudo-Dionigi *tutti gli esseri sono Dio*? Sia Plotino, che Proclo, che lo Pseudo-Dionigi stesso sostenevano *l'assoluta trascendenza di Dio* rispetto all'anima umana così come essa si presenta nella sua ordinaria vita terrena, e in più quest'ultimo chiamava *creazione* ciò che i filosofi "pagani" denominavano processione o emanazione. Ma se si considera la sua concezione della divinizzazione dell'uomo attraverso l'estasi mistica **#si potrebbe pensare** che per lui Dio sia tutto e tutto sia davvero Dio.

I trattati dello Pseudo-Dionigi sono tra le poche opere originariamente scritte in greco che siano arrivate alla cultura Altomedievale, che ignorava questa lingua. Esse furono donate nell'827 dall'Imperatore Bizantino all'Imperatore d'Occidente Lodovico il Pio e poi tradotte in latino dal filosofo Giovanni Scoto Eriugena. Attraverso questa traduzione e attraverso la filosofia dello stesso Scoto il neoplatonismo penetrerà in qualche misura nel nostro Medio Evo.

Il concetto di panteismo

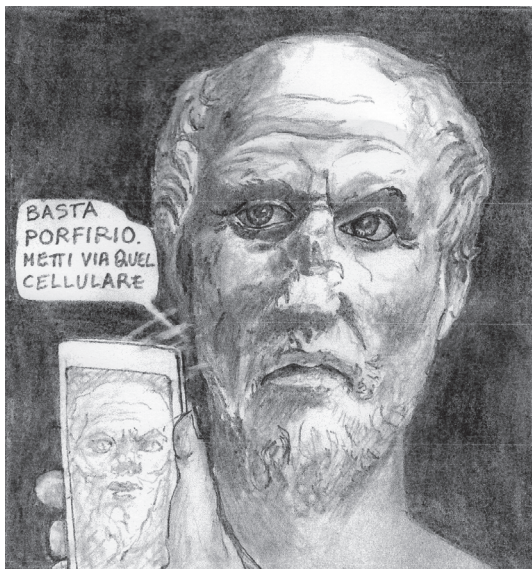
*Il termine panteismo deriva da pan, che significa "tutto" e theòs. Alla lettera significa dunque che tutto è Dio e che Dio è tutto. Benché di derivazione greca, il termine però è, come in molti altri casi simili, un'invenzione moderna. Giovanni Reale, nella sua Storia della filosofia antica, ha negato che Plotino possa essere detto panteista perché per lui l'Uno *trascende gli esseri molteplici. Lo stesso a più forte ragione vale per lo Pseudo-Dionigi.*

*Il concetto di panteismo in senso stretto è sostanzialmente moderno e implica che la divinità sia *immanente in tutti gli esseri naturali, e che*

altro non sia che l'insieme di tali esseri nella loro totalità: "Deus sive Natura" ("Dio cioè la Natura") secondo l'espressione di Baruch Spinoza (1631-1677). Questa teoria allora fu condannata da tutte le chiese cristiane e dalla comunità ebraica cui Spinoza apparteneva.

Una concezione del genere la troviamo nel mondo antico solo per quanto riguarda gli stoici e, per certi versi, Eraclito ed altri presocratici. In ogni caso alla Chiesa cattolica medioevale il concetto di divinizzazione attraverso l'estasi (ricorrente nella teologia di derivazione neoplatonica) parve sospetto, in quanto eliminava la separazione gerarchica tra uomo e Dio.

Dopo lo Pseudo-Dionigi, come si è detto, la riflessione teologica originale e indipendente nel mondo bizantino tendeva a scomparire del tutto. A ciò contribuirono, oltre al clima autoritario, l'istituzionalizzazione e la burocratizzazione della Chiesa e infine la conquista mussulmana dell'Egitto e della Siria. Queste due aree etniche erano spesso in forte dissidio politico ed economico con Costantinopoli, e anche questo spiega il carattere aspro dei conflitti teologici tra gli arcivescovi di Alessandria e di Antiochia e quello di Costantinopoli, e anche la relativa velocità con cui molti esponenti di quelle comunità passarono all'Islam.



Il suo biografo Porfirio ci racconta che Plotino aveva orrore per il mondo superficiale dell'immagine e non voleva lasciarsi ritrarre.

Tuttavia in quelle regioni è rimasta fino ad oggi una stabile componente cristiana. Merita di essere segnalato tra gli intellettuali cristiani di Siria **Giovanni Damasceno**, teologo vissuto a Damasco nel periodo 676-749. Impegnato nella classificazione delle eresie, egli ne classifica ben 101, di cui l'ultima è l'islamismo. È inoltre l'autore di una grandiosa opera che pretende di riassumere tutto il sapere filosofico-teologico precedente, la *Fonte della scienza*. Alla base di essa c'è una ripresa di Aristotele interpretato in senso neoplatonico, che influenzerà la filosofia araba successiva.

CAPITOLO 13.

Aurelio Agostino: il pensiero cristiano si stacca dalla filosofia classica

§ 0. Lettura introduttiva. Agostino: la riflessione è fonte di verità indubitabili

Non uscire fuori di te, ritorna in te stesso: la verità abita nell'interiorità dell'uomo e, se troverai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso. Ma ricordati, quando trascendi te stesso, che trascendi un'anima che fa uso della ragione: punta dunque nella direzione da cui si accende il lume stesso della ragione...

O, se non ti è chiaro ciò che dico e dubiti che siano cose vere, guarda almeno se non dubiti di dubitarne; e, se sei certo di dubitare, cerca da dove ti viene questa certezza. Allora non sarà affatto la luce di questo sole che si offrirà a te, ma la luce vera che illumina ogni uomo che viene in questo mondo...

Perciò questa regola che tu vedi formulala così: chiunque si renda conto di dubitare, ha una conoscenza vera ed è certo di ciò che ha capito; dunque è certo del vero. Ciò vuol dire che chi dubita che la verità ci sia, in se stesso ha qualcosa di vero di cui non può dubitare. Ma se qualcosa è vero vuol dire che la verità esiste. Quindi non deve dubitare della possibilità della verità chi ha potuto dubitare per qualcosa. Là dove queste cose si manifestano, c'è una luce fuori dalla dimensione dello spazio e del tempo, e senza nessuna apparenza di spazio. Forse tali cose possono corrompersi da qualche parte, anche se ogni essere fornito di ragione muore o invecchia in mezzo agli altri esseri corporei inferiori? Infatti l'uso della ragione non crea queste conoscenze, ma le trova. Dunque, prima che siano scoperte, esistono di per sé, e, una volta che noi le abbiamo scoperte, ci trasformano.

Ciò vuol dire che chiunque dubita dell'esistenza della verità, ha in se stesso il vero, per cui non può dubitarne. Ma il vero è tale unicamente per la verità; perciò non deve dubitare della verità chi ha potuto dubitare per qualche motivo.

Queste cose appaiono manifeste dove risplende la luce che non si estende né nello spazio né nel tempo e che non può essere rappresentata né in forma spaziale né in forma temporale. Tali cose possono corrompersi da qualche parte? No, benché perisca o diventi vecchio tra gli esseri carnali inferiori chiunque possiede l'uso di ragione. In realtà, il ragionamento non crea tali verità, ma le scopre. Esse perciò sussistono in sé prima ancora che siano scoperte e, una volta scoperte, ci rinnovano. [De vera religione, 39, 72-73, traduzione nostra]

☛ *In Socrate e nella tradizione socratica era essenziale la dimensione del dialogo, dello scambio di opinioni tra pari. Il trattato poi era il genere letterario che corrispondeva al discorso pubblico e alla lezione. Queste dimensioni pubbliche non mancano in Agostino. Ma con insistenza egli invita l'uomo a tornare in se stesso, a guardare prima di tutto nella sua anima, ed è l'iniziatore del genere dell'autobiografia, con le sue Confessiones. La filosofia parte dunque dall'io?*

Egli indica poi come via della verità l'ascolto della Parola di Dio, contenuta nelle Scritture, e l'apertura all'illuminazione divina, che non si articola in parole. La filosofia va verso Dio?

§ 1. Continuità o discontinuità con la filosofia classica?

Agostino si forma sui testi platonici e neoplatonici, ma l'incontro con gli scritti di San Paolo sarà per lui decisivo. La filosofia cristiana è dunque in bilico tra le sue radici classiche razionali e il paradosso di Cristo, il Dio crocifisso?

Agostino di Tagaste – sant'Agostino – è un Padre della Chiesa di lingua latina che, a un certo punto della sua vita, volle sottolineare il distacco e la rottura della filosofia e della teologia cristiane col pensiero pagano, in netto contrasto con le idee dei Padri di lingua greca, che in sostanza consideravano il pensiero cristiano erede e perfezionatore della filosofia neoplatonica e in genere della cultura classica. Per essi (in particolare Clemente, Origene, Eusebio e i Padri Cappadoci) la fede aggiungeva certo nuove e indubitabili verità, fondamentali per la salvezza dell'anima e per l'armonia tra gli uomini, ma esse non erano in una sostanziale contraddizione con la filosofia precedente.

Nella fase della sua vita immediatamente successiva alla conversione al cristianesimo (all'incirca dal 386 al 391, quando fu ordinato sacerdote) Ago-

stino rimase molto vicino alle posizioni dei Padri orientali, ispirato anche da letture platoniche e neoplatoniche pagane. Con lo studio progressivo delle Sacre Scritture e con l'assunzione di responsabilità nella Chiesa ci sarà una svolta. Essa sarà compiuta all'incirca nel 396, dopo che Agostino era stato consacrato vescovo coadiutore. A quel punto egli proclama che la stessa natura umana è stata corrotta dal peccato di Adamo. La filosofia pura da sola non è in grado in nessun modo di portare a Dio, e il cristiano stesso non può ottenere la salvezza se non come dono della Grazia divina. C'è una duplice rottura – con l'idea dei padri orientali della continuità tra filosofia e cristianesimo (Clemente diceva che Platone è una sorta di Mosè attico) e con la loro concezione più ottimistica dell'uomo (per molti padri orientali il peccato di Adamo non corrompe la natura umana, non solo, ma anche Satana sarà perdonato).

Questa duplice rottura avrà straordinarie conseguenze sul pensiero occidentale per oltre un millennio.

Vedremo però anche che nel pensiero di Agostino, spesso contraddittorio, non sempre rigoroso, sovrabbondante di emotività e spinto a tesi radicali da polemiche del momento, ci sono molti temi e spunti nuovi e dirimpenti, che avranno una notevole influenza sul pensiero occidentale, fino all'Ottocento e al Novecento.

§ 2. Vita, filosofia e missione religiosa

Un giovane ambizioso e inquieto tenta dapprima una carriera brillante, e poi cerca la pace dell'otium filosofico e della meditazione religiosa. Ma sarà assorbito dal compito di difendere la fede, in un mondo violento dove dominano le passioni di parte e il fanatismo.

Agostino, come Socrate e Platone (e, in età moderna, Marx e Nietzsche), è uno di quei pensatori la cui teoria non è davvero comprensibile senza la narrazione degli eventi biografici e dell'azione pratica. Inoltre è lo stesso pensatore che ci racconta la sua vita, mettendola in relazione con la sua storia spirituale, sia nei libri delle *Confessiones*, sia nei suoi dialoghi e nelle sue lettere, e anche in altre opere. Questo lungo paragrafo quindi non è meno filosofico degli altri, e cercherà di mettere in luce questi intrecci.

§ 2.1. La giovinezza

Agostino nacque nel 354 a Tagaste, oggi Sūq-Ahras in Algeria, città della Numidia romana, nella provincia dell'Africa Proconsolare che comprendeva

i territori occupati oggi in parte dalla Tunisia, dalla costa orientale dell'Algeria e da quella occidentale della Libia. Era di etnia berbera, che costituisce ancora, dopo l'invasione araba, una parte della popolazione di tali territori, da cui provenivano nell'età antica vari intellettuali romani, come Terenzio e Apuleio, e imperatori come Settimio Severo. In Africa proconsolare, a Cartagine, era nato anche l'apologista cristiano Tertulliano, che aveva prima di Agostino attaccato la filosofia classica pagana e insistito sull'ereditarietà del peccato di Adamo. Ma lo aveva fatto sulla base del suo ingenuo materialismo teologico, che non sarebbe piaciuto ad Agostino.

Inoltre nell'area africana già prima della nascita di Agostino si era sviluppata la Chiesa Donatista, intransigente con i sacerdoti e vescovi cristiani che avevano consegnato i libri e i registri delle loro comunità agli inquisitori romani. I sacramenti e le ordinazioni sacerdotali di costoro non erano da loro ritenuti validi. La maggioranza dei cristiani africani aderiva a questa Chiesa, che rappresentava in sostanza gli interessi di quella regione e si contrapponeva così alla Chiesa cattolica di Roma, interessata tra l'altro a mantenere l'unità dell'Impero. I cattolici a loro volta cercavano l'appoggio imperiale contro i donatisti, che mettevano in dubbio l'autorità formale del clero (abbiamo visto simili contrasti religiosi-regionali per quanto riguarda gli arcivescovati di Alessandria e Antiochia nei confronti di quello di Costantinopoli). Ai donatisti non mancava una buona dose di fanatismo, e spesso si ribellavano violentemente al potere centrale.

La famiglia, come riferisce il discepolo Possidio, che scrisse la prima biografia di Agostino, era dell'ordine dei curiali, che negli ultimi secoli dell'impero romano erano i membri dei consigli municipali. Il padre, Patrizio, oltre a ricoprire questa carica era anche un piccolo proprietario terriero, la madre Monica era una fervente cristiana, che col tempo riuscì a far battezzare il marito e i figli. Secondo le *Confessioni*, essa fu sempre sottomessa al comando del marito, anche quando era ingiusto. Rimasta vedova verso i quarant'anni, non si risposò, ma si diede alla preghiera e alle opere di carità. Ad essa Agostino attribuì in seguito visioni mistiche e sogni premonitori. Essa partecipò anche ad alcuni dei dialoghi platonici agostiniani di Cassiciaco (cfr. ↓ § 3) e fu una protagonista importante del racconto delle *Confessioni*.

La famiglia, che non aveva una grande disponibilità finanziaria, aveva però grandi ambizioni per quel figlio intelligente, e fece il possibile per farlo studiare retorica e avviarlo alla carriera di avvocato o di pubblico funzionario. Forse anche per questo il battesimo di Agostino fu ritardato: in seguito all'editto di tolleranza di Costantino il cristianesimo era ammesso ovunque, ma poteva costituire un ostacolo per la carriera.

La madre di Agostino, Monica (santa Monica), aveva subito un'educa-

zione molto severa e sembra avesse una particolare repulsione per il sesso. Quando alle terme il padre vide che il figlio ragazzo aveva ormai “i segni della pubertà” (noi diremmo, un’erezione), lo comunicò con gioia alla madre, che ne rimase turbata e che in privato raccomandò ad Agostino di astenersi dalla fornicazione (masturbazione) e dall’adulterio. Egli, come dice nelle *Confessioni*, in seguito fu sempre ossessionato dal fatto che l’eccitazione sessuale non sia controllabile dalla ragione.

Agostino era un bravo studente e aveva frequentato la scuola di grammatica a Madaura, anche se odiava il greco, che dovette apprendere da adulto per la lettura dei testi sacri.

Conclusi quelli che corrispondevano grosso modo ai nostri studi liceali, a diciassette anni proseguì gli studi nella scuola di retorica di Cartagine per apprendere l’arte oratoria, che implicava tecniche di memorizzazione e recitazione, dall’impostazione della voce, ai gesti, alla postura del corpo. Il retore doveva convincere e interessare il suo pubblico anche con la sua cultura, soprattutto letteraria. Questa professione potremmo collocarla oggi “tra il giornalista, il professore universitario, il portavoce di un politico e l’uomo dotato di una cultura non necessariamente accademica” (Bettetini).

Uno studio costoso, che Agostino non si sarebbe potuto permettere, ma che fu finanziato da un amico del padre, Romaniano. Così Agostino si recò a Cartagine per seguire la scuola di retorica, ma in realtà dandosi alla vita mondana, agli spettacoli teatrali, alle amicizie con gli altri studenti e all’amore di una giovane con cui convisse per quattordici anni e che gli diede un figlio, Adeodato. Non sappiamo neppure il nome di questa donna, che fu poi abbandonata da Agostino nel periodo milanese in vista di un altro matrimonio combinato dalla madre.

All’epoca il concubinato non era condannato nemmeno dai cristiani, che, comunque, non approvavano che fosse possibile avere contemporaneamente moglie e concubina, ma egli insiste nelle *Confessioni* sul fatto di essere stato preda, in tutta la sua giovinezza, dell’incontinenza sessuale.

In questi anni furono decisivi per la sua vita la lettura dell’*Ortensio* di Cicerone e l’incontro con i *manichei*, alle cui credenze aderì per quasi dieci anni come “uditore”.

Nell’*Ortensio* Cicerone tesseva la lode della filosofia come amore per la sapienza, ed egli si fece l’idea che non i piaceri dei sensi, ma la *vita teoretica* e la meditazione fossero il mezzo per raggiungere la vera felicità. La sua adesione al manicheismo, allora di moda a Cartagine, va anch’essa in questa direzione: i manichei predicavano l’astinenza dai piaceri sessuali, il vegetarianismo, la nonviolenza. Essi davano anche una spiegazione del problema del male e del vizio, che assillava Agostino: il corpo dell’uomo è stato crea-

to dal Dio del Male, ma la sua anima dal Dio del Bene. Essa può liberarsi attraverso la conoscenza (come nella Gnosi) e la purificazione. I manichei ritenevano anche che l'Antico testamento fosse opera del Dio del Male, e questo ne condizionò la lettura da parte del giovane Agostino.

§ 2.2. La permanenza in Italia

Tornato a Tagaste, sempre grazie all'aiuto di Romaniano, Agostino aprì una scuola di retorica e visse a casa del suo benefattore, perché la madre non lo voleva più accanto a sé per le sue convinzioni religiose. Agostino decise di tentare la fortuna a Roma sempre come insegnante. Ma, data l'opposizione della madre, che, piangendo disperata, lo scongiurava di non partire, si imbarcò di nascosto ingannandola, come lui stesso confessa. A Roma aprì una sua scuola con l'appoggio dei manichei, ma la sua avventura non ebbe successo: gli studenti seguivano le sue lezioni, ma si dileguavano quando si trattava di pagare.

Allora grazie all'appoggio del prefetto di Roma, il pagano Simmaco, e di alcuni amici manichei, nel 384 ottenne a Milano la carica di maestro di retorica presso la corte imperiale. Tale importante carica richiedeva di tenere il panegirico ufficiale dell'imperatore.

I MANICHEI E IL MANICHEISMO

I manichei erano i seguaci di una setta religiosa dualistica fondata da un predicatore, Mani, vissuto nel III secolo d.C. e morto martire. La setta predicava la salvezza tramite la conoscenza (come lo *gnosticismo), e metteva insieme elementi presi da varie tradizioni, quali cristianesimo, buddismo e mazdesimo. Per i manichei i due principi, il Padre di Grandiosità e il Re dell'Oscurità, si combattevano dall'eternità. Gli uomini potevano cooperare alla vittoria della Luce attraverso la purificazione dalla violenza, l'astensione dalla sessualità, il vegetarianesimo, il rifiuto del lavoro e la povertà. Queste pratiche erano seguite in modo integrale dagli eletti, cioè da coloro che dedicavano la loro vita alla religione manichea e alla predicazione, e proposte in forma parziale e meno rigida agli uditori. I non manichei poi erano considerati in blocco peccatori.

La predicazione di questa religione, iniziata in Persia, si era poi diffusa sia in Oriente sia in Occidente e nel Nord Africa e più tardi fu sottoposta anche a persecuzione.

Agostino già a Cartagine aveva cominciato a dubitare fortemente del manicheismo e si era in seguito interessato alla filosofia scettica degli accademici. A Milano cominciò a seguire la predicazione del vescovo Ambrogio. Questi, uomo di grande cultura, dava dell'Antico Testamento un'interpretazione allegorica, che permetteva di superare le obiezioni manichee. Nel 385 lo raggiunse la madre Monica, che lo convinse ad abbandonare la sua compagna per un nuovo matrimonio, più consona al nuovo status sociale. Il figlio Adeodato rimase con lui, mentre la sua donna tornò in Africa. Questa separazione gli dette molta angoscia, ma egli confessa che, in attesa che la promessa sposa raggiungesse l'età da marito, si prese una nuova concubina. In questo periodo era turbato nello spirito, ma soffriva anche di vari disturbi fisici, forse di origine nervosa.

A questo punto (386), le *Confessioni* col-

locano la sua lettura di alcuni libri di filosofi platonici e neoplatonici, tradotti in latino (i cristiani milanesi, Ambrogio incluso, erano legati al neoplatonismo). Egli a questo punto lasciò del tutto il manicheismo. “Ambrogio faceva propaganda contro i manichei e la corte di Milano era ad essi apertamente ostile... Quando Agostino si separò dal loro gruppo, abbandonò una nave che stava affondando” (Kurt Flasch).

Avviene allora la sua conversione al cristianesimo, la religione della sua infanzia: in un momento di indecisione e di crisi, Agostino piangente sente una voce di bambino che sembra esortarlo ad aprire il testo di san Paolo che stava leggendo in precedenza, in cui trova un passo che lo porta alla decisione (“non in mezzo a gozzoviglie e ubriachezze, non fra impurità e licenze, non in contese e gelosie: rivestitevi del Signore Gesù Cristo e non seguite la carne nei suoi desideri” – Rom. 13, 13-14).

Sempre secondo Flasch, più di una conversione pura e semplice al cristianesimo, si trattò del passaggio ad una sorta di neoplatonismo cristiano, che per lui comportava anche la continenza e addirittura la castità. Infatti Agostino riteneva allora che attraverso la meditazione filosofica e la vita lontana dalle passioni mondane i filosofi potessero arrivare a quella contemplazione della verità senza turbamento che costituiva secondo lui (e secondo l'*Ortensio* di Cicerone) la vera felicità. Il cristianesimo proponeva la stessa verità alle masse, che non potevano accedere alla filosofia.

Dopo qualche settimana Agostino decise di abbandonare la carriera e le prospettive di matrimonio, ritirandosi insieme alla madre, al figlio e ad alcuni amici a Cassiciaco, presso Milano, in meditazione e in conversazioni filosofiche e spirituali, che vennero trascritte e costituirono le prime opere di Agostino tramandateci. Nel 387 Agostino fu battezzato da sant'Ambrogio.

Egli decise, quindi, di ritornare nella sua patria per creare una comunità di monaci ma, nell'attesa della nave, a Ostia, la madre Monica improvvisamente si ammalò di una febbre maligna e ben presto morì. Prima però aveva avuto insieme col figlio una sorta di visione estatica della vita celeste.

§ 2.3. Il ritorno in Africa e l'impegno nella Chiesa

Nel 388 Agostino fu di ritorno a Tagaste. Lì, secondo il racconto di Possidio, vendette i suoi pochi beni, distribuendone il ricavato ai poveri e, ritiratosi con alcuni amici e discepoli, fondò una piccola comunità, dove i beni erano in proprietà comune.

Una volta si trovò per caso nella basilica di Ippona, in cui il vescovo Valerio stava proponendo ai fedeli di consacrare un sacerdote che potesse aiutarlo, specie nella predicazione. Secondo il racconto di Possidio, la folla acclamò: “Agostino prete!”, ed egli fu costretto ad accettare (391).

Agostino ottenne, poi, dal vescovo di trasferire ad Ippona il suo monastero, che in seguito divenne anche un seminario fonte di preti e vescovi africani. L'iniziativa agostiniana gettava le basi del rinnovamento dei costumi del clero, ed egli scrisse anche una Regola della vita conventuale, gettando così, insieme alla Regola successiva di san Benedetto da Norcia, le basi dell'ideale monastico medievale.

Agostino divenne ben presto vescovo coadiutore di Valerio, alla cui morte nel 397 egli subentrò.

Nel 429 Agostino si ammalò gravemente, mentre Ippona era assediata da tre mesi dai Vandali comandati da Genserico, e morì nel 430 a 76 anni.

§ 2.4. Le opere

In tutto il periodo del suo episcopato egli partecipò ininterrottamente alla lotta teologica contro gli avversari della Chiesa Cattolica – manichei, donatisti, pagani e pelagiani (cfr. ↓) – con la sua infuocata predicazione, con i suoi discorsi ai concili africani, con i suoi interventi presso l'autorità politica per la repressione degli eretici (ma da parte dei donatisti subì anche un attentato), con le sue lettere e con i suoi moltissimi opuscoli e libri, d'occasione o di grande impegno teorico. Tra questi ricordiamo:

- l'insieme dei *dialoghi platonici* scritti a Cassiciaco o subito dopo, che hanno per oggetto soprattutto la ricerca della verità sull'anima e su Dio (anche se i *Soliloquia* non sono un dialogo vero e proprio, ma una conversazione di Agostino con la Ragione);
- il *De magistro* (389), un dialogo col figlio Adeodato sui segni linguistici come mezzi per l'apprendimento della verità;
- il *De vera religione* (tra il 389 e il 391);
- il *De libero arbitrio*, sulla libertà (più o meno dello stesso periodo);
- il *De doctrina christiana* (cominciato nel 395 e finito trent'anni dopo);
- le *Confessiones* (scritte tra il 397 e il 401);
- il *De Civitate Dei*, tra il 413 e il 427;
- il *De Trinitate*, su cui lavorò a lungo, a partire dal 414;
- il *De Gratia et libero arbitrio* (426-427) in cui corresse le tesi della prima opera sul libero arbitrio;
- le *Retractationes* (dello stesso periodo), in cui riprende gli argomenti delle sue opere principali, correggendo le tesi su cui aveva cambiato idea e che non gli parevano abbastanza ortodosse;
- numerose opere di commento alle Sacre Scritture (soprattutto sulla Genesi e sull'Epistola ai Romani di Paolo).

Ma la sua opera teorica e propagandistica ebbe anche importanti effetti immediati:

- la scomparsa delle opere dei manichei di lingua latina (su cui ormai proprio i suoi scritti polemici sono la fonte principale);
- la messa al bando dei donatisti da parte dell'Impero;
- la condanna dei pelagiani da parte del papa.

§ 2.5. Dopo le peripezie dell'anima, quelle del corpo

Il corpo del teologo, che gli aveva suscitato tanto disgusto, dovette anche subire le vicende del culto medievale delle reliquie. I suoi resti, sottratti ai Vandali durante la distruzione di Ippona, vennero trasportati a Cagliari verso il 508-517. Verso il 725 il corpo di Agostino fu di nuovo traslato a Pavia, nella Chiesa di S. Pietro in Ciel d'Oro, ad opera del re longobardo Liutprando, che l'aveva riscattato dai saraceni della Sardegna. Nel 1362 gli fu eretto un grandioso monumento funebre gotico.

§ 3. I dialoghi platonici del giovane Agostino: interiorità e libertà

L'otium filosofico è la via indicata dai classici per liberarsi dal vortice di passioni incontenibili e trovare la pace. Ma Agostino andrà oltre.

Lo scopo del filosofare di Agostino nei dialoghi platonici giovanili era essenzialmente la ricerca della felicità, intesa come quiete, appagamento, stabilità, come liberazione dal vortice delle passioni incontenibili. E pensò che la si dovesse cercare nell'**otium* filosofico, meditando sui concetti più alti della realtà spirituale, per giungere alla contemplazione platonica dell'eterna verità.

L'Otium filosofico in Agostino

Il filosofo fa riferimento a questo concetto classico, tratto da Cicerone, che corrisponde al concetto aristotelico di vita teoretica. Egli però dà una particolare importanza che all'isolamento quasi monastico dalla vita mondana e alla lontananza dalle "tentazioni della carne". Ritiratosi più tardi a Tagaste per far vita comunitaria con gli amici, l'elemento della preghiera e dell'aiuto ai poveri diventerà sempre più importante, fino all'elaborazione della Regola monastica agostiniana.

Soggiornando con scelti amici e parenti in campagna, in una villa a Casiciaco, nei pressi di Milano, egli trascorse un lungo periodo di convalescenza da una grave malattia (forse un'asma nervosa) discutendo, meditando e

pregando. La sua filosofia cristiana si presenta dunque come una prosecuzione di quella platonica e neoplatonica. All'inizio pareva considerare la rivelazione divina come una sorta di versione semplificata delle verità supreme per le masse, voluta dalla provvidenza per allontanarle dalla superstizione e dalla sensualità smodata. L'*autorità* dell'insegnamento vale per le masse e per i giovani, mentre i filosofi arrivano alle più alte verità con la *ragione* (*Contra Academicos*). L'*illuminazione* divina, di cui spesso parlano i dialoghi, è un'intuizione delle verità supreme affine a quella platonica e concessa da Dio a chi è purificato dal desiderio dei piaceri sensibili.

Rifiutando ogni forma di materialismo, egli era convinto che l'anima e le idee sono più reali e stabili delle cose sensibili. Fonte della conoscenza era per lui essenzialmente, l'interiorità, il puro pensiero. Nel *De vera religione* egli afferma:

Non uscire fuori di te, ritorna in te stesso: la verità abita nell'interiorità dell'uomo e, se troverai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso. Ma ricordati, quando trascendi te stesso, che trascendi un'anima razionale: punta dunque nella direzione da cui si accende il lume stesso della ragione.

Come già per i tardi platonici, per lui le idee dei valori supremi, bene, verità, bellezza sono attributi di Dio stesso, l'unità suprema. Il Dio del giovane Agostino corrisponde grosso modo all'Intelletto di Plotino, che contiene nella sua unità le molteplici idee dei valori. Nel *De libero arbitrio* (l'ultimo dei dialoghi, del 391-395) Agostino userà queste premesse proprio per elaborare una *dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio*, dando così inizio ad un genere filosofico che sarà praticato dalla filosofia scolastica delle università medievali.

Tale dimostrazione quindi prescinde da qualunque autorità ed è basata sulla pura ragione (del resto nei dialoghi Agostino spesso si appella all'evidenza delle verità geometriche o matematiche).

Essa parte da un fondamento certo, da una verità indubitabile: *l'uomo esiste e sa di esistere*. Questo argomento è sviluppato anche in altre opere: se dubiti sai di dubitare e di esistere (*De vera religione*), se ti sbagli, sai di sbagliare e di esistere (se mi sbaglio, sono – *si fallor sum* – si dice nella *Città di Dio*). In questa affermazione *il soggetto che riflette su se stesso* non può sbagliarsi.

Sulla base dell'autocoscienza che ciascuno ha di essere un essere cosciente e razionale, Agostino qui mostra che gli uomini, che conoscono il mondo sensibile approssimativamente e ciascuno in modo diverso, hanno invece in

comune la conoscenza delle regole della matematica e delle regole delle virtù. Tale conoscenza è sempre uguale e incorruttibile e non dipende dal fatto che le singole anime la possiedano. Esse semplicemente la scoprono. *L'insieme unitario di tutte queste verità eterne è Dio stesso.*

Il *De libero arbitrio* in realtà era partito da un problema teologico centrale, cioè dalla domanda se Dio stesso abbia creato il male. In precedenza Agostino aveva trovato una risposta nel manicheismo. Mentre il manicheismo ammetteva due dei contrapposti, il Bene e il Male, in questo dialogo Agostino parte, come si è visto, dalla dimostrazione dell'esistenza di Dio, che è unico, eterno, onnipotente e onnisciente. Questo unico Dio ha creato secondo ragione il migliore dei mondi possibili, in cui tutte le cose sono buone, naturalmente in diversa misura. Anche il libero arbitrio umano è buono, per cui la violazione dell'ordine è responsabilità dell'uomo. Tale violazione consiste nel preferire a Dio, che è il Sommo Bene, i beni creati, a lui inferiori. E questa violazione deve essere necessariamente punita dalla giustizia divina.

La responsabilità piena è dell'uomo, perché il fatto che Dio preveda dall'eternità il suo peccato (prescienza) non significa che Dio ne sia responsabile. Si limita a permetterlo, rispettando la libertà umana. Del resto, *“per avere la volontà buona basta volerlo”*. Che la volontà sia una facoltà autonoma, non direttamente comandata dall'intelletto, è per il filosofo un fatto evidente alla coscienza. E questo *rompe* in modo deciso *la tradizione classica del primato dell'intelletto*.

Inoltre per lui essere infelici eternamente (in quanto ci si è autoesclusi da Dio e in quanto si è stati da lui puniti) è pur sempre meglio che non essere per nulla, dato che *l'essere è bene e il male è semplicemente non-essere*.

✳️ **Approfondimento. Agostino e Plotino**

Data anche la sua scarsa familiarità col greco, pare che Agostino avesse una limitata conoscenza delle fonti e non distinguesse bene il platonismo di Platone da quello di Plotino (➡ Kurt Flasch). In particolare sembrava ignorare la nuova logica non-aristotelica proposta da Plotino, e il suo Dio-Uno, che contiene in sé le idee, assomiglia più all'Intelletto del grande neoplatonico che all'ineffabile Uno-Bene che lo emana e che è al di là di esso. Il Dio di Agostino, come l'Uno-Bene, è considerato anch'esso ineffabile, ma in realtà egli ne dà continue definizioni.

Nelle *Retractationes* Agostino vescovo correggerà con pignoleria tutte le espressioni dei dialoghi che tradiscono un'eredità neoplatonica incompatibile con la sua successiva visione teologica. Egli esclude per esempio l'idea che il sapere-felicità possa essere realizzato in terra nell'*otium* della vita filo-

sofica: sarà realizzata solo dopo il Giudizio Universale. La conoscenza delle idee inoltre non deve essere chiamata "ricordo", perché non c'è stata alcuna esistenza dell'anima prima della nascita del corpo. Tale conoscenza potenziale invece è contenuta nell'anima all'atto della creazione degli individui.

§ 4. Il linguaggio

***Il linguaggio è la base della comunicazione filosofica della tradizione greca, che è essenzialmente dialogo.
Che ne dirà il filosofo dell'interiorità e del soliloquio?***

Nel dialogo sul vero maestro (*De magistro*), Agostino domanda al figlio Adeodato a che serve la parola. In prima battuta è chiaro che essa serve per insegnare e per apprendere. Ma serve anche per "far ricordare". Le parole sono segni, e quindi significano qualcosa (la definizione di "significare" come "stare per qualcos'altro" era già stata data dagli stoici).

Adeodato prova a esaminare un verso di Virgilio preso a caso, e ben presto constata che è ben difficile trovare le cose che corrispondono alle parole. In realtà sta spiegando parole con altre parole. Ma sembra assai più convincente spiegare le parole con gesti ostensivi, cioè per esempio indicare gli *oggetti* col dito. Il significato di parole che invece indichino *azioni* si può mostrare facendo le azioni stesse davanti all'interlocutore. Quelli che riescono a comunicare con i sordi, oppure i mimi che comunicano a gesti, riescono a significare qualcosa anche senza parole.

Ma anche i loro gesti sono segni.

In conclusione, i nomi che indicano cose e azioni possono essere in qualche modo indicate con segni. Ma ci sono parole diverse dai nomi, come le congiunzioni "ma" o "oppure" che sono ben difficili da significare.

Il discorso si complica. Ci sono segni che indicano altri segni, come per esempio la parola "segno". Ci sono segni che indicano anche se stessi, come per esempio la parola "nome". Ci sono parole diverse che indicano la stessa cosa, come per esempio la parola latina "nomen" e la parola greca "onoma", che indicano entrambe il nome.

A questo punto viene precisato che lo scopo del dialogo in corso non è l'acquisizione di una conoscenza tecnica, ma l'esercitazione della mente in vista della vita felice. È evidente che ciò che veramente ha valore, più che i segni, è la conoscenza diretta delle cose significate. E si comincia a mettere in dubbio il fatto che le parole possano davvero insegnare le cose e le azioni a chi non le conosce già. Per esempio, non è facile insegnare il significato del-

la parola “camminare” camminando. Se si fanno pochi passi, per esempio, come si potrà distinguere camminare da ‘far pochi passi’? Per questo è necessario che chi deve capire il significato illustrato abbia un buon intelletto e sia capace di trarre dall’esempio parziale il significato totale.

La conoscenza diretta delle cose e l’intelligenza alla fine appaiono decisivi rispetto all’insegnamento attraverso i segni. Se ci troviamo di fronte ad una parola sconosciuta, riusciamo a capirla solo ricorrendo a parole di cui conosciamo già il significato.

Se consideriamo la cosa più attentamente, forse non troverai niente che sia appreso tramite i suoi propri segni. Quando mi è dato un segno, se mi trova che non so di cosa è segno, non mi può insegnare nulla. Se invece lo so, che cosa imparo dal segno?

In sostanza noi siamo in grado di capire il significato dei segni attraverso la precedente conoscenza diretta della cosa significata, piuttosto che la cosa significata attraverso il suo segno. Gli oggetti sensibili si conoscono attraverso la sensazione diretta, mentre gli oggetti intelligibili si conoscono attraverso la visione interiore della verità, che proviene da Dio, che è il solo maestro.

#Notiamo in conclusione che Agostino, dopo aver sollevato una serie di interessanti questioni sul linguaggio, che sarebbero state riprese anche dai moderni filosofi del linguaggio, conclude ironicamente mostrando che la parola umana non può far conoscere in modo perfetto né il mondo sensibile, né quello spirituale. La verità abita dunque nel silenzio dell’uomo interiore, nell’*illuminazione* dall’alto.

§ 5. Le avventure dell’anima peccatrice

*Per Agostino la natura e la ragione umane sono corrotte dal peccato originale. Lo scopo dell’indagine che egli compie sulla sua anima è la riconciliazione con il suo Dio.
Che cosa c’è di universale nella sua analisi?*

§ 5.1. La svolta pessimista: il peccato originale ha corrotto la natura umana

Tornato in Africa, Agostino approfondì sistematicamente la sua conoscenza delle Sacre Scritture. Inoltre, assumendo via via un ruolo più importante nella gerarchia ecclesiastica, dovette fare i conti con le dispute ideolo-

giche e di potere all'interno del mondo cristiano. E dovette constatare (nelle *Confessioni*) che neanche il celibato e l'invocato aiuto divino gli avevano tolto del tutto i "desideri della carne".

In questa situazione di inquietudine, in uno scritto del 396 compare allora per la prima volta il concetto teologico di *peccato originale*. Contraddicendo Origene e altri Padri orientali, sulla base di Paolo (*Lettera ai Romani*) Agostino sostiene che *tutti gli uomini hanno peccato con Adamo* e che da allora *la natura umana è corrotta*. Di conseguenza tutti gli individui non possono non peccare ulteriormente, sono una massa di dannati (*massa damnationis* – espressione che, ripresa da Lutero e da Calvino, riecheggerà nella Riforma Protestante). Il sacrificio di Cristo, Dio fatto uomo, e il dono della sua *grazia* sono i mezzi indispensabili alla salvezza.

Rispetto alla visione platonica c'è a questo punto una sorta di rivalutazione della materia creata. L'Agostino platonico si occupava principalmente dell'elevazione a Dio del filosofo, che doveva avvenire soprattutto attraverso l'anima (non corporea) e la ragione. Il novello vescovo ora non si rivolge solo agli aspiranti filosofi, ma al gregge dei cattolici e agli avversari della vera fede, e insiste sulla Parola di Dio e sui sacramenti che danno la salvezza. Non solo, ma interpreta alcune verità di fede in modo meno allegorico e più letterale: dopo la seconda venuta di Cristo e il Giudizio Universale, i *corpi* risorgeranno trasfigurati e le anime abiteranno in essi.

Un altro nuovo elemento è la svalutazione della *curiositas* scientifica. Per Aristotele, la "meraviglia di fronte all'essere" (all'essere di un insetto come della volta celeste) era lo stimolo principale della ricerca, come lo era stato per la maggior parte dei presocratici (i "fisici") e poi per gli scienziati ellenistici. Già nei giovanili *Soliloquia* Agostino dichiarava di voler conoscere solo l'anima e Dio, e null'altro. Dopo la svolta, la *curiositas*, la ricerca fine a se stessa sulla natura di questo mondo, gli apparirà sempre di più come un peccato. Questo modo di vedere sarà ereditato da molti autori medievali.

☛ ***Stiamo parlando ancora di filosofia?***

Abbiamo visto che le verità di fede sono diventate in Agostino il presupposto di qualunque discorso. La fede per lui deve essere il più possibile compresa dalla ragione, ma resta un punto di partenza. Non solo, ma l'oggetto del vero filosofare dovrebbe essere circoscritto all'anima, a Dio e al problema della salvezza. Siamo ancora parlando di filosofia così come l'avevamo definita all'inizio? Il pensiero del tardo Agostino e quello a lui successivo, che dipenderà da lui come la fonte più autorevole dopo le Scritture, a che titolo

fanno parte della storia della filosofia?

Lasciamo il problema aperto. Ma non possiamo per questo trascurare il pensiero medievale, che comunque è essenziale per comprendere il mondo moderno e la sua filosofia.

§ 5.2. La svolta soggettivista: le *Confessioni*

Le *Confessioni* sono forse la prima autobiografia del mondo occidentale. Il titolo però può trarre in inganno: *confessio* è tanto la pubblica ammissione delle proprie colpe, quanto l'aperta professione della propria fede, quanto la lode di Dio e della sua misericordia. Tutte cose molto diverse da uno sfogo "privato" e "confidenziale" dello scrittore con il suo lettore, come suggerirebbe l'uso odierno.

Parlare di sé nel mondo greco usava assai poco, ed era cosa riservata ai poeti. Plotino in particolare non voleva parlare di se stesso e non avrebbe voluto che si facesse un suo ritratto. Ma anche le biografie, più che a raccontare il vissuto del soggetto, tendevano a fissarne, idealizzandoli, i momenti che potessero servire da esempio morale (come nelle vite di Plutarco o nella *Vita di Plotino* di Porfirio). Così anche le statue greche del periodo classico servivano a fissare dei modelli ideali piuttosto che a ritrarre individui.

Agostino ci racconta invece i suoi vissuti e le sue contraddizioni, e analizza il senso che hanno per lui nell'evoluzione della sua personalità. Certo, alcuni significativi precedenti li troviamo nel mondo latino: si ricordi Seneca. Si pensi poi all'autobiografia dell'imperatore Marco Aurelio (*A se stesso* – in greco) che parlava dei pensieri e dei vissuti dell'autore, ma non era un racconto continuo e completo. Comunque l'opera potente e appassionata di Agostino ha segnato una svolta molto netta e destinata ad avere una grande influenza nel corso dei secoli sul mondo occidentale. Essa, oltre che un dialogo con il pubblico (con i fedeli) è un dialogo con Dio, la cui risposta ovviamente non appare, ma che è evocato, oltre che delle continue lodi e preghiere dell'autore, anche dalle continue citazioni della Bibbia e soprattutto dei Salmi (che sono in sostanza canti di lode e di preghiera alla divinità).

Nonostante l'intento essenzialmente religioso e l'intenzione di giustificare e propagandare la fede di fronte al pubblico, a molti moderni l'autobiografia agostiniana è sembrata l'inizio di una filosofia della persona e della sua unicità.

§ 5.3. Fenomenologia dello spirito

Il filosofo idealista De Ruggiero ha visto in Agostino l'inizio della filosofia come auto-analisi dello spirito soggettivo ("fenomenologia dello spirito"). Qui in germe c'è l'idea che lo spirito umano è al tempo stesso il

soggetto e l'oggetto del sapere, ciò che meglio possiamo conoscere e su cui possiamo fondare la conoscenza. Come abbiamo visto, l'attività pensante dell'anima, con la presenza dell'anima a se stessa, è la base certa che ci permette di uscire dal dubbio scettico che deriva dalla coscienza dei limiti della sensibilità e dei nostri errori: se sento, se sbaglio, se dubito, certamente sono. La soggettività è costituita dall'immenso deposito della memoria, oggetto delle nostre autoanalisi. "La facoltà della memoria è da Agostino indagata con molta penetrazione: non basta l'impressione della cosa perché si ricordi, occorre il riconoscimento, cioè l'attività del soggetto presente ai suoi stati" (De Ruggiero). La memoria cioè non è semplicemente un deposito in cui siano accumulate le impressioni ricevute dai sensi, ma un sistema dinamico in cui esse sono state contrassegnate dalla nostra attività di riflessione e collegate tra di loro. Le impressioni e il loro ricordo non sono neutri e freddi, ma dotati di una carica emotiva.

Quest'analisi dell'anima non è condotta solo nelle *Confessioni*. In particolare nel *De trinitate* il teologo descrive le facoltà dell'anima come *memoria, intelligenza e volontà*. Egli, costruendo il concetto della Trinità divina e caratterizzando le sue persone, attribuisce ad esse queste tre caratteristiche ricavate dall'analisi dell'anima umana, dicendo che tale anima, fatta a immagine e somiglianza di Dio, fornisce gli indizi per farsi un'idea di Dio stesso. Cfr. ↓ approfondimento sulla Trinità.

§ 5.4. ★Approfondimento. Dio si nasconde

Agostino descrive il suo cammino personale verso Dio come un cammino pieno di esitazioni, di dubbi, di tormenti e di angoscia. L'anima sente Dio insieme come presente e come sempre sfuggente, inafferrabile. Del resto nessuno ha segni certi della sua grazia, che dipende da una scelta divina che non possiamo conoscere. Dio dunque, mentre si rivela, anche si nasconde. Pascal nel secolo diciassettesimo lo chiamerà "deus absconditus", mentre Karl Barth nel secolo scorso lo concepirà come il "Totalmente Altro".

Sappiamo che la cultura medievale darà per scontato il cristianesimo e conoscerà il mondo precristiano attraverso la selezione e l'interpretazione degli scrittori ecclesiastici, e soprattutto di Agostino. E la fede si presenterà come qualcosa di universale e di sostanzialmente obbligatorio. Ma essa, per lo meno nel racconto autobiografico della conversione di Agostino, appare come continuamente problematica. Agostino in qualche modo trasmetterà al Medioevo (e poi anche alla Riforma protestante) questa incertezza e drammaticità della fede.

§ 5.5. ★Approfondimento. La Trinità

La trattazione dei problemi teologici interni alla fede cristiana è per Agostino occasione per fare filosofia. La sua riflessione sul problema della Trinità, al centro di scontri e conflitti di potere nel mondo cristiano dei suoi tempi, spazia anche sulla natura dell'anima (della coscienza) e sulla natura metafisica dell'essere spirituale di Dio.

Lo spirito divino ha i tre attributi inseparabili dell'essere, del conoscere e del volere (*esse, nosse, velle*).

Dio Padre già nell'antico testamento è per eccellenza l'Essere ("Io sono colui che sono", o "colui che è" dice Dio a Mosè). E il Figlio secondo il Vangelo di Giovanni è il Logos (la parola, la ragione, la conoscenza, mentre lo Spirito Santo è amore, forza vivificante. Le stesse caratteristiche sono proprie anche dell'anima umana: "noi esistiamo, sappiamo di esistere e amiamo il nostro essere e la nostra conoscenza". E la mente umana, come Dio, è essenzialmente *memoria* (che raccoglie in unità il suo essere), *visione interiore* e *volontà*.

§ 6. Il problema del tempo

"Se non mi chiedono che cos'è, mi sembra di saperlo, ma se me lo chiedono non lo so più."

Nelle *Confessioni* Agostino parla a lungo anche della facoltà della memoria, centrale nella vita della coscienza, e si domanda poi come faccia l'uomo a misurare la distanza nel tempo dei dati immagazzinati nella memoria. Il tempo è qualcosa di assolutamente sfuggente: il presente è solo un *istante*, nel quale c'è un continuo fluire. È un essere assolutamente instabile perché ciò che è nel presente passa immediatamente nel passato, e così *non è più*. Del resto il futuro *non è ancora*. Mentre Dio vive in un eterno presente, in cui conosce tutta insieme la realtà – ideale e materiale –, l'uomo è essenzialmente limitato, sospeso sull'abisso del non essere. Che cos'è dunque il tempo per noi? Se nessuno me lo chiede, lo so, ma se devo definirlo non lo so più, dice il nostro autore.

La spiegazione che alla fine ne dà ricalca quella di Plotino: esso è qualcosa di *interno all'anima*, come un'estensione (o dilatazione) dell'anima (*distensio animae*). È l'anima che contiene il tempo e che ne percepisce lo scorrere. Anche Agostino rifiuta l'idea tradizionale del tempo inteso come qualcosa di oggettivo, misurato dal movimento regolare degli astri, dunque come tempo spazializzato. Ma l'anima di cui parla il teologo non è la neoplatoni-

ca Anima del Mondo, bensì unicamente l'anima individuale. In questa versione, che fa del tempo un vissuto soggettivo, la sua riflessione sarà ripresa da quei pensatori moderni che metteranno in discussione l'idea del tempo spazializzato della fisica, misurato dal moto meccanico regolare – sia degli astri, sia dei congegni meccanici inventati dall'uomo.

§ 7. Agostino e la sua concezione teologica della storia

Agostino ripensa la storia sulla base della Bibbia, ma le sue idee hanno influenzato non solo il mondo cristiano medievale, ma la filosofia moderna laica.

§ 7.1. Agostino rompe con la concezione ciclica della storia

In una delle sue ultime grandi opere, il *De civitate Dei*, Agostino espone la sua concezione teologica della storia, che segna una svolta rispetto alla concezione classica naturalistica della storia, intesa come un continuo ed eterno ripetersi di cicli uguali. Almeno per alcune grandi tendenze della filosofia greca, le società umane sono parti della natura, in cui il tempo è scandito dai cicli astrali del giorno, del mese lunare e dell'anno; nel mondo vivente poi la legge della natura è quella del ripetersi del ciclo di nascita, crescita, decadenza e morte; come muoiono gli individui, per essere sostituiti da altri, così avviene anche alle città e agli imperi, e allo stesso cosmo.

In particolare lo stoicismo aveva insistito sull'idea dell'*eterno ritorno dell'identico*. Perfino un grande teologo cristiano come Origene aveva ripreso questa idea, pensando che Dio ricrei ciclicamente il mondo, e che in esso ogni volta Cristo ritorni a salvare l'umanità.

Il vescovo di Ippona rompe in modo chiaro e definitivo con questa concezione. Per lui l'eterno Dio, che è fuori del tempo, crea il tempo stesso insieme al mondo, e quando egli porrà fine ad esso, con il giudizio universale, anche il tempo cesserà, e gli uomini passeranno nella dimensione dell'eternità. La storia del mondo per lui coincide con la *storia della salvezza*, ed è l'attuazione di un piano di Dio, che, dopo il peccato originale, prepara il genere umano, attraverso le vicende del popolo ebraico, all'incarnazione di Cristo redentore, e dopo la sua morte, alla sua seconda venuta gloriosa e al giudizio finale.

Dunque la storia, che per molti filosofi greci era irrilevante (per Aristotele essa si occupa solo del particolare e non dell'universale), nel pensiero di

Agostino è invece fornita di *senso*. Di senso inteso come direzione: la storia *procede verso* la fine del mondo, si muove verso un futuro che non sarà ripetizione del passato, ma qualcosa di nuovo e diverso. Ma anche di senso inteso come significato: essa *progredisce* verso uno *scopo buono* prefissato da Dio. La redenzione del genere umano giustifica il sacrificio di Cristo e quelli dei martiri e dei santi.

Questo compimento finale del piano di salvezza divino è però *oltre la storia e oltre la natura, nel mondo trascendente eterno*.

Agostino dunque, con la sua sistemazione teorica del profetismo ebraico e cristiano (cfr. ↑ Cap. II, § 1), rompe chiaramente con il naturalismo ciclico, superando le esitazioni di Origene. Egli infatti nel *De Civitate Dei* respinge esplicitamente la teoria del corso del mondo come ciclo.

Questa rottura avrebbe avuto, oltre un millennio dopo, delle conseguenze importanti per la nascita del pensiero moderno. Il filosofo tedesco Karl Löwith (1897-1973) ha mostrato come l'idea moderna della storia come progresso sia derivata – attraverso un processo tortuoso – dalla teologia agostiniana. L'orientamento ebraico-cristiano del tempo verso il futuro si sarebbe trasmesso attraverso i secoli nel pensiero occidentale, attraverso molteplici passaggi, che Löwith ripercorre. Per quanto i filosofi moderni illuministi e positivisti del Sette-Ottocento abbiano polemizzato contro il cristianesimo medievale, anche per loro la storia ha una direzione ed un significato, cioè il progresso dell'umanità, e quindi è creduta in movimento verso un futuro diverso e migliore, come nella teologia di Agostino. E nella nascente modernità non avrà più spazio, se non in pensatori controcorrente, l'idea dell'eterno ritorno dell'identico.

Va sottolineato però che la continuità tra Agostino e i moderni progressisti riguarda solo il fatto che la storia abbia un senso e un fine, ma tale senso e fine sono del tutto diversi e addirittura opposti. Infatti, come si è detto, il fine della storia per il teologo cristiano è *oltre* la storia, oltre il giudizio finale, nella trascendenza del regno di Dio. Viceversa la specificità dei moderni è che il progresso storico per loro si sta realizzando *in questo mondo*.

§ 7.2. Il peccato originale

Il *De civitate Dei* ha come sottotitolo *Contra paganos*. Come molte altre opere del vescovo di Ippona, è stata scritta in una particolare occasione in cui egli sentiva l'urgenza di difendere il cristianesimo da un preciso attacco dei suoi nemici e detrattori. In questo caso si trattava dei *pagani* che, dopo il saccheggio di Roma da parte di Alarico (410), denunciavano la nuova religione dell'impero come responsabile della decadenza del senso civico e della debolezza militare, spingendosi ad affermare che la sconfitta e il saccheggio

erano stati causati dall'abbandono da parte degli dei, che prima avevano protetto l'impero.

Non era la prima volta che questa accusa veniva avanzata. Qualche decennio prima il senatore Simmaco (cfr. ↑ § 2.2) aveva chiesto di ripristinare l'altare della Vittoria in senato, fatto demolire dall'imperatore Graziano, ed era stato il vescovo di Milano Ambrogio, che aveva difeso la causa cristiana. Ma al tema della mancata venerazione degli dei da tempo si mescolava quello dell'estraneità dei seguaci di Cristo allo Stato e alle virtù civiche e militari della tradizione romana (si pensi a Celso).

Quanto alle virtù specificamente militari, Agostino risponde ricordando le tremende sofferenze causate da tutte le guerre dei romani e l'assoggettamento violento dei popoli da parte loro.

Per quanto riguarda gli dei del politeismo, egli non ne nega l'esistenza, ma per lui sono demoni, cioè spiriti creati da Dio e poi ribellatisi. Nega solo che essi abbiano davvero il potere di proteggere i loro fedeli, dato che gli eventi della storia sono governati dalla superiore provvidenza divina. D'altra parte nemmeno i veri credenti sono indenni da patimenti e persecuzioni. Questi sono comprensibili solo dentro il generale *piano per la salvezza dell'uomo*. È per spiegare tale piano che Agostino racconta la storia del mondo a partire dalla sua creazione e dal peccato di Adamo.

Adamo fu creato libero, immortale, esentato dalla fatica del lavoro e dal dominio del desiderio sessuale sul suo corpo. Egli scelse di disobbedire all'ordine divino di non mangiare dall'albero del bene e del male e fu punito perciò con la cacciata dal paradiso terrestre. Perse anche l'immortalità, e la sua natura fu corrotta al punto che facilmente poteva ricadere nel peccato. Ma, come abbiamo visto nel § 4, anche *i suoi discendenti e tutto il genere umano ereditarono da lui il peccato originale e la corruzione della natura*.

Tertulliano, nel suo ingenuo materialismo, aveva spiegato tale corruzione sulla base della trasmissione fisica del peccato attraverso il seme. Questa dottrina è stata chiamata **traducianesimo** ed è stata in seguito condannata dalla Chiesa. È respinta anche da Agostino, che però discute a lungo, nel *De genesi ad litteram*, sulla possibilità che i genitori trasmettano il peccato dalla loro *anima* a quella dei figli nell'atto della generazione. Agostino non prende alla fine posizione sul modo in cui il *peccato originale* si trasmette, ma è del tutto certo che ciò avvenga in qualche maniera.

Come si è visto, è proprio ad Agostino che si deve la sistematizzazione di questo concetto. Esso è estraneo rispetto alla tradizione ebraica (in cui il punto centrale è il patto di Dio col suo popolo) e appena accennato nel Nuovo Testamento. È Paolo (l'autore del Nuovo Testamento più citato da Paolo nel *De Civitate Dei*) che, in un passo dell'*Epistola ai Romani* (Rm, 5,

12), enfatizza l'idea che tutti noi abbiamo peccato con Adamo, anche se altrove attribuisce al singolo la responsabilità del peccato (Rm 2,6-11 e 3).

Il Padre orientale Origene, difendendo l'idea di libertà e di responsabilità del singolo, affermò invece che il peccato è compiuto individualmente da ciascuno prima di essere assegnato da Dio ad un corpo, e che proprio questa incarnazione è conseguenza del peccato. Agostino respinge esplicitamente questa tesi, affermando che Dio crea Adamo in un unico momento come essere completo¹. La visione di Agostino è forse più aderente alla lettera del libro della *Genesi*, ma pone dei grandi problemi alla coerenza del suo concetto di libertà. Alla concezione filosofica del libero arbitrio dell'anima individuale elaborata nelle prime opere di Agostino si sovrappone qui l'idea dell'unità inscindibile del genere umano, come un'unica famiglia.

Sappiamo che per Agostino (cfr. ↑ § 3, *De Libero Arbitrio*) la facoltà di scegliere liberamente è un dono di Dio, ed è in se stesso un bene, e solo gli uomini sono responsabili del loro male, perché non ne ha fatto l'uso appropriato. Il rifiuto di obbedire al comando di Dio, l'essere razionale supremo, è di per sé un male, che esclude l'uomo dal Bene supremo, che è Dio stesso. Per Agostino il male metafisico non esiste, e *il male in sé è non essere*. Esiste solo il *male morale*, che è il cattivo uso di quel bene che è la libertà. Nelle opere successive al 396 (cfr. ↑ § 4), il teologo però sottolinea il carattere ereditario del peccato originale, che avrebbe corrotto a tal punto la natura umana da rendere impossibile agli uomini di fare il bene senza l'aiuto della Grazia divina. Oltre a questo, nel *De civitate Dei* Agostino esamina e enfatizza i pochi testi biblici che descrivono il castigo divino. Viene sottolineato che la conseguenza del peccato non è semplicemente la perdita di senso dell'esistenza del peccatore, escluso dal Bene, e la sua umiliazione, ma la sua *punizione eterna nel corpo e nell'anima*. Quest'ultima è descritta con dovizia di particolari agghiaccianti, che saranno ripresi e moltiplicati dalla letteratura e dall'arte medievali. La severità della pena per lui è correlata con la gravità dell'offesa, fatta all'essere perfetto, a cui l'uomo deve la sua stessa esistenza.

☛ ***Il rapporto uomo-Dio in Agostino e nella filosofia greca classica. I concetti di punizione e offesa, appena ricordati, sono molto lontani dall'idea greca classica della divinità suprema, intesa come pura intelligenza. Platone parla in effetti di una punizione per gli spiriti***

¹ Agostino respinge la tesi di Origene secondo cui il peccato dei singoli è avvenuto prima della congiunzione col corpo (*De Civitate Dei*, XI, 23).

demoniaci che si oppongono all'ordine divino (in particolare nel mito di Er), ma l'idea di fondo è che il male del mondo, o meglio la sua irrazionalità, dipenda dalla sua componente materiale. Per Aristotele, poi, l'Intelletto divino supremo non conosce nemmeno le vicende degli uomini singoli, ma contempla il puro ordine universale dei generi e delle specie. Ancora più difficile risulta immaginare che il Dio-Uno ineffabile di Plotino possa punire qualcuno: la deriva delle anime verso il mondo inferiore è un processo metafisico, non un atto di ribellione. La punizione dei cattivi è un modo per mantenere l'armonia del cosmo inferiore, affidato all'Anima del Mondo. La ribellione e la scelta di preferire la propria volontà a quella di Dio, concepito biblicamente come persona, sono invece concetti-chiave della maturità di Agostino, che saranno ereditati dalle correnti principali della filosofia cristiana.

§ 7.3. La storia umana è la realizzazione del piano di salvezza di Dio

Come si è detto, la ribellione di Adamo comporta la cacciata dal Paradiso terrestre e la corruzione del genere umano. Mentre prima Adamo dominava perfettamente il suo corpo, nel nostro mondo esso ne subisce gli stimoli, e in particolare lo stimolo sessuale. La *libidine*, dice Agostino, è una punizione che Dio ha dato all'uomo, per punirlo della sua scelta ribelle: avendo fatto un cattivo uso della libertà, esso perde il controllo pieno della ragione sugli stimoli corporei. Così, se per la filosofia greca le passioni potevano essere controllate attraverso il cammino autonomo della conoscenza e della virtù, secondo Agostino *la virtù per svilupparsi ha bisogno dell'aiuto e della Grazia di Dio*.

Dopo la cacciata, il genere umano trascorre un lungo periodo in cui la Grazia è assente dal mondo, anche se la redenzione futura è annunciata a pochi eletti. È il periodo dell'attesa della venuta di Cristo, annunciato dai *profeti*, e aspettato dal popolo eletto d'Israele, perseguitato dalla Città dell'Uomo (erede di Caino), ma ammaestrato dalla parola di Dio. Si noti che i profeti secondo Agostino, sarebbero vissuti prima dei filosofi greci, e la stessa (limitata) conoscenza teologica di Platone deriva dalla sua visita in Oriente¹. Il teologo non lo considera certo un "Mosè attico", come faceva il Padre Clemente, ma al contrario sottolinea il politeismo (cioè il loro culto degli dei-demoni) di tutti i filosofi greci.

Con la morte in croce di Cristo, l'offesa del peccato originale è espiata grazie al sacrificio dello stesso Figlio di Dio: ora è possibile per gli uomini

¹ *De Civitate Dei*, VIII, 11.

essere perdonati, convertendosi al messaggio di Cristo attraverso il battesimo. Non tutti saranno salvati. E tutti dovranno affrontare le prove e le tentazioni della vita terrena, che è un *pellegrinaggio* in un mondo ancora pervaso dal peccato.

L'*Apocalisse* (ultimo libro del Nuovo Testamento) parla dell'avvento, dopo la resurrezione di Cristo, del *regno dei santi*, destinato a durare mille anni. Secondo l'interpretazione delle sette **millenariste*, in tale periodo i cristiani, ispirati dallo Spirito Santo, potranno vivere senza leggi, regolandosi solo sull'amore reciproco. Agostino respinge quest'interpretazione utopica (cfr. ↓ § 7.4), e inoltre mette in guardia sulla possibilità che il numero mille abbia solo un significato simbolico, per cui la fine del mondo potrebbe avvenire in qualunque momento.

Comunque sia, solo con la seconda venuta di Cristo e col giudizio universale la prova della vita terrena avrà fine, gli eletti saranno separati dai dannati, e il vecchio mondo sarà distrutto da Dio, che ne creerà uno nuovo destinato a durare per sempre.

§ 7.4. La città di Dio e la città dell'uomo

Questa storia della salvezza, dalla creazione alla fine del mondo, è raccontata da Agostino per sommi capi, partendo dalle indicazioni della Bibbia.

Ad Agostino non interessano i dettagli della storia degli imperi e delle varie società umane. Per lui nel mondo si mescolano due diverse comunità spirituali, che solo Dio può riconoscere perfettamente: da un lato, la Città dell'Uomo, fondata da Caino, che è l'insieme di quanti hanno scelto *l'amor di sé* al posto dell'*amor di Dio*, e che lottano per i piaceri terreni e per dominare sugli altri; dall'altro la Città di Dio, la comunità invisibile di quanti hanno fatto la scelta opposta.

Egli, schematizzando, ritiene che nella continua lotta per il potere si siano in sostanza succeduti due grandi imperi universali: in Oriente quello di Babilonia, e in Occidente l'Impero Romano. E Roma è per lui la nuova Babilonia. Ma l'impero non coincide esattamente con la città dell'uomo, né il popolo d'Israele e, poi, la Chiesa con la Città di Dio. Solo Dio sa chi sono gli eletti e chi sono i dannati, sa chi si pentirà del male commesso e chi sarà perdonato dalla sua misericordia.

La provvidenza manipola la storia ai suoi fini: le persecuzioni da parte dei malvagi mettono in luce l'eroismo dei martiri che diffondono il messaggio divino; l'impero universale di Roma fa parte del piano di Dio in quanto ha permesso la diffusione del cristianesimo tra tutti i popoli.

§ 7.5. Il compromesso con l’Impero

La funzione storica dell’impero romano all’interno del piano della provvidenza non lo riabilita ancora come istituzione. Agostino, come Paolo, raccomanda la sottomissione ai poteri dello Stato e inoltre invita i cristiani ad adempiere al servizio militare, ma dal punto di vista morale condanna senza mezzi termini il dominio e la gloria di questo mondo, così come le guerre di conquista e l’oppressione esercitata dai romani sugli altri popoli. E, anche se Costantino e Teodosio hanno abbracciato e promosso la fede cristiana, per lui questo non trasforma questa istituzione mondana nella Città di Dio (del resto dopo Costantino alcuni imperatori avevano appoggiato l’arianesimo, e Giuliano l’Apostata aveva abbandonato il cristianesimo).

Il rapporto del vescovo di Ippona con l’Impero dunque è di compromesso, non è ancora un rapporto organico. Egli non riconosce ancora l’Impero come istituzione cristiana, come organo *esplicito* della provvidenza divina e della Chiesa. Tuttavia apre in qualche modo la *possibilità* di questo riconoscimento, che avverrà negli autori successivi.

§ 8. ★Approfondimento. La concezione agostiniana dello Stato e della società

Sorprendentemente, Agostino elabora, proprio nella sua fase di maggior chiusura verso il mondo profano, una teoria realistica dello Stato, molto lontana dallo Stato Ideale platonico e dalle utopie del millenarismo cristiano.

Come abbiamo detto, Agostino diventa cristiano e poi vescovo quando la Chiesa è già fortemente radicata nella società ed istituzionalizzata. Non mancavano ai suoi tempi le sette **millennaristiche* che rifiutavano tale istituzionalizzazione. I millenaristi pensavano che nel “regno dei santi” i fedeli di Cristo, pervasi dallo Spirito Santo, sarebbero stati liberi di vivere in comunità senza nessuna legge formale, sulla base della forza spontanea dell’amore (cfr. † § 7). Agostino rifiuta fermamente queste concezioni, e ritiene che, prima della seconda venuta di Cristo, la città di Dio e quella dell’uomo resteranno mescolate, per cui anche i cristiani si dovranno “servire della pace di Babilonia”¹, cioè della pace e dell’ordine che la Città dell’Uomo è in grado di instaurare.

¹ *De Civitate Dei*, XIX, 26.

Egli sostiene che gli uomini che vivono nel peccato tendono a dominare sugli altri, ma che hanno, non meno degli altri, bisogno della pace, se non altro per godersi il loro dominio e per uscire dalla continua paura creata dalla guerra. *La pace è dunque il bene sociale supremo.*

La natura dell'uomo dopo il peccato è duplice: da un lato esso resta essenzialmente *sociale*, così come era stato creato nel Paradiso Terrestre; dall'altro esso è in *perenne conflitto* con i suoi simili. Solo la seconda venuta di Cristo metterà fine a questa tensione. Agostino dunque non è alla ricerca dell'idea di Stato perfetto, che per lui non ha senso, ma si accontenta di una definizione di Stato che aiuti il cristiano nel penoso pellegrinaggio su questa terra. Non lo convince la definizione fornita da Cicerone della *res publica* come "cosa del popolo", in cui per *popolo* s'intende "l'unione di una moltitudine associata nel consenso sul diritto e nella comunanza di interessi" (*Populum enim esse definivit [Cicero] coetum multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatum* – *De Civitate Dei* XIX, 21). Questa definizione non è secondo lui applicabile allo Stato romano. Infatti un consenso sul diritto (su ciò che è giusto) è possibile solo là dove c'è giustizia. Giustizia, classicamente, è rendere a ciascuno il suo, e lo Stato pagano rende un indebito culto di adorazione a falsi dei e lo nega a Dio. Esso è dunque intrinsecamente ingiusto e quindi, secondo questa teoria, non sarebbe neppure uno Stato in senso proprio.

Egli più in basso darà la sua definizione di popolo: "l'unione di una moltitudine razionale associata nella comunanza concorde delle cose che preferisce" ("*coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus*", XIX, 24). Da questa definizione è stato tolto il termine *diritto*, cosicché non è più chiamato in causa il concetto universale di giustizia, ma solo quello di "preferenza" (*diligere*). Lo Stato, di conseguenza, è dunque semplicemente un *accordo sulle preferenze, cioè sugli interessi e sugli orientamenti pratici*, e ogni popolo può avere valori diversi, indipendenti dalla giustizia assoluta e dalla religione.

La definizione di popolo e di Stato qui è in ultima analisi laica e indipendente dalla confessione religiosa. Agostino si affretta a precisare che non solo lo Stato romano, ma anche tutti gli Stati pagani del passato rientrano nella sua definizione. Potremmo dire che questo è il concetto di *uno Stato strutturalmente imperfetto, che prevede la possibilità del conflitto e dell'ingiustizia*, pensato per una realtà umana provvisoria, destinata a sparire con la fine della storia.

La funzione principale dello Stato, buona per i cittadini della Città di Dio e per quelli della Città dell'Uomo, è il mantenimento della pace e dell'ordine, messi continuamente a rischio dalla malvagità dell'umanità peccatrice. Agostino, che, come abbiamo detto, non pone la questione della miglior forma

di Stato tra le diverse possibili, considera accettabili (per il mantenimento dell'ordine) l'*autoritarismo* del potere, l'uso della *tortura*, la *miseria* delle masse, e, infine, l'istituzione della *schiavitù*, pur descrivendone gli aspetti perversi. Starà ai credenti di rendere più sopportabili queste istituzioni. Ma i cittadini dovranno sottomettersi al potere dello Stato e gli schiavi a quello dei padroni.

Inoltre, benché consideri la guerra il peggiore dei mali, essa per lui d'altro canto è inevitabile. Anche per porre fine a un lungo periodo di guerre e per instaurare un periodo di pace, per quanto è compatibile con le possibilità umane, spesso è necessaria una guerra. Senza dubbio per lui esistono anche le *guerre giuste*, ma in ogni caso il cittadino deve combattere senza ribellarsi allo Stato.

§ 9. Conclusione. Agostino, filosofo che ricerca la verità e teologo che smaschera l'eresia

Il pensiero di Agostino pare avere due facce: una, quella del filosofo di formazione accademica che indaga in se stesso alla ricerca della verità, e che cerca di spingersi oltre le teorie tramandate, e l'altra, quella del teologo che considera le Scritture la fonte suprema della verità e smaschera le eresie su tale base.

Ricordiamo qui le sue proposte filosofiche che influenzeranno fortemente la storia del pensiero occidentale:

1) il suo richiamo all'interiorità come dimensione della *verità*, o addirittura all'*illuminazione*, che sarà ripreso dall'agostinismo medievale e dallo spiritualismo moderno;



Agostino con la madre, Santa Monica. Quadro dell'Ottocento.

2) la sua proposta antiscettica di fondare il processo conoscitivo sull'autocoscienza del soggetto come dimensione della *certezza assoluta* (*si fallor sum*), che sarà ripresa in particolare da Descartes;

3) l'interesse per l'analisi dei vissuti del soggetto e della sua autocoscienza (che sarà sviluppata da varie "filosofie del soggetto" negli ultimi secoli);

4) la concezione del tempo come dimensione del soggetto.

Il secondo iter è quello del teologo. Agostino, divenuto cristiano, sacerdote e poi vescovo, si assume delle responsabilità di fronte alla comunità dei credenti. Per lui il Dio garante della verità è senza dubbio il dio della Bibbia. Lo provano in modo *assolutamente indubitabile* le profezie avverate, i mi-

racoli e la testimonianza dei martiri. Chi non ci crede è accecato dal demonio e probabilmente predestinato alla dannazione. Inoltre gli eretici devono essere costretti ad abiurare per il loro bene. Egli cita la parabola del signore che vuole che tutti partecipino alla sua festa e ordina ai servi “andate in strada e, quelli che incontrate, *costringeteli ad entrare*” (Lc 14,16-24). Interpreta questo comando come giustificazione della costrizione esercitata nei confronti degli eretici, e in particolare appoggia l'impero nella repressione dell'eresia donatista in Africa, che era insieme eresia e ribellione nazionale e sociale.

Questo non significa che egli trascuri l'arma filosofica della dialettica, che anzi è il suo mezzo specifico nell'attacco contro gli eretici e i pagani. Nella prima parte del *De civitate Dei* contesta filosoficamente la teologia politeista, e in particolare mette in contraddizione la visione teologica unitaria di Platone e Plotino con la loro accettazione del politeismo. Ma nella seconda parte fonda la fede nella parola di Dio sui *miracoli* e sulle *profezie* avveratesi attraverso i secoli, e la fede negli scrittori sacri sull'*antichità* dei loro testi, sulla loro *integrità morale* e sulla loro disponibilità al *martirio*.

Per secoli, il discorso filosofico occidentale dovrà convivere con l'orizzonte della fede, indispensabile in un mondo intellettuale dominato dal clero e dall'idea di ortodossia. Nel *De civitate Dei* credere, aver fede, significa essenzialmente sottomettersi, obbedire. Il mondo (incluso quello naturale) è una grande gerarchia di esseri che non riuscirebbero a sussistere in stato di ordine, pace e concordia se non obbedendo a Dio. L'**ordine** c'è quando l'uomo obbedisce a Dio (onnisciente) e quando il corpo irrazionale obbedisce all'anima (ma anche: il figlio ai genitori, le bestie all'uomo, il cittadino alle autorità). I sottoposti devono obbedire per fede, perché non sono in grado di capire la razionalità del superiore, ma anche perché questa è la gerarchia stabilita da Dio. La volontà di Dio è imperscrutabile, ma è buona.

#Secondo Jean Pépin, per il tardo Agostino, è esemplare l'obbedienza di Abramo a Dio, che gli chiede di sacrificargli il figlio Isacco. “Dio crea i valori, come un monarca crea le leggi del suo regno, senza altra regola che non sia il suo arbitrio... Dio non vuole il bene in quanto bene, ma il bene è bene perché Dio lo vuole”. Ed è bene ciò che Dio comanda.¹

In sostanza, **il peccato originale è essenzialmente un peccato di superbia**. E il Dio di Agostino chiede una **sottomissione incondizionata**, come quella di Abramo.

Connessa con questa visione teologica, nel vecchio Agostino si affaccia l'idea del *primato della volontà* (o ***volontarismo**, cfr. ↓ MEDIOEVO, Cap. 18):

¹ Jean Pépin, in F. Chatelet (a cura di), *Storia della filosofia*, vol. III, Rizzoli, Milano 1976, p. 62.

è la volontà di Dio che stabilisce ciò che è bene e ciò che è male, mentre per gran parte della sua vita aveva pensato che Dio vuole solo ciò che in sé è bene.

Eppure neanche l'Agostino teologo è del tutto monolitico. Egli descrive il suo cammino personale verso Dio come un cammino pieno di esitazioni, di ripensamenti, di tormenti e di angoscia. Se in alcune opere si presenta nelle vesti dell'inquisitore che difende il potere religioso costituito, nelle *Confessiones* ci si mostra come un miscredente convertito grazie all'aiuto misterioso di Dio, ma sempre ansioso per il timore che il Deus Absconditus gli si neghi e gli si nasconda del tutto. Anche il messaggio che egli lascia al mondo cristiano medievale non manca dunque di contraddizioni.

SCHEMA 7 – Agostino, la storia dell'umanità di Orosio e l'"agostinismo politico"

Come abbiamo visto, Agostino non è interessato alla ricostruzione della storia passata nel dettaglio dei fatti, né alla scoperta del meccanismo di sviluppo che li connette, come era stato invece Polibio, che si era chiesto come mai lo Stato romano era stato capace di espandersi e di durare. I fatti storici gli servono solo come esempi dell'intervento divino e della malvagità degli uomini e del potere. Non ha dunque uno specifico interesse né per lo Stato, né per la storia, nella quale tutto si svolge *per la maggior gloria di Dio*.

Il vescovo spagnolo **Paolo Orosio**, con cui Agostino fu in relazione e che fu seguace della sua teologia, scrisse, proprio su suo impulso, le *Historiae adversus paganos*, una grande storia dell'umanità in chiave teologica dalla creazione al 417 d.C., che sarà letta durante tutto il Medioevo. Il suo scopo era quello di fornire un completamento storico dettagliato della teologia della storia del suo maestro, utilizzando le fonti allora disponibili in lingua latina. Oltre alle Sacre Scritture e al *Chronicon* del padre orientale Eusebio di Cesarea (cfr. ↑ Cap. 12, § 7), per la sua grande compilazione l'autore fece uso dei grandi storici romani. Orosio mostra una fede assoluta nell'autorità storiografica delle Scritture, e inoltre il suo testo contiene vari errori, imprecisioni e forzature, ma esso nel Medioevo fu a lungo una fonte essenziale di notizie storiche e la sua interpretazione cristiana della storia godette di una grandissima autorevolezza.

Il suo scopo, sostiene lo storico della letteratura Ignazio Cazzaniga "è mostrare come la storia dell'umanità sia piena perennemente di mali e di afflizioni, fino alla radiosa epoca in cui vive sotto l'egida del cristianesimo trionfante; i mali e le calamità sono una prova che la Provvidenza ha voluto, anzi, essi costituiscono la via preordinata al termine della quale sorse il cristianesimo: dal buio l'umanità camminò storicamente verso la luce, secondo esperienze prestabilite a questo fine; e l'unificazione del mondo ad opera di Roma è stata utilissima preparazione alla diffusione della nuova fede". Secondo Orosio,

perfino il processo per cui le antiche province, occupate dai barbari, si staccano dall'Impero, "non è un avvenimento deprecabile, perché la conversione di questi al cristianesimo favorirà la pacifica convivenza delle nuove nazioni, riconoscenti beninteso la suprema autorità di Roma." L'ecclesiastico spagnolo scriveva "sotto l'alto influsso di Agostino, al quale dedicò il lavoro", anche se "la rivalutazione della funzione della civiltà romana non concorda con la tesi del *De Civitate Dei*".

Anche Löwith sottolinea le differenze tra Orosio ed Agostino: è il vescovo spagnolo che sottolinea particolarmente la coincidenza temporale del governo di Cesare Augusto e della nascita di Gesù Cristo, un dato centrale per la teologia politica del Medioevo e per la relativa concezione del Sacro Romano Impero.

Quando l'impero romano ebbe esteso il suo dominio sull'Asia, sull'Africa e sull'Europa, Dio con un suo decreto trasmise tutto questo potere ad un unico imperatore, eminente per potenza e grazia. Tutto il mondo fu unificato dal diritto romano e dalla pax romana. Questa fu la condizione terrena preliminare per l'illimitata diffusione del Vangelo... Augusto era, per un segreto ordine degli eventi, destinato a prepararli [a Cristo] la strada.

Löwith riporta poi queste parole di Orosio: "E neppure si può dubitare ... che nostro signor Gesù Cristo condusse Roma, che era stata ingrandita e protetta per sua volontà, a quel culmine di potenza di cui volle fosse dotata alla sua venuta. Perciò lo si può chiamare senza incertezza romano". Qui si vede bene la distanza tra il cristianesimo delle origini, che attendeva il prossimo ritorno di Cristo – un ebreo crocifisso come uno schiavo ribelle – e quello della Chiesa ufficiale del V secolo, che ha scoperto la "romanità" del messia (in alcune chiese paleocristiane Cristo è perfino vestito da ufficiale romano). È ormai evidente l'alleanza organica della gerarchia ecclesiastica con *l'impero cristiano*, visto come *incaricato dalla provvidenza della sua protezione* (si pensi perfino che in precedenza Eusebio aveva sostenuto che Costantino era stato annunciato dalle profezie).

La teologia politica successiva continuò a far uso della grande autorità di Agostino per elaborare una concezione che giustificasse i suoi rapporti col potere politico cristiano, e che assegnasse alla gerarchia ecclesiastica l'autorità di legittimarlo di fronte ai fedeli. Questa corrente di pensiero è stata chiamata "**agostinismo politico**", ma recepisce in realtà solo alcuni aspetti del suo pensiero. In effetti, il filosofo platonico, divenuto vescovo di Ippona, **#a nostro avviso** aveva fortemente trasformato la sua dottrina dell'interiorità in senso istituzionale: per lui i sacramenti avevano un valore non unicamente sulla base della coscienza di chi li accoglieva, ma su quella delle regole dell'istituzione ecclesiastica. Infatti per questo condannava i donatisti che non riconoscevano i

sacramenti amministrati dal clero che aveva tradito la propria fede durante le persecuzioni, perché per lui il valore di essi non deriva dal singolo sacerdote peccatore, ma dalla Chiesa fondata da Cristo. Tuttavia non per questo identificava semplicemente la Chiesa visibile con la Città – invisibile – di Dio, composta dai predestinati alla salvezza, né parlava esplicitamente di un rapporto tra la Città di Dio e quella dell'uomo.

SCHEDA 8 – Agostino: la legge naturale e la volontà di Dio (di Giuseppe Bailone)

La polemica con Pelagio porta Agostino a fare con più attenzione i conti con un elemento importante dell'eredità culturale pagana, che aveva precedentemente accolto senza riserve: il giusnaturalismo ciceroniano.

A partire dall'*Antigone* di Sofocle, che rappresenta il conflitto tra la volontà del sovrano e le leggi "non scritte", divine e assolute, la filosofia greca elabora coi Sofisti, con Platone, con i Cinici, ma, soprattutto, con gli Stoici la teoria del **diritto naturale**, dell'esistenza, cioè, di una legge di giustizia non scritta ma ben presente nella coscienza degli uomini dotati di ragione. [...] Grazie a Cicerone la teoria del diritto naturale esercita un'influenza grandissima nel processo di formazione della cultura giuridica cristiana.

[Tuttavia] L'idea di legge naturale [era] poco compatibile col cristianesimo delle origini, sia perché è *legge*, sia perché è *naturale* e *razionale*.

Paolo di Tarso [...] dichiara prive di valore sia la legge mosaica che la legge naturale di fronte alla vita nello spirito della fede. La natura è il mondo della carne dal quale il cristiano deve liberarsi per vivere secondo lo spirito. La ragione viene travolta dalla fede e dall'amore prodotti dalla grazia.

Grazia è la parola decisiva che contrappone al razionalismo panteistico stoico lo spirito cristiano [...]

I padri apologisti di lingua greca Giustino, Clemente di Alessandria e Origene sono i primi ad accettare l'idea di legge naturale, identificata stoicamente con il *logos orthòs*, la retta ragione. [...] Al tempo di Agostino la saldatura sembra ormai compiuta, insieme a quella di fede e ragione e all'alleanza tra Chiesa e Impero.

Nelle opere anteriori alla polemica con Pelagio Agostino è **giusnaturalista*, utilizza le formule ciceroniane e [...] arriva a dire esplicitamente che il male non è tale perché vietato da Dio, ma è vietato da Dio perché è male¹.

Qualche anno dopo, nel *Contra Faustum manichaeum* (397-398), c'è la concezione di peccato e di legge eterna poi riportata nelle *Sentenze* di Pietro Lombardo, il libro più studiato nelle scuole di teologia del Medioevo. Il peccato

¹ *De libero arbitrio*, I, 3, 6

è definito come “un’azione, un detto o un desiderio in contrasto con la legge eterna”, che è *ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans* [ragione divina o volontà di Dio, che ordina di conservare l’ordine naturale e vieta che sia turbato] (XXII, 27). Agostino distingue ma non mette in alternativa la ragione e la volontà divina: *vel* non è disgiuntiva come *aut*; dalla sua definizione di peccato risulta che l’ordine naturale da rispettare è **sia** razionale **che** dettato dalla volontà divina.

La polemica con Pelagio spinge Agostino a sciogliere l’ambiguità del *Contra Faustum*: l’equilibrio tra ragione e volontà divine si rompe a vantaggio della libera ed onnipotente volontà divina.

Il giusnaturalismo razionalistico adottato in funzione antimanichea e per influenza ciceroniana appare adesso ad Agostino troppo “pelagiano”.

La giustizia è ora ciò che è voluto da Dio¹. Anzi, “la giustizia si dice di Dio non perché per essa Dio è giusto; bensì perché all’uomo essa viene da Dio”². Un’azione non costituisce peccato se non quando sia stata espressamente vietata da Dio³. La giustizia è adesso totalmente dipendente dalla volontà onnipotente di Dio, perdendo la natura di realtà razionale metafisica esistente di per sé. La volontà divina non si limita a dare forza coercitiva di legge divina ad una legge naturale, ma determina la stessa legge naturale: invece di una legge naturale che diventa anche legge divina perché naturale, si ha una legge naturale che è tale perché è legge divina.

Significativa, in proposito, l’interpretazione che Agostino dà del passo della *Lettera ai Romani* in cui Paolo di Tarso parla di una legge posseduta per natura anche dai Gentili e che aveva costituito per molti padri della chiesa un fondamento del giusnaturalismo. Nel 412 spiega che dove Paolo parla di natura si deve intendere “natura rinnovata dalla grazia”, perché soltanto nell’intimo dell’uomo rinnovato dalla grazia viene scritta la giustizia che la colpa aveva cancellato⁴.

Per Pelagio il peccato di Adamo non ha corrotto la natura-ragione dell’uomo, perché il male in quanto irreali, come aveva insegnato Agostino contro i manichei, non può corrompere. Per Agostino, invece, [...] dopo il peccato di Adamo la libertà dell’uomo non è più vera libertà e con le sue sole forze l’uomo non può che peccare. Solo la grazia può restituire all’uomo la libertà di non peccare e di salvarsi. Ma la grazia non è natura né ragione comune a tutti gli uomini in quanto tali, è concessa gratis e non a tutti.

¹ *Sermo CXXVI*, 3.

² *Contra duas epistolas Pelagianorum*, III, 7 20.

³ *De peccatorum meritis et remissione*, II, 16, 23.

⁴ *De spiritu et littera*, 27, 47.

SCHEDA di ricapitolazione (→ Capp. 11, 12 e 13) – Concetti chiave della tradizione ebraico-cristiana

☞ *La rapida esposizione di concetti che segue è solo uno schema di ricapitolazione utile per avere un'idea generica delle differenze più macroscopiche tra le culture. Esso non può render conto di molte sfumature e problemi anche importanti della storia delle religioni in questione.*

Prima ancora di affrontare la filosofia cristiana in quanto tale, è necessario aver presenti le differenze più importanti che vi sono tra la tradizione culturale greca ed ellenistico-romana, da una parte, e quella ebraico-cristiana, dall'altra.

1. Differenze tra la concezione del mondo ebraico-cristiana e quella classica

1.0. Religione del libro. In primo luogo, il cristianesimo e l'ebraismo, sono "religioni del libro" (ma lo sono anche l'islamismo, per certi versi il buddismo, e altre ancora). Essi considerano la Bibbia ebraica come libro sacro, anche se il cristianesimo vi aggiunse i libri del "Nuovo Testamento".

I teologi cristiani acquisirono una serie di idee estranee al mondo classico attraverso la lettura e la rielaborazione dell'Antico Testamento: *la creazione del mondo e dell'umanità, il peccato del primo uomo e la cacciata dal paradiso terrestre, il Patto tra Dio e l'uomo, l'intervento di Dio nel mondo e nella storia, la promessa di una riconciliazione finale dell'uomo con Dio*. Le esamineremo ora una per una.

1.1. Creazione dell'uomo da parte di Dio Padre e peccato di Adamo. Nel libro della *Genesi* si narra la *creazione del mondo ad opera dell'unico Dio*. Diversamente dalle narrazioni mitiche dei greci e di altri popoli, l'ordine del mondo in questo caso è il frutto dell'azione coerente di una divinità giusta e paterna, non il risultato di una serie di avventure e di lotte di un coacervo di divinità e di eroi. Dio crea l'uomo e prepara per lui una dimora accogliente, il cosiddetto Paradiso Terrestre, ma esso non se ne mostra degno, perché disobbedisce agli ordini del Padre. Il peccato di Adamo e la cacciata dal paradiso terrestre nel mondo ordinario, in cui l'uomo dovrà guadagnarsi il pane con il sudore della fronte, saranno momenti costitutivi del pensiero cristiano, e rappresenteranno lo *sfondo* ed il *punto di partenza* anche per il pensiero laico moderno del mondo occidentale (del resto anche la filosofia greca si era formata sullo sfondo del mito antico, traducendolo in termini razionali o magari contrapponendovi, e così dovrà fare il pensiero occidentale nei confronti del cristianesimo). Anche se i poeti greci e latini parlavano dell'antico regno di Cronos, in cui dei e uomini, belve e animali pacifici vivevano felicemente insieme, essi sono lon-

tani dall'idea di un grande Padre divino, al quale l'uomo si ribelli: il destino dell'uomo resta sempre lo stesso ed è determinato non dalla caduta e dal peccato (benché non manchino narrazioni di ribellioni degli uomini all'ordine divino), ma soprattutto dai *limiti* della stessa natura umana. Gli dei non tolgono agli uomini il fuoco rubato loro da Prometeo, tuttavia il possesso di questa tecnica non cambia sostanzialmente la loro condizione: gli uomini sono e restano, per i poeti classici, i "mortal", e non possono aspirare alla condizione di *figli* degli dei immortali.

1.2. Provvidenza e patto Dio-uomo. A differenza degli dei beati dell'Olimpo, bevitori di ambrosia, solo marginalmente coinvolti nelle vicende dei mortali, *il Dio Padre della Bibbia interviene costantemente nel mondo e nella storia degli uomini* in funzione del Patto che lo lega col popolo eletto degli ebrei. A un certo momento egli addirittura, attraverso uomini da lui ispirati, i profeti, *annuncia non solo agli ebrei*, deportati dagli assiri in Mesopotamia, *ma a tutti gli oppressi e a tutti i sofferenti del mondo la venuta del suo Regno su questa terra* (lettura introduttiva del cap 11). Sotto questo regno di giustizia tutti i popoli si affratelleranno, cesserà l'odio, l'oppressione e la miseria. Il patto originario tra Yahweh e il popolo di Israele si trasformerà nel cristianesimo in patto tra Dio Padre e il genere umano.

1.3. Il piano di salvezza per il futuro. Al concetto dell'intervento provvidenziale divino nel nostro mondo si collega il concetto di un *piano* divino prima per portare il popolo d'Israele nella Terra Promessa, poi per redimere l'uomo dal peccato, per *salvarlo* dalla perdizione di questo mondo di dolore, di lavoro e di lotta e per instaurare il Regno di Dio. *Il profetismo ebraico* è dunque *portatore di un nuovo senso del tempo e della storia*, che è percepita ora come *orientata verso il futuro*, come attesa e preparazione dell'Evento di salvezza. I cristiani vedranno nella storia degli ebrei, del popolo di Dio, e nelle vicende del Nuovo Testamento, un *piano di salvezza* per l'umanità che si dispiega nel tempo, di cui i profeti e Cristo annunciano le fasi. Viceversa la storia del mondo è considerata da molti miti greci come un processo di decadenza, mentre molti filosofi la considerano un ciclo eterno di nascita, sviluppo, morte e rinascita, destinato a ripetersi all'infinito, senza che questo muti nulla al destino dell'uomo (cfr. ↑ MITO Cap. 1, § 3, POLIS, Cap. 6, § 6.6, ELLENISMO, Cap. 9, § 3).

1.4. Tutti gli uomini – figli di Dio. Per la visione del tardo ebraismo, a partire da alcuni dei *profeti*, e per la visione cristiana, l'unico Dio è anche il salvatore di un'unica e universale umanità: *tutti gli uomini sono figli di Dio e, almeno dal punto di vista del piano di salvezza, sono uguali*. Viceversa per moltissime popolazioni e religioni, e in particolare quelle greche e romane, gli uomini sono per natura diversi, hanno necessariamente un diverso destino.

Prima dello stoicismo molti filosofi greci considerano gli schiavi o i barbari come esseri inferiori.

1.5. Rovesciamento dell'ebraismo: l'incarnazione di Dio in Cristo. Va infine ricordata una concezione tipica del cristianesimo e del tutto estranea all'ebraismo originario: *l'idea dell'incarnazione di Dio*. Nell'ebraismo Dio invia al popolo ebraico come suoi rappresentanti re, capi militari, sacerdoti e profeti. Nel cristianesimo è Dio stesso che si fa uomo e scende sulla terra. Quest'idea però non era estranea del tutto né alla religione greca (cfr ↑ MITO, Cap. 1, § 5) né alle religioni ellenistiche di salvezza (vedi supra, Sintesi del Periodo). Ma il Dio che si incarna nel cristianesimo è quello unico, trascendente, ineffabile e infinito di Filone (che è tratto dalla tradizione ebraica). E l'uomo in cui Dio si incarna è umile e mansueto come il "messia sofferente" del *tardo* ebraismo (mentre nelle religioni ellenistiche erano soprattutto i re ad essere divinizzati). Questa concezione era effettivamente paradossale (si ricordi Paolo) e incorrerà nella critica da parte dei filosofi neoplatonici e, nel corso del tempo, di teologi ebraici e islamici.

2. Cristianesimo e filosofia

Le dottrine religiose e i principi morali predicati dal Cristo storico, nonché le idee della comunità cristiana delle origini hanno un notevole interesse non solo per la storia della religione e del costume, ma anche per la storia della filosofia.

Sinteticamente:

2.1. Il cristianesimo è lo sfondo dal quale emerge la filosofia moderna, così come la filosofia greca emerge dal mito. La *problematica* filosofica moderna stessa è fortemente condizionata dal cristianesimo, sia quando parte positivamente da esso (magari inconsciamente), sia quando vuole esplicitamente criticarlo e negarlo. Anche nel secondo caso non può ignorarlo.

2.2. Alcune **dottrine etiche del Cristo dei Vangeli** sono da lui *argomentate razionalmente* – nonostante il fatto che egli si presenti come un'autorità profetica. In effetti, le argomentazioni hanno spesso forma di *paradosso* e partono da verità considerate evidenti, ma di solito trascurate o malintese. Per esempio: se il Padre provvede agli uccelli del cielo e ai gigli del campo, ecc., non penserà anche a voi, gente di poca fede? se per il buon samaritano è suo "prossimo" uno sconosciuto, non lo saranno anche per voi, allevati nella vera religione? se abbiamo dei doveri (rituali) verso i morti non ne avremmo di sostanziali verso i vivi ("lasciate che i morti seppelliscano i morti")? se siete peccatori, come potete pretendere di giudicare gli altri ("non giudicate se non volete essere giudicati")?

Altri esempi di filosofia implicita:

a) Le affermazioni di Cristo “chi non giudica non sarà giudicato” e “non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te” introducono il principio etico della *reciprocità*. Da tale principio, con alcuni aggiustamenti, Kant nel secolo XVIII trarrà il suo imperativo etico: “*agisci in modo che tu possa volere che la massima della tua azione diventi legge universale*”. Per esempio: se io mento o rubo, non posso però volere che gli altri a loro volta mentano e rubino a me. Si tratta in sostanza di un’etica del rispetto reciproco tra soggetti (Kant la esprime anche così: “agisci in modo da considerare la persona in te e negli altri sempre anche come fine e mai solo come mezzo”).

b) “Chi non lavora non mangi” di San Paolo è anch’esso un principio etico fondato su di un’argomentazione razionale (poiché il cibo è prodotto dal lavoro, ha diritto al cibo solo chi partecipa alla sua produzione)

c) Lo stesso Paolo, che pure parlando della resurrezione di Gesù crocifisso assume delle posizioni anti-intellettuali e anti-filosofiche, secondo gli *Atti degli apostoli* (17, 16-32) in un discorso ad Atene davanti a dei filosofi cerca di dimostrare razionalmente la superiorità del monoteismo rispetto alle superstizioni politeiste.

2.3. Abbiamo visto che in Cristo emergono potentemente i temi dell’*interiorità* e dell’*autonomia dell’individuo*, collegati con l’emancipazione dal mondo tribale e rituale. Anche se tali temi nei Vangeli non sono concettualizzati ed esplicitati con la chiarezza del linguaggio filosofico, essi costituiscono nondimeno un punto di riferimento per la riflessione del pensiero successivo, da Origene e da Sant’Agostino fino ad oggi.

2.4. È stato proposto più volte il *parallelo* – *nell’insegnamento e nella morte* – *tra Cristo e Socrate*. Certo, la missione religiosa di Socrate è del tutto negativa: egli insegna agli altri a rimuovere gli ostacoli interni che non permettono loro di aprirsi alla verità, ma non si considera in positivo come portatore della verità stessa, mentre Cristo parla con autorità in nome di Dio. Ma *i due personaggi sono accomunati dall’uso del paradosso, dalla critica della tradizione, dalla lotta contro il conformismo, e a favore dell’autonomia e della responsabilità morale di ciascuno*. La loro morte inoltre avviene in seguito ad una condanna ed un processo in cui essi difendono a costo della vita la coerenza del loro insegnamento ed enunciano verità che i loro giudici non possono capire (Socrate è scambiato per un sovvertitore religioso, mentre Cristo è preso per un sovvertitore politico).

3. Il Dio biblico-cristiano e la metafisica.

3.1. Ineffabilità, trascendenza e infinità di Dio. I concetti teologici dell’*ineffabilità* di Dio e della sua *trascendenza*, anche se non del tutto estranei al pensiero greco e in particolare a Platone, derivano soprattutto dallo sforzo di

Filone di concettualizzare la tradizione biblica, nella quale non erano stati articolati in modo chiaro e sistematico, e acquisiscono un peso notevole nei successivi filosofi di ispirazione religiosa. Da Filone dipendono direttamente Plotino e altri platonici, e i primi filosofi cristiani. A questi due concetti è in qualche modo legato quello di *infinito*, che di per sé non può essere messo direttamente in relazione con il testo biblico, ma è frutto di una rielaborazione di Filone. Ma anche per Paolo Dio è superiore alla comprensione della ragione e per essa irraggiungibile.

3.2. Incarnazione di Dio e Trinità. La metafisica cristiana avrebbe trovato molte difficoltà a sistematizzare l'idea paradossale di Incarnazione (vedi ↑ il punto 1.6) e quella di Trinità. Quest'ultima per certi versi era una razionalizzazione di quella precedente. Infatti lo sdoppiamento di Dio in Essere-Padre e in Logos-Figlio era in contrasto con un'antica *forma mentis* (di origine pitagorica) che vede nella dualità qualcosa di instabile e imperfetto, che tende all'ulteriore scissione. Invece l'idea neopitagorica e neoplatonica di Triade (in latino Trinità) *#sembrò forse* ai primi teologi cristiani in grado di ricostituire l'unità-totalità. Va ricordato che lo Spirito Santo nel Nuovo Testamento è ricordato essenzialmente in locuzioni generiche del tipo: Maria concepì per opera dello Spirito Santo, Cristo promise di inviare dopo la sua morte ai suoi discepoli lo Spirito Santo, gli apostoli furono ripieni di Spirito Santo (ebbero il dono di capire diverse lingue, profetizzare, guarire, ecc.), in cui ciò che è immediatamente chiaro è l'intervento spirituale di Dio, Padre o Figlio, piuttosto che la presenza di una specifica terza persona divina.

Sulle dispute cristologiche e sulle dispute trinitarie vedi ↑ Cap. 11, § 6 e Commento, Cap. 12, § 8 e Scheda sulla questione trinitaria; la Trinità resterà poi uno dei temi della teologia cristiana: cfr. ↑ Agostino, Cap. 13, § 5, ↓ Anselmo, Roscellino e Abelardo, Cap. 15.

3.3. Creazione dal nulla, onnipotenza e provvidenza. Dalla *creazione dal nulla* (un'elaborazione dei primi filosofi cristiani sulla base di Filone) si evince l'*onnipotenza* e la *provvidenza* del dio cristiano: Dio, che ha il potere di trarre nuovo essere dal nulla, come Padre poi se ne prenderà cura (Filone). La provvidenza era già una caratteristica del demiurgo platonico e della teologia stoica, ma l'onnipotenza era esclusa da Platone, poiché la materia eterna oppone indefinitamente resistenza, mentre allo stoicismo, il cui dio è esso stesso materia, mancava l'idea di creazione dal nulla. Dio per Filone è libero di creare: generosità, bontà e amore sono attributi antropomorfici che ai filosofi e teologi cristiani parranno impliciti nell'atto di creare. Questa libertà onnipotente suggerirà ad alcuni teologi medievali che il bene non è un valore in sé (un'idea platonica), presente in Dio, ma che è la volontà creatrice di Dio che crea il bene: è bene ciò che Dio ha deciso che sia bene (cfr. ↓ **volontarismo*, Cap. 18).

4. Cristianesimo e morale

Nel punto 2 abbiamo già parlato delle dottrine etiche di Cristo.

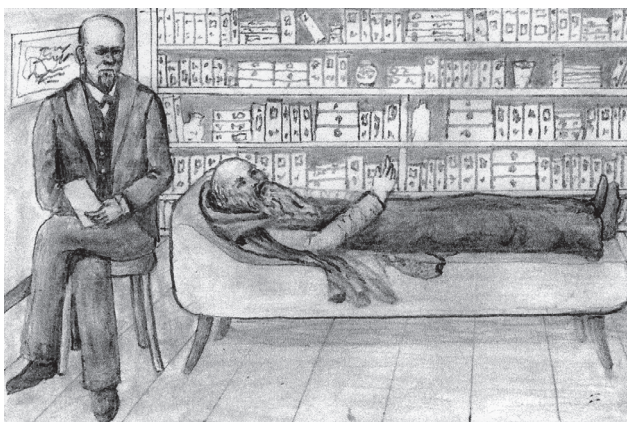
Vediamo alcune conseguenze dell'etica cristiana nel dibattito filosofico.

4.1. Interazione personale dell'uomo con Dio. La morale di Cristo è sorprendente per la sua universalità (ama il prossimo tuo, e non solo i buoni, come in Platone ed Aristotele) ma merita una riflessione anche la prima parte dell'unico suo comandamento: *ama Dio sopra ogni cosa*. Il dio-intelletto di Aristotele o le idee di Platone non erano state proposte come oggetto d'amore: non desideravano di essere amati e nemmeno amavano paternamente (l'eros platonico ha certo qualche analogia, ma non si tratta comunque di un rapporto tra persone).

4.2. Peccato (contro Dio) al posto di passioni (contro la ragione). Il **peccato originale**, che deturpa la natura umana (concetto elaborato da Agostino), sostituisce l'idea etica classica di **limite** dell'uomo. Da un lato ci si deve sottomettere a Dio – peccato=ribellione – ma dall'altro accedere al perdono e alla redenzione in un certo senso è una forma di trasformazione antropologica, che permette di passare i limiti al popolo di Dio pervaso dallo Spirito Santo.

Il ***volontarismo** etico cristiano (è bene obbedire al comando divino, espresso nelle Scritture, e gli si obbedisce per amore) si contrappone all'***intellettualismo** etico classico (è possibile fare il bene se l'intelletto naturale riesce a determinare che cosa è bene).

La ribellione a Dio inteso come persona paterna nel mondo contemporaneo sarà analizzato dalla psicanalisi.



Sant'Agostino dall'analista.
Alcuni storici della filosofia hanno fatto uso della psicanalisi per interpretare il suo pensiero.

PARTE 6.

LA FILOSOFIA NEL MEDIOEVO



Un monastero medievale: la Sacra di San Michele.

**Sintesi della cultura teologica e filosofica
dei sec. VI-X (Alto Medioevo)
I monasteri: la società cristiana conserva
le tracce della cultura classica**

Perché studiare l'Alto Medioevo? Che cosa possiamo imparare da un periodo senza crescita scientifica e senza libera filosofia? E che può importare a chi non sia credente di una società chiusa nella sua fede esclusiva? Eppure questa società era vitale, ed è stata capace di svilupparsi per cinque-sei secoli. E non mancano le sorprese. Per esempio, paradossalmente Giovanni Scoto – cioè lo Scozzese – il filosofo più importante di questo periodo, è quasi del tutto libero di dire ciò che pensa perché pochi capiscono bene ciò che dice.

La società e la cultura alto-medievali sono quanto di più diverso da noi si possa immaginare. Forse per questo il genere dei film sul Medioevo è per certi versi parallelo al genere fantascientifico. Ma la storia è spesso più ricca e sorprendente delle creazioni dei media. Pensiamo alla diversità, rispetto al nostro modo di vivere e di pensare, per esempio delle comunità dei monasteri – dove vivevano sotto rigide regole solo persone dello stesso sesso. O alla rigida gerarchia della “società delle tre classi” (come quella di Platone?), in cui ogni classe aveva (anche) una sua funzione religiosa.

**§ 1. La “filosofia cristiana” e la Chiesa
come istituzione dominante**

*Che succede quando un'intera organizzazione culturale va in pezzi?
Come è fatta una società in cui la Chiesa di Cristo – il messia
sofferente e povero – si considera il potere più alto?*

Bonaventura da Bagnoregio, grande pensatore francescano del Duecento, ha sostenuto, sulla scia della teologia dell'ultimo Agostino, che la sola

vera filosofia sia la **filosofia cristiana**. Si potrebbe obiettare che la filosofia, in quanto pensiero autonomo, non è di per sé di nessuna confessione, e non può dare per scontata una religione, una tradizione o un'ideologia (ma nemmeno escluderla senza ragioni...). La questione non è semplice, dati anche i continui rapporti tra religione e filosofia che abbiamo visto in tutti i periodi studiati.

Nel Medioevo la posizione degli intellettuali cristiani era ormai abbastanza diversa da quella dei tempi di Agostino. Quest'ultimo parteggiava per un cristianesimo ormai vincente, ma non ancora consolidato, non solo per le sopravvivenze della cultura pagana, ma anche perché intere province imperiali aderivano ad eresie diverse. Dunque la sua polemica filosofica in difesa dell'ortodossia era ancora rivolta *anche* a un pubblico che non condivideva la sua fede.

Invece nel Medioevo cristiano la Chiesa-istituzione, insieme agli Stati cristiani e all'Impero cristiano, è il potere più elevato, e si suppone sempre che il limitatissimo pubblico dei lettori di libri sia credente, o non osi dichiarare di non esserlo (cfr. ↓ Cap. 15, § 2: è *nel suo cuore* che lo stolto dice: Dio non c'è). *Mentre nel mondo mussulmano c'erano in permanenza minoranze cristiane ed ebraiche socialmente e culturalmente rilevanti, i confini degli Stati cattolici corrispondevano a quelli della religione cattolica stessa come credo obbligatorio*. L'unica eccezione erano le credenze "pagane" sopravvissute nelle valli isolate e nelle zone boschive (credenze che sarebbero state in seguito perseguitate come stregonerie e culti diabolici). E nelle città, decimate nella popolazione dopo le catastrofi che avevano colpito il tardo impero, c'erano solo piccole minoranze ebraiche.

Gelasio (papa dal 492 al 496) e **Gregorio Magno** (papa dal 590 al 604), partendo dalle idee di Agostino (e verosimilmente anche di Orosio, cfr. ↑ Cap. 13, § 7.5) elaborarono una dottrina che fu in seguito chiamata (impropriamente) "agostinismo politico". Da Costantino in poi ai vescovi, come capi delle comunità ecclesiastiche cittadine, erano stati lasciati ampi poteri civili, che si aggiungevano al loro potere di guide dottrinali. Gelasio, nella sua controversia con l'imperatore e con il patriarca di Costantinopoli, distingueva "**due spade**", cioè due poteri): il potere politico (detta anche secolare o temporale) e quello religioso, ma considerava quest'ultimo un'*auctoritas*, cioè un potere di tipo giurisdizionale-legislativo, e il primo una *potestas*, cioè un potere di tipo esecutivo e amministrativo, e quindi in sostanza subordinato.

La giustificazione dei due poteri sulla base del Vangelo è paradossale quanto la giustificazione della costrizione degli eretici alla fede proposta da Agostino (costringerli ad entrare alla festa del Regno

dei Cieli). Gelasio infatti sostiene che nel mondo cristiano vi sono soltanto due poteri riferendosi a un passo di Luca 22, 37-38. Qui Cristo, prima di recarsi sul Monte degli Olivi dove sarà arrestato, dice agli apostoli: «...chi non ha spada, venda il mantello e ne compri una. Perché io vi dico che in me dev'essere adempiuto ciò che è scritto: 'gli è stato contato tra i malfattori'. Infatti, le cose che si riferiscono a me, stanno per compiersi". Ed essi dissero: "Signore, ecco qui due spade!" Ma egli disse loro: "Basta"..."» Quel "basta" che, **#presumibilmente** indica l'irritazione di Gesù verso gli apostoli che non hanno compreso il senso metaforico dell'allusione alla spada, viene inteso da Gelasio in poi come "due spade bastano" (che vede in esse proprio il Papato e l'Impero).

In sostanza Gelasio e Gregorio consideravano *il potere dei sovrani cristiani come legittimato religiosamente e politicamente di fronte ai sudditi per il servizio reso alla Chiesa*, e in ultima analisi soggetto all'autorità di quest'ultima. Anche l'incoronazione di Carlo Magno da parte di papa Leone III nell'anno 800 sarebbe stata interpretata dalla Chiesa in questo senso. E la dottrina delle due spade sarebbe stata ripetuta dai papi teocratici fino a Bonifacio VIII. In una società rigidamente confessionale la legittimazione religiosa e quella politica coincidevano.

Nella seconda metà del sec. X il primo imperatore tedesco della casa di Sassonia, **Ottone I** (912-973), proclamò il principio opposto del *privilegio imperiale nell'elezione del papa*, che fu applicato solo per un breve periodo. Ma nella storia successiva non mancarono gli esempi di elezioni del papa da parte di alcuni imperatori, in momenti di conflitto tra i due poteri. Nonostante l'inversione dei termini, anche questo fenomeno si situa nell'ambito della stessa cultura: è come capo dell'**impero cristiano universale** che l'imperatore sceglie la persona che sarà consacrata dal clero come papa.

SCHEDA 1 – Esiste la “filosofia medievale”?

M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, nella *Storia della filosofia medievale – da Boezio a Wyclif* di (edita da Laterza), comincia subito col chiedersi se esiste una **specificata** filosofia medievale. Gran parte del pensiero moderno, a partire dall'Illuminismo settecentesco, ha insistito nel mettere in rilievo le differenze e le discontinuità tra la filosofia moderna, che si riallaccia ai classici antichi sulla base di una loro conoscenza critica, e quella del Medioevo, che avrebbe perso un solido legame con il mondo greco. Inoltre si è spesso continuato a sostenere che essa non avrebbe portato alcuna idea veramente originale.

Tuttavia, nota l'autrice, i grandi filosofi dell'età moderna di fatto hanno a lungo continuato a fare riferimento ai grandi autori del Duecento e del Trecento, e d'altra parte il Medioevo ha riflettuto a lungo su diversi problemi ereditati dal mondo antico. Per lei “non esiste una ‘filosofia medievale’ nello sviluppo del pensiero occidentale”. Poiché comunque l'organizzazione degli studi continua a prevedere cattedre di storia della filosofia medievale e i manuali di sto-

ria della filosofia la considerano un periodo a parte, la sua *Storia* già nel titolo (*da Boezio a Wyclif*) sottolinea che si tratta di una partizione cronologica puramente convenzionale, come lo è anche quella generale tra storia medievale e storia moderna. Sul carattere convenzionale e artificioso di questa periodizzazione è d'accordo anche l'autore di un'altra importante *Storia della filosofia medievale* (edita da Jaca Book), Alain De Libera.

Tuttavia molto dipende dalla definizione che diamo di filosofia. Se fosse filosofo chiunque fa uso di questa parola e si ricollega in qualche misura ai classici greci, dovremmo escludere dalla filosofia tutto il pensiero delle civiltà non in contatto con l'Occidente prima che le potenze europee espandessero il loro dominio sul mondo (peraltro ad alcune filosofie non-europee abbiamo dedicato un excursus nel fascicolo 3). Ma basta semplicemente usare questo termine e collegarsi alla problematica classica? Nell'Introduzione del primo volume abbiamo definito socraticamente la filosofia come attività autonoma e indipendente da tradizioni e pregiudizi. Non sembra proprio questo il caso del pensiero medievale, e anche di parte del pensiero moderno fino al Seicento, quando il filosofo dava per scontata la fede cristiana, che la sua ricerca non poteva mettere in dubbio, ma al massimo reinterpretare. In molti casi questo atteggiamento era garantito solo dalla censura e dalla coercizione fisica. Si possono elencare le persecuzioni contro filosofi come Roscellino (sec. XII), Abelardo (sec. XII), Sigieri di Brabante (sec. XIII), Ockham e Marsilio (sec. XIV), ma anche Giordano Bruno (bruciato nell'anno 1600) e Galileo (costretto all'abiura nel 1644). Tuttavia sarebbe semplicistico ridurre tutto alla costrizione. La cultura medievale e quella della prima modernità non riuscivano a uscire dall'ottica per cui il cristianesimo contenesse una verità che non potesse essere messa in dubbio, mentre per i filosofi greci non era stato difficile liberarsi mentalmente dalla religione politeista.

Questo ci dà certo un'indicazione sulla capacità del cristianesimo monoteistico di dare un senso alla vita, indipendentemente dal fatto che sia stato usato dai tempi dell'imperatore Costantino fino all'Ottocento per giustificare regimi sociali e politici oppressivi. Ma ci induce anche a avanzare dubbi sul carattere filosofico di teorie che lo hanno considerato verità intangibile.

Comunque quest'epoca storica include mille anni di evoluzione e un'eredità in termini di pagine scritte enormemente più grande di quella classica, e comprende periodi storici con caratteristiche molto diverse tra loro: Gelasio, Gregorio Magno e tutti gli altri autori nominati in questo capitolo fanno parte del cosiddetto periodo *tardo antico*, ancora profondamente legato alla civiltà imperiale romana, invece Giovanni Scoto Eriugena (Cap. 14) appartiene propriamente già all'*Alto Medioevo*, caratterizzato dall'impero carolingio, e la filosofia scolastica (capp. successivi) invece al *Basso Medioevo*. L'ultima parte del

Basso Medioevo, il Tre-Quattrocento, è stata anche chiamata “autunno del Medioevo”, per la ricchezza dei frutti della sua cultura.

Ci troviamo dunque di fronte a *sistemi di pensiero* articolato e complesso, sviluppati da una civiltà *diversa* da quella odierna, ma che ha lasciato alla nostra un'eredità importante, e che ha una rilevanza per la nostra filosofia.

§ 2. Dall'agorà ai monasteri: dal dialogo alla meditazione silenziosa

La meditazione dei monaci è filosofia? L'ideale di isolamento della vita monastica può insegnare qualcosa a persone always connected?

Con la frammentazione dell'impero e la fine dell'amministrazione imperiale romana ha fine anche il sistema di scuole di filosofia istituite per la formazione della classe dirigente, nonché la produzione editoriale di libri su vasta scala. *L'attività intellettuale*, data la decadenza delle città e la difficoltà delle vie di comunicazione, è *concentrata soprattutto nei monasteri*. In queste fattorie-fortezze si rifugiano gli ultimi intellettuali, che *tramandano, insieme agli scritti dei padri della Chiesa* (la parte preponderante), *anche l'antica cultura “pagana”, limitatamente alle opere latine o tradotte in latino*, a causa della *perdita progressiva della conoscenza del greco*.

Questi monaci intellettuali dell'Alto Medioevo sono anche filosofi? Per loro l'attività intellettuale è essenzialmente lode a Dio e preghiera. Il monastero non è il luogo del dialogo e della discussione, come le piazze di Atene o le aule delle scuole filosofiche antiche, ma del **silenzio** e della **meditazione**, interrotti essenzialmente dai riti religiosi, e dall'ascolto della lettura della Bibbia e dei padri della Chiesa.

Si era passati nel corso di molti secoli dalla cultura del dialogo/dibattito ai tempi delle poleis, ad una cultura della riflessione scritta e della ricerca scientifica in età ellenistica, *fino ad un'organizzazione scolastica che produceva trattati, commenti e manuali* (in età ellenistico-romana). Alla fine la fonte suprema della verità per diverse nuove correnti di pensiero (neoplatoniche “pagane”, neoplatoniche patristiche orientali e agostiniane) era diventata essenzialmente *l'interiorità, l'illuminazione, o anche l'estasi* (che, piuttosto che conoscenza razionale della verità, è annullamento nella divinità). E l'itinerario della cultura monastica occidentale sarà proprio **interiorità-preghiera-silenzio-obbedienza-annullamento dell'io**.

Secondo la regola benedettina il monaco deve obbedienza assoluta all'abate e tutto – anche i libri – dovrà essere proprietà del convento.

Il motto di san Benedetto “ora et labora” invita alla preghiera e al lavoro

– ma il termine *labor* in latino indicava in origine lo sforzo e la sofferenza. Infatti **laboratores** si chiamavano gli appartenenti alla terza e più bassa classe sociale – più che una classe, l'insieme delle persone che viveva lavorando, dai servi della gleba agli abitanti non nobili delle città. Viceversa *le due classi superiori avevano il compito di combattere per la fede* (i nobili, o **bellatores**) *o di pregare Dio* (il clero degli **oratores**). Questa suddivisione in classi ricorda quella della *Repubblica* di Platone, e secondo alcuni studiosi risale ad un'antichissima istituzione delle popolazioni indo-persiane. Ma nel Medioevo lavoro (*labor*) significa tanto sofferenza per l'espiazione dei peccati, quanto attività necessaria a *mantenere i ceti superiori*, i cui privilegi erano legittimati dalla religione (e, per quanto in molti monasteri si seguisse effettivamente la regola del lavoro per tutti, gran parte di quello manuale anche qui toccava alle persone di condizione bassa o servile).

Le virtù principali qui sono l'umiltà di fronte a Dio e l'obbedienza alla gerarchia cattolica. *La curiositas, cioè l'atteggiamento che spingeva i filosofi classici ad indagare la natura e l'essere, è qui bollata come "vana curiositas"*.

§ 3. Ricopiare e riassumere i classici e, magari, filosofare

Nonostante questa diffidenza di fondo nei confronti delle motivazioni della filosofia classica, i fondatori dei monasteri, come **Cassiodoro** (490-580), la consideravano un *patrimonio da conservare* ed erano *consapevoli del degrado enorme delle conoscenze che si era compiuto*.

Severino Boezio (476-525) ministro di Teodorico e contemporaneo di Cassiodoro, fu l'ultimo filosofo del mondo tardo antico. Il suo *De consolazione philosophiae*, scritto in cella in attesa della condanna e della morte, è un'espressione del platonismo cristiano e presenta la filosofia come attività consolante e beatificante: il suo dialogo immaginario con la filosofia avviene nella solitudine della prigione.

È straordinariamente importante la sua attività come traduttore e commentatore di una parte degli scritti logici di **Aristotele**. Le sue traduzioni e i suoi commenti sono alla base delle infinite discussioni sulla logica che ci saranno nel Basso Medioevo. Oltre a questi testi di e su Aristotele, gli intellettuali del Medioevo avevano a disposizione solo una traduzione incompleta del *Timeo* di Platone, che veniva inteso come una sorta di versione non cristiana della creazione del mondo. Altre notizie sulla filosofia antica venivano dalle opere dei Padri della Chiesa, latini o tradotti dal greco, e di **Cicerone** e di altri autori classici latini.

La formazione degli intellettuali nel tardo impero era basata sulle **sette**

Arti Liberali (cioè quelle tipiche dell'uomo libero – e benestante). Si tratta delle cosiddette arti del **trivio** e del **quadrivio** (grammatica-dialettica-retorica e matematica-fisica-astronomia-musica). Il bisogno di conservare la cultura classica delle Arti Liberali e di renderla accessibile almeno ai ceti privilegiati in un mondo in cui l'apparato scolastico era ridotto ai minimi termini è il principale motivo della compilazione delle opere enciclopediche del vescovo **Isidoro di Siviglia** (560-636) e del monaco inglese **Beda il Venerabile** (673-705).

Il grande libro erudito di Isidoro, le *Etymologiae*, è una via di mezzo tra un dizionario ed un'enciclopedia: esso parte dai nomi delle cose per spiegarli appunto a partire dalla loro **etimologia**. Nonostante gli errori, semplificazioni ed ingenuità di questo bignami universale, in esso il sapere classico era in qualche modo conservato, e non vi troveremo certo la credenza che la Terra sia piatta, o simili, che certi ignoranti moderni attribuiscono alla cultura medioevale. Tuttavia l'idea tipicamente libresco di ricavare il senso delle parole dalla loro etimologia (e la conoscenza delle cose dall'erudizione) ebbe per secoli un grande seguito nella cultura successiva.

Beda, monaco inglese, era un erede della tradizione del monachesimo irlandese. Tale monachesimo si era impiantato in Irlanda già nel V sec., e da lì aveva cristianizzato l'Inghilterra. In epoche di estrema decadenza per i territori già appartenenti all'impero, i monaci irlandesi avevano fondato monasteri in Francia, Italia e Germania. Beda disponeva di una biblioteca di qualche centinaio di volumi (cosa allora eccezionale) e scrisse un *De Rerum Natura*, una *Storia ecclesiastica del popolo degli angli*, nonché opere di grammatica e commenti alla Bibbia.

La (relativa) ripresa delle vie di comunicazione e dell'economia grazie all'unificazione territoriale e alla pacificazione ad opera di Carlo Magno permise la rinascita organizzata delle scuole cattedrali (cioè vescovili) e monastiche sotto la guida/modello della *schola palatina* imperiale.

Alcuino di York (735-804), un dotto monaco inglese, fu chiamato sul continente a dirigere la schola palatina di Carlo Magno, nel periodo detto della **Rinascita Carolingia**. La neonata organizzazione scolastica dell'Impero Romano dei Franchi era formata da alcune (poche) scholae locali che seguivano il modello di quella centrale imperiale. Lo scopo era tra l'altro quello di formare ecclesiastici e laici che fungessero da funzionari e rappresentanti dell'imperatore. Anche dopo il successivo periodo di decadenza qualcosa di questa rete di scuole sopravvisse, soprattutto presso i grandi mo-

Beda venerabilis



nasteri. Ma i maestri di queste istituzioni dibattevano essenzialmente di temi strettamente teologici (un esempio è il dibattito sul pane e sul vino della comunione: in che senso può dirsi che essi sono diventati davvero il corpo di Cristo?).

Unica eccezione notevole fu il monaco di origine irlandese **Giovanni Scoto Eriugena** (810-880 circa) ai tempi di Carlo il Calvo. Eccezionalmente per i suoi tempi, egli conosceva bene il greco, e studiò e tradusse in latino le opere di **Dionigi l'Aeropagita** (cfr. ↑ IMPERO, Cap. 12, § 11), che erano state donate a Lodovico il Pio dall'imperatore bizantino Michele, e di alcuni Padri greci e filosofi neoplatonici. Dionigi l'Aeropagita – chiamato oggi più correttamente lo Pseudo-Dionigi – fu un anonimo neoplatonico cristiano del V-VI sec., le cui opere sono state attribuite a Dionigi, giudice ateniese dell'areopago, convertito da san Paolo. Questa attribuzione (smentita solo in epoca moderna) dava a tali opere un'autorità eccezionale. Esse furono *molto lette* durante tutto il Medioevo. Giovanni vi si ispirò per elaborare una sua filosofia originale (nel *De divisione naturae*), in cui presentava tutte le anime e tutti gli esseri come **teofanie*, cioè come manifestazioni di Dio, che si separano da lui, ma che sono destinate a ricongiungersi a lui come un solo essere. Anche *la sua opera fu molto letta*, fino al 1225 quando il papa la proibì perché considerata **panteista*, e ci fu la condanna postuma di Giovanni. Ma, curiosamente, brani dell'opera furono inseriti da qualcuno in un'antologia di commenti ai testi del sempre autorevole Pseudo-Dionigi. Così continuò a essere letta e apprezzata da teologi considerati ortodossi (Alain De Libera).



Il Cristo Pantocrator (onnipotente) domina i fedeli della cattedrale di Monreale con un atteggiamento decisamente regale.

CAPITOLO 14. Severino Boezio e Giovanni Scoto Eriugena

*Severino Boezio già nel VI sec. pose un problema che avrebbe assillato i filosofi cristiani dopo il Mille: il problema degli universali. Si tratta di un problema logico e ***gnoseologico** già affrontato da Aristotele e da altri greci: che rapporto c'è tra i concetti nella nostra mente e l'ordine del mondo? Nel Basso Medioevo esso si trasformerà in problema teologico riguardo al rapporto tra l'uomo, Dio creatore dell'ordine del mondo e la finalità provvidenziale del creato, come vedremo.*

*Anche la filosofia di Giovanni Scoto Eriugena sarà fonte di ispirazione e di discussione nel pensiero del Basso Medioevo, ma nel 1225 i suoi libri saranno bruciati perché rei di ***panteismo**.*

§ 1. Severino Boezio: gli universali e Dio¹

*Che cosa c'è in comune in ciascuna serie di cose che hanno lo stesso nome?
Si tratta di qualcosa che è solo nella nostra mente?
O il mondo è di per sé ordinato secondo generi e specie?
Ed è la mente di Dio che ha pensato e creato questo ordine?*

Severino Boezio, nato a Roma intorno al 480, completa la sua formazione culturale nell'Atene bizantina e ricopre importanti incarichi alla corte di Teodorico, re degli ostrogoti e signore della penisola italiana, ispirando una politica di sintesi e di convivenza fra mondo romano e mondo germanico.

¹ I §§ 1 e 2 sono tratti da Giuseppe Bailone, *Viaggio nella filosofia: alla ricerca di senso della realtà e dell'esistenza umana. Da Plotino a Tommaso d'Aquino*, Università Popolare di Torino, 2010. Il testo è stato abbreviato e rielaborato con l'autorizzazione dell'autore.

Si propone di tradurre in latino tutte le opere di Platone e di Aristotele, convinto, secondo l'insegnamento neoplatonico, di un profondo accordo tra le due filosofie, ma, accusato di tradimento di fronte al re, viene messo a morte nel 524. Dell'ambizioso progetto realizza solo la traduzione di gran parte dell'*Organon* (gli scritti di logica) di Aristotele e la composizione di commentari alle opere logiche di Aristotele e all'*Isagoge* di Porfirio (un trattato di logica aristotelica). Di lui ci sono rimasti anche trattati di matematica, di musica e di teologia.

§ 1.1. Che realtà hanno gli universali?

Il suo lavoro sulla logica aristotelica, in particolare sul tema degli **universali**, commentando l'*Isagoge* di Porfirio, imposta una questione che in età medievale sarà al centro di accesi dibattiti.

La questione è apparentemente semplice.

Noi *indichiamo le cose con nomi propri e con nomi comuni*. Quando usiamo nomi propri non ci sono problemi: con un nome indichiamo una cosa precisa; al singolare del nome corrisponde una realtà singolare (Atene, Sparta, Socrate,

Platone). Quando usiamo nomi comuni al plurale neppure si pongono problemi: al nome plurale corrispondono cose plurali (ad esempio, quando parliamo degli uomini ci serviamo di un nome plurale per indicare una pluralità di esseri, gli uomini reali appunto). *Il problema si presenta quando usiamo il nome comune al singolare e parliamo, ad esempio, dell'Uomo, del Cavallo, dell'Animale – considerati in sé*: in questo caso con un nome singolare indichiamo una pluralità di cose, con un solo segno raccogliamo molte cose, una totalità di cose, un universo di cose. Per questo, nomi così usati si chiamano universali: con essi si definiscono universi di cose e le si raccolgono in unità.

Per poter svolgere questa loro funzione di unificazione di molte cose in un solo significato, *i nomi universali a che cosa si riferiscono?*



Certo si riferiscono agli individui appartenenti all'universo che indicano. Il nome Uomo indica l'universo umano, il nome Cane indica l'universo canino, e l'universo umano è fatto di tanti uomini singolari, l'universo canino è fatto di tanti cani singolari.

Ma nei tanti singoli enti che mettiamo insieme in un universo *c'è qualche cosa di universale, di comune a tutti gli enti singoli, che giustifica il loro nome universale?* E se c'è, dove sta? Dentro le cose particolari o separato da esse?

Le possibili risposte le aveva già suggerite il neoplatonico Porfirio (ricordato nel Cap. 12), parlando dei termini usati per indicare i **generi** e le **specie**: "Intorno ai generi e alle specie, non dirò qui *se sussistano* oppure *se siano posti soltanto nell'intelletto*; né, nel caso che sussistano, *se siano corporei o incorporei*, *se separati dalle cose sensibili*, o *situati nelle cose stesse ed esprimenti i loro caratteri comuni*".¹

Se Porfirio non aveva indicato una soluzione, Boezio propende per una soluzione che risente soprattutto delle concezioni metafisiche e logiche di Aristotele, ma anche stoiche. Per lui *i termini universali non indicano realtà autonome, separate dalle cose singole, ma **ciò che è comune** a molte cose*: il termine Uomo, ad esempio, non indica una sostanza Uomo universale ed esistente autonomamente (come le idee di Platone), ma ciò che hanno in comune tutti gli uomini individuali.

Come insegnava Aristotele, l'intelletto coglie nelle "**sostanze prime**" individuali (cfr. † Cap. 7, § 5) la **forma comune universale**, ciò che (ad esempio) gli uomini hanno in comune e ne fa dei **pensieri** che, in quanto pensieri, esistono in noi.

Gli universali, quindi, esistono come pensieri che fanno riferimento a cose realmente esistenti.

§ 1.2. Gli universali sono o idee, o forme interne alle cose, o concetti, o puri nomi

Dopo Boezio, anche le altre possibili soluzioni prospettate da Porfirio trovano sostenitori. Viene lasciata cadere quella che concepisce gli universali come realtà corporee, ma ne compare una da Porfirio non prevista: l'universale non esiste neppure nell'intelletto, è soltanto un nome, un *flatus vocis*, un soffio di voce.

Ecco, allora, le diverse soluzioni medievali al problema degli universali:

1. al nome universale corrisponde un **ente reale, incorporeo e separato dalle cose particolari**: si tratta delle idee della realtà già presenti nel mondo

¹ Porfirio, *Isagoge*, I.

- delle idee o nell'Intelletto divino dei neoplatonici, o, cristianamente, nel Logos, in Cristo come Verbo, già prima della creazione;
2. l'universale è qualcosa di *reale ma interno alle cose particolari* (i generi e le specie, come **sostanze seconde** – cfr. ↑ Cap. 7, § 5);
 3. all'universale del nome **non** corrisponde niente di universale nella realtà, ma solo la molteplicità degli enti singoli: gli universali *sono semplicemente* dei **nomi**, parti del discorso da noi create;
 4. all'universale del nome corrisponde un universale **concettuale**, un pensiero nella nostra mente, e non solo un nome.

Per le prime due soluzioni si parla di **realismo**, per la terza di **nominalismo**, per la quarta di **concettualismo**. Il realismo della prima soluzione si rifà a Platone e alla sua concezione delle idee, quello della seconda ad Aristotele e alla sua concezione delle specie e dei generi.

☛ *Possiamo dire che le soluzioni realiste implicino uno stretto rapporto della conoscenza umana con l'Intelletto divino (prima soluzione) e/o con la natura creata e ordinata da Dio (seconda soluzione). Nel primo caso si pensa che la mente umana possa conoscere le idee contenute nella mente divina, sul modello platonico, e nel secondo che l'intelletto umano colga attraverso le sensazioni l'universale, che è comune a tutti gli esseri singoli che appartengono a quell'universo, secondo il modello aristotelico. In tal modo il nostro intelletto conosce oggettivamente l'ordine che Dio ha dato al creato. Le ultime due soluzioni invece si limitano a descrivere l'attività di astrazione e di elaborazione della nostra mente senza diretto riferimento a Dio e alla forma da lui data al mondo. L'uomo può solo mettere ordine nei casi singolari che conosce, può cioè catalogarli, ma non conosce l'ordine profondo della realtà.*

§ 2. ★Approfondimento. L'esistenza di Dio

Prima di morire, in carcere a Pavia, Boezio scrive la *Consolazione della filosofia*, uno dei testi più letti e commentati in età medievale. In esso personifica la Filosofia che lo visita in cella e gli parla della fortuna, della libertà umana, del bene e del male, della prescienza divina. La tesi di fondo dell'opera è che il mondo non è in balia del caso, ma è governato dalla divina provvidenza. È vero che le cose sembrano avere un corso assurdo, che i malvagi sembrano premiati dalla sorte e i buoni abbandonati a un destino perverso, ma, in realtà, le vicende hanno un ordine nascosto e la provviden-

za divina utilizza spesso anche i mali per ricavarne bene. Per capire l'ordine che regna nel mondo non ci si deve fermare a considerare i singoli fatti, né fermarsi a quelli che ci toccano pesantemente, ma bisogna guardare al tutto in cui sono inseriti e tenere presente l'assoluta bontà di Dio. Alla luce del tutto, della sua armonia e di Dio, anche i mali assumono un significato positivo e, grazie alla potenza della provvidenza divina, si trasformano in beni.

Parlando di Dio come sommo bene, Boezio elabora un ragionamento che, sviluppato poi da Anselmo di Canterbury, verrà chiamato "prova ontologica" dell'esistenza di Dio. Sostiene, infatti, che Dio esiste perché non si può concepire nulla di migliore di Dio. *Se Dio non fosse bene perfetto, di cui non si può pensare nulla di migliore, si potrebbe pensare un bene a lui superiore; ma, così il rinvio a ciò ch'è superiore può andare all'infinito*, con la conseguenza di non trovare una causa prima delle cose. Ma ciò è inaccettabile per Boezio e per i suoi maestri: anche per Aristotele era *impensabile andare all'infinito* nella catena delle cause, cfr. ↑ Cap. 7, § 9. Si deve, pertanto, riconoscere che Dio è il bene perfetto, di cui non si può pensare nulla di migliore.

§ 3. Giovanni Scoto Eriugena: Dio, il mondo, l'anima

Come possiamo parlare di Dio, che è al di fuori della nostra esperienza quotidiana? Dio creandoci ha modificato se stesso? La creazione è una manifestazione di Dio? E noi siamo una tale manifestazione? Noi siamo Dio?

Nato nell'810, **Giovanni Scoto Eriugena**, di origine irlandese, dopo la formazione avuta in un monastero scozzese arriva in Francia dalla Scozia nell'847, chiamato dall'imperatore Carlo il Calvo alla schola palatina. Come abbiamo detto, conosce bene il greco e traduce dal greco – cose inaudite a quei tempi. Qualche studioso ha supposto che negli antichi monasteri irlandesi e scozzesi si sia tramandata la conoscenza di questa lingua dai tempi della cristianizzazione dell'Irlanda. Certo è che ha anche conoscenze filosofiche incomparabili a quelle dei suoi contemporanei. Così il suo complesso sistema filosofico, ricco di paradossi e di sottigliezze, restò mal compreso per secoli.

Egli fece conoscere in Occidente l'idea di **teologia negativa** (che derivava dallo Pseudo-Dionigi ↑ Sintesi introduttiva): essendo Dio al di sopra dell'essere stesso, di lui si può dire non ciò che è, ma piuttosto ciò che non è. **Non è** limitato, corporeo, mutevole, ecc. Dio, come l'Uno di Plotino, è al di sopra non solo dell'essere, ma del bene e dell'intelletto. Egli dunque è in tutti gli esseri, ma anche al di là di essi. Questo suo essere *aldilà e al di fuori*,

di essere cioè **trascendente*, contraddice, *#ci sembra*, l'accusa di panteismo che gli fu rivolta.

Tuttavia il suo sistema, esposto nel *De divisione naturae*, è di difficile interpretazione. La Natura è qui intesa in senso **metafisico*, non fisico. Non parla cioè della natura come la intendiamo noi, ma, potremmo dire, dello sviluppo dell'essere, Dio incluso.

Divide tale sviluppo in quattro fasi:

1. Natura non creata ma che crea.
2. Natura creata e che crea.
3. Natura creata e che non crea.
4. Natura non creata e che non crea.

La prima corrisponde all'Uno di Plotino e al Padre della Trinità cristiana: esso non è creato, ma emana da sé la seconda, il Verbo (il Figlio, che è Logos). Esso, la Natura creata e che crea, contiene in sé le *cause* di tutte le cose. Conoscerle, per Dio, onnipotente ed eterno, è lo stesso che farle essere. Nella terza fase le cause si sviluppano come *effetti* per opera dello Spirito Santo: questa è la Natura creata, cioè il mondo e l'uomo. Nella quarta fase l'azione creativa è finita e tutto *ritorna* al suo creatore e gli si unisce.

#Dobbiamo notare che nel linguaggio teologico cristiano non si usa, come fa Giovanni Scoto, il termine *creazione* per indicare la *generazione* del Figlio da parte del Padre né la **processione* dello Spirito Santo da parte del Padre e del Figlio (per la processione cfr. **†** Cap. 12, §§ 4, 8). Questa questione di termini importerebbe poco se non ci fosse il pericolo di confondere questo rapporto tra le tre persone della Trinità, paritario sul piano della dignità, con quello tra Dio e le creature subordinate (che sono frutto della "creazione dal nulla"). È quindi evidente che il testo può essere inteso in modo eretico.

Inoltre per Giovanni le anime umane sono **teofanie*, manifestazioni di Dio stesso, e le loro cause sono già contenute eternamente nel Verbo Divino.

Nulla di essenziale esiste fuori di Dio, e le cose che sono da Lui, null'altro sono, in quanto sono, se non partecipazione di lui¹.

Il linguaggio di Giovanni è ricco di metafore e paradossi. Egli dice per esempio che "l'essenza divina è il movimento e Dio infatti corre nelle cose e non sta in alcun modo, ma correndo riempie tutto ... E tuttavia egli non si muove: di lui si può dire, con grande verità, che è un moto stabile e uno

¹ *De divisione naturae*, II, 2 (citato da G. De Ruggiero, *Filosofia del Cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 1972, p. 192).

stato mobile”. Egli è quel che è dall’eternità, ma si manifesta come attività creativa (come **fare**):

A Dio è co-eterno e co-essenziale il suo fare; cosicché quando sentiamo che Dio fa tutte le cose, nient’altro dobbiamo intendere, se non che Dio è in tutte le cose, e cioè che esiste come essenza di tutte le cose.

Giovanni a volte arriva a dire che le fasi di creazione della Natura increata sono l’autocreazione di Dio stesso, che però fa se stesso facendo il mondo.

La natura increata si crea da se stessa nelle cause primordiali, e perciò crea se stessa; il che vuol dire che comincia ad apparire nelle sue teofanie, volendo emergere dagli occultissimi confini della sua natura, in cui è incognita anche a se stessa.

Ma dopo aver fatto tutti gli esseri, *Dio ritorna in sé, si raccoglie in sé, e riporta dentro di sé la creazione*. Questa è la quarta fase, in cui la creazione è completata e il mondo “diviso” si ricongiunge con Dio. E il ciclo si compie. Giovanni così lo riassume “E così, [Dio] ordinatamente pervenendo a tutte le cose, tutte le fa e si fa tutto in tutte, e *torna in sé, ed avoca a sé ogni essere*”. E nessuno è escluso dall’abbraccio divino.

Questa ricongiunzione è così stretta che non si può parlare di Inferno. Dio non conosce il male, che è non essere, e **la pena del peccatore è solo nella sua cattiva coscienza**.

Abbiamo dunque trovato in Giovanni, esposti in modo originale, alcuni temi essenziali della patristica greca neoplatonica, presenti nello Pseudo-Dionigi e in altri Padri e anche nel filosofo pagano Proclo: la teologia negativa, il mondo come manifestazione divina e la riconciliazione finale in Dio (**apocatastasi**). Ne aggiungiamo infine un altro: la visione di Dio attraverso l’estasi, in cui il cristiano si immerge e si confonde nell’essenza divina.

§ 4. Giovanni Scoto Eriugena: ragione, fede e peccato originale¹

La ragione può ammettere un’autorità sopra di sé? Se Dio ha fatto l’uomo razionale, è possibile che lo obblighi a sottomettersi senza discussione ad un’autorità?

Giovanni, convinto del profondo accordo di ragione e fede, pensa che *l’accordo tra le autorità della fede e la ragione si fondi sulla comune origine divina*.

¹ Il testo dei §§ 4 e 4.1 è di Giuseppe Bailone, op. cit.

La vera autorità non ostacola la retta ragione né la retta ragione ostacola l'autorità. Non c'è dubbio che entrambe emanano da un'unica fonte, cioè dalla sapienza divina.¹

La Sacra Scrittura costituisce la massima autorità per quanto concerne le verità di fede, ma non può essere presa alla lettera: *va interpretata*. Nel lavoro d'interpretazione vanno tenute presenti anche altre autorità, come i testi dei Padri della Chiesa. Quando, però, si manifesti disaccordo tra le autorità, tocca alla ragione far valere la sua autorità e decidere.

La ragione è prima per natura, mentre l'autorità lo è nel tempo. Infatti sebbene la natura sia stata creata con il tempo, tuttavia l'autorità non ha cominciato a esistere con l'inizio della natura e del tempo, mentre la ragione è nata da principio con la natura e il tempo.

L'autorità deve essere riconosciuta e fondata dalla ragione, non viceversa:

L'autorità è derivata dalla vera ragione; mai invece la ragione è derivata dall'autorità. Ogni autorità che non viene confermata dalla vera ragione è debole, mentre la vera ragione, poiché ferma e immutabile si avvale delle sue virtù, non ha bisogno di essere corroborata dall'apporto di alcuna autorità.²

La vera autorità dunque, dice Giovanni, è la verità stessa, scoperta dalla forza della ragione. I Padri della Chiesa, quando l'hanno scoperta, semplicemente ce l'hanno tramandata per nostra utilità.

Via libera, dunque, alla ricerca razionale: "Noi dobbiamo seguire la ragione che cerca la verità e non è oppressa da alcuna autorità e in alcun modo impedisce che sia pubblicamente diffuso ed esposto ciò che i filosofi assiduamente cercano e laboriosamente giungono a trovare".³

Libera espressione di libero pensiero: un lampo illuministico nell'Alto Medioevo!

§ 4.1. ☉Approfondimento. I limitati effetti del peccato originale

In Giovanni la fiducia nella ragione è parte di una più generale fiducia nell'uomo. Scoto Eriugena ha in Agostino una sua importante autorità di riferimento, ma nella sua filosofia non c'è il pessimismo agostiniano sulla natura e sul destino dell'uomo. C'è, invece, ottimistica fiducia ed esaltazione delle sue capacità. Scrive: "Non immeritatamente l'uomo è stato chia-

¹ *De divisione naturae*, I, 66.

² *De divisione naturae*, I, 69.

³ *De divisione naturae*, II, 63.

mato *l'officina di tutte le creature*: difatti tutte le creature si contengono in lui. Egli intende come l'angelo, ragiona come uomo, sente come l'animale irragionevole, vive come il germe, consiste di anima e di corpo e non è privo di nessuna cosa creata".¹

Neanche il peccato originale ha sostanzialmente compromesso la perfezione umana: con esso l'uomo ha perso la felicità, non la bontà della sua natura:

Bisogna dire che la natura umana, che è fatta ad immagine di Dio, non perdettesse mai la forza della sua bellezza e l'integrità della sua essenza e non può perderli. Una forma divina, com'è l'anima, rimane sempre incorruttibile; al più diventa capace di sopportare la pena del peccato.²

L'alta considerazione dell'uomo ispira anche la concezione della libertà e del male. Come Agostino, parte dalla concezione neoplatonica del male come non essere. Da questo presupposto e dal principio che la conoscenza di Dio è creatrice egli deduce che *in Dio non c'è prescienza del male né predestinazione*. Ecco il suo ragionamento:

- La conoscenza divina è immediatamente creatrice: Dio non conosce le cose che sono perché sono, ma le cose sono perché Dio le conosce.
- Attribuire a Dio la prescienza del male significa fare del male un pensiero divino.
- Se il male fosse un pensiero divino sarebbe reale.
- Ma il male non è reale, non è nulla di sostanziale e le stesse apparenze seducenti e maliziose che sembra avere non sono cattive di per sé. Infatti una cosa bella e preziosa ispira la cupidigia dell'avarico e l'ammirazione del saggio. Il male sta, quindi, nella disposizione soggettiva verso l'oggetto, non nell'oggetto.
- Nella mente divina c'è solo l'essere e il bene.
- Pertanto, del male non c'è prescienza, né predestinazione divina per i dannati.
- *Neanche la pena cui va incontro chi pecca è*

DOPPIA PREDESTINAZIONE

È la predestinazione di alcuni alla salvezza e di altri alla dannazione. Nei Vangeli Sinottici Cristo ripete: molti sono i chiamati (al Regno di Dio), ma pochi gli eletti (quelli che sono scelti per entrarvi). Ma non troviamo, in questo contesto narrativo e morale, una teoria sulla responsabilità e sulla libertà del singolo uomo, che comunque è figlio di Dio e da lui creato. In Paolo, Romani, 9, 14 e sgg., è ricordata l'obiezione di chi dice che Dio è ingiusto, poiché ad alcuni usa misericordia e "indurisce" il cuore di altri, che saranno così condannati. Per Paolo, Dio, come un vasaio, è libero di fare di alcuni dei vasi destinati a scopi vili ed altri a scopi nobili: alcuni sono già pronti per la perdizione, altri per la sua misericordia. Chi è mai l'uomo per voler discutere con Dio? - si domanda Paolo. "L'oggetto plasmato chiederà forse a Dio che l'ha plasmato: perché mi hai fatto così?" Questa concezione sarà ripresa alla lettera dalla Riforma Protestante, e in particolare da Giovanni Calvino (1509-1564), che adotta la teoria della doppia predestinazione.

¹ *De divisione naturae*, III, 37.

² *De divisione naturae*, V, 6.

presente nella mente di Dio: essa è mancanza, non è realtà positiva, e segue il peccato come se gli fosse legata da una catena.

Essendo il peccato un atto della libera volontà, è la volontà ad essere punita, non la natura: come i giudici umani, se non son mossi da spirito di vendetta, mirano alla correzione dei rei e puniscono non la loro natura ma solo il delitto; così la punizione divina riguarda solo la volontà che ha peccato, ma lascia integra la natura del peccatore, che rimane capace di ritornare a Dio nel trionfo finale. A questo trionfo l'uomo è aiutato insieme dalla sua natura e dalla grazia divina.

Scoto Eriugena sostiene queste tesi in un'opera¹ di polemica con il monaco Gotescalco, sostenitore della tesi della **doppia predestinazione** – *cioè della predestinazione di alcuni alla salvezza e di altri alla dannazione.*

Non è difficile vedere in questo pensiero elementi del pensiero di Pelagio, combattuti proprio da Agostino. Inoltre il trionfo finale del bene rimanda all'idea di Origene che anche il demonio alla fine si salvi.

Nel 1225 il papa Onorio III condanna il *De divisione naturae* e ordina la distruzione, evidentemente non del tutto riuscita, delle copie.

Benedetto XVI, il 10 giugno 2009, in piazza San Pietro, nelle sue lezioni di catechesi, parla di Scoto Eriugena e lo riabilita: "Giovanni Scoto rappresenta un platonismo radicale, che qualche volta sembra avvicinarsi ad una visione panteistica, anche se le sue intenzioni personali soggettive furono sempre ortodosse".

Il papa giustamente si appella alle "intenzioni personali soggettive sempre ortodosse" di Giovanni. Al di là dell'intenzione, **#potremmo dire** che, in base ai suoi scritti, il suo *logos*, cioè la sua ragione, risulta più greco pagano che cristiano. La sua fiducia nelle possibilità umane risente molto dell'influenza stoica e neoplatonica: c'è in essa più Pelagio che Agostino.

☛ **IL SIGNIFICATO DEL *PANTEISMO.** *Chiediamoci per quale motivo per secoli il panteismo è stato condannato con tanta durezza dalla Chiesa, insieme alla dottrina, spesso ad esso collegata, della riconciliazione del peccatore con Dio (che in questo contesto altro non è che la piena armonizzazione di Dio con se stesso, la sua completa autorealizzazione). Vedremo in particolare che alcuni dei mistici medievali cadono sotto questa condanna. Una ragione verosimile è che questa concezione, affermando l'identità dell'uomo con Dio, nega il potere di mediazione della Chiesa, che amministra i sacramenti, veicoli e segni della Grazia divina.*

¹ *La predestinazione divina.*

Sintesi dell'età delle scuole cattedrali (sec. XI-XII) La nascita della Scolastica

*Il nome **Scolastica** indica la filosofia e la teologia sviluppatesi sistematicamente nelle scuole medievali del mondo cattolico sotto l'attento controllo della Chiesa. Il suo periodo più fecondo andrà dal sec. XI al sec. XIV. Successivamente essa non sembrerà più capace di rinnovarsi. Inoltre nel periodo umanistico-rinascimentale la cultura d'élite comincerà a trasferirsi dalle università alle corti di principi e sovrani e alle accademie finanziate da mecenati, fuori dallo stretto controllo ecclesiastico. Sarà infine la Riforma Protestante nel secolo XV a rompere decisamente con la cultura scolastica.*

§ 1. Il risveglio della società e della cultura nei secoli XI e XII

È un luogo comune che l'attesa dell'anno mille sia stata accompagnata dal timore per la fine del mondo e che il sollievo poi abbia provocato il risveglio della civiltà occidentale. Ma che cosa fu che lo provocò davvero?

L'Alto Medioevo fu un'epoca in cui la produzione di testi – di qualunque tipo – fu piuttosto scarsa e in cui le opere che a qualche titolo possano considerarsi filosofiche sono essenzialmente quelle di Giovanni Scoto Eriugena. Non sarà più così a partire dal Mille. Le scuole monastiche e le scuole cattedrali faranno esplicito riferimento ai temi e ai problemi della filosofia antica – o meglio della parte limitata che inizialmente si conosceva – e i loro maestri discuteranno dell'eredità loro lasciata dalla logica aristotelica, dato che essa era considerata uno strumento essenziale anche per la discussione teologica.

L'interesse per il mondo fisico si presenta all'inizio come studio della creazione, studio che è anche glorificazione del creatore: i maestri della **scuola**

di Chartres (sec. XII) analizzano la **natura** partendo dal commento della *Genesi* e del *Timeo* di Platone, e arrivano a mostrare che essa, una volta creata, ha una sua autonomia e si sviluppa con leggi proprie. Si diffondono nuove conoscenze mediche e naturalistiche, anche grazie alle traduzioni dall'arabo del monaco benedettino Costantino l'Africano (1020-1087 circa). Tornano in onore le arti liberali del trivio e del quadrivio e, anzi, **Ugo da San Vittore** (1096-1141 circa – rettore della scuola detta appunto dei Vittorini, posta alle porte di Parigi) non dimentica di citare anche le arti meccaniche (cioè le varie tecniche), che non sono “liberali” ma “servili”, e tuttavia anch'esse necessarie per la crescita dell'uomo.

Si parla per il sec. XI di un ritorno delle *humanae litterae*, cioè dell'antica letteratura latina “pagana”, conservata come manoscritto, ma guardata con diffidenza dalla cultura monastica dell'Alto Medioevo. La poesia di Virgilio e la retorica di Cicerone sono apprezzate e imitate, soprattutto dai maestri della scuola di Chartres, autori anche di opere in versi.

Se per i monaci dotti dell'Alto Medioevo l'interesse per la **sacra teologia** era quello centrale, e i testi di riferimento, oltre alla Bibbia, erano quelli dei Padri della Chiesa, adesso comincia a delinearsi un interesse per i temi ereditati dalla filosofia antica, sempre però nei limiti della fede cristiana. La **Scolastica** – cioè la dottrina insegnata nelle scuole episcopali e poi nelle università – *si manterrà in un difficile equilibrio tra sacra teologia e filosofia, tra gli obblighi e i dogmi della fede e il riconoscimento di una certa autonomia nella ricerca filosofica e scientifica, dato che la ragione naturale è dono di Dio.*

Si può comprendere il rapporto tra *sacra filosofia e teologia* per analogia con quello tra *Stato e Chiesa* e tra *naturale e soprannaturale*, afferma Étienne Gilson, il grande storico della filosofia e della cultura medievale. Dal punto di vista del papato medievale i primi termini sono senza dubbio sottoposti ai secondi, così come ciò che è temporale o secolare, cioè laico e profano, è sottoposto al comando dell'autorità spirituale.

Per afferrare meglio questa singolare visione del mondo, è necessario per un attimo mettere tra parentesi quello che sappiamo su Cristo come profeta estraneo al potere e nemico della ricchezza. Il cristianesimo medievale ha ereditato l'immagine di lui come “capo delle legioni” (come lo chiama nel IV sec. un vescovo autorevole come Eusebio di Cesarea) ed il potere politico del papa e dei vescovi, a partire dal tardo impero è una cosa scontata. Le due spade di cui parla papa Gelasio sono state lasciate da Cristo entrambe al papa, che è insieme capo della Chiesa e signore dello

SACRA TEOLOGIA E TEOLOGIA NATURALE (O FILOSOFICA)

Sacra teologia è detta la teologia che si fonda direttamente su verità rivelate, o ritenute tali dalla Chiesa. Teologia naturale – o anche filosofica, razionale o metafisica – è invece la considerazione di Dio e del divino sulla base della sola ragione.

Stato ecclesiastico romano che si estende fino all'Emilia, e ha il diritto di conferire la seconda spada, quella dell'Impero, a una persona di sua fiducia. È vero che per l'agostiniano Orosio (cfr. ↑ Cap. 13, § 7.5) il provvidenziale Impero dei romani ha reso possibile unificare il mondo in modo che il cristianesimo sia predicato a tutte le genti. Ma è considerato non meno vero che la città di Roma sia stata donata al papa da Costantino, e che comunque la *Christianitas*, di cui il papa è capo, si estenda anche al di là dell'Impero.

Nel sec. XI Gregorio VII afferma con una forza senza precedenti il *primato del papato sia sul potere imperiale, sia su tutti i singoli vescovi*, e questo ne face anche *l'arbitro della dottrina cattolica, e di conseguenza della cultura nel suo insieme*.

L'imperatore non mancò di reagire, ma molti importanti regni cristiani erano da tempo nati fuori di esso, o comunque si sottraevano al potere imperiale – cui incombeva però l'obbligo di difendere la cristianità dagli infedeli e di capeggiare le crociate. E alcuni avevano col papato *un formale rapporto di vassallaggio*, come l'Inghilterra.

Non c'è da meravigliarsi dunque se le scuole monastiche, le scuole cattedrali e poi le università facessero riferimento alla Chiesa come centro unificante della cultura. Oltre all'autorità, essa aveva importanti risorse materiali in termini di organizzazione, di biblioteche, di personale e di conoscenze. L'uso della lingua latina – l'inglese del Medioevo – in tutte le materie di studio, non solo in quelle ecclesiastiche, fece della Chiesa un potere culturale multinazionale per i lunghi secoli in cui le diverse lingue nazionali mantennero un ruolo secondario. Oltre a ciò, il latino, scritto ma allora anche parlato come lingua veicolo, faceva degli ecclesiastici (i **clerici**) un personale culturale e politico capace di spostarsi in ogni parte d'Europa. Si pensi per esempio al maestro **Lanfranco di Pavia** (1005-1089) e ad **Sant'Anselmo d'Aosta** (1034-1109, considerato il filosofo più importante di questo periodo), che fu suo discepolo e successore alla scuola monastica di Bec, in Normandia. Essi divennero uno dopo l'altro arcivescovi di Canterbury, e cioè capi della Chiesa inglese, e in tale carica difesero con accanimento il potere vescovile nei confronti di quello del re d'Inghilterra (un indizio dell'intreccio della dimensione cattolica-universale e di quella nazionale: il santo filosofo benedettino è noto ora nei diversi paesi come Anselmo d'Aosta, Anselme du Bec o Anselm of Canterbury).

Va aggiunto che la Chiesa non era importante solo sul versante del potere e della cultura, ma anche su quello dell'economia. Se si ragiona troppo per analogia col mondo attuale, si rischia forse di sopravvalutare il ruolo svolto dalle città e dei suoi abitanti (i "borghesi") nel risveglio successivo del mille, mentre l'iniziativa dei monasteri in campo agricolo ha portato all'in-

troduzione e alla diffusione di nuove tecniche e di nuovi prodotti. A tutti è noto il ruolo dei cistercensi e in genere dei benedettini nell'elaborazione di vini e bevande di pregio, ma vanno ricordate le opere importanti di disboscamento, dissodamento e di prosciugamento delle paludi compiute per loro iniziativa.

§ 2. I volti del risveglio: Sant'Anselmo e lo "stolto"; la scuola di Chartres e il ritorno dei classici

Per Sant'Anselmo solo uno stolto può pensare: "Dio non c'è". Chi è questo stolto che pareva sconosciuto nei secoli precedenti? E che cosa è stato in grado di aprire al dubbio la cultura chiusa dell'Alto Medioevo? La "rivoluzione comunale"? Il contatto con il mondo arabo? Lo sviluppo delle eresie e le rivolte popolari? O altro ancora?

Un sintomo della ripresa della filosofia sono le **dimostrazioni dell'esistenza di Dio**, diventate un vero genere filosofico a partire da **Anselmo**, vescovo di Canterbury. L'interlocutore per sant'Anselmo è lo stolto, che è descritto così dal Salmo 14: "colui che dice nel suo cuore: Dio non esiste". Chi aveva in mente Anselmo? Uno stolto completo non sarebbe capace di capire delle complesse dimostrazioni come le sue. **#Si tratta presumibilmente** di un certo tipo di abitante alfabetizzato delle città, allora in crescita, che comincia a mostrare una certa propensione all'autonomia. Oltre all'autonomia politica (comunale), che sarebbe stata rivendicata soprattutto nel secolo successivo, anche a quella intellettuale. Ma non si tratta solo di questo: dobbiamo tener conto che nello stesso pensiero di Agostino – di importanza centrale per il Medioevo e per Anselmo – il dubbio e l'angoscia di non riuscire a trovare la verità e Dio sono in qualche modo presenti, e il risveglio culturale non fa che renderli di nuovo attuali.

Ma la filosofia delle scuole cattedrali non sviluppa solo il pensiero di Agostino. Sono ben presenti nel pensiero medievale l'ammirazione per il pensiero dei classici e il bisogno di confrontarsi con la loro immensa eredità, che spingono anch'essi verso la filosofia. Il maestro **Bernard di Chartres** (morto nel 1130), maestro e cancelliere della scuola di questa città, dirà infatti degli intellettuali dei suoi tempi: "**Siamo dei nani sulle spalle dei giganti**". Si intende naturalmente che i primi riescono a vedere più in là dei secondi; comunque l'ammirazione per la cultura letteraria latina fa mettere in secondo piano l'aspetto pagano di essa. Gilson, già citato, sostiene che, mentre noi siamo abituati a pensare il Medioevo come separato dal mondo

classico da una profonda rottura culturale, gli intellettuali di quest'epoca, a parte per gli aspetti religiosi, non hanno la percezione di tale rottura. Pur tendendo a ignorare la differenza culturale e a ridurre il diverso alle proprie categorie d'interpretazione, in quest'epoca di ripresa degli studi e di circolazione del patrimonio librario, *l'eredità classica, seppellita e dispersa nelle biblioteche dei conventi, è pian piano riscoperta e valorizzata*. Insieme a questo c'è una ripresa, proprio a Chartres, dell'interesse per la natura, a partire dal *Timeo* di Platone in versione latina.

La conoscenza del greco, dell'arabo e dell'ebraico è per ora appannaggio di pochi studiosi isolati. Per esempio, come ci racconta Alain De Libera, l'inglese **Adelardo di Bath** (1080-1152 circa) studia in Francia e viaggia in Italia meridionale e in Spagna, impara l'arabo, fa tradurre Euclide dalla versione araba e inoltre vari altri testi scientifici arabi, tra cui le *Tavole astronomiche* di Al Khwarizmi, e irride il sapere libresco delle scuole francesi.

§ 3. Altri volti del risveglio: Abelardo il brillante professore parigino e San Bernardo il monaco che predica le crociate

Quasi tutti conoscono la storia d'amore di Abelardo e di Eloisa. Ma Abelardo ebbe anche altre avventure...

Come è noto, al risveglio culturale contribuì la “**rivoluzione comunale**”, che nel secolo XII si sarebbe diffusa in gran parte d'Europa. Il suo motto potrebbe essere riassunto così: *l'aria della città rende liberi*. E questo valeva per i servi della gleba, che immigrandovi spesso fuggivano ai loro padroni, per i cittadini (soprattutto però per quelli abbienti), che rivendicavano la loro autonomia amministrativa o politica dai signori feudali o ecclesiastici, e infine in qualche misura anche per gli intellettuali, che nelle scuole episcopali delle città e poi nelle università trovavano un certo spazio anche per la ricerca. Nel secolo XII la cultura cittadina si sviluppa: Chartres e Parigi diventano centri culturali che progressivamente attirano da varie parti di Francia e d'Europa studenti e insegnanti. Si sviluppa a Parigi la scienza laica per eccellenza, la dialettica, sulla base soprattutto dei testi conservati della Logica di Aristotele. È qui che insegna **Pietro Abelardo** (1079-1142), un brillantissimo insegnante di logica, inizialmente laico, che poi finisce per prendere i voti in seguito alle note vicende d'amore con l'allieva Eloisa.

Le scuole allora erano diventate molto competitive e gli studenti si appassionavano ai duelli dialettici tra i maestri. Abelardo riuscì a vincere in

uno scontro teorico il suo maestro Guglielmo di Champeaux e divenne uno degli insegnanti più ammirati e più seguiti di Parigi.

Per lui, *per poter credere, bisogna prima di tutto capire che cosa si sta credendo*. L'intelletto precede dunque la pura fede.

Suo acerrimo nemico fu il monaco **Bernardo di Clairvaux**, fervente mistico, che riteneva *l'intelletto subordinato alla fede*. Bernardo fu predicatore delle crociate, mentre Abelardo, al contrario, scrisse un'opera (rimasta allora inedita) che invece era sostanzialmente favorevole al dialogo interreligioso, il *Dialogo tra un filosofo, un ebreo e un cristiano* (nella narrazione il filosofo sembra appartenere ad un paese mussulmano).

Egli fu processato e subì persecuzioni. Ne parla lui stesso nella sua autobiografia, in cui racconta anche le sue tristi vicende amorose (*Historia calamitatum*, cioè "la storia delle mie disgrazie"). Già nelle *Confessioni* di Agostino abbiamo trovato il soggetto umano che riflette su se stesso: questo atteggiamento diventerà un leit-motiv del mondo moderno.



Chartres, cattedrale. La scuola cattedrale (o scuola episcopale) di Chartres fu uno dei centri di studio e di cultura più importanti d'Europa prima dell'apertura dell'università di Parigi nel Duecento.

CAPITOLO 15.

Teologia, dialettica, etica: i primi filosofi scolastici

§ 0. Lettura introduttiva: dal *Proslogion*

Dunque, Signore, tu che dai la comprensione [intellectum] alla fede, fa in modo, per quanto sai che sia utile, che io comprenda che esisti, come crediamo, e che sei come crediamo. E appunto noi crediamo che tu sia qualcosa tale per cui non possiamo pensare nulla di più grande. Forse non c'è una tale natura, visto che lo stolto disse nel suo cuore "Dio non c'è"?

Ma certo quello stesso stolto, quando sente proprio quello che io dico ("ciò di cui niente può essere maggiore") – capisce ciò che sente, e ciò che capisce è nel suo intelletto, sebbene non capisca che ciò esista. Perché è diverso avere una cosa nell'intelletto, e capire che essa esiste. Infatti, quando un pittore progetta ciò che sta per fare, ce l'ha senz'altro nel suo intelletto, ma non comprende ancora che esista la cosa che non ha ancora fatto. In compenso, una volta che l'ha dipinta, ce l'ha nel suo intelletto e comprende [anche] che questa cosa che ha appena fatto esiste. Perciò anche lo stolto è costretto ad ammettere che nel suo intelletto c'è qualcosa della quale non si può pensare qualcosa di più grande, perché quando sente questo, lo comprende, e tutto ciò che si comprende è nell'intelletto.

In effetti, se almeno è soltanto nell'intelletto, niente impedisce di pensarlo anche come esistente nella realtà, cosa che è più grande. Se dunque ciò di cui non possiamo pensare niente di più grande è solo nell'intelletto, questa cosa, che è tale per cui niente di più grande può essere pensato, è invece tale che qualcosa di più grande può essere pensata. Ma certo questo non è possibile. Esiste [existit] dunque senza alcun dubbio qualcosa, del quale nulla più grande può essere pensato, sia nell'intelletto che nella realtà.

[*Proslogion*, Cap. II, traduzione nostra]

§ 1. Ragione e fede, universali e Trinità

Per Anselmo l'uso della ragione per comprendere le verità di fede è giustificato dal fatto che essa è un dono di Dio (ma la libera ragione ha bisogno di giustificazioni?)

Nasce ad Aosta nel 1033, ma a ventisei anni la lascia per recarsi alla scuola monastica del monastero di Bec, in Normandia, dove insegna Lanfranco di Pavia, la cui fama attrae studenti da ogni parte. Lì diventa monaco, e poi maestro della scuola e abate. Sarà arcivescovo di Canterbury dal 1093, parteciperà ai conflitti del clero con il re normanno d'Inghilterra e sarà anche costretto due volte all'esilio dal potere temporale.

Il *Monologion*, una delle sue importanti opere teologico-filosofiche, è scritto su richiesta dei suoi studenti monaci, che gli chiedono una trascrizione delle sue lezioni che sia utile alle loro meditazioni.

Anselmo si spinge più di altri maestri suoi contemporanei sulla via dell'autonomia della filosofia. Egli pretende infatti che in quest'opera "*nulla vi sia pensato con l'autorità della scrittura, ma tutto ciò che si concluda in ogni singola investigazione sia dimostrato brevemente con argomenti necessari*". Dopo aver dimostrato che Dio esiste, Anselmo mostra anche le sue principali caratteristiche: esso è Essere, Sapere e Volontà, che sono anche le principali caratteristiche dell'anima umana, fatta a sua immagine. Alla fine sarà possibile affermare che questo Dio è quello insegnato dalla fede cristiana.

In un'opera successiva, il *Proslogion*, Anselmo riprenderà un motto di Agostino, **credo ut intelligam** (credo per comprendere). Ma in realtà, come si è visto parlando dell'opera precedente, **#si può dire** che per lui valga anche il motto complementare (sempre di Agostino), **intelligo ut credam** (comprendo per credere). Capire l'oggetto della fede è la prerogativa dell'uomo, creato da Dio dotato di intelletto.

Ad ogni modo, la conoscenza teologica di Anselmo è al servizio della Chiesa e del bisogno di mantenere l'uniformità delle credenze nel mondo cattolico. Egli, forte delle sue conoscenze logiche e dialettiche, attacca **Roscellino di Compiègne**, noto maestro in diverse scuole cattedrali, perché sosteneva la tesi che gli universali (cfr. ↑ Cap. 14, § 1) sono semplici nomi (nominalismo), e non hanno altra realtà oltre questa. Anselmo afferma addirittura che per Roscellino gli universali sarebbero stati semplicemente emissioni di voce (*flatus vocis*). Questa tesi contraddiceva veramente non tanto la fede, quanto la tradizione di Agostino e del neoplatonismo cristiano, per cui l'universale è dall'eternità nella mente divina, è nelle cose stesse come loro struttura formale, che le volge verso i fini ordinati da Dio, e infine

nella mente dell'uomo (realismo). Ma *Anselmo accusa addirittura Roscellino di essere sostenitore del triteismo, cioè della dottrina secondo cui Padre, Figlio e Spirito Santo sarebbero tre divinità distinte. #Non sembra molto verosimile* che effettivamente il maestro di Compiègne affermasse una teoria del genere, dato tra l'altro che il suo insegnamento verteva essenzialmente sulla grammatica e la sulla logica; tuttavia, anche per l'autorevolezza di Anselmo, egli fu condannato nel 1093 dal concilio di Soissons, fuggì dalla Francia e poté tornare solo dopo anni e dopo aver *abiurato* le sue teorie logiche. Come avviene spessissimo in questi casi, conosciamo le sue teorie soprattutto attraverso i suoi avversari, dato che le sue opere furono bruciate.

§ 2. Le prove dell'esistenza di Dio¹

Anselmo fornisce cinque prove dell'esistenza di Dio. Perché accanirsi ad accumulare prove? Un teorema geometrico che ha molte prove è più vero di uno che ne ha una sola?

Anselmo è noto per la cosiddetta **prova *ontologica dell'esistenza di Dio**, contenuta nel *Proslogion*.

In realtà si tratta di un argomento già proposto da Severino Boezio, ma Anselmo lo presenta come sua scoperta, al termine di una travagliata ricerca di una prova semplice, diretta, rapida e inequivocabile dell'esistenza di Dio.

Anselmo aveva già in precedenza nel *Monologion* elaborato quattro argomenti per arrivare a Dio, partendo da considerazioni sulle cose del mondo. In seguito, proprio per il loro procedere dalle cose dell'esperienza a Dio, furono detti prove "a posteriori", cioè fondate sull'esperienza.

Essi sostengono:

1. le cose buone di cui andiamo in cerca in questo mondo sono alcune più buone, altre meno; questo loro diverso grado di bontà implica l'esistenza di un essere perfettamente buono, cioè Dio;
2. l'esistenza di cose di diversa grandezza che noi incontriamo nel mondo implica l'esistenza di un essere massimo, cioè Dio;
3. le cose che esistono devono la loro esistenza ad altro, quindi implicano l'esistenza di un essere che esista di per sé, cioè Dio;
4. le cose del mondo hanno gradi diversi di perfezione, deve, quindi, esistere la perfezione assoluta, cioè Dio.

Si tratta di prove che si fondano sulla tradizione platonica, arrivata ad

¹ Questo paragrafo è tratto da Giuseppe Bailone, op. cit.

Anselmo tramite il neoplatonismo cristiano. Anselmo non ha dubbi sul loro valore dimostrativo, ma la loro pluralità gli sembra un indice dell'insufficienza di ciascun argomento preso per sé. Teme, inoltre, che la lunga e articolata strada che propongono per arrivare a Dio esponga la fede al rischio di smarrirsi ad ogni svolta. Cerca, allora, un solo, decisivo argomento, un percorso rapido, immediato, per arrivare a Dio. "Ci pensavo spesso e con impegno, e talora mi sembrava di afferrare quello che cercavo, talora l'argomento sfuggiva del tutto all'acume del mio pensiero; sicché alla fine, disperando di trovarlo, mi proposi di smettere la ricerca di una cosa che si presentava impossibile [...] Mentre, dunque, un giorno facevo ogni sforzo per resistere alla sua importunità, nello stesso conflitto di pensieri, mi balzò alla mente ciò che ormai disperavo di trovare".¹

Il pensiero balzato alla mente di Anselmo con tanta forza è la prova poi detta "a priori" o "ontologica". "A priori" (cioè "prima dell'esperienza") perché parte semplicemente dall'idea, dal pensiero di Dio; "ontologica" perché deduce dall'essenza di Dio la sua esistenza.

Normalmente noi ci imbattiamo in esistenze, in cose, che vediamo e sentiamo reali, e cerchiamo di arrivare a capirne l'essenza, a sapere cioè che cosa sono. Di fronte, infatti, ai dati della sensazione noi ci facciamo la domanda: "Che cos'è questo?" Se la ricerca va in porto arriviamo a capire che natura, o essenza, ha quella cosa di cui abbiamo dapprima verificato che c'è. Partiamo da quel che c'è per capire che cos'è.

Nel caso, invece, della prova *a priori* o ***ontologica**, Anselmo ci fa fare il percorso inverso: ci fa *partire da quel che pensiamo di Dio, dall'idea che abbiamo della sua natura, o essenza*, e ci spinge a *ricavare da quell'idea la certezza della sua esistenza*.

Egli muove dal Salmo 14 (*Libro dei Salmi* dell'Antico Testamento) in cui si afferma che lo stolto dice in cuor suo, quindi, con piena convinzione: "Dio non c'è". Quest'ateo è stolto perché non si rende conto della propria contraddizione. Come vedremo, ha in sé tutti gli elementi per convincersi dell'esistenza di Dio. Eppure conclude che Dio non c'è.

Se non fosse stolto rifletterebbe sull'idea di Dio e ne ricaverebbe tutte le necessarie implicazioni logiche, tra le quali c'è l'esistenza. *Quando pensiamo a Dio, infatti pensiamo a ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore*. E un essere del genere deve necessariamente esistere anche nella realtà.

Certo, ammette Anselmo, non tutto ciò che c'è nell'intelletto esiste anche nella realtà. L'idea che il pittore ha in testa non diventa reale fin quando egli non l'abbia dipinta.

¹ Anselmo, *Opere filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1969, pag. 85.

Ma l'idea di ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore è diversa da tutte le altre: è l'idea che si deve pensare reale se non si vuole contraddire la sua definizione. *Se, infatti, non fosse reale, sarebbe possibile pensare un'altra idea uguale ad essa, ma, in più, reale.* La prima idea, allora, diventerebbe l'idea di ciò di cui si potrebbe pensare qualcosa di maggiore.

L'argomento che ad Anselmo sembra tanto convincente non persuade il monaco Gaunilone, che scrive in difesa dello stolto biblico. Per Gaunilone non bisogna pensare che lo stolto abbia la nozione di Dio e ne comprenda il significato: per intendere il significato di una parola bisogna aver percepito la cosa indicata dalla parola. La parola "Dio" per lo stolto potrebbe essere solo un suono o indicare cose diverse dalla definizione di Anselmo. È l'esperienza che conta.

Gaunilone nega che si possa ricavare l'esistenza di una cosa, anche della cosa più grande, dalla sola idea della cosa. Fa l'esempio dell'isola "perduta", un'isola perfetta di cui possiamo aver sentito parlare, ma che non per questo siamo costretti a pensare reale, e, soprattutto, non, per il solo fatto che la pensiamo, esiste.

Anselmo replica che l'isola perfetta è solo la migliore delle isole, non è ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore in assoluto.

⊛Approfondimento. Influenza storica della prova di sant'Anselmo

Anselmo non convinse Gaunilone e fu poi criticato dal grande teologo Tommaso d'Aquino. Tuttavia la sua prova fu rielaborata dal filosofo e matematico Descartes nel Seicento, e fu lodata ancora più tardi da Leibniz e Hegel.

Il grande Kant ripropose con l'argomento dei cento talleri la tesi dell'isola perduta di Gaunilone: cento talleri solo pensati, senza averli in tasca, non sono per nulla inferiori (come quantità) a cento talleri che io abbia in tasca; la loro realtà o irrealtà non aumenta né diminuisce la loro nozione, o il loro concetto: cento talleri, anche solo pensati o sognati, sono cento talleri, esattamente come quelli che potrei avere in tasca. Certo, però, la loro esistenza cambia la mia condizione, ma, per accertarmi della loro esistenza, devo mettere le mani in tasca, non basta che io pensi con rigore logico la loro nozione. Per Kant, cioè, l'**esistenza** non è una questione logica ma fattuale, si mostra, si accerta sperimentalmente, non si dimostra. Le dimostrazioni riguardano realtà puramente concettuali come i teoremi geometrico-matematici.

§ 3. Abelardo il logico e san Bernardo il mistico

Per credere bisogna capire, come vorrebbe Abelardo, o la fede è semplice abbandono a Dio?)

Pietro Abelardo (1079-1142) fu un brillantissimo insegnante della famosa scuola di logica di Parigi, la città che ormai viene considerata la “nuova Atene” – ma aperse in più occasioni scuole proprie. Per lui, *per poter credere, bisogna prima di tutto capire che cosa si sta credendo*. Senza intelletto, la pura fede non ha senso.

Le scuole allora erano diventate molto competitive e gli studenti assistevano ammirati ai duelli dialettici tra gli insegnanti. Abelardo riuscì a vincere in uno scontro teorico il suo maestro, Guglielmo di Champeaux, e divenne così uno dei maestri più ammirati e più seguiti di Parigi. Spirito competitivo e superbo, ebbe il coraggio di far proprio il nomignolo biblico, che gli era stato appioppato, di Golia – il gigantesco guerriero che metteva in fuga l’esercito di Israele. Abbiamo già detto che suo acerrimo nemico fu il monaco **Bernardo di Clairvaux** (1090-1153), fervente mistico, che riteneva l’intelletto subordinato alla fede – e all’autorità ecclesiastica. Dal suo monastero, egli vedeva la popolosa Parigi, sede di cultura e di scambi, come una “nuova Babilonia”.

Bernardo fu predicatore delle crociate, mentre Abelardo, al contrario, scrisse un’opera (rimasta allora inedita) che invece era sostanzialmente favorevole al dialogo interreligioso, il già citato *Dialogo tra un filosofo, un ebreo e un cristiano* (cfr.

↓ Scheda 2). Egli fu processato per eresia, dovette ritrattare alcune sue tesi teologiche e subì varie persecuzioni.

La sua autobiografia (*Historia calamitatum mearum*), secoli dopo le *Confessioni* di Agostino, è un altro notevole esempio filosofico-letterario di un soggetto umano che riflette su se stesso. Come sappiamo, questo atteggiamento diventerà un leit-motiv del mondo moderno. Anche se Abelardo interpreta la sua vita in chiave morale e religiosa, e vede nelle sue disgrazie l’opera della provvidenza, la sua narrazione non pare avere come unico scopo l’edificazione del lettore. È



Bernardo predica la II Crociata

scritta nella forma lettera della lettera ad un amico, ed ha forse come fine, insieme alla *riflessione su se stesso*, la difesa della propria immagine e la *rivendicazione del proprio valore e della propria dignità*.

Forse era stata scritta (o rielaborata) per la pubblicazione anche la sua corrispondenza amorosa con Eloisa, una sua allieva di straordinarie capacità intellettuali che sposò segretamente. I parenti di lei per vendetta lo fecero evirare. Entrambi finirono per prendere i voti monastici per sottrarsi alle persecuzioni, pur continuando ad amarsi da lontano. Eloisa in una lettera, applicando la “morale dell’intenzione” dello stesso Abelardo, si confessa colpevole di continuare ad avere un desiderio amoroso nei suoi confronti.

§ 3.1. Abelardo: la logica. Gli universali come semplici concetti

A parte il povero Roscellino, che tra l’altro era stato uno dei maestri di Abelardo, tutti i teologi e i logici precedenti ritenevano che gli **universali** fossero delle cose reali – *res* – poste fuori di noi, sia nella realtà fisica, sia nella mente divina, in cui il neoplatonismo cristiano agostiniano poneva i modelli esemplari delle cose create (cfr. ↑ Cap. 14). Abelardo obietta che, se l’universale è una cosa reale, è impossibile che essa stia **tutta intera** dentro la nostra mente e anche dentro ogni cosa singola che appartiene al suo “universo”. Se l’essenza dell’uomo è già tutta intera in Platone, come può essere in Socrate?

L’universale non è una cosa indipendente, ma nel discorso ha la funzione di **segno**, che è *qualcosa che sta al posto di qualcos’altro*: nel suo caso, *di tutta una serie di cose* (l’universale “asino” indica tutta la serie degli asini che noi possiamo vedere). Ma le nostre idee non hanno la perfezione delle idee platoniche nella mente di Dio creatore. Gli artigiani hanno certo in testa un progetto degli oggetti artificiali che essi stessi faranno, ma *noi non possiamo avere un’idea perfetta delle cose naturali perché non siamo noi che le facciamo*. Di tutto ciò che non abbiamo percepito direttamente con i nostri sensi, abbiamo una semplice *opinione*, piuttosto che vera conoscenza. Se immaginiamo una città di cui ci hanno parlato, ma che non abbiamo mai visto, il giorno che la vedremo scopriremo molte cose che non ci eravamo immaginati. I nostri universali assomigliano alle forme interne alle cose soltanto quanto l’immagine delle città di cui ci hanno solo parlato assomiglia alle città reali.

§ 3.2. Abelardo: l’etica. La morale dell’intenzione

Il titolo della principale opera di etica di Abelardo è *Scito te ipsum* (conosci te stesso – con evidente riferimento al motto di Socrate). Abelardo ammette che l’uomo inclini naturalmente al vizio. Ma il merito o il demerito morale consistono proprio nel lottare contro questa inclinazione o nel cederle, negando l’assenso all’azione cattiva, oppure dandoglielo.

L'azione è moralmente buona o cattiva a seconda dell'intenzione dell'individuo. Ogni nostra decisione deve essere valutata su questa base, non sulla base dei suoi effetti reali buoni o cattivi. Abelardo si spinge a dire che, se gli ebrei, quando misero a morte Cristo, pensavano che ciò fosse giusto, allora la loro azione fu giusta (si pensi che ai tempi di Abelardo un motivo di discriminazione degli ebrei era proprio l'accusa di "deicidio").

Per la tradizione le condizioni della salvezza eterna sono l'adesione al messaggio di Cristo e il battesimo. Dante pone nell'Inferno, pur senza altra pena che l'esclusione dalla visione di Dio, anche le persone che furono giuste e virtuose prima della predicazione cristiana. Invece Abelardo, come l'apologista Giustino, ammette che ci sia stata una rivelazione speciale per i filosofi antichi, e che chi visse secondo virtù sarebbe stato salvato. Questa idea, mai accettata ufficialmente, continuerà a manifestarsi tra i filosofi cristiani: come abbiamo detto, all'inizio del '500 il grande umanista Erasmo da Rotterdam considererà Socrate un santo.

Abelardo riteneva poi che l'inferno, più che un luogo di punizione esteriore, fosse una condizione dell'anima.

Significativo è anche il già citato *Dialogo tra un filosofo, un ebreo e un cristiano*. Qui è considerata con obiettività e con comprensione la posizione di perseguitati ed esclusi degli ebrei. Ed è riconosciuta grande dignità alla posizione del filosofo, educato nella fede dell'Islam, ma sostenitore di una religione naturale monoteista basata sulla sola ragione. Lo storico della filosofia De Libera osserva che, anche se Abelardo non poteva esserne informato, proprio ai suoi tempi era esistito nella Spagna araba un filosofo con queste caratteristiche, Ibn Bajja (in latino Avempace – cfr. ↓ Cap. 16).

§ 3.3. La teologia trinitaria di Abelardo e l'attacco dell'antifilosofia di Bernardo

Anche il suo modo di trattare le autorità tradizionali della teologia è orientato verso la libertà e l'apertura. La sua raccolta di opinioni dei Padri della Chiesa, ordinate per problemi e intitolata *Sic et non* (*Si e no*), ci mostra per ogni problema teologico diverse e contraddittorie soluzioni. L'idea che il compito del filosofo e dello scienziato sia di partire da opinioni contrapposte per discuterle autonomamente darà luogo al metodo competitivo di discussione (*disputatio* e *quaestio*), che sarà centrale nelle università del secolo successivo (cfr. ↑ Sintesi storica dei sec. XIII e XIV).

Parlando della questione trinitaria, egli insistette sull'unità della sostanza divina, di modo che, nella sua analisi, la differenza tra le persone divine sembrava ridursi alla presenza di tre attributi diversi della stessa sostanza.

I suoi scritti teologici, elaborati in un linguaggio tecnico assai complesso, scandalizzarono, per le pretese che avanzavano di autonomia della ragione,

il monaco cistercense **Bernardo**, che riuscì a farli condannare. Bernardo si spinse a dichiarare perfino di non aver potuto nemmeno leggerli perché Abelardo li nascondeva. I suoi attacchi erano portati sul piano personale ed assomigliavano molto ad un invito al linciaggio: era proprio l'applicazione delle teorie logiche di Abelardo alla teologia la pietra dello scandalo.

Diceva invece Bernardo: *la mia filosofia è conoscere Cristo, e Cristo crocifisso*.

Questa aperta posizione antifilosofica - o "antidialettica" - era già stata sostenuta da vari intellettuali esponenti della cultura monastica, come **Pier Damiani** (1007-1072), dotto e versato nell'uso della dialettica, che tuttavia sosteneva che la filosofia fosse un'invenzione del demonio. Anche Bernardo non era affatto un incolto e conosceva bene l'arte oratoria ciceroniana, di cui faceva grande uso nei suoi sermoni.

La usò anche per esaltare la *Militia Christi*, cioè la vocazione religiosa-militare dei crociati. Attacò inoltre con grande enfasi la **curiositas** dei filosofi, che contrapponeva all'**humilitas** del vero cristiano. È solo partendo dall'*humilitas* e dalla preghiera che è possibile giungere alla visione estatica che Dio può donare anche in questa vita. Si tratta di un'esperienza comunicabile, che lo stesso Bernardo avrebbe raggiunto più volte. Essa è al tempo stesso annientamento della propria individualità, e deificazione, fusione con Dio in un atto d'amore.

SCHEDA 2 – Il sogno di Abelardo: il dialogo tra religioni, filosofie e culture (di Giuseppe Bailone)¹

C'è un'opera di Abelardo (1079-1142) rimasta incompiuta. È il *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano*. Parla di un sogno, di una visione notturna di Abelardo: tre uomini colti e ragionevoli, uniti dalla comune concezione monoteistica della divinità, ma divisi da diverse formazioni religiose, per mettere fine alle loro interminabili controversie si presentano, arrivando da tre diversi sentieri, ad Abelardo, noto per l'acutezza del suo ingegno e per la conoscenza delle Scritture, ricco di conoscenze filosofiche, autore di una mirabile opera di teologia che ha dimostrato di quanto abbia superato i suoi maestri.

Tra i personaggi del dialogo, il primo a parlare è il filosofo pagano. Dichiara di seguire la sola legge naturale, la legge della ragione, e critica gli altri due interlocutori che seguono le leggi imposte da una fede subita con l'educazione infantile e poi accettata senza un serio esame razionale anche da adulti. Anche lui ha subito un'educazione religiosa infantile, quella islamica, come risulta da un accenno alla sua circoncisione², ma sembra averla abbandonata per l'adesione ad una filo-

¹ Tratta da Giuseppe Bailone, op. cit.

² *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano*, Rizzoli, Milano 1992, pag. 95. Difendendo la pratica della circoncisione dalla critica del filosofo, l'ebreo, ad un certo punto,

safia ad orientamento stoico e neoplatonico. Infatti, contrappone all'*opinio* religiosa, fondata solo sull'*auctoritas* dei testi sacri, la *ratio* filosofica, alla legge scritta positiva la legge naturale. La sua filosofia non accetta, come invece fanno gli altri due, le aggiunte superflue, le formule vuote dovute all'educazione e all'abitudine, che alimentano superbia e insofferenza verso gli altri educati diversamente.

“L'affetto per la propria stirpe – sostiene il filosofo – e per coloro coi quali si cresce è così insito in tutti gli uomini, che essi respingono con orrore tutto ciò che si dice contro la loro fede. L'abitudine diventa in loro natura e così da adulti conservano con ostinazione ciò che imparano da bambini e, prima ancora di essere in grado di capire ciò che viene loro insegnato, affermano di crederlo”. Si meraviglia poi del fatto che, in materia di fede, gli adulti e i dotti affermino di credere le stesse cose dei bambini e degli ignoranti.¹

Invece di cercare ciò che è comune al genere umano per la sua razionalità, gli uomini apprezzano la “singolarità” della loro dottrina, “se ne vantano molto, perché sembra loro di credere in cose così grandi che non possono essere definite con parole, né concepite con la mente”, e pensano “che tutti quelli che non appartengono alla loro fede siano esclusi dalla misericordia divina: proclamano che solo loro saranno beati e tutti gli altri dannati”.²

Il giudeo riconosce l'iniziale accettazione infantile e passiva della religione, ma nega che nel passaggio all'età adulta sia mancato l'esame razionale. Nella sua difesa della fedeltà, ragionata e razionale, alla fede tradizionale c'è un argomento che assomiglia alla famosa scommessa di Pascal³.

“Se è vero che noi non siamo in grado di convincervi che la legge mosaica ha origine da Dio – dice l'ebreo – voi non siete comunque in grado di dimostrare il contrario”. La questione non si può risolvere per dimostrazione. Come fare? L'ebreo immagina di essere al servizio di un signore che non vuole assolutamente offendere. Nel caso in cui gli altri servi gli riferiscano un comando -peraltro ragionevole- dato dal signore, che però egli non ha potuto sentire, come dovrebbe comportarsi? La scelta migliore è obbedire a quel comando: se l'or-

dice: “... così come fate anche voi che conservate ancor oggi questa istituzione se vi fate circoncidere nel dodicesimo anno di età per imitare il vostro padre Ismaele”. La circoncisione qui è considerata senz'altro una pratica sia ebraica che islamica.

¹ *Ivi*, p. 49.

² *Ivi*, p. 51.

³ Questo filosofo francese del Seicento, che, da credente, dubitava della fondatezza delle prove dell'esistenza di Dio, giustificava l'adesione alla fede cristiana sulla base di una scommessa razionale: se aderiamo alla fede ed essa dice il vero, abbiamo da guadagnare la vita eterna, mentre se dice il falso abbiamo da perdere solo i vani piaceri dei sensi nella nostra breve vita.

dine fosse stato effettivamente dato, sarebbe una colpa non farlo; se non fosse stato dato, la colpa sarebbe dei compagni.¹

Obbedire alle leggi religiose dei propri antenati è quindi ragionevole, anche se non si ha la certezza razionale della loro origine divina, purché se ne veda la loro compatibilità con la ragione. Il timor di Dio è un valido motivo d'azione, se non offende la ragione.

È questa la ragione dell'obbedienza nostra alla legge mosaica, conclude l'ebreo rivolto al filosofo: "Quindi, o contesti questa legge su qualche punto specifico o smetti di ricercare perché noi la seguiamo".

C'è quindi l'accettazione di un ragionevole rischio d'errore nella decisione di restare in età adulta fedeli alla fede infantile. C'è una scommessa sensata, come quella di Pascal, ma ad un prezzo molto più alto di quello della rinuncia ai vani piaceri dei sensi proposta dal ragionamento di Pascal: costa, infatti, una condizione di vita singolare e terribile.

Abelardo la illustra con ammirevole pietà, con sorprendente attenzione al diverso, al "nemico" interno disprezzato, odiato e perseguitato.

"Chi pensa – fa dire all'ebreo – che la nostra tenacia e il nostro zelo, che sopportano tanti mali, siano privi di una ricompensa, s'immagina un Dio ben crudele. Non si sa, né lo si riterrebbe vero, di nessun altro popolo che abbia sopportato tante prove in nome di Dio quante noi ne sopportiamo continuamente per Lui; si deve ammettere che la fornace del nostro patire ha consumato, io credo, tutte le macchie dei nostri peccati". Gli ebrei infatti sono dispersi in tutte le regioni del mondo, senza un proprio Stato, e sono caricati di tasse speciali in modo intollerabile. Disprezzarli, odiarli e offenderli è considerato da tutti come un dovere religioso. "I nostri persecutori – prosegue l'ebreo – sono convinti che la disgrazia della nostra schiavitù sia dovuta all'odio di Dio verso di noi e attribuiscono a giusta vendetta ogni crudeltà che subiamo dai gentili e dai cristiani ... I cristiani affermano che abbiamo ucciso il loro Signore e sembrano quindi avere un più fondato motivo per perseguitarci."

Gli ebrei ovunque sono costretti a mettere la loro vita nelle mani dei loro nemici e a fidarsi della parola dei seguaci delle altre religioni. "Anche il sonno, che conforta e ristora le forze stanche, è per noi inquieto e pieno di paura, così che anche quando dormiamo non possiamo pensare ad altro se non al pugnale che minaccia le nostre gole. In nessun posto c'è per noi accoglienza sicura se non in cielo. Anche il posto che abitiamo è pieno di pericoli." Infatti "a caro prezzo abbiamo acquistato la protezione dei sovrani a cui obbediamo, ma sappiamo bene quanto desiderino ucciderci, anche perché così sarà più facile far bottino di tutto ciò che abbiamo". L'ebreo ricorda che nell'Europa medievale

¹ *Ivi*, pp. 55-57.

gli israeliti non potevano possedere terre, né nessun tipo di proprietà fondiaria. “E così per vivere ci rimane soltanto il guadagno che otteniamo prestando il denaro agli altri popoli e questo ci rende ancora più odiosi”.¹

È singolare che l'accusa di deicidio sia presentata dal punto di vista ebraico e solo accennata: il cristiano Abelardo non condivide l'accusa. La sua filosofia morale, che individua il male nell'intenzione malvagia che orienta l'azione e non nell'atto in sé, e il suo rigore logico lo portano ad assumere su quest'accusa cristiana tremenda una posizione eccezionale. Sostiene infatti, nell'*Etica*, addirittura, che gli ebrei persecutori del Cristo avrebbero peccato ben più gravemente se non avessero agito secondo la loro coscienza che li ispirava a uccidere il Cristo.

Prima di lui, nel mondo medievale, solo Anselmo d'Aosta aveva, sull'accusa agli ebrei di deicidio, preso una posizione fuori dal coro cristiano. Nel *Cur Deus Homo*, infatti, partendo dal principio che il deicidio, compiuto in piena coscienza, sarebbe un peccato “infinito e non sanabile” neppure col sacrificio del Cristo, sostiene che, avendo gli ebrei peccato “per ignoranza”, il loro peccato “ha ottenuto il perdono proprio in virtù dei meriti del Cristo”.²

Forse l'incompiutezza del *Dialogo* non è casuale: il Golia Abelardo, nel momento in cui avrebbe potuto chiudere il dialogo con la sua sentenza, si è fermato e ha preferito cedere quel ruolo alla storia e alla provvidenza divina.

Con questo lavoro, però, Abelardo si assicura un posto singolare nel suo tempo ed imposta problemi di estrema attualità per noi.

Aprire con secoli d'anticipo una strada poi dolorosamente percorsa dall'Europa moderna, quella dell'uscita razionale dai conflitti religiosi.

Sulla questione dell'antisemitismo, manifesta una sensibilità umana esemplare ed anticipa di molti secoli la Chiesa Cattolica, che ritira ufficialmente l'accusa tremenda di deicidio solo con il Concilio Vaticano II, nel 1965, vent'anni dopo il tentativo quasi riuscito della “soluzione finale” nazista.

Abelardo avverte molto tempestivamente le novità del suo tempo.

Dalla Spagna, nei suoi anni, cominciano a filtrare in Francia testi antichi tradotti dal greco in arabo e dall'arabo in latino. Siamo appena agli inizi di un fenomeno destinato ad infiltrarsi e a produrre profondi cambiamenti culturali nel Duecento occidentale. Il rapporto con la filosofia classica greca, adesso, si rinnova e si arricchisce attraverso la mediazione della cultura araba e rimette in discussione il quadro culturale medievale. Abelardo, affidando ad un islamico il ruolo di portavoce della filosofia pagana e razionale, segnala la novità e ne riconosce la funzione dirompente.

¹ *Ivi*, pp. 59-63.

² Le citazioni sono tratte dall'introduzione di M. Fumagalli Beonio Brocchieri al *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano*, Rizzoli, Milano 1992.

§ 4. ★Approfondimento. La scuola di Chartres

Abbiamo visto che nella città francese di Chartres nel secolo XII fiorì una scuola prestigiosa, in cui si insegnavano le arti del trivio e del quadrivio, dove si studiavano anche gli antichi testi letterari latini e, insieme alle belle lettere, si imparava l'arte del bello scrivere e della retorica. Da questa scuola uscirono importanti teologi, filosofi e studiosi di diritto e di logica.

§ 4.1. Teodorico di Chartres e la sua cosmogonia

Vogliamo ricordare **Teodorico di Chartres**, morto verso il 1150, che scrisse un *De septem diebus*, una cosmogonia che racconta i primi sette giorni del mondo, cercando di accordare la *Genesi* biblica, il *Timeo* platonico e quel poco che allora era noto della fisica antica (e la Fisica di Aristotele e l'astronomia di Tolomeo allora non lo erano ancora). Egli immagina il modo con cui i quattro elementi, una volta creati avrebbero generato progressivamente il mondo ordinato. La terra si sarebbe solidificata rimanendo schiacciata fra l'aria e l'acqua, mentre gli astri avrebbero avuto origine dall'evaporazione dell'acqua, che si sarebbe poi condensata sopra lo strato dell'aria. Il movimento circolare degli astri avrebbe riscaldato il mondo, rendendo possibile la vita degli animali. Come si vede, Teodorico tenta di dare una spiegazione fisica del racconto biblico sulla base di osservazioni elementari e con una procedura ingenua che ricorda quella dei primi presocratici di circa millecinquecento anni prima. Ma l'ignoranza della famosa teoria aristotelica dei luoghi naturali gli lascia la libertà di immaginare il mondo senza pregiudizi (a parte quelli della creazione e della provvidenza). Così, anziché spiegare il perdurare del moto di un proiettile che abbandona la sua causa motrice con l'antica teoria del vuoto che si formerebbe dietro di esso (cfr. ↑ ARISTOTELE, Cap. 7, § 8) egli spiega il moto essenzialmente su basi meccaniche – cioè sulla base dell'“impetus” che una causa motrice trasmette al mobile. Ma vedremo nel Cap. 18 quanto sarà lungo liberarsi dall'astrusa teoria dei luoghi naturali una volta che essa sarà tornata in auge.

§ 4.2. Giovanni di Salisbury e il primato del diritto nella vita pubblica

Questo inglese (1110-1180), formatosi culturalmente in Francia come molti altri suoi connazionali, divenne rettore della scuola e poi vescovo della città. Studioso di logica, ma anche di retorica, fautore del probabilismo di Cicerone e di Carneade, ironizza sugli eccessi di inutile sottigliezza di cui i suoi contemporanei davano prova nella disputa sugli universali.

È dedicato invece al diritto e alla politica il suo *Policraticus*, opera in cui *difende la funzione centrale della legge nella vita pubblica*. Tutti i governanti,

anche il papa e l'imperatore, sono soggetti alla legge di Dio e alle leggi della natura. Ma, oltre a rispettare le leggi superiori, essi devono governare osservando le leggi dello Stato già emanate e difendendo l'interesse comune. Il rispetto della legge è il fondamento della convivenza umana. Tiranno (laico od ecclesiastico che sia) è chi comanda violando la legge, e il suo comportamento giustifica il tirannicidio ("Contro coloro che disarmano il diritto è giusto che il diritto si armi"). Il vero *monarca* (il governo di uno solo a lui appare del tutto naturale) è caratterizzato essenzialmente dalla virtù dell'*equità*.

Il *Policraticus* era già scritto quando l'arcivescovo di Canterbury, Thomas Becket, di cui Giovanni era stato allievo e amico, fu fatto assassinare dal re Enrico II. Egli ne scrisse allora una biografia, raccontandone anche la morte di cui era stato testimone.

Giovanni era un critico severo anche degli abusi di potere degli ecclesiastici e dei lussi della curia romana. Ciononostante aderì alla dottrina delle due spade di Gelasio e di Gregorio Magno (Sintesi dei sec. VI-X), un secolare luogo comune del pensiero medievale. Per lui dunque entrambi i poteri spettano in ultima analisi al papa, che delega il potere temporale o parte di esso, ma questo non gli impedisce di considerare vincolata anche la Chiesa a procedure legali e non arbitrarie. Se ciò che conta di più per l'uomo è la salvezza eterna dell'anima, questo non toglie che anche il **bene comune** del corpo deve essere perseguito dai governanti e dai sudditi. Il re è la testa di quell'*unico corpo che è la società*, e i cui membri, come le membra del corpo, hanno specifiche funzioni (comandare, amministrare, produrre, ecc.) che tutte devono cooperare al bene comune.

§ 5. ★Approfondimento. Filosofia politica: Manegoldo di Lautenbach e Arnaldo da Brescia

Nel periodo storico della nascita della scolastica c'è un'ampia pubblicistica che cerca di stabilire le prerogative, i poteri e i diritti del papa, dell'imperatore, dei sovrani, dei feudatari, dei vescovi e dei comuni, che si combattevano o si alleavano in complicati conflitti. Il **diritto romano**, considerato ancora valido – dato che la continuità con l'antico impero era data allora per scontata – torna in onore nello *studium* di Bologna, la *prima università europea*, che nacque nel 1088 come associazione degli studenti che studiavano dai maestri di diritto di quella città. Al diritto romano si richiamano tra gli altri i giuristi di Federico Barbarossa. Quasi contemporaneamente nasce e viene codificato il **diritto canonico**, cioè il diritto ecclesiastico, che riguarda però anche decisivi aspetti della vita civile (a partire dal matrimonio). Il co-

siddetto *Decretum Gratiani* è una raccolta sistematica delle leggi della Chiesa fatta dall'ecclesiastico **Graziano**, morto verso il 1145 proprio a Bologna.

In questa moltiplicazione di idee giuridiche, teologiche e filosofiche, ci limitiamo a segnalare due diverse concezioni, interessanti soprattutto per il loro carattere controcorrente, quella del monaco Manegoldo, e quella del ribelle Arnaldo da Brescia.

§ 5.1. Manegoldo e il patto tra re e popolo

Manegoldo di Lautenbach (1040-1110 circa) fu un monaco alsaziano che si schierò dalla parte di Gregorio VII nella sua contesa per le investiture con Enrico IV. Come Pier Damiani e Bernardo di Clairvaux egli mostra uno spirito “antidialettico” (antifilosofico) attaccando con forza le spiegazioni platoniche del mondo, e respingendo l'idea di Anima del Mondo, cui contrappone l'onnipotente Dio biblico. Tuttavia è capace di far uso anche di vere argomentazioni dialettiche, prese dalla realtà mondana. Vediamo che cosa dice del potere politico nel *Liber ad Gebehardum* del 1085:

Poiché nessuno è in grado di farsi da solo imperatore, è chiaro che è il popolo ad innalzare uno sopra tutti, uno solo che possa governare per il bene comune e si impegni a distribuire a ciascuno il suo, favorisca i buoni e punisca i malvagi... Il popolo non innalza sopra di sé un capo perché questo eserciti la tirannia, ma proprio perché lo difenda dalla tirannia esterna e dalle ingiustizie.

Manegoldo fa l'esempio di un proprietario che affidi a qualcuno il suo gregge di maiali: chi accetta il contratto e non esegue il suo compito danneggia il padrone dei maiali e deve risarcirlo. Dice Manegoldo: “Se ciò è valido in situazioni così rozze ed elementari lo è ancor più quando si tratta di governare gli uomini: è chiaro che chi invece di reggerli con giustizia li porta alla rovina deve essere privato di ogni potere”¹. Quindi *si deve obbedienza ai re che governano con giustizia, ma non a coloro che diventano tiranni, tradendo il patto*.

L'argomentazione è collocata nel contesto di una polemica contro l'imperatore e in difesa di Gregorio VII e del suo superiore potere spirituale, ma di fatto assegna anche al popolo un preciso potere, almeno nel mondo profano. Essa contrasta con la formula del “re per grazia di Dio” che si usava da diversi secoli per i re cristiani. Invece dà per scontato che *il potere temporale*

¹ La citazione lunga è tratta da Fumagalli Beonio B., *Dialogo* op. cit., p. 199, quella breve da un intervento della stessa autrice in <https://www.reset.it/caffe-europa/che-cosse-contratto-manegoldo-la-sapeva-lunga>.

venga dal popolo e che i governanti lo ottengano da esso con un **patto** che li impegna a governare per il bene comune. Questa dottrina riapparirà più volte nel corso dei secoli, fino all'idea moderna di **contratto sociale**.

#Ma ci si può chiedere che significato avesse il patto tra re e popolo per Manegoldo e per i suoi lettori. Alle origini i re delle popolazioni germaniche erano elettivi, e anche dopo a lungo rimase la consuetudine per cui il sovrano, quando saliva al trono, giurava davanti all'esercito schierato – formato in realtà dalla nobiltà – che lo acclamava, confermando la sua carica. Per molto tempo ancora la nobiltà avrebbe preso il posto del “popolo” tutto intero, almeno nella rappresentazione della cultura ufficiale. La “Magna Charta Libertatum” del 1215 (oltre un secolo dopo il libro di Manegoldo) fu il risultato di un negoziato tra i baroni inglesi e il re Giovanni Senzaterra, e può ben essere considerata un patto sociale, che stabiliva i diritti dei sudditi di fronte al re, ma va aggiunto che i sudditi in questione erano i baroni che si erano ribellati in armi al potere regio.

§ 5.2. Arnaldo contro il potere temporale dei papi

Arnaldo da Brescia (1090-1155) fu un ecclesiastico lombardo, allievo di Abelardo a Parigi e a sua volta maestro di teologia. Appoggiò Abelardo nelle sue durissime dispute con Bernardo. Non abbiamo però nessun suo scritto.

Conosciamo, per lo più da fonti avverse, le dottrine che sosteneva nella sua predicazione e nella sua azione politica: “la Chiesa doveva essere evangelica, povera e mite, lontana dal rumore della guerra e dalla vanità del potere”¹. A Brescia appoggiò la lotta dei cittadini contro un vescovo simoniacco in nome dell'obbligo evangelico della Chiesa alla povertà, e a Roma nel 1145 divenne il predicatore e anche uno dei leader della rivolta armata che aveva portato, già nel 1143, alla proclamazione del Comune, chiamato come nell'antichità “*res publica*”. La rivolta restaurava, almeno di nome, l'antica istituzione del senato e poneva fine al potere temporale del papa, riconoscendo però almeno formalmente il potere imperiale. Per un compromesso il papa poté rientrare in città, e la repubblica durò fino al 1154, anno in cui il pontefice, accordatosi con Federico I, riuscì a domarla. Arnaldo, contrario al potere temporale dei papi e del clero –un caposaldo della società di allora, fu allora bruciato come eretico. *Si era opposto in modo intransigente a qualunque forma di potere politico della chiesa* e aveva sostenuto i “diritti di **sovranità del populus romanus**, che [...] li aveva trasmessi agli antichi imperatori”².

¹ Fumagalli, *Dialogo* op. cit. pp. 190-191.

² Cesare Vasoli, in L. Firpo, *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, Utet, Torino 1975, vol. 2, p. 395.

Sintesi storica dei sec. XIII e XIV. Lo sviluppo della Scolastica

La diffusione delle traduzioni dall'arabo di Aristotele e dei suoi commentatori greci e arabi a partire dalla fine del XII secolo segna una svolta nel pensiero scolastico. Da un lato i maestri delle università occidentali sono affascinati dalla grande novità di un sapere filosofico, teologico e scientifico sviluppato e multiforme, dall'altro sia la filosofia araba, legata ad una religione monoteista come il cristianesimo, sia l'aristotelismo, reinterpretato in senso neoplatonico, forniscono risposte interessanti a problemi teologici già propri della scolastica. L'irruzione del diverso mette in allarme la gerarchia ecclesiastica, che a volte fa uso del suo potere repressivo. Tuttavia saranno proprio alcuni teologi dell'ordine domenicano, e in particolare San Tommaso, a costruire una sintesi dell'aristotelismo di matrice araba che diventerà dottrina riconosciuta per secoli dalla Chiesa cattolica.

§ 1. Le traduzioni, grandi imprese interculturali

Tradurre filosofia forse è un po' filosofare?

Sappiamo che la religione, la scienza e la tecnica dell'età ellenistica dovevano molto alla mediazione interculturale, ma i greci non ci hanno lasciato quasi nessuna traduzione da lingue straniere (si pensi p.es. all'impossibilità per gli occidentali di comprendere la scrittura geroglifica prima del ritrovamento nel 1799 della stele di Rosetta, unico monumento bilingue greco-geroglifico). Sola grande eccezione fu la traduzione della Bibbia ebraica in greco. Gli arabi, ai tempi del califfato abbaside (sec. VIII-XI), invece stimolarono la traduzione da parte di intellettuali cristiani ed ebrei della quasi totalità delle opere di Aristotele, della *Repubblica* e di qualche altra opera di Platone (naturalmente autori come Anassagora o Democrito non erano già più in circolazione). Ma si tradussero anche Euclide, Tolomeo, i medici Ippocrate e Galeno ecc.

Gli studiosi occidentali di dialettica del sec. XII deprecavano la mancanza delle opere di Aristotele, di cui disponevano solo in minima parte, ma esse erano state tradotte quasi per intero in arabo ai tempi degli illuminati califfi abbasidi di Baghdad, grandi e tolleranti mecenati delle arti, delle lettere e delle scienze. Studiosi contemporanei come De Libera (ma era evidente anche ottant'anni fa a De Ruggiero) ritengono che la cultura abbaside godesse di molta maggiore libertà rispetto al mondo cristiano, in cui l'ortodossia era organizzata e istituzionalizzata in modo preciso.

Nella sua posizione intermedia tra Europa e India (e con la possibilità di accedere alla Cina), il mondo arabo e persiano, almeno prima del dominio turco ottomano (sec. XIV), aveva assimilato molto dalla cultura e dalla scienza greche e da quelle indù, mostrando una straordinaria propensione alla mediazione culturale e alla traduzione - tra l'altro era stata tradotta e assimilata, ma anche ulteriormente sviluppata, la matematica indù, ed è da lì che ci sono arrivati i cosiddetti "numeri arabi" (sul mondo arabo cfr. ↓ Cap. 16).

A loro volta i dotti medievali di Toledo, città arabo-spagnola da poco riconquistata dai cristiani, già nel secolo XII cominciarono un'attività di traduzione di Aristotele, dei suoi commentatori arabi e di opere filosofiche arabe, ma anche di opere di medicina, di matematica, di astronomia, ecc. A Toledo si recò tra gli altri Michele Scoto, che fu alla corte di Federico II (1194-1250) a Palermo. L'imperatore promosse traduzioni dall'arabo e ne donò copie a diverse università (tra l'altro fu lui a fondare l'università di Napoli). Egli fu molto attento alle culture non cristiane e cercò di promuovere il dialogo inter-religioso, p. es. invitando il filosofo arabo Ibn Sabin a rispondere a una serie di quesiti teologici. Inoltre, invece di fare una vera e propria crociata come gli imponeva il papa, semplicemente patteggiò coi turchi e comprò la libertà di accesso dei pellegrini cristiani ai Luoghi Santi.

A Federico II, a causa della sua fama di non conformismo, vari secoli dopo fu attribuito l'opuscolo clandestino *De tribus impostoribus*, un attacco alle tre grandi religioni rivelate monoteiste. All'origine di quest'accusa c'è un'enciclica del 1239 di papa Gregorio IX in cui si accusa l'imperatore di aver affermato apertamente che "il mondo intero è stato ingannato da tre impostori, Gesù Cristo, Mosè e Maometto... Ha aggiunto che non si dovrebbe credere a nulla che non sia dimostrabile con la forza e la ragione della natura." Federico lo negò e replicò accusando il papa di eresia¹.

¹ Georges Minois in *Il libro maledetto*, Rusconi, Milano 2009, racconta la storia del fantomatico trattato *De tribus impostoribus*, attribuito di volta in volta ai pensatori più indipendenti e spregiudicati della storia della cultura europea, da Federico II a Pier Delle Vigne (segretario di Federico II), a Machiavelli, a Giordano Bruno, a Spinoza.

Se lo stolto anonimo dei tempi di Anselmo osava al massimo pensare in cuor suo “Dio non esiste”, ora un’affermazione del genere viene attribuita niente meno che alla più alta autorità politica dell’Occidente, ad un personaggio pubblico di grandissima cultura e prestigio. Il tema religioso è ancora una volta al centro dello scontro politico, ma non si parla semplicemente di eresie cristiane, o di guerre tra diverse religioni, ma di un atteggiamento irreligioso basato sulla ragione naturale. La filosofia scolastica successiva dovrà partire da questo problema: come rendere compatibile con il cristianesimo cattolico una cultura ormai aperta su civiltà diverse (quella antica, quella araba e quella ebraica) e non disposta a credere a nulla che non fosse dimostrabile con la ragione naturale. Stiamo parlando del nuovo mondo delle Università.

§ 2. Il secolo XIII: le università

Il secolo XIII fu quello della nascita e dello sviluppo delle università: Parigi, Napoli, Oxford e Cambridge, Salamanca, Padova furono istituite in questo secolo (solo Bologna esisteva già). **Universitas** in latino medievale è sinonimo di arte o corporazione. Le università sono infatti *associazioni corporative di maestri e di studenti* nate per tutelare i loro diritti, per ottenere protezioni e privilegi dalle varie autorità, per regolare piani di studi, programmi, diplomi e licenze di docenza, ecc. Esse furono fondate per lo più da maestri laici, anche se maestri e anche studenti spesso prendevano l’ordine minore di *suddiacono*, che non implicava voti di castità e di obbedienza, né la potestà di dir messa, ma li rendeva comunque membri del clero – cioè **clerici**.

E *clerici furono detti da allora gli intellettuali in genere* (**clerici vagantes** erano detti quegli studenti che giravano da un’università all’altra in cerca di maestri famosi e interessanti, o quei maestri che giravano in cerca di cattedre più prestigiose o di maggiore libertà di insegnamento). Quando sorsero gli Ordini Mendicanti – domenicani e francescani – la cui missione era proprio



Antica veduta di Oxford.

quella di predicare il Vangelo e la dottrina cattolica *nelle città*, i maestri secolari si opposero inizialmente alla loro iscrizione alle corporazioni universitarie (a Parigi questa opposizione durò molti anni), ma nella seconda metà del secolo essi avevano ormai invaso tutte le facoltà di Teologia.

Le facoltà per molti secoli furono solo quelle delle **Arti Liberali**, di **Teologia**, di **Diritto** (Romano e Canonico) e di **Medicina**. Le Arti Liberali – grammatica, dialettica, retorica, matematica, fisica, astronomia, musica – costituivano, almeno nei primi tempi, il corso di studi iniziale necessario per studiare le altre scienze (una specie di super-liceo). A Parigi però i maestri delle Arti avevano raggiunto un alto livello e avevano un grande seguito di studenti provenienti da varie parti d'Europa. Essi furono spesso in conflitto con quelli della facoltà di Teologia e cercarono di ottenere un certo grado di libertà di insegnamento.

Nonostante che il sec. XIII sia stato anche quello dell'organizzazione e della diffusione della *santa Inquisizione*, la ricerca e l'insegnamento nelle università furono vivaci e fecondi. L'ordinamento prevedeva un preciso curriculum per gli studenti e per i maestri, e una forte competizione tra i maestri per avanzare nella carriera. *L'attività didattica di base era la lectio* (lettura, ma anche esposizione e commento) *dei testi classici fondamentali*. Ma a intervalli regolari i maestri e i loro assistenti organizzavano delle **disputationes**, cioè delle vere e proprie *discussioni/competizioni per risolvere determinati problemi* posti nel corso delle lezioni (le **quaestiones**), che duravano alcuni giorni. I partecipanti alla disputa assumevano i ruoli di favorevoli o contrari ad una determinata soluzione, e alla fine il maestro riepilogava le varie argomentazioni e determinava quella che per lui era la soluzione vincente. Due volte all'anno i maestri rispondevano addirittura a questioni **de quolibet** – su qualunque cosa: vere e proprie sfide intellettuali.

Anche i testi principali scritti dai maestri erano strettamente collegati all'insegnamento: si trattava di raccolte di **Quaestiones disputatae** intorno ad un certo tema, di **Commenti** a determinati classici, e di **Summae** (trattati) su determinati argomenti, sempre ordinate secondo questioni, risposte, obiezioni e risoluzione finale.

§ 3. Conflitti culturali e politici

È vero che cultura è potere?

#Secondo lo storico della filosofia Alain De Libera, *lo sviluppo aperto e concorrenziale della discussione e della produzione di idee che si svolse nelle Uni-*

versità del Basso Medioevo fu un fenomeno grandioso e forse unico nella storia. La facoltà di teologia di Parigi in particolare fu favorita dai papi come centro culturale di tutto il mondo cattolico, e i maestri e gli studenti venivano qui da ogni parte d'Europa - ma anche le altre università avevano una simile vita cosmopolita, grazie anche al latino come lingua veicolo. Tuttavia *il mondo universitario*, più di una volta nel corso del tempo rischiò di sfuggire di mano alla Chiesa, e costituiva quasi un terzo potere (intellettuale) tra il potere spirituale e quello temporale.

Imperatori, re e principi si sforzavano anche di promuovere, dotare di privilegi e proteggere le università per averne l'appoggio nelle contese ideologiche con la Chiesa. Parigi fu teatro di lotte tra facoltà e tra l'università e altre istituzioni, nonché di lotte studentesche, secoli prima della rivolta del maggio 1968. I maestri, qui come altrove, quando non ottenevano dalle autorità ecclesiastiche e politiche ciò che volevano, emigravano in massa in altre città, fondando nuove università.

I maestri delle Arti parigine, spesso in contrasto con quelli di teologia, all'inizio del sec. XIII pretendevano di insegnare liberamente Aristotele (appena tradotto in latino dai testi arabi) e anche il suo commentatore Averroè e altri filosofi arabi (parleremo ancora di queste avventurose traduzioni nel Cap. 16). Ma le autorità ecclesiastiche, dopo una prima proibizione nel 1210, decisero a partire dal 1270 che tale insegnamento era possibile solo *segnalando e spiegando immediatamente gli errori di questi filosofi rispetto alle verità cristiane*, nel cui quadro del resto tutto l'insegnamento si muoveva.

Nessun maestro osò mai dichiarare in pubblico di credere più alle dimostrazioni della filosofia che ai dogmi della fede. Invece, come vedremo, nel mondo islamico del califfato abbaside e della Spagna araba alcuni filosofi avevano osato affermare la superiorità della filosofia rispetto alla fede, o almeno la sua totale autonomia.

La proibizione ecclesiastica della libera esposizione di Aristotele e Averroè e la condanna dei cosiddetti **averroisti latini** (tutti maestri delle Arti) nascono dalla percezione di un potenziale anti-gerarchico e anti-clericale di essi, in un ambiente di goliardi e di clerici vaganti. La dichiarazione di fede ortodossa dei maestri pareva solo formale (e forse a volte non era niente di più) e così l'insegnamento averroista poteva verosimilmente avere riflessi decisamente **libertini* nel vivace mondo delle università e nelle diverse facoltà. In effetti a quei tempi i goliardi all'osteria cantavano spesso i **carmina burana**, canzoni se non propriamente atee, certamente irriverenti, e **libertine* in materia sessuale. Da alcune traspare una visione dell'esistenza più vicina alla visione classica, e perfino epicurea della vita che a quella cristiana. Si veda il *carme sulla Fortuna* considerata l'arbitro del nostro destino (invece della Provvidenza!).

Sors immanis et inanis	Sorte immane e vuota
rota tu volubilis	tu, ruota volubile
status malus	stato pericoloso
vana salus	salute vana
semper dissolubilis	sempre dissolubile
obumbrata et velata	sempre immersa nell'ombra e velata
mihi quoque niteris	anche a me tu stai addosso
nunc per ludum	ora per gioco
dorsum nudum	porto nudo il dorso
fero tui sceleris.	della tua malvagità.

⊛ **Approfondimento. Riflessioni sulla condanna del panteismo**

È nel periodo del primo sviluppo delle università che la Chiesa si attrezza per scovare le idee che possono mettere a repentaglio la sua autorità. È del 1225 la condanna postuma di Giovanni Scoto Eriugena (cfr. ↑ Cap. 14). Essa avviene più o meno ai tempi della condanna per panteismo del teologo francese **Amalrico di Bène** (morto nel 1206 o nel 1207), la cui filosofia fu condannata nel 1210. Di Amalrico naturalmente sono stati bruciati gli scritti. In realtà, sulla base dello Pseudo-Dionigi – che per definizione era intoccabile – era molto facile sconfinare nel panteismo, che del resto non è un concetto facile da definire. E vari altri autori (come Meister Eckart, cfr. ↓ Cap. 18, § 4.1) furono sospettati o condannati a causa delle loro tendenze panteistiche. Questo riguarda in particolare alcuni mistici, che perseguivano l'annullamento dell'individualità in Dio.

Dunque il panteismo pare temibile per la cultura ufficiale quasi come l'irreligiosità del miscredente Federico II.

Schematicamente, il panteismo è la dottrina secondo cui Dio è immanente nel mondo e nell'uomo stesso, per cui l'uomo stesso è Dio. Ma è difficile distinguere i filosofi che sono fautori del panteismo puro, per cui la realtà di Dio – in modo blasfemo – è ridotta a realtà mondana, dagli autori che sostengono che *tutto è in Dio* (panenteismo), ma che Dio sfugge eternamente all'uomo essendo sempre anche in qualcos'altro, immanente e trascendente al tempo stesso. Questo sembra il punto di vista proprio del neoplatonismo greco di quello cristiano, dallo Pseudo-Dionigi fino a Giovanni Scoto. Ma questo punto di vista – certo non irrispettoso nei confronti di Dio – spesso era egualmente considerato eretico. **#Cerchiamo di immaginarne il motivo.** Se l'uomo si identifica con Dio, la mediazione della Chiesa, attraverso l'insegnamento e i sacramenti, è inutile per la salvezza. L'estasi, a meno che non si svolga in convento, e capiti a persone di provata obbedienza, è anch'essa sospetta.

Sono tra l'altro le traduzioni di Aristotele e degli aristotelici arabi ed ebrei, sospetti di panteismo ed affascinanti per la raffinatezza della loro riflessione, che inducono la Chiesa ad alzare la guardia. Le traduzioni, l'ampliamento della conoscenza e il contatto con diverse mentalità sono in genere causa di preoccupazione per le autorità tradizionali. Ad un altro livello, la Chiesa si era affrettata a proibire la traduzione in lingua volgare della Bibbia, promossa dal predicatore riformatore ed eretico **Pietro Valdo** (morto nel 1217), che tra l'altro era un fautore della povertà della Chiesa (cfr. Scheda Il movimento Valdese).

§ 4. Comincia una nuova era?

(La profezia di Gioacchino e la lieta novella di Francesco)

Gioacchino era davvero “di spirito profetico dotato”, come dice Dante?

Nella seconda metà del sec. XII, mentre nei comuni stava nascendo un nuovo mondo sociale e politico, e mentre nelle grandi città stavano per sorgere le università accanto alle scuole cattedrali e si sviluppava un nuovo mondo intellettuale, c'era stato un monaco che aveva profetizzato l'inizio di un'epoca nuova, **Gioacchino da Fiore** (1130-1202).

Secondo lui, in quel periodo stava per cominciare l'**età dello Spirito Santo**, in cui, come avevano affermato i Vangeli e gli Atti degli Apostoli, il popolo cristiano sarebbe stato pervaso da esso e reso capace di vivere in pace e in amore, senza bisogno di autorità e leggi. Questa profezia **millenarista* di Gioacchino, mai accettata dalla Chiesa, aveva continuato a riscaldare gli spiriti dei fedeli e fu ripresa più tardi dalla corrente dei francescani detti “spirituali”. Tale corrente aveva adottato in modo radicale l'idea della povertà cristiana del fondatore Francesco, e, oltre a praticarla per contro proprio, attaccava la ricchezza, il lusso e il potere secolare della gerarchia ecclesiastica.

Ancora più importante per capire il periodo storico che andava aprendosi è l'influenza dello stesso **Francesco d'Assisi** (1181-1226), di cinquant'anni più giovane di Gioacchino. La sua predicazione nasce nel nuovo mondo delle città comunali e si rivolge soprattutto al suo nuovo popolo e in particolare ai poveri. Fonda a questo scopo un nuovo ordine religioso in cui la regola della povertà del singolo e del convento è all'inizio strettissima. Egli rinnova profondamente il senso religioso, precedentemente dominato da quello che abbiamo chiamato il ceto degli *oratores*. Il clero era sostanzial-

mente egemonizzato da quella parte dei *bellatores* (cioè, i cavalieri, i nobili) che normalmente occupavano le parti alte della gerarchia ecclesiastica (alto clero), mentre, salvo meriti eccezionali, i *laboratores* potevano accedere solo a posizioni basse (basso clero). L'alto clero tradizionale, dedito alle attività cerimoniali del culto pubblico, alla politica e all'amministrazione, aveva a sua disposizione le ricchezze e il patrimonio della Chiesa. Se non voleva rinunciare a questa posizione, al massimo poteva esprimere la sua adesione al messaggio di povertà di Cristo attraverso la rinuncia ai piaceri mondani, la penitenza, la vita monastica e il disprezzo del mondo (*contemptus mundi*) o addirittura il "rifiuto del mondo".

Viceversa, Francesco predicava la povertà, ma non il "rifiuto del mondo". Il suo *Cantico delle creature* presenta la natura nella sua semplicità come un coro di lode alla magnificenza di Dio, non come valle di lacrime e luogo di espiazione. Tratti importanti di Francesco e del movimento francescano sono questa nuova adesione al mondo terreno, un forte senso della solidarietà comunitaria e una disponibilità a incontrare quanti son diversi da noi (si pensi al viaggio di Francesco in Egitto in cui incontra i nemici mussulmani).

E, quando gli equilibri instabili della società del Duecento saranno venuti meno, l'ala spirituale e **millenarista* dell'ordine da lui fondato, entrerà in aperto conflitto con l'ala moderata che accettava il diritto di proprietà per i conventi. Essa sarà allora parte importante delle rivolte del XIV sec. contro il potere e la ricchezza della Chiesa e del mondo laico.

§ 5. Il compromesso di Tommaso d'Aquino

Mentre Francesco risponde alla domanda di religiosità, ma anche di giustizia del nuovo mondo cittadino con il suo ordine di frati mendicanti, un altro ordine di mendicanti è fondato da San Domenico, quello dei Predicatori (i domenicani, appunto). Meno interessati a regolamentare la povertà dei singoli e dei conventi, lo scopo dei domenicani è la difesa della fede dall'eresia e dalla miscredenza, e per questo si affrettano ad entrare nell'insegnamento universitario (seguito ben presto dai francescani). I loro esponenti più prestigiosi in campo teologico e filosofico furono il tedesco Alberto di Colonia, noto come **Alberto Magno** (1225 circa-1280) e il suo grande discepolo, l'italiano **Tommaso d'Aquino** (1221-1275) entrambi studiosi e seguaci di Aristotele. Anche in questi due non troviamo alcun rifiuto del mondo. Alberto apprezza e sviluppa di Aristotele soprattutto lo studio osservativo della natura. Tommaso si appassiona soprattutto ai grandi temi metafisici e teologici, tra cui le prove dell'esistenza di Dio. Essi accolgono in positivo

la sfida che sembrava venire dalla corte di Federico II, dai maestri parigini delle Arti e dalla nascente cultura comunale, e cioè giustificare la credenza religiosa attraverso la ragione. Le verità di fede per loro non sono paradossale e follia – o obbligo imposto – ma credenze in un'autorità resa plausibile dalla ragione naturale. Tale ragione non può spiegare tutto, ma non si deve credere a nulla che sia contrario alla ragione. E anche in campo morale e politico, oltre al potere supremo sulle anime attribuito da Cristo alla Chiesa, si deve riconoscere alla società umana un suo autonomo funzionamento fondato sulla legge naturale.

Il *compromesso tomista tra fede e ragione e tra teologia e filosofia* proponeva al nuovo mondo laico che stava nascendo il *riconoscimento di un suo spazio autonomo gestito dalla ragione umana naturale*, il cui valore era pienamente apprezzato in quanto essa era stata creata da Dio. Aristotele e la filosofia araba non sono da respingere per motivi di fede, ma possono essere accettati, e dove è il caso criticati, sulla base della ragione. Fede e ragione non si possono contraddire reciprocamente. Su questa base Tommaso può portare a termine il compito della sua filosofia che è proprio quello di salvare la fede.

Il peccato originale resta un dogma della Chiesa, ma per Tommaso i suoi effetti non sono stati tali da rendere impossibile l'esercizio della ragione, della virtù e della vita sociale. Oltre due secoli dopo, il riformatore **Lutero** (1483-1546) rifiuterà le dottrine di Tommaso perché secondo lui sostanzialmente pelagiane.

Il compromesso tomista, che sarebbe stato riproposto dal **Concilio di Trento** (1545-1563) proprio in polemica con Lutero, non coinvolse né convinse immediatamente tutti i grandi teologi dei suoi tempi. Anzi, nel 1272 Tommaso dovette lasciare Parigi a causa del bando di molte dottrine di Aristotele e degli aristotelici arabi. Era però assai ben visto dalla corte papale, che evidentemente era di mentalità più aperta dell'arcivescovo di Parigi.

Successivamente con lo sdoganamento di Aristotele la centralità di Agostino venne meno, ma l'agostinismo non scomparve. La teologia e la filosofia scolastiche continuarono a dividersi in varie grandi correnti, che, ormai, parlavano tutte con diverse sfumature il linguaggio aristotelico.

§ 6. Il Trecento: salta il compromesso tomista

Nel sec. XIV il compromesso tomista (e qualunque altro compromesso analogo tra fede e ragione e tra teologia e filosofia) risulterà insostenibile. Si svilupperà un'ampia critica alla ragione tomista e alle sue pretese di giusti-

ficare la fede. Dapprima il francescano **Giovanni Duns Scoto** (1266-1308) afferma che, se la ragione naturale può dimostrare l'esistenza di Dio, essa non può dire se un tale dio sia anche una persona onnipotente e provvidente, come vuole la religione cristiana. La ragione non può dirci nulla di significativo riguardo alla questione pratica per noi essenziale, cioè la nostra salvezza eterna. Poi un altro francescano, **Guglielmo da Ockam** (1285-1347), pone molti dubbi e limitazioni sulle prove dell'esistenza di Dio, ma soprattutto attacca il concetto centrale della filosofia aristotelica, quello di causa finale e formale. Gli occamisti successivi smontano ciò che resta dell'aristotelismo e con esso la fisica finalistica che dovrebbe provare l'assetto provvidenziale del mondo.

Il Trecento, come è noto, fu un secolo di catastrofi. Ci colpisce tra tutte la peste (a partire dal 1347), catastrofe naturale. Ma quelle sociali e culturali sono egualmente notevoli. Il trasferimento nel 1309 del papato ad Avignone, sotto la tutela politica e militare del Regno di Francia, fu una ferita profonda all'universalismo medievale – la “**cattività avignonese**” sarebbe poi durata fino al 1377. Fortemente contestata per questa mossa che contraddiceva tutta la tradizione e accusata di essersi fatta serva di un particolare potere mondano, la curia papale non aveva più l'autorevolezza per imporsi sulla nuova cultura e nemmeno per difendere la gerarchia delle tre classi (*oratores – bellatores – laboratores*), che aveva una giustificazione essenzialmente religiosa. Il secolo vedrà una serie di rivolte sociali contro il potere feudale, regio ed ecclesiastico, e, in alcune città manifatturiere, contro il potere dei ricchi borghesi.

Lo stesso Ockham, che contesta il compromesso tomista e critica la metafisica aristotelica, è un francescano spirituale, e deve fuggire da Avignone per evitare un processo dell'inquisizione e rifugiarsi a Monaco presso l'imperatore **Ludovico il Bavaro**. Qui difende i diritti dei fedeli contro la gerarchia e con un libello accusa il papa di eresia. Nella visione di Ockham fede e ragione sono del tutto separate, e l'adesione al cristianesimo deriva esclusivamente dalla fede. Alla ragione resta la conoscenza del mondo in cui viviamo, basata sull'osservazione, e libera dai pregiudizi della tradizione filosofica e teologica. Ma, per lui come per i grandi intellettuali del suo secolo, è la fede che dà senso alla vita. Non troviamo in lui ancora la rivendicazione moderna della libertà individuale di pensiero per tutti gli uomini in quanto uomini, ma piuttosto *l'idea della partecipazione collettiva dei credenti alla vita della Chiesa, e la contestazione della sua gerarchia*.

Nonostante il legame di fatto col regno di Francia, la Chiesa avignonese aveva mantenuto le pretese di Bonifacio VIII (morto nel 1303) che rivendicava per il papa la **pienezza del potere** (*plenitudo potestatis*), cioè la superio-

rità assoluta su qualunque altro potere religioso e civile. E, con grande scandalo dei francescani spirituali, manteneva anche il sistema delle decime, cioè delle tasse dovute al papato, che riguardava tutti i paesi cattolici.

Nel circolo di Ludovico c'era anche **Marsilio da Padova**, un filosofo politico esponente del nuovo mondo comunale, che attaccò il sistema gerarchico del potere ecclesiastico, rivendicando il primato del concilio sul papa e dei laici sui chierici. E sostenne anche la natura elettiva del potere politico.

Il sopraggiungere della peste nel 1347 (poi ripresentatasi varie volte nei decenni successivi) ebbe anche notevoli ricadute culturali: la morte in massa si presentava come un evento in cui *il singolo non poteva contare su nessun soccorso della società e nemmeno sul conforto dei sacramenti* —essendo gli ecclesiastici molto spesso morti di peste o fuggiti via. In una situazione del genere *la religiosità tradizionale*, fondata sulla mediazione visibile della Chiesa attraverso i sacramenti, *perdeva terreno a favore del puro misticismo, cioè dell'abbandono individuale a Dio, o della miscredenza*. Molti studiosi hanno considerato la peste uno dei fattori principali della trasformazione in senso mondano della cultura medievale, fondata da secoli sulla centralità della Chiesa.

Vanno poi considerati gli effetti del Grande Scisma (1378-1417), nel quale si fronteggiavano due papi eletti in successione dallo stesso collegio cardinalizio, dei quali uno aveva riportato la sede papale ad Avignone. Nacque allora la dottrina del **conciliarismo**, che sviluppava idee di Marsilio e anche di Ockham. I conciliaristi più decisi ritenevano che il concilio fosse superiore al papa, che i concili dovessero essere convocati regolarmente per permettere un'ampia partecipazione dal basso alla vita della Chiesa, e che dovessero avviare una **riforma interna** generale della Chiesa stessa. Questa tendenza prelude alle idee moderne di rappresentanza e di partecipazione dal basso, almeno per quanto riguarda l'ambito religioso — ma tale ambito copriva allora l'intera società e l'intera cultura.

A metà del Quattrocento tale tendenza può dirsi sconfitta e il papato romano sembra di nuovo rafforzarsi. Ma, a parte l'insoddisfazione dei filosofi e dei teologi che avevano voluto la riforma, bisogna tener conto che in Inghilterra nelle campagne perdurò fino i primi decenni del Quattrocento la rivolta contadina egualitaria dei lollardi, che riprendeva le dottrine eretiche riformatrici propagate nel secolo precedente dal filosofo e teologo Wyclif, mentre in Boemia, dopo conflitti sanguinosi, si sarebbe instaurata una Chiesa scismatica basata sugli stessi principi.

La rottura completa e definitiva all'unità della cultura cattolica occidentale avverrà solo con la Riforma protestante, nella prima metà del Cinquecento. Non si tratterà di una riforma interna, come quella voluta dai conci-

liaristi, ma di una separazione (scisma) dalla Chiesa di Roma di gran parte d'Europa, accompagnata dall'abbandono di molte delle vecchie dottrine teologiche.

Infine va ricordato che l'Europa del Trecento e del Quattrocento nel suo complesso seppe reagire alle molte catastrofi economiche, sociali ed ecclesiali con un notevole sviluppo artistico, culturale, scientifico e tecnico. Si sviluppano nuove forme pittoriche, architettoniche e narrative, aumentano le conoscenze scientifiche grazie alle numerose traduzioni e alla diffusione dello studio del greco; si sviluppa la ricerca logica, matematica, fisica e astronomica nella facoltà delle Arti, e anche quella anatomica e fisiologica nelle facoltà di medicina. Per la ricchezza dei frutti in tutti questi campi lo storico Johan Huizinga parlò di un "autunno del Medioevo".



Una lezione universitaria: immagine risalente al XIV secolo.

CAPITOLO 16.

La filosofia araba, Avicenna, Averroè e l'averroismo latino

*La “vita teoretica” era stata per Aristotele e i suoi seguaci antichi un ideale aristocratico di tranquillo isolamento, lontano dalle frustrazioni della politica. Ma dopo di allora si svilupparono varie società in cui vigeva una religione monoteistica “del libro”, che furono sempre in competizione –se non in guerra– tra loro (i diversi imperi cristiani e islamici, e in mezzo ad essi le comunità ebraiche). E agli intellettuali filosofi in esse si richiedeva di collaborare con gli intellettuali teologi che tramandavano e interpretavano la scrittura, per difendere la propria fede. Però i filosofi poterono egualmente mantenere un proprio spazio. Infatti l’idea aristotelica della beata vita teoretica era stata potenziata nell’interpretazione neoplatonica fino al punto di diventare imitazione dell’intelletto divino e identificazione con esso. Questo forniva ai filosofi la possibilità di valorizzare il loro ruolo e permetteva loro di avere un proprio spazio di autonomia. Essi potevano pretendere di avere una loro **speciale via di accesso al divino**, sia attraverso la conoscenza dottrinale, sia attraverso l’identificazione quasi mistica con esso, nel momento in cui prendevano coscienza di conoscere certe verità **con la stessa certezza di Dio**.*

§ 1. La filosofia araba

Qualcuno ricorderà Baghdad per le Mille e una notte (e i film relativi), ma chi sa qualcosa della favolosa “Casa della saggezza”?

Nell’Oriente mediterraneo, dopo la chiusura della scuola di Atene (529) e la proibizione di insegnare le filosofie “pagane”, le scuole filosofiche più significative furono quelle della Siria, nell’area dell’impero persiano sassanide. Qui si erano rifugiati dei filosofi neoplatonici non cristiani e c’erano con-

fessioni cristiane considerate eretiche nell'Impero bizantino. Dato lo statuto speciale del cristianesimo, considerato, come l'ebraismo, "religione del libro" nel mondo islamico, anche al tempo del califfato ommayade di Damasco troviamo significativi teologi neoplatonici cristiani (si ricordi Giovanni Damasceno, ↑ Cap. 12).

Ma fu sotto il califfato abbaside che si sviluppò il pensiero filosofico e teologico arabo mussulmano. A Baghdad, nella "*Casa della Saggezza*" (Bayt al-Hikma), nata dalla biblioteca del celebre califfo Arun el-Rashid e poi divenuta un'istituzione pubblica con i suoi successori, *si traducevano in arabo e si studiavano opere filosofiche greche, siriane ed ebraiche*. A queste traduzioni e al lavoro culturale collegato *parteciparono intellettuali cristiani ed ebrei*. Ma opere scientifiche di varia natura erano importate anche dalla Persia e dall'Oriente.

La Casa della Saggezza era un'istituzione simile al Museo di Alessandria: centro di ricerca, laboratorio, biblioteca (raggiunse i cinquecentomila volumi), osservatorio astronomico, scuola di studi superiori, ecc. E ad essa era annesso anche un ospedale pubblico, istituzione questa molto diffusa nel mondo arabo-islamico. Così la medicina, teorica e clinica, si sviluppò straordinariamente in questo periodo.

La Casa della Saggezza fu distrutta, insieme a tutti i suoi libri e al suo apparato di ricerca, di studio e di cura, nella sanguinosissima distruzione di Baghdad ad opera dei mongoli nel 1258, nella quale tutti gli abitanti furono uccisi o dispersi. Poi, a partire dal predominio ottomano nel sec. XIV, la stessa cultura araba iniziò un periodo di decadenza e di trasformazione. Per un quadro generale della cultura religiosa e scientifica islamica precedente a tale periodo, rimandiamo all'Excursus dedicato al pensiero del mondo asiatico nel 3° fascicolo. Ci limitiamo qui agli aspetti generali della riflessione filosofica.

Nella cultura araba si vennero, in sintesi, a formare tre diversi orientamenti di ricerca teorica, la *falsafa* (la filosofia), il *kalam* (lo studio della parola di Dio) e il *sufismo* (la via mistica verso Dio).

§ 1.1. La falsafa

La *falsafa* partiva dallo *studio delle opere filosofiche che erano il patrimonio della cultura greca del tardo impero*: Platone (in particolare la *Repubblica*), la filosofia neoplatonica e Aristotele interpretato in senso neoplatonico dai commenti tardo-ellenistici. Bisogna aggiungere che ad Aristotele erano attribuite opere appartenenti a filosofi neoplatonici, e questo comportava un certo fraintendimento a proposito del suo pensiero.

Uno dei primi filosofi arabi, **al-Kindi** (circa 800-866) riteneva che *il ge-*

nera umano delle diverse nazioni nel tempo progredisce verso il sapere e per questo incoraggiava l'acquisizione e la traduzione di testi di altre culture.

I filosofi successivi furono quasi tutti di ispirazione aristotelico-neoplatonica, e molti, insieme alla filosofia e alla teologia, si dedicarono alle scienze matematiche, alle scienze naturali o alla medicina.

Gli esponenti più famosi della filosofia araba nel mondo medievale cristiano furono **Avicenna** e **Averroè**, di cui parleremo nel prossimo paragrafo. Adesso accenneremo soltanto a due pensatori meno conosciuti ma piuttosto originali, trattati da Alain De Libera nella sua *Storia della filosofia medievale*.

Il primo, **Abu Ali Miskawayh**, pare che arrivasse a dichiarare la superiorità della filosofia sulla religione. Nato in Persia, fu anche a Baghdad dove esercitò cariche pubbliche, visse fino a tarda età e morì nel 1029. Egli sostiene, come gli aristotelici neoplatonici, che *la vera felicità è nella vita teoretica*. Pensava però anche che una sorta di **ragione eterna** si sarebbe manifestata in diversi tempi e in diverse culture (indiana, persiana, greca, araba).

Un altro filosofo controcorrente fu il medico e chimico persiano **Abu Bakr al-Razi** – semplicemente **Rhazes** in latino (864-925) che, rifiutando l'aristotelismo dominante, sosteneva l'esistenza degli atomi e del vuoto. In un'opera perduta, avrebbe osato affermare che i testi sacri sono miti e che le religioni sono soprattutto fonti di terribili guerre. Come spesso succede, conosciamo queste sue affermazioni filosofiche soprattutto attraverso citazioni altrui. Tuttavia, nonostante le polemiche teoriche nei suoi confronti, Rhazes non fu perseguitato e anzi continuò ad esercitare cariche importanti in ambito medico.

⊛ **Approfondimento: Rhazes medico e scienziato**

Rhazes fu soprattutto un medico eminente: studiò Ippocrate, Galeno e la medicina orientale, girò il mondo islamico fino in Spagna per perfezionare le sue conoscenze, diresse l'ospedale della Casa della Saggezza e quello della sua città natale, Ray. Ci ha lasciato manuali di medicina basati sulla sua esperienza clinica, studi pionieristici sulla patologia del vaiolo, del morbillo e delle allergie, e, come chimico, ha dato fondamentali contributi alla farmacologia. I suoi testi più importanti furono tradotti in latino e fecero scuola fino al XVII secolo. Sostenitore del metodo sperimentale, criticò la pesante costruzione teorica della dottrina dei quattro umori di Galeno, aprioristicamente legata alla teoria aristotelica dei quattro elementi (la sua critica era basata su esperienze che lo avevano convinto che le caratteristiche di base teorizzate da Galeno non tenevano conto di importanti dati sperimentali).

Come direttore d'ospedale, diede inizio alla pratica di far partecipare gli studenti di medicina alla visita dei pazienti e di farli discutere i casi col pri-

mario. Sostenne la necessità di aprire gli ospedali anche ai poveri e scrisse un libro di self-help medico per l'uomo comune.

Era convinto che il sapere potesse (e dovesse) accrescersi nel corso del tempo, con l'accumularsi di nuove esperienze, e con l'arrivo di nuove conoscenze da altri paesi.

Si occupò anche di dietologia, raccomandando la dieta vegetariana.

Sperimentazione, progresso del sapere, miglioramento del benessere e della salute pubblici sono idee al centro del suo pensiero e della sua attività.

§ 1.2. Il kalam

In un clima così aperto, non meraviglia che ci fossero correnti teologiche del **kalam** che per reazione difendessero la lettera della religione contro la filosofia (gli **hanbaliti**). Ma altre importanti correnti preferivano riflettere razionalmente sui testi sacri islamici, e tuttavia rifiutavano in linea di principio le dottrine provenienti dalla tradizione filosofica, come le idee aristoteliche dell'eternità del mondo e della morte dell'anima insieme al corpo, e l'idea neoplatonica dell'emanazione, intesa come azione necessaria e non volontaria di Dio. Di solito i **mutakallimun** (cioè i maestri del kalam) mostravano una grande conoscenza dell'arte dell'argomentazione e dei concetti della filosofia classica, e non mancavano di un pensiero originale – che **#possiamo chiamare** filosofico. Per esempio **Ashari** (874-935), fondatore di un'importante scuola di Kalam (la scuola asharita), sosteneva che Dio avesse creato la materia fatta di **atomi discontinui** in istanti di tempo egualmente discontinui, ponendola nello **spazio vuoto** (tutte idee opposte a quella della fisica aristotelica). La creazione sarebbe dipesa non dalla necessità dell'essenza divina, ma dalla **libera volontà di Dio**, che avrebbe potuto creare in qualunque momento nuovi atomi o distruggerli.

I califfi abbasidi accolsero nella “Casa della saggezza” sia i seguaci del kalam che i filosofi, mostrando una notevole tolleranza e un interesse per le tesi più diverse.

★Approfondimento. Al-Ghazali e la “distruzione” dei filosofi

Un importante teologo del kalam fu **al-Ghazali** (1058-1111), docente a Baghdad e poi in varie città persiane. Egli era anche un mistico sufi, e ci racconta la sua esperienza di fede in un'opera autobiografica, *La salvezza dalla perdizione*. Ai filosofi cristiani egli fu noto come discepolo di Avicenna, perché inizialmente l'unica sua opera conosciuta in Occidente fu *Le intenzioni dei filosofi*, che è un resoconto puntuale delle dottrine degli aristotelici arabi, in particolare di al-Farabi e di Avicenna. Ma questa opera serviva al teologo come base della critica dei filosofi, contenuta nell'altra sua opera, *L'incoeren-*

za dei filosofi, - inizialmente tradotta come *La distruzione dei filosofi* - in cui egli dimostra come le diverse opinioni filosofiche si contraddicano e, dunque, si vanifichino reciprocamente (il filosofo Averroé ribatté in seguito con *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*).

Si noti che questo teologo non si oppone affatto al sapere profano, alla razionalità, alla matematica e alle scienze. Studioso di logica, critico del concetto di causa, è proprio in nome della razionalità che attacca le dottrine filosofiche, soprattutto quelle che pensano di poter dimostrare filosoficamente le verità coraniche. Egli mette in luce la limitatezza della speculazione razionale in quanto tale, e l'impossibilità che essa conduca a certezze assolute.

È impossibile secondo lui trovare ragioni certe che dimostrino le verità coraniche fondamentali: Dio creatore del mondo; gli attributi divini (potenza, sapienza, vita, volontà, ragione, parola); la conoscenza dell'individuale da parte di Dio (contro l'idea dell'Intelletto divino che pensa solo l'universale); l'esistenza di un'anima immortale creata da Dio, che risorgerà in un corpo nel giorno del giudizio.

Come rifiuta la teologia aristotelica del Dio-Intelletto, così contesta la pretesa degli aristotelici di provare che il mondo sia eterno.

Come vedremo, molte di queste critiche alle pretese dimostrative della ragione naturale furono avanzate anche da filosofi e teologi latini (vedi ↓ Duns Scoto, Cap. 18, § 1).

§ 1.3. Il sufismo

Il **sufismo** è una tradizione etico-religiosa, che, più che del sapere, si occupa del compito di *avvicinarsi a Dio in questa vita attraverso l'esperienza mistica*: la meditazione, la musica, la danza, la trance sono tra i mezzi impiegati. Tolleranti, i **sufi**, piuttosto che ribellarsi all'ortodossia, tendono a non tenerne conto, e cercano di elevarsi ad una dimensione di alta spiritualità, praticando anche la vita monastica. Alcuni filosofi arabi, seguaci del neoplatonismo e della sua concezione dell'estasi, hanno aderito anche al sufismo.

§ 2. Avicenna

Ma Dante conosceva il persiano Avicenna?

Il filosofo, medico e vizir persiano **Ibn Sina** (980-1037), chiamato in Occidente **Avicenna**, fu uno dei pensatori più interessanti di questo periodo.

Aristotelico e insieme neoplatonico, egli immagina che Dio (l'Uno) abbia emanato da sé dall'eternità la prima Intelligenza, e questa ne abbia emanata

una seconda, e così altre di seguito, ciascuna a guida di una delle sfere celesti della fisica aristotelica, fino alla sfera della luna, la nona, dentro la quale si trova il mondo sensibile. Questa immagine del mondo anticipa abbastanza precisamente quella dell'aristotelismo cristiano – sia di filosofi come Tommaso d'Aquino, sia di poeti come Dante, che nella *Commedia* descrive questo mondo celeste (nella cultura cristiana però si insiste sul concetto di creazione dal nulla delle sfere, evitando ogni riferimento all'emanazione).

Anche la dottrina dell'Essere di Avicenna ispirerà Tommaso d'Aquino e altri filosofi cristiani. Egli sostiene, partendo dalla metafisica di Aristotele, che *l'essere può essere o necessario, o contingente (cioè solo possibile)*. Le cose sensibili in mezzo alle quali ci troviamo sono contingenti in quanto non sono causa di se stesse, ma hanno bisogno di una causa esterna che le produca come effetti. La loro esistenza è **accidentale** e dipende da altro. Essi sono generalmente l'effetto di altri esseri contingenti (come nella generazione biologica), ma la catena di esseri contingenti non potrebbe nemmeno cominciare se non ci fosse al suo inizio un *Essere Necessario*, che *non ha bisogno di causa*, ma è *causa di se stesso*, cioè Dio (Tommaso riprenderà questo discorso in una delle sue dimostrazioni dell'esistenza di Dio). Gli esseri contingenti, posti dentro la catena delle cause, possono essere *definiti* attraverso una precisa *essenza* (la loro definizione deriva dalla loro posizione nella rete dei generi e delle specie, come per Aristotele). Invece *Dio è indefinibile e ineffabile* perché si trova in cima ad essa, e solo lui esiste per essenza: l'unica caratteristica certa contenuta nella sua definizione è il fatto che esista. Dunque *in lui l'essenza e l'esistenza coincidono*, mentre negli altri esseri sono separate (la loro essenza non implica direttamente l'esistenza: potrebbero non esistere).

§ 3. Averroè

Aristotele considerava quasi divina la conoscenza delle verità universali conosciute in modo necessario. I filosofi sono dunque beati?

Ibn Rushd, detto **Averroè** (1126-1198) visse a Cordoba, nella Spagna araba, e fu non solo un commentatore, ma un seguace e cultore appassionato di Aristotele, da lui considerato sostanzialmente infallibile e addirittura il massimo vertice a cui l'intelligenza umana sia mai potuta arrivare. I suoi accuratissimi commenti a diverse opere aristoteliche furono tradotti in latino ed ebbero un grande successo nel mondo cristiano medievale. Nonostante la sua accurata conoscenza del grande filosofo greco, il suo sistema filosofico,

non diversamente da quello di Avicenna, *descrive il cosmo aristotelico delle intelligenze, dei cieli e della terra come risultato di un'emanazione operata da Dio dall'eternità, secondo l'interpretazione neoplatonica*.

Anche questo filosofo, come la maggior parte dei suoi predecessori, vede nella **vita teoretica** il massimo della felicità umana, il momento in cui l'anima dell'uomo ospita in se stessa l'Intelletto Attivo divino e immortale, che è unico in tutti gli uomini. Nella certezza della verità, essa si identifica per un momento con la divinità.

Averroè, diversamente da molti altri filosofi più vicini alla teologia islamica, crede nell'*eternità del mondo* e tiene ferma l'idea aristotelica dell'*anima come forma del corpo*, che insieme al corpo si dissolve, differentemente da quanto vorrebbe l'interpretazione **letterale** del Corano (che coincide in questo con la visione cristiana).

Nonostante la sua convinzione della superiorità della filosofia, egli continuò ad affermare che tra fede islamica e ragione non c'era contraddizione, e non parlò mai di una "**doppia verità**" per cui ciò che è vero sul piano della fede può non esserlo sul piano della ragione, come dissero di lui i teologi occidentali.

Tuttavia elaborò una sua teoria della natura dell'uomo piuttosto sconcertante. Vi sono secondo lui tre classi di uomini: 1) quelli che sono in grado di capire le dimostrazioni e che esigono delle rigorose dimostrazioni per credere a qualcosa, 2) quelli che si accontentano di argomentazioni probabili, come quelle della retorica aristotelica, 3) quelli che capiscono solo le narrazioni piene di richiami emotivi e coinvolgenti. Il Corano è rivolto a tutte e tre, ma solo i filosofi (la prima classe) sono in grado di *interpretarlo* sulla base di un sapere rigoroso, mentre i teologi e i predicatori si accontentano di interpretazioni plausibili, e il popolo degli uomini dei sensi si accontenta della lettera della narrazione. Una teoria del genere evidentemente non mostra alcuna fiducia nella possibilità della gente comune di uscire dal suo stato di sudditanza culturale, ma piuttosto rivendica con forza la libertà di pensiero dei filosofi rispetto ai predicatori e ai teologi.

Il lettore probabilmente si meraviglierà dell'incongruenza tra la filosofia aristotelica professata da Averroé (mortalità dell'anima umana) e la *lettera* della religione coranica – e di quella cristiana (premio o castigo dopo la morte). Però non mancano precedenti tra i Padri della Chiesa, che alcune volte avevano fatto coincidere le loro convinzioni filosofiche con il messaggio cristiano grazie al metodo allegorico: si pensi ad Origene – e alla sua condanna postuma. Averroè non fu allora condannato, ma la sua filosofia risultò ben presto inaccettabile nell'ambiente islamico spagnolo. Da pochi decenni le crociate della Reconquista avevano cacciato gli arabi da gran parte dei loro precedenti possedimenti e c'erano ondate di reazione mussulmana all'in-

segna della guerra santa. Averroè, pensatore non conformista, fu contestato, perse le cariche che deteneva e dovette lasciare Cordoba.

Già prima di Averroè, il filosofo **Ibn Baijja** (detto **Avempace**, morto nel 1139) era stato contestato: egli fu accusato da un teologo malevolo di non avere fede nella rivelazione, di interessarsi solo di scienza e filosofia e di essere dedito al libertinaggio omosessuale. Lungi dall'opporvi apertamente alla fede, egli affermava che per il filosofo non è possibile davvero realizzare la felice vita teoretica in una società dominata dalla lotta tra le passioni, ed esso deve necessariamente isolarsi, chiudersi in se stesso. Ma va detto che il mondo mussulmano, per quanto percorso in quel momento da ondate di fondamentalismo, non possedeva un clero istituzionalizzato e organizzato come quello cattolico. Come abbiamo visto, posizioni come quelle di Razhes, Miskawayh, Averroè e Avempace non compaiono apertamente nel Medioevo occidentale.

§ 4. Gli averroisti latini

La filosofia è un piacere raffinato?

I commenti ad Aristotele di Averroè e le sue opere di filosofia, tradotti in latino, ben presto si diffusero nel mondo universitario di Parigi, e trovarono numerosi estimatori. Tra gli altri, il maestro delle Arti dell'università di Parigi, **Sigieri di Brabante** (1240-1280), che ritenne filosoficamente fondata l'idea dell'eternità del mondo e quella dell'unicità dell'intelletto per tutti gli uomini. Su quest'ultimo punto cambiò opinione, e comunque riconobbe sempre pubblicamente la superiorità della fede sulle teorie filosofiche. Fu egualmente accusato di aderire alla dottrina della "doppia verità" e dovette abbandonare l'insegnamento.

Anche un altro importante maestro delle Arti parigine, il danese **Boezio di Dacia** (1240-1284), fu accusato di aderire alla dottrina della "doppia verità". A lui si deve tra l'altro un trattato sul *Sommo bene* che definisce l'ideale etico più alto - cioè il fine della vita umana - come esercizio della ragione e ricerca della conoscenza. Secondo lui *il piacere intellettuale della contemplazione è superiore ai piaceri sensibili*. Il filosofo dunque vive secondo il vero ordine della natura, che assegna all'uomo la possibilità di conoscere la causa suprema dell'essere, necessaria ed eterna. Esso quindi amerà Dio, il sommo bene.

#Come si vede, gli aristotelici (neoplatonizzanti) arabo-islamici e cristiani del Medioevo condividono questa concezione della filosofia come attività della libera ragione - e ad essi si devono aggiungere diversi importanti

filosofi ebrei a loro contemporanei. *Si tratta certo di un ideale aristocratico e inaccessibile alla gente comune, che però accomuna studiosi di lingue e religioni diverse, in un dialogo attraverso il tempo e lo spazio, in una sorta di repubblica ideale degli intellettuali.*

Aristotele nell'interpretazione di Averroè continuerà ad essere studiato per un paio di secoli nell'università di Bologna e soprattutto in quella di Padova, celebre per il suo alto livello nell'insegnamento della medicina e delle scienze della natura. Qui, grazie ad una maggiore libertà di insegnamento, la concezione aristotelica della natura rimarrà in onore fino al Rinascimento.

☛ *La filosofia aristotelico-neoplatonica si è sviluppata alla fine del primo millennio e all'inizio del secondo quasi contemporaneamente in diverse società islamiche e cristiane e in diverse comunità ebraiche. Sul piano dei rapporti di potere i filosofi erano ovviamente i più deboli, ma la rivendicazione dell'autonomia del pensiero filosofico rispetto alla tradizione religiosa sarebbe rimasta nella memoria storica della nostra filosofia. Le lotte per la libertà di ricerca nell'università di Parigi e altrove sono state la premessa ideale della rivendicazione della libertà di pensiero che si svilupperà alcuni secoli più tardi. Nel vicino mondo islamico con la supremazia turca sunnita l'interesse per la filosofia scomparve (con l'eccezione della Persia). Secondo De Libera, solo la filosofia ebraica continuò a produrre opere interessanti fino al Rinascimento.*

SCHEDA 3 – La filosofia islamica ed ebraica medievale: Dio, l'essere e l'intelletto (di Vincenzo Ariano)

Tra l'VIII e il IX secolo i califfi della dinastia abbaside, che avevano spostato la capitale dell'impero da Damasco a Bagdad, promossero un'importante opera di traduzione in arabo di gran parte del patrimonio filosofico e scientifico greco. Si trattava di presentare la nuova fede islamica come compatibile con la ragione ed accreditare il califfato abbaside come autentico erede della civiltà greca, in contrasto con Bisanzio, che aveva invece chiuso le scuole di filosofia ed interdetto la lettura di molti testi filosofici.

A questa tradizione erano naturalmente sconosciuti i presocratici e molti filosofi ellenistici che già la tarda cultura greca aveva cessato di tramandare. Di Platone era giunta ad essa solo la *Repubblica*, mentre Aristotele era arrivato sostanzialmente per intero, ma nell'interpretazione neoplatonica, di modo che la teoria dell'intelletto – un aspetto secondario dell'indagine del filosofo – aveva assunto un rilievo particolare. L'idea che l'intelletto passivo o in po-

tenza dell'uomo abbia bisogno per conoscere gli intelligibili universali di un intelletto divino già in atto era stata messa in relazione con l'idea di Plotino per cui l'Uno emana da sé l'Intelletto divino, duplicandosi, e da esso, attraverso progressivi gradi di emanazione, si originano gli Intelletti che regolano le sfere celesti, e poi tutti gli esseri molteplici. La conoscenza filosofica del vero è quindi partecipazione all'Intelletto divino attraverso la catena delle emanazioni.

Naturalmente non solo Aristotele, ma il pensiero filosofico e scientifico greco tramandato venne inserito e rielaborato nel processo di acculturazione del mondo musulmano. Tutti gli ambiti della filosofia e delle scienze matematiche, come la geometria, l'astronomia, l'ottica e l'algebra, vennero coinvolti e sviluppati. La riscoperta nell'Occidente latino della filosofia greca, e in particolar modo aristotelica, tra la fine del XII e la prima metà del XIII secolo, fu il frutto di traduzioni dall'arabo, che oltre alla cultura greca, apportarono all'Europa medievale tutte le novità introdotte dai pensatori musulmani.

Al-Kindi: origine e finalità della *falsafa*

Uomo di vasti interessi fu autore enciclopedico. Denominato "il filosofo degli Arabi" nacque a Bassora all'inizio del IX secolo e morì intorno all'anno 870. Scrisse di filosofia, logica, matematica, musica, astronomia, ottica, cosmologia, medicina, astrologia, etica, politica, divinazione. Solo una minima parte delle sue opere è giunta sino a noi. La più nota e tradotta è la *Filosofia Prima*, nella quale egli interpreta la *Metafisica* di Aristotele come un'esposizione filosofica del principio coranico dell'assoluta unità ed unicità di Dio (*tawid*). In questa operazione egli si distingue però dal **kalam** della scuola mutazilita, che, partendo dal Corano, usano gli strumenti filosofici per spiegare e confermare la fede. Al-Kindi, invece, cercando l'accordo con quest'ultima per quanto è possibile, mira a sostenere una verità di ordine filosofico. Sarebbe però del tutto anacronistico attribuirgli l'idea di una distinzione fra ragione e fede come forme di conoscenza eterogenee da accordare nel caso in cui le rispettive conclusioni entrassero in conflitto. Non è infatti sua intenzione armonizzare tra loro le scoperte della ragione con la dottrina della fede, ma ricercare quell'unica verità che è a fondamento del mondo sensibile e del mondo sovrasensibile e che si identifica sempre e comunque con Dio. La differenza tra la verità rivelata da Dio direttamente ai profeti e quella raggiunta dall'uomo con fatica sta nell'efficacia e non nel contenuto. Nel senso che quando Dio ha voluto rivelare apertamente la verità lo ha fatto con una chiarezza e potenza persuasiva che l'uomo non è in grado di eguagliare e rispetto alla quale la ragione non può fare altro che assentire. Unica origine della verità è in ogni caso Dio.

Non dobbiamo perciò vergognarci di trovare bello il vero e di far nostro il vero da qualunque parte esso provenga [...]: per chi ricerca il vero, nulla viene prima del vero; il vero non è diminuito né abbassato da chi lo dice o da chi lo comunica, nessuno è svilto dal vero, ma anzi il vero nobilita tutti. [*Sulla Filosofia Prima*, cit. in *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Einaudi, Torino 2005, vol. I, p. 340]

L'Islam orientale

1. Al-Farabi. A Bagdad, nel X secolo, nacque un circolo di filosofi e di traduttori cristiani e musulmani dediti allo studio del pensiero greco e in particolare di Aristotele. Tra i componenti di tale circolo si distinse in modo particolare al-Farabi, ricordato successivamente come “il maestro secondo solo ad Aristotele”. Nato nel Turkestan intorno all'anno 870, morì a Damasco verso il 950. Dopo aver studiato esegesi coranica e le *hadit* (le tradizioni concernenti il profeta Muhammad) era entrato nel circolo aristotelico guidato dal maestro cristiano, commentatore e traduttore, **Matta ibn Yunus**. Le sue opere principali hanno per oggetto la sua visione del compito della filosofia e del filosofo nella società islamica. Al-Farabi realizza per primo nel mondo di lingua araba e di religione musulmana un'originale sintesi che integra in un unico sistema gerarchico del sapere discipline profane e religiose. Nel trattato *Sui principi delle opinioni degli abitanti della città perfetta*, dopo aver esposto la sua dottrina metafisica sulla Causa Prima e sull'ordine di tutte le cose, egli propone un'articolata descrizione dell'uomo, soffermandosi sulle diverse facoltà che ne costituiscono la natura, ed elabora una teoria della perfetta forma di associazione politica, che culmina nel modello della *guida ideale*. Le fonti di ispirazione di quest'opera sono, da una parte, la scienza politica della *Repubblica* e delle *Leggi* di Platone, e, dall'altra, la giurisprudenza (*fiqh*) e la teologia dialettica (*kalam*), peculiari della tradizione islamica fondata sulla rivelazione coranica e sulle opinioni ed azioni della comunità religiosa.

Al-Farabi s'interroga su quale possa essere il governo perfetto, nel quale soltanto l'uomo può raggiungere la piena felicità, e chi ne debba essere a capo. Nell'*Accesso alla felicità* egli sostiene che Platone e Aristotele sono concordi nel ritenere che la vera filosofia conduca l'uomo alla perfezione e quindi alla vera felicità. Il filosofo è l'uomo perfetto e felice, in quando egli conosce l'essenza e le cause delle cose. La guida della ragione fonda il governo virtuoso che conduce alla felicità mediante la disciplina dei desideri e la conoscenza della natura e di Dio. Soltanto pochi individui sono in grado di realizzare questo stile di vita. Gli altri hanno bisogno di essere educati e guidati. Si spiega così la necessità di un governo virtuoso affidato a coloro che riescono a realizzare l'ideale di perfezione e di felicità. Chi è a capo del governo virtuoso deve cu-

rarsi dell'educazione dei cittadini, assegnare loro dei compiti, dare loro delle leggi, condurli in guerra, preoccupandosi che ciascuno passa realizzarsi nel modo più conforme all'ideale di una felice pienezza umana. Il sovrano della città non solo raggiunge la pienezza sul piano delle umane facoltà, ma è anche predisposto a ricevere la Rivelazione divina, diventando profeta mediante l'Intelletto agente.

Nell'*Epistola sull'Intelletto*, un piccolo trattato che ha esercitato un'enorme influenza sulla tradizione araba, ebraica e latina successive, troviamo la teoria dell'Intelletto agente, separato e unico per tutto il genere umano. Tale Intelletto avrebbe la funzione di illuminare l'intelletto in potenza individuale. La conoscenza veritiera è infatti accessibile all'uomo mediante l'unione con l'Intelletto Agente. Tale congiunzione, che non implica né fusione, né identificazione, può realizzarsi o intuitivamente nel caso dei profeti, oppure razionalmente nel caso dei filosofi. Facoltà della conoscenza intuitiva è l'immaginazione che rende possibile la conoscenza ispirata dall'Intelletto Agente sia in stato di veglia sia in stato di sonno. La conoscenza filosofica, o discorsiva, avviene, invece, attraverso i quattro gradi dell'intelletto, individuati in termini analoghi da al-Kindi, e che al-Farabi riconduce, introducendo alla classificazione presente nel III libro del *De anima* di Aristotele, reinterpretandola in modo originale 1. **L'intelletto in potenza** è pura possibilità di ricevere le forme astratte dalla materia. 2. **L'intelletto in atto** è l'attualizzazione del precedente, ossia l'atto di cogliere concretamente le pure forme delle cose materiali. 3. **L'intelletto acquisito** rappresenta l'insieme delle forme acquisite precedentemente, e dunque utilizzabili dall'intelletto in maniera ormai completamente autonoma dalla realtà sensibile. 4. Infine **l'intelletto agente**, sempre in atto, luogo eterno degli intelligibili, trascendente ed esterno all'uomo, di natura divina.

Questa complessa articolazione dell'attività intellettuale, che arricchisce di un contributo originale la tradizione aristotelica, costituirà un paradigma imprescindibile non solo per i filosofi arabi ed ebrei, come Avicenna, Averroè, al-Ghazali e Maimonide, ma anche per i filosofi dell'Occidente latino come Gundissalino, Ruggero Bacone, Bonaventura di Bagnoregio, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino.

2. Ibn Sina (Avicenna). Con la vastità delle sue opere e l'originalità del suo pensiero, Ibn Sina, latinizzato Avicenna, è certamente una delle figure più rilevanti della storia della filosofia. Egli nasce a Asfana, nell'attuale Uzbekistan intorno al 980 e muore a Isfahan, nell'attuale Iran, nel 1037. Oltre che filosofo e teologo fu medico. Il suo *Canone* ha rappresentato fino al tardo Rinascimento uno dei testi di riferimento della medicina insegnata nelle principali università europee.

La filosofia di Avicenna si situa nel punto d'intersezione di quattro grandi aree di pensiero. Egli è anzitutto un rappresentante della *trasmissione araba del pensiero greco*. La sua opera filosofica costituisce infatti l'espressione matura di una linea di sviluppo della filosofia che muovendo da Aristotele attraversa l'antichità greca a approda alla filosofia araba di al-Kindi ed al-Farabi. Questa tradizione filosofica si unisce felicemente alla speculazione teologica islamica realizzando un modello di sintonia tra *kalam* e *falsafa* che diventerà un importante riferimento sia nel mondo latino, sia nel mondo arabo. La seconda area è costituita dal *dibattito teologico islamico* basato sul Corano e sugli altri scritti sacri dell'islam. Una terza area corrisponde alla *filosofia medievale latina* che diede grande importanza ad Avicenna e ad Averroè quali principali esponenti della tradizione filosofica aristotelica. Infine la quarta area è rappresentata dalla *filosofia araba a lui posteriore*.

Un contributo fondamentale del pensiero di Avicenna è costituito dalla teoria della ***distinzione tra essenza ed esistenza***, che egli elabora, nel contesto della sua interpretazione dell'ontologia aristotelica, alla luce del principio coranico dell'assoluta unità ed unicità di Dio. La realtà delle cose considerata nella sua generalissima consistenza non può infatti coincidere semplicemente con la struttura ontologica dell'***essenza***. Questa corrisponde soltanto alla definizione della natura propria di ciò che è e non è sufficiente per giustificare l'***esistenza*** delle cose. Dall'essenza da noi pensata del cavallo non deriva che necessariamente esistano i cavalli (*la cavallinità non è altro che cavallinità*, e da essa non deriva nulla di reale). L'esistenza è invece frutto dell'intervento creatore di Dio, che, sul piano metafisico, viene interpretato come la causa dell'essere di ogni ente. L'ente in quanto tale non è in grado di sussistere se non in quanto è causato, è posto in essere, dalla causa prima di tutto e quindi, in ultima istanza da Dio stesso. Dio soltanto ***è*** ed ***esiste*** per virtù ontologica propria, ossia è ***necessariamente*** e, quindi, esiste perché la sua esistenza è inscritta nella sua essenza. Mentre il mondo degli enti finiti riceve l'esistenza da Dio. In tal senso il mondo è soltanto *possibile* sul piano dell'essenza e della sua definizione ontologica ed è quindi *contingente*. Dio soltanto è in quanto tale e quindi *esiste necessariamente*. Sicché l'essere degli enti finiti è contingente mentre l'essere di Dio è necessario.

Questa teoria sarà determinante per la teologia di Tommaso d'Aquino, che definirà Dio *ipsum esse* (*l'essere stesso*). In età moderna Cartesio reinterpreterà l'argomento ontologico dell'esistenza di Dio identificando l'*ens perfectissimum* con l'*ens necessarium*. In verità, la dottrina avicenniana dell'essere necessario è il frutto di una sintesi tra la teoria aristotelica dell'universalità dell'essenza rispetto alla particolarità dell'esistenza e dell'identificazione della causa prima con il grado supremo dell'essere, che, ispirandosi al neoplatonismo, dona l'es-

sere a tutti gli enti per sovrabbondanza di sé. La struttura ontologica del reale comporta infatti una complessa gerarchia, in virtù della quale il mondo delle cose non deriva direttamente da Dio, ma dall'intelletto primo, separato e immateriale, che media tra Dio e il mondo.

La dottrina dell'intelletto di Avicenna spiega l'intellezione umana con un'originale sequenza articolata in quattro stadi. L'intelletto materiale è una *tabula rasa* priva delle forme intelligibili. L'**intelletto in habitu, o abituale**, ossia in stato di abitudine, una condizione che può essere paragonata a quella dell'artigiano che ha fatto l'abitudine al suo lavoro acquisendo alcune capacità di base che gli permettono di esercitare la sua attività e di progredire nelle sue competenze. Esso consiste concretamente nel possesso dei principi logici fondamentali, condizione necessaria dell'acquisizione degli altri intelligibili. L'**intelletto in atto** consiste nella condizione in cui l'intelletto ha acquisito gli intelligibili, ma non li pensa. Stadio finale è l'**intelletto acquisito** che corrisponde alla condizione in cui l'intelletto pensa in atto gli intelligibili in quanto è congiunto con l'intelletto agente divino. In virtù di tale congiunzione gli intelligibili vengono intuiti dall'intelletto umano.

Questa concezione della conoscenza intellettuale avvicina la filosofia di Avicenna alla *mistica*. Al di là della conoscenza delle forme intelligibili, l'intelletto umano può elevarsi al supremo intelletto agente, ma ciò è riservato a pochi, a quelli cioè che giungono a possedere un **intelletto santo**. “Conformemente alla mistica islamica – dice lo storico della filosofia Hans Daiber – il fine dell'uomo senziente, della sua anima razionale, è l'affrancamento dell'anima dal corpo, dall'animalità, e il ritorno all'origine celeste, che preannuncia la beatitudine dell'eterna visione dell'essenza celeste e di Dio”.

Dunque per Avicenna la conoscenza delle forme intelligibili è l'essenza propria dell'uomo, e per questo esso, secondo lui, è prima di tutto anima. Il filosofo introduce anche l'idea di cinque sensi “interni” dell'anima, che si aggiungono ai cinque sensi esterni. In conclusione, l'anima, nelle sue più elevate intellezioni, è indipendente dal corpo e per questo può sopravvivergli. L'anima è per lui una vera e propria sostanza autonoma, non semplicemente una forma del corpo come per Aristotele (un'affermazione analoga sarà fatta in seguito da un altro seguace di Aristotele e lettore di Avicenna, Tommaso d'Aquino). Per dimostrare la sua tesi sull'anima, Avicenna immagina una specie di esperimento mentale. Ipotizza che un uomo sia stato creato sospeso nell'aria o nel vuoto, senza che l'aria faccia pressioni tattili sulla sua pelle, senza la possibilità di vedere o udire qualcosa, o di toccare le sue membra. Non sarebbe in grado di dire di avere un corpo, ma sarebbe comunque in grado che il suo Sé esiste.

3. Al-Ghazali e il rifiuto della *falsafa*. La posizione di apertura alla filosofia greca, incarnata nella pratica della *falsafa*, sostenuta da Avicenna nel solco aperto da al-Kindi, viene invece contestata e rigettata da al-Ghazali (1057-1111). Nel *Tahafut al-falasifa* (*Incoerenza dei filosofi*) egli rifiuta l'opera di mediazione culturale tra filosofia greca e rivelazione coranica, avviata da al-Kindi e sviluppata da al-Farabi e Avicenna, considerandola una pericolosa minaccia per il credente, giacché concederebbe troppo al pensiero antico, intaccando, secondo lui, alcuni fondamenti irrinunciabili della religione islamica. Vi sono infatti argomenti di metafisica e di fisica sostenuti dai filosofi, come ad esempio le tesi aristoteliche dell'**eternità del mondo** o della **conoscenza divina limitata agli universali**, che sarebbero inconciliabili con il creazionismo e con l'idea di un'azione provvidente divina nei confronti delle realtà individuali. Idee analoghe verranno sostenute anche da molti teologi cristiani, e saranno alla base del temporaneo bando dall'università di Parigi (nel 1270) dell'insegnamento di Aristotele e dei suoi commentatori arabi.

La filosofia in Spagna: Ibn Rushd (Averroè)

Abu al Walid Muhammad ibn Rushd, conosciuto in Occidente con il nome latinizzato di Averroè, nacque a Cordova, nella Spagna musulmana (Al Andalus), nel 1126, da una grande famiglia di notabili locali. Suo nonno era stato un importante giurista ed era stato "*qadi* della Comunità, suprema autorità giudiziaria, giuridica e religiosa di Al Andalus sotto gli Almoravidi, dinastia di origine magrebina. Lo stesso Averroè fu *qadi* prima a Siviglia e poi a Cordova, sotto il califfato instaurato dalla dinastia Almohade, subentrata a quella Almoravide. Non fu filosofo di professione, né insegnò filosofia se non ad una ristretta cerchia di discepoli. La sua fama in Occidente di "Commentatore" di Aristotele coglie soltanto un aspetto della sua personalità intellettuale. Certamente egli fu un grande ammiratore di Aristotele, che, ai suoi occhi incarnava il modello di una perfezione inarrivabile in ogni ambito dello scibile umano. Tale idealizzazione non gli impedì di elaborare interpretazioni originali su alcuni temi centrali della filosofia di ispirazione aristotelica. Fu critico dell'interpretazione neoplatonizzante di Avicenna in nome di una più rigorosa e letterale adesione ai testi del filosofo greco. Difese con grande convinzione le ragioni della filosofia, contestando l'attacco di al-Ghazali con un testo intitolato *Incoerenza dell'incoerenza*, che si richiama polemicamente al titolo dell'opera di quest'ultimo, nella quale le tesi dei filosofi erano state interpretate come una pericolosa minaccia ai fondamenti della religione coranica.

Sulla questione del rapporto tra filosofia e religione, Averroè scrisse il *Trattato decisivo sull'accordo tra filosofia e religione*. In questo testo la questione viene

affrontata secondo un'ottica giuridica. In termini tecnici si tratta infatti di una *fatwa*, ossia di una risposta qualificata pronunciata dall'autorità giuridico-religiosa competente. L'islam è infatti un complesso di precetti e di regole di condotta, una *sharia* (legge) e non deve stupire quindi che l'autorità religiosa e l'autorità giuridica coincidano. Averroè fu infatti un *qadi*, un giudice. Nel *Trattato decisivo* egli si pronuncia con l'autorità del giudice interpellato per rispondere alla domanda se la filosofia sia compatibile con la legge islamica (*sharia*). Per comprendere la risposta di Averroè è necessario richiamare il diritto islamico che classifica le azioni umane in tre categorie: 1. atti permessi o leciti, indifferenti sul piano morale; 2. atti prescritti, distinti a loro volta in atti obbligatori e atti semplicemente raccomandati; 3. atti illeciti, distinti a loro volta in atti assolutamente vietati e atti semplicemente riprovevoli. Facendo riferimento a questo schema Averroè colloca la filosofia tra gli atti prescritti dalla legge islamica come obbligatori o quantomeno raccomandati, dal momento che non tutti possono dedicarvisi.

Cosa si deve fare nel caso in cui si registrasse una discordanza tra gli insegnamenti della *falsafa* e quelli della religione? Per Averroè non si può dare un contrasto vero e proprio perché la rivelazione, essendo ispirata da Dio, non può indurre all'errore, così come le dimostrazioni razionali, se ben condotte, sono vere. La verità non può contraddirsi, ragion per cui religione e filosofia conducono entrambe alla stessa verità. Essendo allora la verità coerente con se stessa ed incapace di contraddirsi, la cosiddetta teoria della "doppia verità", attribuita nell'Occidente latino ad Averroè, secondo la quale alcune cose sarebbero vere nell'ottica della fede, ma non della ragione, e viceversa, è completamente estranea al suo pensiero.

Un eventuale contrasto tra filosofia e rivelazione sarebbe allora apparente, nel senso che una delle due ipotetiche verità dovrebbe essere corretta. Quale allora? Averroè non ha dubbi al riguardo. Sul piano del sillogismo dimostrativo del discorso scientifico, teorizzato da Aristotele, non può esserci contraddizione con la verità. *Nel caso di un contrasto dovrà quindi essere riveduta l'interpretazione del testo coranico. Si dovrà, procedere allora ad un'interpretazione compatibile con la verità filosofica.* Tale tesi si fonda sul fatto che, secondo Averroè, il testo coranico è passibile di diversi livelli di lettura. Esiste un senso letterale, alla portata di tutti i credenti, ed un senso metaforico più profondo, accessibile a chi ha una cultura adeguata per coglierlo. Non si darà mai un vero e proprio conflitto tra religione e filosofia, perché i **filosofi** saranno sempre in grado, in virtù degli strumenti culturali di cui dispongono, di trovare l'interpretazione del testo sacro che sia compatibile con ciò che si può dimostrare scientificamente.

Questa posizione di Averroè comporta due conseguenze fondamentali. Le

persone semplici devono attenersi al senso letterale della rivelazione. Senza gli strumenti necessari, infatti, queste persone rischierebbero di confondersi e di smarrire la via della salvezza. La seconda conseguenza è che è dovere dei principi bandire l'interpretazione dei **teologi**, perché questi, opponendosi alla filosofia, rifiutano di adottare come criterio di giudizio la logica rigorosa della ragione, si avventurano in interpretazioni allegoriche incontrollate che alimentano divisione, fanatismo, intolleranza e guerre di religione. Il Corano parla infatti ai semplici e ai filosofi: religione e filosofia sono "sorelle di latte". Averroè esprime così la massima fiducia nella compatibilità di filosofia e Islam, ritenendo invece responsabili i teologi delle controversie e di conflitti tra interpretazioni irriducibili. Qualche anno dopo la redazione del *Trattato decisivo*, con la morte di Abu Yakub Yussuf, a cui subentrò il figlio Yakub al-Mansur, meno conciliante con i filosofi, Averroè fu costretto all'esilio proprio a causa dell'ostilità manifestata contro di lui dai tradizionalisti. La raffinata posizione di Averroè, esprime in verità una visione elitaria non priva di un certo paternalismo verso i cosiddetti semplici, che, per essere concretamente attuata, comporta che chi governa la comunità sia nella condizione di esercitare la virtù politica della prudenza, la quale, come è noto dalla lezione della storia degli uomini, preferisce far leva sulla persuasione che sulla costrizione.

Maimonide e il culmine della filosofia ebraica medievale

Anche gli intellettuali di religione ebraica facevano parte del mondo culturale arabo-islamico al cui centro c'era la filosofia aristotelica interpretata in modo neoplatonico. E molti di essi scrivevano in arabo, la lingua veicolo del loro popolo nei diversi Stati islamici, a tal punto che in Occidente era considerato arabo musulmano il poeta e filosofo ebraico **Ibn Gabirol** (o Ibn Gebirol, in latino **Avicbron**), vissuto nella Spagna araba nel sec. XI, che influenzò molti filosofi e teologi. Viceversa l'identità ebraica di Maimonide era ben nota ai suoi numerosi lettori di lingua latina, come Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Boezio di Dacia, che furono notevolmente influenzati dal suo pensiero.

Moshè ben Maimon (Maimonide) è indubbiamente il più famoso e luminoso filosofo ebreo medievale. Nato a Cordo-



Il filosofo ebreo Moshe Ben Maimon, o Maimonide

va, nella Spagna musulmana di Al Andalus, nel 1139, fu costretto ad abbandonare la sua città natale a seguito delle conversioni forzate degli ebrei imposte dagli Almohadi, nel periodo di intolleranza che seguì le crociate spagnole. Dopo diverse peripezie approdò a Fez, in Marocco, dove fu accusato dalla sua stessa comunità di ripudio della propria fede. Si trasferì infine in Egitto, presso Il Cairo, dove morì nel 1204.

Oltre ad essere filosofo, Maimonide esercitò la professione medica e fu un esperto di diritto religioso. Il suo impegno filosofico si concentra nel progetto di interpretare il giudaismo alla luce della ragione. Il suo scritto più celebre in tal senso è *La guida dei perplessi*. Composta tra il 1180 e il 1190, quest'opera è rivolta a quegli ebrei che volendo conciliare la legge religiosa della tradizione giudaica con la filosofia aristotelica si trovano in imbarazzo di fronte alle apparenti contraddizioni suscitate dal loro confronto. Secondo Maimonide la soluzione si può trovare mostrando che le due vie conducono allo stesso risultato. Ciò è però possibile soltanto a condizione che *si vada oltre la nuda lettera dei testi sacri e si adotti un'esegesi di tipo allegorico*, l'unica in grado di dischiuderne il significato nascosto.

Tra gli aspetti di particolare interesse della *Guida dei perplessi* troviamo il rilievo assegnato agli attributi negativi di Dio e la formulazione di una prova dell'esistenza di Dio imperniata sui concetti di necessità e contingenza. Il mondo, afferma Maimonide, è in sé contingente e dipende perciò da altro. Ma ciò da cui dipende non può a sua volta dipendere da altro. Sostenerlo innescherebbe una regressione all'infinito nella concatenazione delle cause e degli effetti. Inoltre se tutto fosse contingente, nulla potrebbe garantire la realizzazione di qualcosa, ossia la concreta traduzione in atto della pura possibilità di essere di tutte le cose. Il mondo esige perciò un'esistenza la cui causa non sia altrettanto contingente ma necessaria.

Come conciliare la teoria aristotelica dell'eternità del mondo con il creazionismo biblico? A tale riguardo Maimonide sostiene che non esiste una dimostrazione razionale che permetta di optare per l'una o per l'altra tesi, sicché la teoria della creazione del mondo è soltanto preferibile rispetto alla teoria dell'eternità del mondo. In realtà neanche il creazionismo è un evidente dato rivelato, poiché, secondo Maimonide, i passi biblici che sembrano proporre la creazione temporale del mondo possono essere interpretati allegoricamente secondo l'ottica opposta dell'eternità del mondo. Maimonide si spinge a dire che l'interpretazione allegorica del testo biblico potrebbe essere compatibile con la dottrina che il mondo possa durare in eterno dopo la creazione (dottrina dell'eternità *ex parte post*).

Molto suggestivo è il testo che Maimonide inserisce nell'Introduzione alla Prima Parte della *Guida dei perplessi*.

Disse il sapiente: una parola detta ammodo è come pomi d'oro in ornati d'argento. Ora, ascolta la spiegazione di ciò che ho detto: gli ornati sono ceselli intrecciati, ossia quelli nei quali si trovano aperture molto piccole, come certi oggetti prodotti dai gioiellieri; li si chiama così perché lo sguardo riesce a penetrarli. Dice, dunque, che come un pomo d'oro in un ornato d'argento con fori molto piccoli è il discorso che si fa in due sensi. Ora, vedi quant'è meraviglioso questo discorso nel caratterizzare la metafora chiara. Dice infatti che nel discorso dotato di due sensi, ossia in quello che ne ha uno letterale e uno esoterico, bisogna che il senso letterale sia bello come l'argento, e che quello esoterico sia ancora più bello di quello esteriore, al punto che il primo deve stare al secondo come l'oro sta all'argento, e bisogna che nel senso letterale vi sia qualcosa che guida colui che lo osserva attentamente a comprendere il senso esoterico, com'è il caso di questo pomo d'oro, che è rivestito di un ornato d'argento con fori molto piccoli: quando lo si guarda da una certa distanza e senza esaminarlo bene si pensa che sia un pomo d'argento, mentre, quando lo si osserva con vista acuta e molto attentamente, appare con evidenza ciò che c'è dentro, e si capisce che è d'oro.

[Maimonide, *La guida dei perplessi*,

a cura di M. Zonta, Utet, Torino 2003, pag. 77]

La Guida dei perplessi non è un trattato filosofico in senso stretto, ma un'articolato discorso sulla fondamentale unità di religione ebraica e filosofia aristotelica che fornisce la chiave ermeneutica in cui si incarna tale unità. L'interpretazione del testo sacro, che costituisce l'imprescindibile riferimento del cercatore della verità, si muove infatti su due livelli. Quello letterale (essoterico) e quello allegorico (esoterico). Questa differenza non significa affatto che esista una doppia verità. Una per i semplici e l'altra per i dotti. La verità è una sola. Essa però si rivela rispettando le oggettive differenze di capacità conoscitiva degli esseri umani. La verità non si rivela come un dogma astratto e impersonale. Essa fa sentire il suo peso in base al grado che ogni uomo può sopportare. Si tratta di una concezione della verità che non si esaurisce nel principio aristotelico della corrispondenza dell'intelletto con la realtà, ma che comprende il modello biblico della relazione come corrispondenza e adesione interpersonale tra uomo e Dio (*Emunah*). Si tratta di un profondo e suggestivo incontro tra Atene e Gerusalemme, ossia tra la natura della razionalità greca ed la spiritualità ebraica del Volto. Il linguaggio sensibile e concreto della Scrittura possiede un'intrinseca complessità di significati tale da essere suscettibile di interpretazioni diverse ma compatibili, perché sempre finalizzate ad una comprensione di Dio capace di tradursi in una condotta conforme alla Torah, il libro sacro. Chi si ferma alla lettera non ha meno di chi procede all'interpre-

tazione allegorica. Ha tutto ciò che gli serve per vivere secondo i precetti della tradizione. Chi invece coglie nella lettera apparenti incongruenze potrà interpretare il testo in senso metaforico ed accedere ad un senso che non può essere di tutti senza pericolo di fraintendimento. La lettera ha così un valore pieno anche per chi vive sul piano del semplice linguaggio narrativo. Chi ha poi una formazione filosofica e quindi avverte l'esigenza di fare i conti con il rigore logico del linguaggio razionale vive la lettera come un trampolino che conduce oltre la dimensione sensibile. Esiste cioè una funzione pedagogica del testo che viene incontro all'oggettiva differenza di cultura e di vocazione del lettore. L'incompatibilità di lettera e allegoria è soltanto apparente. Non si tratta di opzioni interpretative alternative in senso esclusivo. Chi sceglie l'allegoria non può accontentarsi della lettera senza cadere in imbarazzo. Chi vede solo la lettera è bene che non vada oltre per non rischiare di perdersi.



Dibattito immaginario fra il filosofo greco Porfirio e il filosofo arabo Averroè, opera di anonimo del XIV secolo.

CAPITOLO 17.

Tommaso D'Aquino

e il sistema dell'aristotelismo cristiano

§ 0. Lettura introduttiva: La verità di ragione non è contraria alla fede cristiana

(Tommaso D'Aquino, dalla *Summa contra Gentiles*)

Benché la verità di fede vada oltre la capacità della ragione umana, tuttavia le nozioni che la ragione ha dentro di sé non possono essere contrarie a questa verità.

1. Quelle nozioni che sono innate naturalmente nella ragione risulta che siano verissime, al punto tale che non si può pensare che siano false. Né è lecito credere che sia falso ciò che è ritenuto vero per fede, poiché è confermato con tanta evidenza da Dio stesso. Perciò, dato che solo il falso è contrario al vero, come appare manifestamente dall'esame delle loro definizioni, è impossibile che la detta verità della fede sia contraria a quei principi che la ragione conosce naturalmente.

2. Inoltre, ciò che è indotto nell'anima del discepolo dall'insegnante, contiene la scienza dell'insegnante stesso, a meno che l'insegnamento non sia un inganno – cosa che è illecito attribuire a Dio. La conoscenza dei principi naturalmente noti è posta dentro di noi dalla divinità, dato che Dio stesso è l'autore della nostra natura. Dunque sono contenuti anche dalla sapienza divina. Qualunque cosa dunque sia contrario a quei principi, perciò stesso è contrario alla sapienza divina. Dunque non può provenire da Dio. Le cose dunque che si accettano per fede non possono essere contrarie alla conoscenza naturale.

3 ...

4 ... Poiché [la parola della fede] va oltre la ragione, da qualcuno è considerata come se fosse contraria ad essa. Cosa che non può essere, come conferma l'autorità di Agostino (2 Super Gen. ad litt. c.18): "Ciò che la verità mo-

stra con chiarezza non può essere in alcun modo in contrasto né col Vecchio, né col Nuovo Testamento”.

☛ *All'inizio del sec. XIII l'influenza di filosofi, scienziati e maestri delle Arti Liberali era ancora abbastanza limitata, ma nel corso del secolo era venuta aumentando, diventando un importante potere ideologico. Dopo alcuni scontri iniziali (cfr. ↑ Sintesi storica) la Chiesa però riuscì a evitare per un certo periodo di giungere a conflitti troppo aspri col mondo intellettuale grazie tra l'altro alla soluzione di compromesso della filosofia di San Tommaso, che si affermò alla fine del secolo. La ragione e la rivelazione per Tommaso sono a loro modo infallibili: la ragione non può sbagliare se individua correttamente le sue premesse e da esse deduce in modo logico le necessarie conseguenze; la rivelazione non sbaglia perché fondata sulla parola di Dio, interpretata dalla Chiesa, sua rappresentante in terra. Ma, in caso di contrasti, starà ai filosofi chiedersi dove hanno usato male la ragione! Quanto poteva durare un equilibrio del genere?*

§ 1. Fede e ragione: la visione di Tommaso d'Aquino e quella di Bonaventura da Bagnoregio

- *Si può mettere al servizio della religione cristiana dell'amore la ragione deduttiva di Aristotele? (Tommaso)*
- *E come si fa a sostenere che gli altri hanno in sé il concetto di dio, anche se non lo ammettono? (Bonaventura)*

Come abbiamo detto, il sistema filosofico di Aristotele suscitò l'ammirazione degli intellettuali europei. Il domenicano **Alberto Magno** (1193-1280), che nel periodo 1245-1248 insegnava a Parigi, fu tra i primi a diffonderne lo studio in Europa, introducendolo anche nella scuola superiore dei domenicani a Colonia, e si interessò non solo alla filosofia e alla teologia dell'antico filosofo, ma anche alle sue ricerche sulla natura. Aristotele e gli arabi infatti portavano una folla di conoscenze sul mondo naturale prima ignorate nel Medioevo cristiano, le quali stimolavano l'osservazione empirica, assai praticata da Alberto. Qualcosa di simile stava avvenendo anche ad Oxford.

Parigi era all'avanguardia negli studi aristotelici, ma qui la loro diffusione avvenne in mezzo a notevoli polemiche e conflitti. La prima proibizione della Chiesa era stata nel 1210, ma poi si era deciso di rimandare tutto alla

decisione di una commissione di teologi, che alla fine non decise nulla. In quegli anni i maestri laici stavano opponendosi massicciamente all'insegnamento universitario da parte degli ecclesiastici, che dopo qualche tempo furono alla fine accettati. Comunque nel 1255 la facoltà delle Arti decise di mettere l'insieme delle opere di Aristotele nei suoi programmi.

Dopo varie polemiche, l'arcivescovo di Parigi Étienne Tempier con un decreto nel 1270 stabilì che alcune dottrine, risalenti ad Aristotele e ad Averroè, *erano contrarie alla fede: l'eternità del mondo, l'unicità dell'intelletto per tutti gli uomini, la morte dell'anima insieme al corpo, la mancanza di interesse di Dio per il mondo* (che implicava la negazione della Provvidenza e del piano divino di salvezza), *la dottrina della "doppia verità"* (secondo la quale le verità di fede e quelle di ragione si troverebbero su piani diversi e non comparabili), ed altre ancora. Da ciò le disavventure di Sigieri e di Boezio di Dacia (cfr. ↑ Cap. 16). Ma per un po' anche gli aristotelici domenicani ebbero qualche problema. Il più brillante di loro, **Tommaso d'Aquino** (1225-1274), discepolo di Alberto Magno, per due volte docente alla facoltà di teologia di Parigi, passò però molti anni in Italia a studiare e ad insegnare, sia a Napoli che alla corte papale, dove la sua filosofia era accettata e apprezzata. Le polemiche e le accuse di non ortodossia ad alcune sue tesi continuarono per un po' anche dopo la sua morte, ma la sua beatificazione nel 1323 è il segno che il suo pensiero stava diventando quasi ufficiale all'interno della Chiesa cattolica. La Controriforma adotterà apertamente il pensiero tomista, e il santo sarà proclamato dal papa "dottore della Chiesa" nel 1568. La sua filosofia razionalista sembrerà la più adeguata per affrontare le sfide del mondo moderno, al punto che nel 1879, papa Leone XIII con l'enciclica *Aeterni patris* lo avrebbe raccomandato ai fedeli come il filosofo la cui dottrina meglio s'armonizzava con la verità cristiana.

Il domenicano aveva il pregio di scrivere il modo estremamente chiaro e sistematico, e di esporre le sue dottrine in ben ordinate *summae* (trattati), *quaestiones disputatae* e *commenti* ai classici e alle Scritture, che seguivano il metodo universitario, ed esponevano ampiamente le obiezioni degli avversari. La sua ultima grande opera, la *Summa theologiae*, costituì una grandiosa sintesi destinata per secoli ad essere impiegata nella formazione del clero. Essa comprende sia la **sacra teologia**, che deduce le sue verità secondo il metodo aristotelico, partendo dai postulati dati dalle Scritture, sia la **teologia naturale**, che dimostra la verità di alcuni fatti metafisici che sono *preamboli della fede*, in quanto mostrano la ragionevolezza della fede, la sua compatibilità con la ragione. La precedente *Summa contra gentiles* era rivolta sistematicamente a questo secondo compito, ed era rivolta intenzionalmente ai non cristiani. Le tesi filosofiche da cui Tommaso partiva pro-

venivano essenzialmente da Aristotele e dai suoi commentatori arabi, ma erano rielaborate in polemica con le interpretazioni degli averroisti latini († Cap. 16, § 4).

Nonostante il suo futuro successo, nel Duecento la nuova dottrina non aveva affatto provocato la scomparsa della tradizione agostiniana, il cui più noto esponente fu **san Bonaventura da Bagnoregio** (1221-1274), anche lui maestro a Parigi, francescano, poi divenuto padre generale del suo ordine.

Cerchiamo ora di sintetizzare le principali differenze tra la visione di Tommaso e quella del suo antagonista Bonaventura.

1. Il dissidio principale, sul quale poi si innestano tutti gli altri, riguarda il fondamentale rapporto tra **fede** e **ragione**, tra **sacra teologia** e **filosofia**, e tra le **verità della rivelazione cristiana** e le **verità accessibili ai filosofi** – indipendentemente dalla loro confessione.

– Per Tommaso *la ragione naturale* (di cui l'uomo è stato dotato da Dio) *è in grado di dimostrare con certezza proposizioni vere in modo del tutto indipendente da quelle*, egualmente certissime, *della fede*, che si fondano sulla rivelazione comprovata dai miracoli. Certo Tommaso afferma anche che, in caso di contraddizione tra le proposizioni filosofiche e quelle della fede, bisogna pensare che da parte dei filosofi ci sia stato un errore di ragionamento: la ragione naturale in quanto tale è infallibile (come la Chiesa) ma il singolo filosofo no.

– Secondo Bonaventura, come si è detto, *la vera filosofia è quella cristiana, e l'uso di conoscenze provenienti da fonti diverse deve essere fatta con prudenza e sottomettendole ai principi della teologia tradizionale* – egli difende in particolare l'agostinismo. In un'opera sulla mistica propose anche di ridurre tutte le arti liberali alla teologia.

2. Un'altra differenza riguarda il funzionamento e il ruolo della facoltà conoscitiva umana.

– Per Tommaso – come per Aristotele – *fonte della conoscenza vera è l'intelletto, che astrae le conoscenze universali dal materiale sensibile*, e che partendo da esse dimostra specifiche proposizioni attraverso la deduzione. Egli sostiene poi che l'uso dell'intelletto, la vita teoretica, è il fine più alto dell'uomo (e in questo non si differenzia da Aristotele e nemmeno dagli averroisti). La suprema realizzazione della vita teoretica sarà poi quella del paradiso cristiano, nella contemplazione di Dio.

– Bonaventura, pur non negando la funzione dell'intelletto (naturale), sostiene che i primi principi (le idee non dipendenti dai sensi) ci sono noti attraverso l'**illuminazione divina** (seguendo così Agostino). *Per giungere alla verità sono necessarie anche la preghiera e la purificazione della mente*. Egli

propone come ideale cristiano, come via verso Dio, guidata dall'amore e dal desiderio, la ricerca delle **tracce** di Dio nelle cose create sensibili, la ricerca dell'immagine di Dio nella nostra **interiorità** e il tentativo di **farsi simili a Dio**, abbandonandosi alla sua visione (di questo era stato esempio l'estasi di San Francesco sulla montagna).

3. C'è poi la differenza sulla natura dell'anima umana.

– Per Tommaso tale anima è la **forma sostanziale** del corpo di un certo individuo (cioè quella forma che unisce insieme le altre forme -vitale e sensibile- e che lo distingue come sostanza individuale). Essa include in sé un suo intelletto attivo. Egli respinge l'idea di Averroè di un intelletto in atto unico per tutti gli uomini, e sembra molto vicino allo spirito di Aristotele scienziato e naturalista, che considerava semplicemente l'uomo come un animale dotato di ragione, e *l'anima come la forma che dà vita al corpo*. Si oppone alle diverse reinterpretazioni di Aristotele dei vari commentatori neoplatonici (antichi, arabi e cristiani). Ma non si arresta ad Aristotele ed afferma anche che *l'anima può vivere separatamente dal corpo dopo la morte, in attesa di essergli di nuovo congiunta dopo il giudizio finale*.

– Per Bonaventura *l'anima umana*, come tutti gli esseri spirituali, p.es. come gli angeli, *è composta di forma e di materia*- una materia particolare, diversa da quella corporea. È creata insieme al corpo, ma è una sostanza particolare, in sé completa. Qui è visibile l'eredità non solo di Agostino, ma anche di Platone.

4. C'è poi una diversa valutazione dei limiti e delle possibilità della conoscenza.

– Tommaso ritiene che l'intelletto umano ordinario non arrivi a conoscere da solo il concetto di Dio (mentre Sant'Anselmo pensava il contrario), e che è proprio per questo che la dimostrazione dell'esistenza di Dio è particolarmente importante. Tale dimostrazione, fondata sulla ragione, costituisce un argomento che può portare verso la fede, una premessa della fede (*preambulum fidei*). Essa è quindi essenziale nel dialogo con i non cristiani. Viceversa non si può dimostrare che ci sia stata una creazione e che il mondo non sia invece eterno. E nemmeno la trinità di Dio è dimostrabile razionalmente. Tutte queste conoscenze vengono dalla rivelazione.

– Per Bonaventura invece, *il concetto di Dio e Dio stesso sono presenti nell'anima umana, e le dimostrazioni della sua l'esistenza muovono proprio da questa presenza*. La ragione inoltre è in grado di parlare della Trinità, di cui l'anima è immagine (come si faceva nella tradizione agostiniana) e di dimostrare che il mondo è stato creato ed è finito nel tempo.

☛ *In sintesi, Tommaso mantiene una posizione intermedia tra l'averroismo, che avrebbe preteso di insegnare liberamente Aristotele lasciando agli studenti la responsabilità di distinguere tra le verità della fede e le tesi della filosofia, e Bonaventura, che di Aristotele conservava il linguaggio e qualche concetto (forma, materia, intelletto), ma sottometteva direttamente la filosofia alla teologia. Completa separazione e reciproca indipendenza, per gli averroisti, e dipendenza per Bonaventura. La strategia del pensiero di Tommaso è molto più articolata, e adesso ne esporremo una ricostruzione.*

§ 2. La strategia filosofico-teologica di Tommaso¹

Forse per far diventare cristiano Aristotele è necessario operarlo al cuore? E vivisezionare la nozione di Essere?

Che cosa chiede Tommaso alla filosofia?

Tommaso assegna alla filosofia tre compiti nei confronti della fede:

- produrre i *preambula fidei* (le premesse della fede), cioè *dimostrare le verità razionali che ci introducono a quelle della fede, in particolare l'esistenza di Dio*;
- chiarire alcune verità rivelate con opportune similitudini; render chiaro, cioè, che le *verità rivelate* che non si possono dimostrare con rigore razionale, come la trinità, l'incarnazione e la creazione nel tempo, sono *compatibili e non in conflitto con la ragione*;
- *respingere gli attacchi alla fede*, demolendo *con la ragione* gli argomenti degli infedeli contro le verità di fede.

Tommaso vede in Aristotele il filosofo che meglio si presta a questo servizio. Dal suo maestro Alberto Magno ha imparato che Aristotele, liberato dalle interpretazioni averroistiche e corretto nei punti che ne fanno un nemico della fede, può diventare una nuova straordinaria risorsa per la fede cattolica. Aristotele va riformato, non respinto.

Va, però, riformato in profondità. Ci vuole un intervento sul cuore di Aristotele, sulla sua teoria metafisica dell'essere e della sostanza, poco compatibile con il dogma della creazione, cuore della fede.

Per Aristotele, infatti, tutti gli esseri, per quanto diversi, hanno in comune il fatto di essere per l'appunto degli **esseri**, di possedere una sostanza. Da

¹ I paragrafi 2 e 3 sono di Giuseppe Bailone.

questo punto di vista, ***l'essere viene predicato in modo univoco, cioè in un unico senso.*** Questo significato **univoco** di essere mette sullo stesso piano ontologico tutte le cose che sono, dalle più spregevoli fino alla perfezione stessa di Dio: la diversità del loro valore, per quanto profonda, non toglie che esse siano delle cose che sono, degli esseri nel significato fondamentale della parola, delle sostanze (cfr. ↑ Cap. 7, § 5). La differenza di valore da questo punto di vista non significa anche differenza di essere, di realtà: non è una differenza **ontologica**. La sostanza di un sasso, in quanto sostanza, non è meno sostanza delle sostanze di più alto valore per potenza, bellezza, bontà, ecc. La sostanza aristotelica significa ciò che di necessario c'è in ogni cosa che è, sia essa di altissimo o d'infimo valore. Anche un sasso, in quanto sostanza, ha il suo essere necessario, venendo meno il quale, non è più il sasso che è.

Per un cristiano, però, usare le parole essere e sostanza con lo stesso significato per tutte le cose significherebbe non vedere la **differenza ontologica**, abissale, che passa tra il Creatore e le creature. Significherebbe non aver bisogno di Dio e della sua attività creatrice per spiegare l'esistenza delle cose.

Non a caso, infatti, in Aristotele non c'è creazione e il mondo è eterno.

Sviluppando un'idea di Avicenna (cfr. ↑ Cap. 16, §2 e Scheda 3, punto 2), Tommaso divide l'essere aristotelico in divino e creaturale. Elabora la teoria dell'**analogia dell'essere (analogia entis)**: le cose create hanno realtà, sostanza, **analogia** ma non uguale –non univoca– rispetto a quella divina.

Tommaso, per così dire, apre chirurgicamente la sostanza aristotelica e vi introduce la distinzione tra **essenza** ed **esistenza**. Questi due elementi concettuali della sostanza fanno dell'unica sostanza aristotelica due sostanze, non del tutto diverse ed eterogenee, ma distinte, in base al rapporto che hanno tra di loro: in Dio, infatti, coincidono, nelle cose create no. Dio esiste di per sé: il rapporto tra la sua essenza e la sua esistenza è **necessario**. Tutte le altre cose, invece, esistono perché create: il rapporto tra la loro essenza e la loro esistenza è **possibile**.

La parola essere ha quindi questa differenza di significato: Dio è necessario, cioè non può non esistere, le cose create sono possibili, hanno l'essere in potenza, possono esistere, ma per diventare reali hanno bisogno di Dio, devono essere create. *L'essere divino ha la sua ragion d'essere in sé, l'essere creaturale ce l'ha in altro, in Dio.* Dio è l'essere la cui nozione spiega la propria esistenza e l'esistenza di tutti gli altri esseri. Gli altri esseri non hanno nella propria essenza la spiegazione della propria esistenza: la loro esistenza esige l'esistenza di Dio per essere spiegata.

Tra l'essere divino e l'essere delle altre cose c'è la differenza che passa tra la luce che illumina e la luce delle cose illuminate. *Dio è l'essere in senso pieno*

ed assoluto, le altre cose, ricevendo da Dio il loro essere, hanno l'essere perché ne partecipano, hanno l'essere cioè in senso limitato e dipendente.

Così riformata, la teoria dell'essere non solo diventa compatibile con la fede nella creazione, ma trova in essa la risposta razionale che la ragione da sola non trova. La fede va oltre, non contro la ragione. Servita dalla ragione, va dove la ragione non arriva e raggiunge la verità che manca alla ragione. **#Così** Aristotele, che tanto sconcerto ha suscitato nella cattolica Parigi, dopo l'intervento riformatore tomista, si presta magnificamente a servire la fede. Tommaso introduce tra fede e ragione una distinzione, che garantisce alla ragione una certa autonomia, la rende utile alla fede e capace di ricevere dalla fede la risposta ai problemi che essa non riesce a risolvere da sola.

La distinzione di Tommaso è ben diversa dalla separazione averroistica di fede e ragione. È una distinzione che articola il rapporto senza mai romperlo, perché si regge sulla distinzione ontologica proposta dalla teoria dell'**analogia dell'essere**. Per Tommaso tra l'**uguale** e il **diverso**, a proposito di significati dell'essere, c'è l'**analogo**, cioè la distinzione che, dividendo l'unità senza romperla, evita la confusione dell'uguale e la separazione del diverso.

§ 3. Le dimostrazioni dell'esistenza di Dio

L'esistenza di Dio non ha l'evidenza razionale immediata del principio di non contraddizione o del principio che il tutto è maggiore di ogni sua parte. Non ha nemmeno l'evidenza sensibile delle cose del mondo dell'esperienza. La si può, però, dimostrare con la ragione, riflettendo sui dati dell'esperienza.

La filosofia può e deve offrire il primo e fondamentale servizio alla fede, servendosi dell'esperienza e della ragione per arrivare a Dio.

Tommaso indica cinque **vie razionali** per arrivare all'esistenza di Dio.

La prima via parte dal moto (prova **ex motu**). Dall'evidenza sensibile del movimento dei corpi risale alla necessità di un primo motore immobile. Se, infatti, ciò che si muove ha un motore, questo, se si muove a sua volta, rinvia ad altro motore; il rinvio può essere molto lungo, ma non può andare all'infinito: si deve, pertanto, concludere che il rinvio porta ad una causa ultima di movimento, ad un primo motore.

La via **ex causa**, partendo dai rapporti di causa ed effetto che abbiamo sotto gli occhi, arriva, per non andare di causa in causa all'infinito, all'esistenza di una causa prima non causata da altra causa.

La via **ex contingentia mundi** parte dalla contingenza del mondo e delle sue cose: esse si generano e si corrompono, possono essere e non essere,

sono contingenti, esistono ma potrebbero non esistere; se esistono lo devono ad altro che a sua volta, se è anch'esso contingente, rinvia ancora ad altro; l'impossibilità di procedere all'infinito postula che esista il **necessario**, cioè un ente che esista necessariamente di per sé e che possa così essere causa del contingente. Mentre le prove precedenti sono chiaramente prese da Aristotele († Cap. 7, § 9), questa invece è ispirata ad Avicenna († Cap. 16, § 2.1)

La via **ex gradu**: constatato il diverso grado di perfezione delle cose, si risale alla perfezione assoluta, di cui tutte le cose partecipano in varia misura.

La via **ex fine**: nell'ordine naturale del mondo tutte le cose, anche quelle prive d'intelligenza, tendono ad un fine; ci deve quindi essere chi le ordina in tal modo, cioè Dio, che è il fine in sé.

Le prove sono tutte **a posteriori** (a partire dall'esperienza). *Hanno* cioè la base di partenza nel mondo sensibile e il punto di forza nella necessità razionale di trovare una spiegazione dei suoi movimenti, dei suoi effetti, della sua esistenza, dei suoi diversi gradi di bontà e di bellezza, dei fini che sono presenti nelle sue cose. Portano a Dio come primo motore, causa prima, ente necessario, perfezione e intelligenza creatrice.

Anselmo d'Aosta ha tentato la via del ragionamento puro, **a priori**, senza ricorso all'esperienza. È partito dall'idea di Dio, pensato come ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore, e ne ha dedotto l'esistenza. Tommaso, però, non considera valida quella prova. *L'idea di Dio da cui parte Anselmo viene dalla sua fede, non è presente in tutti gli uomini, tanto meno negli stolti.* Non è la base di un percorso razionale che porta alla fede, è già nella fede.

Secondo Tommaso, di Dio, con la sola ragione, possiamo conoscere l'esistenza. Della sua essenza possiamo avere solo una conoscenza approssimativa. L'essere divino, infatti, è simile ma non identico all'essere di tutti gli altri enti. Interviene qui la teoria dell'analogia dell'essere. Essa ci dice che Dio noi lo possiamo conoscere in modo analogo, ma non identico al modo in cui conosciamo le altre cose. E ci aiuta a superare i limiti della teologia negativa e della teologia positiva.

La **teologia negativa** (che troviamo nello Pseudo-Dionigi e in Giovanni Scoto Eriugena) ci aiuta a liberare l'idea di Dio da tutte le imperfezioni proprie delle cose sensibili, come la corporeità, la finitezza, la molteplicità, ecc. e ci porta a pensarlo come spirituale, infinito e uno.

La **teologia positiva** ci aiuta a conoscere Dio attraverso le cose buone e belle che ha dato alle sue creature e che in lui esistono in grado supremo. L'analogia dell'essere ci impedisce di attribuire a Dio in modo univoco attributi che noi impariamo ad usare per le cose di questo mondo, ma ci aiuta anche ad andare più il là del semplice riconoscimento dell'alterità divina, proprio della teologia negativa.

Scrivere Tommaso: “Quando si dice che Dio è buono o sapiente s’intende non solo che egli è causa della sapienza o della bontà, ma che queste cose preesistono in lui in modo più perfetto (*eminentius*)”.¹ Il di più di perfezione di Dio non ci permette di conoscerlo come conosciamo gli altri enti, ma neppure ce lo rende inconoscibile. Possiamo parlarne usando le *parole normali* con la riserva di intenderle potenziate nel loro significato in modo eminente. Le nostre parole restano inadeguate, ma ci offrono il modo di pensare Dio senza ridurlo alle dimensioni delle cose finite.

La **ragione** ci può dire con certezza che Dio c’è, perché abbiamo bisogno di riconoscere la sua esistenza per spiegare il mondo. L’esistenza di Dio è la premessa fondamentale della fede. La **fede** ci porta al Dio personale e trinitario della rivelazione e della religione.

La ragione ci dice che il mondo dipende da Dio. Tuttavia Aristotele pensa che il mondo sia eterno. Il contrasto tra le due tesi non può essere risolto dalla ragione con le sue sole forze. La ragione deve riconoscere il suo limite e cedere il passo alla fede.

La fede spiega la dipendenza del mondo da Dio con la rivelazione della

creazione avvenuta nel tempo. Cedendo il passo alla fede, secondo Tommaso, la ragione non si ritira, non si annulla, ma segue la fede, perché essa è in grado di risolvere i problemi posti dalla filosofia. Le verità di fede, come quella della creazione del mondo nel tempo, diventano così verità **ragionevoli**, accettate dalla ragione e difendibili con la ragione dagli attacchi dei razionalisti increduli e infedeli.

TEOLOGIA POSITIVA E TEOLOGIA NEGATIVA

Il primo filosofo importante a insistere sull’ineffabilità di Dio, cioè, per lui, dell’Uno-Bene, fu Plotino. Di Dio, che è infinito e quindi non può essere definito, non si può dire ciò che è, ma solo ciò che non è (teologia negativa). I Padri della Chiesa orientale ripresero questo tema, e in particolare lo Pseudo-Dionigi, da cui lo prese a sua volta Giovanni Scoto Eriugena.

Agostino, Anselmo d’Aosta, Tommaso d’Aquino e molti altri scolastici hanno tentato, pur con molte cautele, di elaborare una teologia positiva. Tommaso ammette che non si possono predicare gli attributi di Dio nello stesso identico senso con cui si predicano gli attributi degli esseri finiti: essi vengono predicati solo per analogia. Solo così è possibile parlare su base filosofica della bontà e della provvidenza divina. Duns Scoto ritenne in seguito che la predicazione per analogia non avesse valore. E ridusse a tre gli attributi positivi predicabili su base filosofica: intelligenza, perfezione e infinità. Gli altri attributi per lui e per buona parte della scolastica successiva erano semplici verità di fede.

§ 4. Morale, diritto e politica

La morale di Tommaso parte dalla teoria aristotelica delle **virtù etiche**, che sono la realizzazione della natura dell’uomo in società con gli altri uomini; riconosce inoltre nell’esercizio della ragione la perfezione più alta dell’uomo stesso -si ricordino le **virtù dia-noetiche** aristoteliche (cfr. 1 Cap. 7, § II),

¹ *Summa Theologiae*, I, q.13, a. 6.

e afferma che *la piena felicità sia la contemplazione del Sommo Intelligibile*, cioè di Dio. Tuttavia l'insegnamento evangelico perfeziona l'etica filosofica: l'amicizia aristotelica è superata dall'amore del prossimo, e anche la **visione beatifica di Dio come verità** non è un ideale riservato agli intellettuali, come parrebbe nel caso di Averroè e degli averroisti, ma un traguardo raggiungibile anche alla gente umile, ma dotata di fede.

Per lui, aristotelicamente, *la volontà può decidere in modo buono solo dopo che l'intelletto ha determinato che cos'è il bene*. Il bene consiste certo nel fare la volontà di Dio, ma questo perché la volontà di Dio ha assegnato alle creature fini razionali e la ragione naturale è in grado di individuarli. Questi fini sono in accordo con i comandamenti delle Scritture, che semplicemente li **perfezionano**. Ben diverso sarà più tardi il quadro della teologia ***volontarista** di Duns Scoto e di Ockham, che affermeranno che è la libera volontà di Dio che stabilisce ciò che è bene. Là invece la moralità si gioca essenzialmente sull'accordo delle due volontà, divina e umana, e *il bene è amore per Dio e il male è ribellione*.

Quanto al **diritto**, secondo Tommaso, esso si fonda sulla **legge eterna** di Dio, contenuta nell'intelletto divino e idealmente anteriore alla creazione. La creazione organizza il mondo secondo fini razionali, disposti secondo l'ordine gerarchico dei generi e delle specie, e la **legge naturale** (applicazione della legge eterna alle cose create) regola i movimenti dei corpi inanimati e i comportamenti istintivi delle creature non razionali.

L'uomo, che è razionale, invece deve applicarla coscientemente nella convivenza familiare e sociale.

Qui Tommaso sviluppa idee già molto diffuse nel Medioevo, che provengono dai padri della Chiesa, ma anche da Cicerone e dagli stoici. I teologi medievali aggiungevano alla legge eterna e a quella naturale anche la **legge divina**, derivata dalla rivelazione. Il clero – e in teoria non solo esso – nel Medioevo poteva appellarsi contro la **legge dello stato (o legge positiva)** riferendosi a queste istanze superiori.

Quanto alle forme di stato, Tommaso aristotelicamente preferisce quelle in cui anche i governanti agiscano al fine del bene comune e siano sottoposti alle leggi positive dello Stato (cfr. ↑ Cap. 7, § 12), e inoltre *considera obbligatorio per i buoni cristiani obbedire alle leggi dello stato a meno che non siano in aperto contrasto con quelle divine e naturali*. Nel *De Regno* esprime la sua preferenza per la monarchia (purché legale) al fine della conservazione dell'ordine.

Anche per lui, come generalmente per i teologi medievali, i governanti devono essere soggetti alla legge divina, i cui interpreti sono gli ecclesiastici, che possono denunciarne le violazioni. Ma questo non pregiudica la **separa-**

zione e l'indipendenza di due poteri, e non implica l'invasione del potere spirituale papale (superiore almeno in linea di principio) nel campo specifico di quello secolare, come altri teologi avevano sostenuto. Come per Aristotele, anche per Tommaso lo Stato è una **comunità naturale**, i cui fini e il cui funzionamento possono essere conosciuti attraverso la semplice ragione sulla base della conoscenza della natura dell'uomo – sociale e ragionevole, secondo la definizione del filosofo greco.

☛ *I due poteri erano separati e spesso in competizione, ma spesso anche collaboravano. Un esempio di divisione del lavoro tra loro era il Tribunale dell'Inquisizione (nel quale molti domenicani prestarono servizio): il giudizio sull'eventuale eresia spettava ai giudici ecclesiastici, mentre il compito di torturare e bruciare il condannato spettava al potere secolare. Tutto questo si spiega anche col fatto che gli Stati confessionali consideravano l'eresia nei confronti della religione di Stato una specie di alto tradimento nei loro confronti.*

§ 5. ★Approfondimento. Anima e corpo nel pensiero di Tommaso¹

Nell'ampia e complessa opera di Aristotele troviamo due teorie contraddittorie sull'uomo e sulla sua mente. Da un lato si dice che l'anima è la forma di un corpo che ha la vita in potenza, e ciò mette in dubbio la fede nell'immortalità dell'anima personale. Dall'altro l'intelletto **attivo** è considerato "separato, impassibile e non mescolato ad altro", ed è collocato nel mondo celeste. Questo intelletto divino è considerato da Averroè e dagli averroisti addirittura unico per tutti gli uomini.

L'agostinismo medievale ha in queste difficoltà un importante punto di forza nella sua lotta contro l'ingresso di Aristotele nell'università.

Tommaso adatta Aristotele alla fede nell'immortalità dell'anima con due mosse: fa leva sui passi aristotelici in cui, per le funzioni intellettive, l'anima è detta separabile dal corpo, e respinge la tesi averroistica che l'intelletto attivo sia separato dall'anima individuale e unico per tutta la specie umana.

Per Tommaso la conoscenza è individuale, in tutte le sue fasi, anche nel momento più alto della conoscenza intellettuale: a conoscere è il singolo uomo particolare. Non è pensabile un intelletto attivo universale che intervenga dall'esterno quando l'individuo deve portare a termine il processo co-

¹ Paragrafo di Giuseppe Bailone.

noscitivo con l'astrazione. L'intelletto attivo non è una facoltà prestata all'anima solo quando serve, ma è proprio dell'anima individuale.

L'anima è strettamente legata al corpo: l'individuo è “sinolo di anima e corpo”, di forma e materia, come dice Aristotele. Non solo: per Tommaso la materia, non quella generica ma quella propria di ogni individuo, quella *segnata dalla quantità* (tutti gli uomini hanno muscoli, ossa e nervi, ma ciascuno ha i suoi propri muscoli, ossa e nervi, diversi per determinate caratteristiche e dimensioni) è anche l'elemento d'individuazione. Il legame anima e corpo è stretto come in Aristotele, se non di più: l'anima e il corpo fanno tutt'uno.

Durante la vita del corpo, l'anima razionale svolge anche le funzioni vegetative e sensibili. Non si trova nel corpo come un nocchiero sulla nave, secondo la metafora platonica. *È tutt'uno col corpo, ma non lo segue nella morte.* Contrariamente alla concezione aristotelica, al momento della morte si separa dal corpo e continua a vivere, immortale.

L'anima razionale viene creata da Dio ed infusa nell'embrione ad un certo punto della sua formazione (secondo Tommaso nel quarantesimo o quarantaseiesimo giorno per i maschi, novantesimo per le femmine). Ma essa, da quel momento ingloba anche le funzioni inferiori, sostituendosi all'anima sensitiva sviluppatasi da quella vegetativa, a sua volta sviluppatasi dallo sperma. L'ingresso dell'anima razionale nel corpo s'inserisce nel processo di formazione del corpo molto prima della sua nascita e non si aggiunge alle due anime inferiori, vegetativa e sensitiva, come una terza anima. L'anima è una sola ed è la “forma sostanziale” del corpo. Tuttavia, *poiché le sue funzioni superiori non hanno bisogno di organi corporei per attivarsi, l'anima ha una sua autonomia esistenziale e, morto il corpo, continua a vivere senza il corpo*, in attesa di ricongiungersi ad esso con la resurrezione finale dei corpi. Essa, infatti, abbandonato il corpo, mantiene la sua individualità, la stessa che aveva nel legame a quel corpo suo singolare.

L'impronta che il corpo le ha impresso differenziandola da tutte le altre anime le conserva la disposizione a riprendersi il suo corpo risorto (e la materia di esso assume le proporzioni tipiche di ciascun individuo) e a coinvolgerlo nella sua salvezza o nella sua dannazione eterna.

SCHEDA 4 – La guerra secondo Tommaso (di Giuseppe Bailone)

Tommaso riprende e sviluppa la teoria agostiniana della guerra giusta.

Ne fa una *quaestio*¹, inserita nella trattazione della virtù della carità. Alla do-

¹ È la numero 40 della seconda delle due parti in cui è divisa la seconda parte della *Summa theologiae*. Una *quaestio* è l'impostazione e la soluzione di un problema attraverso

manda se fare la guerra sia sempre peccato (*utrum bellare sit sempre peccatum*), Tommaso risponde che, a certe condizioni, la guerra è giusta e si configura come un'azione umana di carità.

Lo fa articolando la domanda in altre quattro:

1. se ci sia una guerra lecita (*utrum aliquod bellum sit licitum*);
2. se ai preti sia lecito combattere (*utrum clericis sit licitum bellare*);
3. se sia lecito ai belligeranti fare imboscate (*utrum liceat bellantibus uti insidiis*);
4. se sia lecito combattere nei giorni festivi (*utrum liceat in diebus festis bellare*).

Ad ogni domanda risponde in modo netto e motivato.

1. Non sempre fare la guerra è peccato. È vero che il Signore ha detto che di spada perisce chi di spada ferisce, ma, come già aveva scritto Agostino, si tratta di qualcuno che “aveva preso la spada senza che alcuna autorità gliene avesse concessa la facoltà”. Quindi la guerra è peccato quando la fanno persone non autorizzate. Infatti le persone private non hanno il potere di fare la guerra, potendo difendere il proprio diritto col ricorso al giudizio del loro superiore e non potendo raccogliere masse di soldati. Egli afferma infatti che, dato che “la cura della cosa pubblica è riservata ai principi, spetta ad essi difendere lo stato della città, del regno o della provincia cui presiedono. E come lo difendono lecitamente con la spada contro i perturbatori interni, col punire i malfattori ... così spetta ad essi difendere lo stato dai nemici esterni con la spada di guerra”.

La prima condizione della guerra giusta è che a farla siano i capi di Stato, ma non basta: la guerra deve avere una causa giusta.

Anche qui Tommaso cita Agostino: “Si sogliono definire giuste le guerre che vendicano delle ingiustizie: e cioè nel caso che si tratti di debellare un popolo, o una città, che hanno trascurato di punire le malefatte dei loro sudditi, o di rendere ciò che era stato tolto ingiustamente”.

Infine può capitare, secondo Tommaso, che, pur essendo giusta la causa e legittima l'autorità di chi dichiara la guerra, tuttavia la guerra sia resa illecita da una cattiva intenzione. E cita per questo S. Agostino: “La brama di nuocere, la crudeltà nel vendicarsi, lo sdegno implacabile, la ferocia nel guerreggiare, la smania di sopraffare, e altre cose del genere sono giustamente riprovate nella guerra”.

Riassumendo: ci vuole un'autorità legittima, una giusta causa e la retta intenzione, lo spirito di carità, perché la guerra sia giusta.

Tommaso pensa dunque alla guerra come un procedimento giudiziario teso

domande e risposte. Ogni *quaestio* è divisa in *articoli*, divisi in esposizione delle tesi pro e contro, risposta di Tommaso e soluzione delle difficoltà.

a punire un colpevole e a riparare un torto. **#Si può però obiettare** che o gli Stati sono subordinati ad un ordine giuridico internazionale, superiore e dotato di forza, che si assuma la funzione di fare la guerra giusta, in base al diritto internazionale, o la guerra diventa un procedimento giudiziario improprio, perché una parte in causa pretende di essere giudice ed esecutore di sentenza.

2. I preti e i vescovi non possono usare le armi. È vero che, se la guerra è giusta e combattuta con carità, combattere è meritorio, ma non è attività per i preti e i vescovi. Secondo Tommaso, è indispensabile una divisione sociale dei compiti. Inoltre alcune mansioni sociali sono così incompatibili fra loro, da non potersi esercitare bene contemporaneamente. “Perciò a coloro che sono incaricati di quelle più alte vengono proibite le mansioni più umili: secondo le leggi umane, per esempio, ai soldati, che sono destinati agli esercizi guerreschi, viene proibita la mercatura. Ma gli esercizi guerreschi per due motivi sono quanto mai incompatibili con gli uffici dei vescovi e dei chierici”. In primo luogo, “gli esercizi guerreschi implicano gravissimi turbamenti; e quindi distolgono troppo l'animo dalla contemplazione delle cose divine, dalla lode di Dio e dalla preghiera per il popolo, che sono uffici propri dei chierici. Perciò, come è proibita ai chierici la mercatura, perché assorbe troppo l'animo, così è loro interdetto l'esercizio delle armi...” Il secondo motivo è che “tutti gli ordini sacri ... sono ordinati al servizio dell'altare, in cui si rappresenta sacramentalmente la passione di Cristo.” Dice infatti S. Paolo che ogni volta che si mangia il pane e il vino della comunione, si rammenta “l'annuncio della morte del Signore”. È per questo che agli uomini della Chiesa “non si addice uccidere, o spargere sangue; ma essere pronti piuttosto a spargere il proprio sangue per Cristo, onde imitare con i fatti ciò che compiono nel sacro ministero.” Quindi, anche trattandosi di una guerra giusta e combattuta con retta intenzione, “ai chierici è assolutamente illecito prender parte alla guerra, che è ordinata allo spargimento del sangue”.

I preti possono, però, partecipare alle guerre “non per combattere con le proprie mani, ma per assistere spiritualmente con le esortazioni, le assoluzioni e altri soccorsi spirituali i combattenti”. Inoltre “spetta ai chierici disporre ed esortare gli altri a combattere le guerre giuste”.

Come a chi ha fatto voto di verginità è riprovevole l'atto del matrimonio, che per gli altri è meritorio, così non è permesso ai chierici combattere perché “essi sono obbligati a un bene maggiore”.

3. In guerra le imboscate sono lecite. Dire il falso o mancare alle promesse è sempre illecito, anche coi nemici, ma non sempre si deve dire tutto: in guerra è ragionevole tenere nascosti i propri piani d'azione, i preparativi di

combattimento. Se in questa segretezza consistono le imboscate, è lecito servirsene nelle guerre giuste. “E propriamente queste imboscate non possono chiamarsi inganni; non sono in contrasto con la giustizia; e neppure col retto volere: infatti, sarebbe non conforme all’ordine (*inordinata*) la volontà di chi pretendesse che gli altri non gli nascondessero nulla”.

4. In una guerra giusta, se necessario, è lecito combattere nei di festivi. “Per la salvezza della cosa pubblica, se la necessità lo richiede, è lecito ai fedeli combattere le guerre giuste nei giorni di festa: infatti, trovandosi in tale necessità, sarebbe un tentare Dio astenersi dal combattere”.



Lippo Memmi, Il trionfo di San Tommaso (XIV sec.).



Benozzo Gozzoli, Il trionfo di San Tommaso (sec. XV).

CAPITOLO 18.

Difficoltà e crisi del compromesso tra fede e ragione

§ 0. Letture introduttive. L'“autunno del Medioevo”, un'epoca sorprendente

§ 0.1. Ruggero Bacone: sui meravigliosi strumenti tecnici

Narrerò dunque per prima cosa le opere meravigliose dell'arte e della natura, per assegnare dopo le loro cause e modalità. In esse non c'è nulla di magico, siccome sembra che qualunque potere magico sia inferiore a queste opere ed indegno di loro ... Infatti si possono costruire mezzi per navigare senza uomini che remino, di modo che navi in particolar modo fluviali e marittime siano mosse con un solo uomo al comando, a maggior velocità che se fossero piene di marinai. Si possono fare anche carri che si muovano con impeto straordinario senza animali, come si pensava che fossero i carri falcati, con cui anticamente si combatteva. Si possono fare anche delle macchine per volare, con un uomo che sieda nel mezzo della macchina a far girare un certo congegno, con cui le ali artificiali battano l'aria, come un uccello che vola. Si può anche costruire una macchina di piccole dimensioni per alzare ed abbassare pesi quasi infiniti... Si possono costruire anche delle macchine per comminare sul fondo dei fiumi e del mare, senza alcun pericolo. Ma queste cose sono state fatte nell'antichità, e anche ai nostri tempi, ed è cosa certa, a parte la macchina per volare che non ho visto, e non ho mai conosciuto nessuno che avesse visto, ma conosco un sapiente che progettò esplicitamente questa macchina. E infinite altre cose si possono fare, come i ponti oltre i fiumi senza colonne né altri sostegni, e macchine, e altri marchingegni.

[*Epistola Fratris Rogerii Baconis, De secretis operibus artis et naturae, et de nullitate magia¹*]

¹ Editio ad Amburgo nel 1618, editore Georg Ludwig Frobenius.

§ 0.2. Marsilio da Padova: il popolo è il legislatore

Diremo dunque, secondo la verità e l'opinione di Aristotele [...] che il legislatore, o la causa effettiva, prima e propria della legge, è il popolo, o l'intera comunità dei cittadini o la sua parte più rilevante (*pars valentior*), mediante la sua scelta e volontà espressa a viva voce nell'assemblea generale dei cittadini, che comanda che qualcosa sia fatto o non fatto riguardo agli atti civili umani, sotto la minaccia di una pena o punizione temporale. "Parte rilevante", dico, in considerazione della quantità, in quella comunità per la quale viene istituita la legge; sia che l'intera comunità dei cittadini o la parte più rilevante l'abbia fatta da sé direttamente, sia che abbia dato l'incarico di farla ad una o più persone, che non sono e non possono essere il legislatore vero e proprio, ma lo sono soltanto per quello scopo e per quel tempo particolare, secondo l'autorità del primo legislatore [cioè del popolo]. E dico per conseguenza che le leggi – e qualunque altra cosa sia deliberatamente istituita – devono ricevere la necessaria approvazione da questa stessa prima autorità e non da un'altra.

[Marsilio da Padova, *Il difensore della pace*, 1324¹]

Il compromesso tomista, per quanto ben costruito, in ultima analisi dava per scontata la supremazia della fede. Il francescano Duns Scoto, riconoscendo anch'egli la piena autonomia della ragione naturale, la considerava molto meno di Tommaso utile alla salvezza, poiché il Dio delle dimostrazioni filosofiche non è lo stesso Dio della fede. E ovviamente neanche lui dubitava del primato della fede. D'altra parte i fautori della libera ragione (come gli averroisti di Padova) non avevano il potere di contestare (almeno in pubblico) tale primato.

Un altro francescano, Guglielmo da Ockham, contestò non solo Tommaso e la sua pretesa di dimostrare l'esistenza di Dio, ma lo stesso Aristotele e le sue pretese di conoscere le cause finali del mondo. Per Ockham la ragione non è in grado di difendere la fede, e nemmeno di conoscere il senso profondo delle cose: può solo occuparsi –più modestamente– di rendersi utile nella conoscenza a corto raggio del mondo dell'esperienza. Le verità di fede e quelle di ragione non si contraddicono perché parlano di cose diverse.

Ciò non significa che Ockham accettasse passivamente l'autorità di chi stabilisce i dogmi della fede. Egli contestò apertamente l'autorità del papa e accusò la Chiesa di aver tradito l'obbligo evangelico della povertà. Ma queste lotte in ambito filosofico-teologico vanno collegate con quelle all'in-

¹ Tradotto dall'edizione 1612, Francoforte sul Meno, editore Mathias Becker. Una recente traduzione italiana, con testo latino a fronte, è edita da Rizzoli (2001).

terno dell'istituzione ecclesiastica e della società nel secolo XIV, sconvolto da crisi economiche, conflitti sociali e guerre. In un ambiente in cui il cristianesimo è la cultura dominante – o meglio esclusiva – tutti i conflitti (filosofici e teologici, politici e sociali) si traducono in termini di lotte tra ortodossia ed eresia. Marsilio da Padova, l'autore del testo politico della Lettura Introduttiva, fu amico di Ockham, come lui contestò l'autorità della Chiesa, e come lui fu accusato di eresia.

§ 1. Duns Scoto rende problematico il compromesso tomista

Il Dio della ragione è lo stesso Dio della rivelazione?

Giovanni Duns Scoto nasce nel 1266 a Duns, vicino ad Edimburgo, entra molto presto nell'ordine francescano, insegna nelle università di Oxford, di Cambridge e di Parigi, muore poco più che quarantenne nel 1308 a Colonia, in Germania, dove era stato mandato a insegnare nello *studium* francescano. Le sue opere sono tutte redazioni scritte di corsi universitari o di *quaestiones*. I contemporanei lo chiamano Dottor Sottile per la finezza e la profondità del pensiero e per il rigore delle distinzioni concettuali.

Non mancano i parallelismi tra la sua filosofia e quella di Tommaso d'Aquino. Egli è uno studioso attento di Aristotele di cui impiega abilmente l'apparato concettuale. È possibile anche secondo lui dimostrare l'esistenza di Dio, ma ***il dio di cui dimostriamo l'esistenza non può avere tutti gli attributi del Dio cristiano***, ma solo le caratteristiche della divinità aristotelica, cioè intelligenza e perfezione, a cui Duns aggiunge l'**infinità**.

Troviamo in lui grandi innovazioni. La sua nuova impostazione teorica rese quasi insensata molte contese teologiche precedenti, come quella tra Tommaso e Bonaventura: per lui la *teologia basata sulla rivelazione e la filosofia basata sulla ragione naturale sono ambiti separati – non complementari – perché hanno oggetti diversi*. La prima è una scienza pratica, nel senso di Aristotele, che si occupa del possibile (o contingente), come è tutto ciò che è sottomesso alla volontà; la seconda è una scienza teoretica, e quindi si occupa della conoscenza dimostrativa di ciò che è in sé necessario (cfr. ↑ Cap. 7, § 11).

§ 1.1. Filosofia e teologia

1. La metafisica. La **metafisica** di Duns Scoto parte dalle riflessioni di Averroè e soprattutto di Avicenna. Essa è nettamente separata dalla teologia per i suoi fini e il suo contenuto, e quindi può contribuire solo marginal-

mente alla salvezza dell'anima. Ciononostante Duns le dedica una riflessione assai approfondita, costruendo un'alternativa teorica al sistema tomista.

Per poter arrivare alla conoscenza metafisica, egli si pone la domanda preliminare: *che cosa è in grado di conoscere l'intelletto umano?* Qual è, dunque, l'orizzonte della conoscenza accessibile all'uomo? L'oggetto più vasto del nostro intelletto è – per lui – l'essere *in quanto essere*. Ma insieme esso è anche l'oggetto più astratto, e noi possiamo conoscerlo davvero solo in senso *univoco*. L'essere, almeno in quanto essere, nel suo senso astratto, è uguale in Dio come nell'uomo, o in qualunque creatura, ma ciò ci dice pochissimo su questi diversi enti: ci dice solo che sono. Del resto, non ha senso usare la nozione di essere in senso *analogico*, come fa Tommaso (Cap. ↑ 17, § 2). Noi non potremmo conoscere nulla di Dio se non vi fosse qualcosa di comune tra lui e noi, tra lui e le creature. E questo qualcosa è semplicemente l'essere senza determinazioni, l'essere in quanto essere. A parte questo attributo generalissimo e astratto, da intendere in modo semplice e univoco, non c'è alcuna *analogia* tra Dio e le creature.

All'essere in quanto essere per Scoto non si possono applicare le categorie di Aristotele, che valgono per le realtà concrete, singole e finite. Di esso possiamo dire solo che può essere predicato secondo diversi *modi*. Per chiarire che cosa sia un modo, il filosofo fa l'esempio della luce, che varia di intensità, ma non per questo varia di natura. I modi dell'essere in quanto essere sono il modo *finito* e quello *infinito*.

E dell'essere di Dio possiamo appunto dire che è infinito, e non possiamo applicargli le ordinarie categorie che valgono solo per gli esseri finiti.

Ad ogni modo è possibile anche secondo Scoto dimostrare l'esistenza di Dio, così inteso. Egli non accetta comunque la prova a priori di Anselmo. L'intelletto umano, secondo la concezione aristotelica ormai prevalente, parte inevitabilmente dai dati sensibili, e le prove devono essere a posteriori. Ma le prove a posteriori di Duns partono dal *modo* di essere degli enti del mondo e non direttamente dai dati dell'esperienza come tali.

La modalità in cui ci si presentano le cose finite del mondo è la possibilità, la contingenza. Le cose esistono, ma non esistono necessariamente, sono possibili e producibili. Ogni producibile può essere prodotto da un produttore a sua volta possibile e producibile. *Per non andare all'infinito, deve quindi esistere un produttore primo non producibile da altro.*

☛ **CHE VALORE HANNO LE PROVE DELL'ESISTENZA DI DIO.**
Anche Tommaso aveva elaborato una prova "ex contingentia mundi", per cui l'esistenza degli esseri contingenti postula l'esistenza dell'Essre Necessario. Questa dimostrazione di Duns Scoto si discosta veramente

tanto da quella di Tommaso? Gilson, il grande storico della filosofia medievale, osserva: "...bisogna distinguere tra la dimostrazione a priori che va dalla causa all'effetto e la dimostrazione a posteriori che risale dalla conoscenza di un effetto dato a quella della sua causa. San Tommaso sapeva perfettamente che secondo la dottrina aristotelica la seconda è inferiore alla prima, ma egli la ritiene ancora sufficiente per fornire una conoscenza garantita della sua conclusione... [Per Duns Scoto] nessuna dimostrazione dall'effetto alla causa merita assolutamente il nome di dimostrazione [...] Da ciò risulta immediatamente che tutte le prove dell'esistenza di Dio sono relative, perché noi raggiungiamo Dio sempre soltanto partendo dai suoi effetti." Secondo Gilson, tra Tommaso e Duns Scoto c'è alla fine soltanto una differenza di atteggiamento, un modo diverso di valutare i risultati della filosofia: "Dice San Tommaso: le dimostrazioni dell'esistenza di Dio non sono che delle dimostrazioni attraverso l'effetto, ma sono delle dimostrazioni; constata Duns: le prove dell'esistenza di Dio sono delle dimostrazioni, ma sono delle dimostrazioni relative" (p. 721).

2. Distinzione e separazione tra filosofia naturale e teologia. Secondo Duns, il dio di cui la metafisica può dimostrare l'esistenza non ha tutti gli attributi del Dio cristiano, ma solo le caratteristiche della divinità aristotelica, cioè *intelligenza e perfezione*, a cui Duns aggiunge l'**infinità**, un attributo questo piuttosto lontano dal pensiero dell'antico filosofo. Quanto all'*onnipotenza, alla bontà provvidenziale, alla giustizia, alla misericordia e alla volontà libera* non sono per lui dimostrabili a partire dalla filosofia, ma *sono solo ricavabili dalla rivelazione*. E questa è un'altra grande differenza con Tommaso.

Duns non dubita che la filosofia, come metafisica, sia una scienza autosufficiente, che fornisce una conoscenza necessaria e universale. Essa però non può dimostrare autonomamente proprio quegli attributi di Dio che più ci predispongono alla fede. A ciò si aggiunga che, seguendo Aristotele, anche Duns *non crede dimostrabile l'immortalità dell'anima* sulla base della ragione naturale. La collaborazione tra le due discipline è così ridotta al minimo.

In particolare, *la filosofia naturale*, se è autosufficiente come scienza teoretica, non lo è dal punto di vista pratico.

Se essa fossero davvero autosufficiente, dice Duns, i filosofi avrebbero dovuto indicare il fine della nostra esistenza. "Essi si sono invece limitati a identificare tale fine con la *contemplazione delle essenze*" (qui si riferisce agli aristotelici neoplatonici arabi, ebrei e latini), "o addirittura ne hanno messo in dubbio l'esistenza" (qui probabilmente pensa agli epicurei, che non parlano di fini). Ma anche nel primo caso, l'essere che si può contemplare è co-

nosciuto dal nostro intelletto solo in modo astratto, universale, senza intuizione diretta del suo oggetto supremo, come avverrà nella visione beatifica di Dio promessa dalla rivelazione.

Quindi l'insufficienza della filosofia naturale consiste nel fatto che essa ***non conosce soddisfacentemente il fine ultimo dell'uomo***, ciò che la filosofia moderna chiamerà il "senso dell'esistenza".

Duns, pur riconoscendo l'autonomia della filosofia naturale *nei suoi limiti*, attacca i filosofi che pretendono che essa sia sufficiente alla conoscenza umana e possa includere in sé la teologia: essi si trovano in una condizione di natura corrotta dal peccato originale e non lo sanno.

3. L'essere singolo. Una differenza interessante tra Duns Scoto e Aristotele, a cui pure il maestro di Oxford deve tanto, è nella posizione del problema della sostanza individuale. Un paradosso di Aristotele era che la conoscenza riguarda solo gli universali, mentre la realtà per eccellenza è l'individuo, l'essere singolo. Sembrerebbe che il singolo, pur realissimo – sostanza prima- sia per definizione inconoscibile. Duns si chiede: che cos'è il **principio di individuazione** (*principium individuationis*)? Qual è l'essenza delle cose singole?

L'essenza di un ente esistente individuale non può essere determinata dalla sua forma specifica, che è universale per sua natura, né dalla materia, che è indeterminata per sua natura, né dal loro composto (sinolo), che semplicemente ripete le caratteristiche dell'una e dell'altra. *Perché l'essere singolo abbia un'essenza, qualcosa che lo distingue dagli altri, esso deve avere un principio diverso e puramente individuale*, che Duns chiama *haecceitas* – che potremmo tradurre con "questità": la caratteristica di "questo essere qui", assolutamente unico.

Come altri filosofi francescani, in particolare Roberto Grossatesta e Ruggero Bacone, di cui parleremo fra poco, ***#sembra*** dunque che egli condivida quell'apprezzamento per il mondo creato nella sua concretezza e particolarità, che viene loro verosimilmente proprio da Francesco d'Assisi.

PRINCIPIO DI INDIVIDUAZIONE

Criterio che rende ragione dell'unità e indivisibilità dell'essere singolo e quindi della differenziazione di due cose l'una eguale all'altra nella loro essenza universale. Platone e Socrate, per esempio, hanno la stessa essenza essendo uomini, ma c'è qualcosa che li distingue concettualmente l'uno dall'altro? Questo problema nasceva dalla struttura stessa della logica aristotelica per cui la vera conoscenza è solo quella dell'universale, ed era stato già discusso tra gli altri da Abelardo.

SCHEDA 5 – Riflessione su Scoto, come possibile precursore della filosofia dell'esistenza e della persona

A qualche interprete è parso che il singolo che aveva in mente Duns fosse la **persona umana**, l'individuo nella sua unicità, non semplicemente l'esemplare singolo di una qualunque delle specie animali studiate da Aristotele.

In effetti secoli dopo, uno dei più noti filosofi che si sia dedicato al tema dell'esistenza dell'individuo, Heidegger (1889-1976), iniziò la sua carriera accademica proprio studiando il pensiero del maestro di Oxford. In precedenza il filosofo danese Kierkegaard (1813-1855) aveva centrato il suo pensiero sulla "categoria del singolo", in cui il singolo è la persona umana nella sua unicità (potremmo dire, nella sua *haecceitas*).

Per questo si parla della modernità di Scoto. Per esempio Dario Antiseri e Mario Reale nella loro storia della filosofia in sostanza lo presentano come precursore della filosofia del singolo e della persona che si svilupperà nell'Ottocento e nel Novecento. Essi ritengono che nel concetto di *haecceitas* "l'individualità, definita 'repugnanza alla divisione', è impersonata o soggettivata in polemica con l'averroismo, che con la teoria dell'intelletto unico [per tutti gli individui umani] ne infirmava il tratto più proprio". Invece per Scoto "particolare e universale coincidono nel concetto determinatissimo di persona." Dunque l'individuo umano non è semplicemente una determinazione dell'universale. "In quanto realtà singolare nel tempo e irripetibile nella storia, egli è in realtà supremo e originario, perché destinato, grazie alla mediazione del Cristo, al dialogo col Dio Uno e Trino della Scrittura".¹

4. Volontà e intelletto dell'uomo. Nell'analisi filosofica dei rapporti tra volontà e intelletto Duns si distingue ancora una volta da Tommaso. Quest'ultimo diceva che per fare il bene bisogna almeno conoscerlo, e d'altra parte Abelardo aveva sostenuto che è buona l'azione che è fatta in vista di ciò che si ritiene essere il bene. Il filosofo di Oxford non nega tutto questo, ma sostiene –in polemica con Tommaso– che anche la ricerca scrupolosa di che cosa sia bene nelle circostanze date deve essere *voluta*. Per lui l'intelletto è autonomo nelle procedure per stabilire la verità, ma entra in azione solo se la volontà lo vuole. Ed essa, come aveva sostenuto Agostino, è assolutamente libera.

5. La teologia, scienza pratica della volontà divina rivelata. La teologia è una *scienza pratica, il cui fine è la salvezza individuale, e le cui pre-*

¹ *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, vol. I, La Scuola, Brescia 1983, pp. 462-363.

messe sono nella rivelazione. La ragione teoretica non può dirci nulla di significativo riguardo alla questione pratica per noi essenziale, cioè la nostra salvezza eterna. Infatti *l'azione di Dio*, in quanto è onnipotente, è *libera e non vincolata* da idee eterne, *né da un'eterna ragione necessaria*. La volontà di Dio non ha creato il mondo perché ciò è bene secondo ragione (come pensava Tommaso), ma *è bene tutto ciò che Dio vuole*. Così *la volontà umana è buona quando obbedisce alla volontà di Dio*.

Scoto con queste sue dottrine scombussola il difficile equilibrio della Scolastica tra ragione e fede, tra natura e volontà di Dio. La collaborazione tra fede e ragione rischia di diventare inutile e forse impossibile. Qui tutto si gioca sull'accordo delle due volontà, divina e umana, e il bene è amore e *il male è, in ultima analisi, ribellione*.

Dal fatto che Dio sia, secondo la fede, volontà onnipotente, il teologo ricava che egli possa stabilire con la sua volontà ciò che è bene, vincolato solo alla coerenza logica e alla stabilità dell'ordine creato. Perciò bene è ciò che Dio ha voluto. Come si vede, questo in teoria mette in discussione l'idea tomista-aristotelica della morale, come pure il diritto naturale, allora dominante. Va detto però che i volontaristi come Duns e Guglielmo di Ockham (§ 3) non traggono tutte le conseguenze pratiche dalla loro teoria radicale e parlano spesso di diritto naturale e di conformità alla ragione in materia etica e giuridica.

SCHEDA 6 – Riflessione: la volontà e l'onnipotenza di Dio come temi tipici della teologia cristiana

La **volontà**, tanto divina quanto umana, è uno dei temi tipici della teologia di Duns Scoto (e prima ancora di Agostino). **#Abbiamo avanzato il dubbio** se possa dirsi filosofia una riflessione che si subordina programmaticamente all'autorità della fede (di fatto, all'autorità della Chiesa). Lo stesso Scoto lo dice esplicitamente: quando parliamo della volontà di Dio siamo fuori dalla filosofia naturale, basata sulla ragione naturale universale, e siamo dentro il campo della fede cristiana. In effetti, se consideriamo il pensiero classico, né le idee iperuranie, né il Dio-Intelletto di Aristotele hanno propriamente una volontà. Quanto al Demiurgo, dotato di una volontà buona, Platone lo introduce apertamente attraverso un mito, e non pretende di giustificare il suo operato con dimostrazioni.

E non si può parlare nemmeno di **onnipotenza** divina nei due grandi filosofi classici, perché la materia limita il potere ordinatore del Demiurgo platonico e della Natura aristotelica. Solo molto più tardi Filone cominciò a teorizzare, con qualche incertezza, la creazione dal nulla, mentre Plotino afferma che la materia non esiste. Il suo Uno-Bene non è volontà e potenza, ma è *oltre* tali attributi.

“Credo in un solo Dio, padre onnipotente, che fece il cielo e la terra”, dice invece all’inizio il credo del concilio di Nicea, che, per la Chiesa cattolica e quella ortodossa, interpreta autorevolmente le Scritture.

6. Volontà divina, volontà umana e diritto naturale. Dunque per Duns Scoto il potere della volontà divina nella creazione degli esseri finiti non ha limiti, salvo quelli dati dal principio di non-contraddizione e dalla convenienza di assegnare al mondo un ordine stabile e coerente. La stessa creazione non è un atto necessario, ma assolutamente libero, e non dipende propriamente dalla sua bontà, come per Tommaso, che sosteneva che il “bene tende a diffondere se stesso” (*bonum est diffusivum sui*).

La legge morale e il diritto, in questo mondo liberamente voluto da Dio, si riducono ai primi due comandamenti, che ci obbligano ad adorare ed onorare un solo Dio. Essi sono “principi pratici evidenti per se stessi”, come i principi della logica. Gli altri comandamenti, che riguardano il modo di amare il prossimo, sono obbligatori perché voluti da Dio e da lui comunicati a Mosè, ma avrebbero potuto essere anche diversi se egli avesse organizzato il mondo e la società in modo diverso. Duns respinge l’affermazione di Tommaso secondo cui i comandamenti non sono buoni perché comandati da Dio, ma sono comandati da Dio perché sono buoni. Nella concezione tomista essi sono senz’altro conformi alla ragione e al diritto naturali.

Ripetiamo comunque che la dottrina del **diritto naturale** è un motivo ricorrente del pensiero medievale, e Duns non la respinge completamente, e spesso ammette, insieme a molti altri autori, che un’azione in genere è retta quando è conforme alla *retta ragione* (questo è stato documentato ampiamente nelle opere sul diritto naturale – **#Guido Fassò**). La ragione è per tutto il pensiero scolastico un attributo fondamentale dato da Dio all’uomo, e per questo la natura e la società appaiono comprensibili all’uomo solo se considerate razionali. Aggiungiamo che la razionalità e la *discussione razionale* sono anche il principio fondante non solo della filosofia scolastica, ma delle *scuole* stesse che la insegnavano: le università medievali, per quanto sottoposte alla censura dell’autorità ecclesiastica, al loro interno praticavano senza limiti tale discussione (**#De Libera**).

SCHEDA 7 – Sulla teologia di Duns Scoto: l'incarnazione e l'immacolata concezione (di Giuseppe Bailone)¹

1. Nel farlo beato Giovanni Paolo II l'ha proclamato “cantore del Verbo incarnato e difensore dell'Immacolata Concezione”.

In effetti, originale su molte questioni, Duns Scoto è stato particolarmente originale su questi due temi centrali della teologia cristiana, elaborando posizioni in contrasto con quelle allora prevalenti.

“Perché Dio si è incarnato? Perché si è fatto uomo?”

È la domanda più importante per un cristiano, per l'uomo di fede che ha in Cristo la figura divina che lo differenzia radicalmente dalle altre fedi religiose.

“Per redimerci, per salvarci dal peccato e dalla dannazione eterna!”

Sembra la risposta più scontata. Lo dicono anche i titoli di Redentore e di Salvatore che spesso accompagnano il nome di Gesù nelle preghiere.

Lo dice anche Tommaso d'Aquino, il filosofo e il teologo cattolico più autorevole del mondo cattolico. Lo dice con molta chiarezza: “Peccato non esistente, Incarnatio non fuisset” (= se non ci fosse stato il peccato [originale], non ci sarebbe stata l'Incarnazione)².

Lo dice anche Bonaventura, il campione dell'agostinismo francescano nella lotta contro l'ingresso di Aristotele.

Le due scuole teologiche del tempo, quella domenicana e quella francescana, in conflitto su molte questioni filosofiche, sono su questo punto concordi.

Duns Scoto, che non ha paura di uscire dal coro unanime, scrive: “Pensare che Dio avrebbe rinunciato a tale opera se Adamo non avesse peccato sarebbe del tutto irragionevole! Dico dunque che la caduta non è stata la causa della predestinazione di Cristo, e che – anche se nessuno fosse caduto, né l'angelo né l'uomo – Cristo sarebbe stato ancora predestinato nella stessa maniera”.³

Benedetto XVI spiega: “Questo pensiero, forse un po' sorprendente, nasce perché per Duns Scoto l'Incarnazione del Figlio di Dio, progettata sin dall'eternità da parte di Dio Padre nel suo piano d'amore, è compimento della creazione, e rende possibile ad ogni creatura, in Cristo e per mezzo di Lui, di essere colmata di grazia, e dare lode e gloria a Dio nell'eternità. Duns Scoto, pur consapevole che, in realtà, a causa del peccato originale, Cristo ci ha redenti con la sua Passione, Morte e Resurrezione, ribadisce che l'Incarnazione è l'opera più grande e più bella di tutta la storia della salvezza, e che essa non è condizionata da nessun fatto contingente, ma è l'idea originale di Dio di

¹ Da *Viaggio nella filosofia. Da Duns Scoto a Giordano Bruno*. Università Popolare di Torino, 2011.

² *Summa Theologiae*, III, q. 1, a. 3

³ *Reportata Parisiensis*, in III *Sent.*, d. 7, 4.

unire finalmente tutto il creato con se stesso nella persona e nella carne del Figlio”.

Credo che agiscano in questo pensiero di Duns Scoto sia lo spirito francescano del *Cantico delle creature*, sia la sua concezione dell'assoluta libertà divina. Il *Cantico delle creature* presenta, infatti, la natura come un coro di lode alla magnificenza di Dio, non come valle di lacrime e luogo penitenziario.

Inoltre, legare l'Incarnazione al peccato avrebbe significato attribuire alla creatura il potere di condizionare la libera onnipotenza del creatore. Duns Scoto non può riconoscere alla creatura un tale potere sul volere divino.

2. L'Immacolata Concezione di Maria è dal 1854 dogma di fede. L'ha proclamato Pio IX, adottando le tesi teologiche di Duns Scoto.

Spiega Benedetto XVI: “Ai tempi di Duns Scoto la maggior parte dei teologi opponeva un'obiezione, che sembrava insormontabile, alla dottrina secondo cui Maria Santissima fu esente dal peccato originale sin dal primo istante del suo concepimento: di fatto, l'universalità della Redenzione operata da Cristo, a prima vista, poteva apparire compromessa da una simile affermazione, come se Maria non avesse avuto bisogno di Cristo e della sua redenzione. Perciò i teologi si opponevano a questa tesi. Duns Scoto, allora, per far capire questa preservazione dal peccato originale sviluppò l'argomento ... della *Redenzione preventiva*, secondo cui l'Immacolata Concezione rappresenta il capolavoro della Redenzione operata da Cristo, perché proprio la potenza del suo amore e della sua mediazione ha ottenuto che Maria fosse preservata dal peccato originale. Quindi Maria è totalmente redenta da Cristo, ma già prima della concezione”.

In realtà, dice Benedetto XVI, l'immacolata concezione di Maria era credenza diffusa tra i fedeli, anche se “la teologia non aveva ancora trovato la chiave per interpretarla nella totalità della dottrina della fede”: Duns Scoto ha trovato la chiave, ha tradotto in pensiero teologico “ciò che il Popolo di Dio credeva già spontaneamente sulla Beata Vergine”. Infatti, spiega il papa, “il Popolo di Dio precede i teologi ... grazie a quel soprannaturale *sensus fidei*, cioè a quella capacità infusa dallo Spirito Santo, che abilita ad abbracciare la realtà della fede, con l'umiltà del cuore e della mente. In questo senso, il Popolo di Dio è *magistero che precede*, e che poi deve essere approfondito e intellettualmente accolto dalla teologia. Possano sempre i teologi mettersi in ascolto di questa sorgente della fede e conservare l'umiltà e la semplicità dei piccoli!”.

Ecco il merito di Duns Scoto! Il merito che lo salva dalla condanna papale che colpisce i continuatori del suo *volontarismo* e spiega la recente beatificazione: il grande teologo, il *Doctor subtilis*, ha tradotto in alta teologia il *sensus fidei* popolare, conservando “l'umiltà e la semplicità dei piccoli”.

§ 2. Guglielmo da Ockham

Uno che ha avuto il coraggio di accusare il papa di eresia e che radeva a zero col suo implacabile rasoio logico le elucubrazioni della teologia scolastica non aveva bisogno delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio per credere.

Guglielmo da Ockham (1285-1349 circa) studia e insegna con successo ad Oxford. Come già Abelardo, il francescano è un fine studioso di logica, scienza alla quale il Medioevo ha dato molti contributi. Però, prima ancora di ottenere una cattedra di teologia (l'obiettivo di tutta una carriera universitaria), nel 1324 viene convocato ad Avignone alla corte del papa Giovanni XXII per rispondere di una serie di accuse di eresia concernenti le sue teorie filosofiche. Qui fa amicizia con il padre generale dell'Ordine Franciscano, **Michele da Cesena**, egualmente accusato di eresia per aver sostenuto la teoria secondo cui il Vangelo esige la povertà della Chiesa, e di aver deciso, con la maggioranza dell'Ordine, la rinuncia alla proprietà privata per i francescani. I due fuggiranno da Avignone nel 1328 e troveranno protezione presso la corte dell'imperatore Ludovico il Bavaro, acerrimo nemico del papa. Al seguito di Lodovico c'era già **Marsilio da Padova** (1275-1342), studioso di filosofia politica, e a Monaco di Baviera tutti e tre ribatteranno con i loro scritti alle tesi anti-imperiali sostenute dalla corte papale. Ockham in particolare accuserà Giovanni XXII di eresia.

§ 2.1. Il problema degli universali

Veniamo alla sua filosofia. Egli considera gli universali come concetti formati spontaneamente dalla nostra mente per potersi riferire a più cose individuali (posizione **concettualista** sugli universali). Non li considera però, come invece sosteneva il nominalismo puro, delle invenzioni arbitrarie e convenzionali degli uomini. Per lui, del tutto convenzionali sono solo i nomi, diversi nelle varie lingue e anche determinabili a piacere, ma non i concetti, che sono *segni naturali* delle cose prodotti spontaneamente dalla mente, così come il fumo è segno naturale del fuoco.

Quanto alle cose reali, esse non possono essere che realtà singole, individuali, come riteneva Aristotele, del quale però egli *rifiuta l'idea che generi e specie siano "sostanze seconde"*, cioè forme agenti nella realtà.

La corrispondenza degli universali presenti nella nostra mente come concetti o essenze, con quelli presenti nelle cose come forme – generi e specie – e infine con quelli nell'Intelletto Divino era stata sostenuta da Tommaso, a garanzia dell'ordine provvidenziale del mondo. E tale posizione (realismo

degli universali) era fino ad allora quella dominante nella filosofia medievale, da Anselmo a Duns Scoto.

Gli universali intesi come sostanze a sé stanti sono solo una delle vittime dell'implacabile critica ockhamiana. Il principio detto del rasoio di Ockham, o anche "principio di economia" (cioè del risparmio di procedimenti mentali) affermava che *è inutile immaginarsi più esseri di quanto non sia strettamente necessario* (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*). Ockham affermò anche che *inutilmente si ottiene attraverso più enti* (o più concetti, o più passaggi logici) *quello che si potrebbe ottenere con meno* (*frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora*). Questo principio taglia in modo implacabile i complicatissimi sistemi di concetti sia dell'agostinismo scolastico sia dell'aristotelismo.

Dunque non possiamo sapere se nelle cose esistano delle forme universali che danno loro ordine, e tanto meno possiamo sapere se esse esistono nella mente di Dio (come vedremo tra poco la nostra conoscenza di Dio viene essenzialmente dalle Scritture, e non c'è ragione di credere alla concezione aristotelico-tomista di Dio come supremo intelletto, in cui dall'eternità sono pensate tali forme). La fonte unica degli universali è per noi **l'esperienza**, che ci mette sempre davanti a dei fatti particolari. *Ockham afferma con decisione il primato dell'esperienza*. Questo lo porterà a mettere in discussione lo specifico concetto aristotelico di causa, fondato sulla conoscenza della essenza delle cose da parte dell'intelletto.



Questa critica fa di lui un *precursore dell'empirismo inglese del Settecento*, che metterà in discussione una volta per tutte nella cultura occidentale la possibilità della metafisica come scienza, come sapere fondato (episteme), e la possibilità di una fondazione della fisica su basi metafisiche.

Se gli universali non hanno alcuna necessità di esistere dal punto di vista filosofico, essi sono assolutamente da negare dal punto di vista teologico. *L'onnipotenza e l'assoluta libertà della volontà*, gli attributi di Dio che noi conosciamo dalla fede e al quale né Aristotele né i filosofi in genere sono potuti arrivare sulla base della pura ragione, *sarebbero da noi negati se ammettessimo in lui l'esistenza degli universali come modelli preesistenti della creazione*. Infatti Dio nel suo atto creativo non è vincolato da nulla (a parte il principio di contraddizione). **#Come ha argomentato** Hans Blumenberg, per Ockham ogni essere creato *individuale* si può dire creato *dal nulla* solo se è frutto di un'invenzione assoluta da parte di Dio, non se è progettato sulla base di un modello pre-esistente. L'uomo si trova dunque in un mondo che è frutto di una scelta arbitraria (anche se non contraddittoria) da parte di Dio, per la cui conoscenza non può fare affidamento su nessuna conoscenza **a priori*, su nessuna intuizione delle forme o essenze che ordinerebbero le cose, come pretendevano Platone ed Aristotele. È per questo che il ricorso all'*esperienza* nell'esplorazione del nostro mondo è l'unica via possibile.

#Aggiungiamo che questa concezione di Ockham sull'unicità degli esseri creati sembra in relazione con quella di Duns Scoto a proposito dell'essere singolo e dell'individuo umano, inteso come persona (cfr. ↑ § I.I, punto 3).

§ 2.2. Critica della fisica e della metafisica aristotelico-tomiste

Ockham critica il tradizionale concetto di causa. Se in presenza di una certa cosa si dà un certo effetto e, a parità di condizioni (*ceteris paribus*), quando essa è assente, quello stesso effetto non si dà, quella cosa è chiamata da Ockham **causa immediata**. Tenendosi fermo alla realtà testimoniata dai sensi, egli concepisce le cause esclusivamente come *cause immediate*, cioè *come fatti sensibili particolari che normalmente si presentano immediatamente accanto ad altri fatti sensibili particolari – gli effetti*.

Noi conosciamo solo sequenze di fatti testimoniati dai sensi nel passato: per esempio abbiamo visto che il fuoco scalda e brucia. Ciò ci fa supporre il suo prolungarsi nel futuro - ma non per questo conosciamo la sua ragione sostanziale, cioè per gli aristotelici, il suo fine naturale.

Con questa critica tutta la complessa costruzione aristotelica delle cause – in cima alla quale c'erano le cause finali – veniva messa in discussione. Proprio l'idea di causa finale era stata uno dei motivi principali per cui la dot-

trina di Aristotele, il “pagano” curioso della natura, era stata accolta al posto del pio agostinismo. Infatti la causa finale (Cap. ↑ 7, § 3) era il collegamento logico tra la fisica e la provvidenza di Dio, che assegna un fine ad ogni cosa.

Eguale Ockham rifiuta la teoria dei *luoghi naturali* (che sarebbero il fine, o meglio la posizione finale, verso cui si muovono tutti i corpi fisici). Essa tradizionalmente si collegava con l’antica idea per cui *la sostanza celeste avrebbe una natura diversa e superiore rispetto alle sostanze terrestri*. Questa idea, legata alla **teologia astrale**, era arrivata al cristianesimo medievale già attraverso Platone e i neoplatonici, e sembrava indiscutibile. Ma per il principio di economia non c’è bisogno di supporre due sostanze diverse quando basta supporne una. Come si vedrà nel prossimo paragrafo, queste critiche di Ockham aprirono la strada alla progressiva demolizione da parte degli ockhamisti del sistema astronomico e fisico di Aristotele e Tolomeo.

Ockham dubita del valore delle prove tradizionali dell’esistenza di Dio. Rifiuta l’idea che esso possa essere considerato la prima causa efficiente. Egli *rifiuta il postulato aristotelico che non si possa andare all’infinito* nel rinvio delle cause efficienti da una all’altra. Fornisce in particolare un esempio di rinvio all’infinito in fisica: se si colpisce l’estremità di un bastone in modo che il colpo si propaghi fino all’altra estremità, si deve supporre che entrino in gioco un’infinità di cause motrici, dato che la lunghezza finita del bastone è composta di un’infinità di parti.

E non è necessario pensare che il motore immobile divino sia la fonte del moto: possiamo anche dire che gli stessi oggetti pesanti, nel movimento di caduta si muovano da soli.

Ockham sulla base di questi e altri ragionamenti rifiuta tutte le prove, da lui considerate nella migliore delle ipotesi solo probabili e non assolutamente certe.

Ne presenta una propria, anch’essa solo probabile, che preferisce alle altre: Dio sarebbe la prima delle cause che conservano l’esistenza e l’ordine dell’universo. Poiché secondo lui i fenomeni del mondo sono del tutto contingenti, e non hanno in sé una ragione per continuare ad esistere, c’è bisogno di supporre qualcosa che li mantenga in essere. Possiamo perciò considerare Dio come la prima delle cause conservanti.

Dunque per Ockham non possiamo dire nulla di certo sulla natura di Dio, e nemmeno sulla sua esistenza. Inoltre, noi conosciamo l’onnipotenza divina attraverso la fede, e non possiamo pensare che essa sia limitata dalla necessità di creare il mondo secondo gli schemi della razionalità platonica o aristotelica. Gli unici limiti alla creazione sono, come per Duns Scoto, solo il principio di contraddizione e la necessità di un ordine coerente di esso.

Perciò dobbiamo farci un'idea della realtà esclusivamente sulla base dell'esperienza.

Ockham opera la separazione completa dell'ambito della fede da quello della ragione. La fede è studiata dalla sacra teologia, una scienza pratica, che ha come fine la salvezza, che si fonda sulle Sacre Scritture e la tradizione dei primi cristiani. La ragione invece, liberatasi dai sofismi della filosofia tradizionale, nella sua indagine della natura deve fondarsi sull'osservazione e fare uso dei concetti universali tratti dall'esperienza, che non portano al di là dell'esperienza stessa. *La ragione non ha più alcuna pretesa teologica e metafisica, ed è libera di occuparsi del mondo creato*, ormai rivalutato dal pensiero francescano (si vedano Grossatesta e Bacone, filosofi del sec. XII, cfr. § 3.1). In Ockham troviamo già un tentativo di superare sulla base dell'osservazione i principi della fisica aristotelica, che sarà ripreso e ampliato dai successivi filosofi ockhamisti.

Va infine segnalato che Ockham, come Scoto, non considerò possibile la dimostrazione dell'immortalità dell'anima, tentata da Tommaso, che aveva fatto su Aristotele un innesto platonico e agostiniano.

★Approfondimento. Ockham e il principio d'inerzia

Ockham, respingendo la prova dell'esistenza di Dio ex motu, asserisce che non è indispensabile pensare che un corpo per essere in movimento abbia bisogno di un mobile che lo spinga. Si può anche supporre che ci siano corpi che si muovano da soli. O si può anche supporre che un corpo resti in movimento semplicemente perché è già in movimento. Secondo Gilson egli ha il presentimento della nozione di **inerzia**. Dal punto di vista del francescano, "essendo dato il movimento, ed esso è eterno, non si ha bisogno d'invocare nient'altro per spiegarne la continuazione".

§ 2.3. Il primato della volontà

Come abbiamo detto (vedi Sintesi del periodo), Ockham prosegue l'impostazione volontaristica di Duns Scoto. Come lui, ritiene che la sacra teologia sia una scienza pratica e che la metafisica non ci sia d'aiuto per parlare di Dio. E nemmeno del Dio inteso come essere in quanto essere abbiamo dimostrazioni certe.

Per Ockham *la morale dunque non è in nessun modo ancorata sulla metafisica*, come era invece per Tommaso. Secondo lui non è possibile sapere dalla metafisica quale sia il fine inscritto nella natura dell'uomo, ciò che permetteva a Tommaso di parlare della vera felicità (o sommo bene) e di determinare le norme morali.

Così Ockham si spinge anche più in là di Scoto nel far dipendere le nor-

me morali dalla libera e arbitraria volontà di Dio, espressa nelle Scritture. Arriva a sostenere che anche i primi due comandamenti non sono principi evidenti per sé stessi, ma vanno obbediti solo perché voluti da Dio.

Così *#commenta Gilson* questo paradosso di Ockham: “Tranne lui e i suoi discepoli, non si può citare altri che Descartes che abbia sostenuto che se Dio l’avesse voluto sarebbe stato un atto meritorio odiarlo”.

Poiché la morale e la politica di Ockham si fondano esclusivamente sulle Sacre Scritture e sulla tradizione dei primi cristiani, sarà per lui possibile criticare con la sua logica implacabile una serie di idee, di importanza centrale per la cultura e la società, che la Chiesa medievale vi aveva arbitrariamente aggiunto ormai da secoli e Bonifacio VIII aveva ampliato e rinforzato con la sua teoria dei pieni poteri in ogni ambito, materiale e spirituale.

§ 2.4. La teologia politica di Ockham

Mentre le idee su papato e impero di Dante e di Marsilio da Padova, che esporremo nel prossimo paragrafo, si basano sulla filosofia politica di Aristotele, il fondamento della teologia politica di Ockham è essenzialmente nelle Sacre Scritture, nel cristianesimo primitivo e in alcuni principi allora generalmente ammessi del diritto naturale e del diritto romano.

La dottrina delle due spade era stata ripresa nel corso dei secoli (vedi **†** Sintesi dei sec. VI-X, § 1, Sintesi dei sec. XI-XIII, § 1 e Cap. 15, § 5) e nel Trecento aveva conosciuto una spettacolare torsione: Bonifacio VIII (papa tra il 1294 e il 1303) aveva dichiarato che il pontefice ha la *pienezza del potere* (*plenitudo potestatis*) in tutti i campi della vita umana, e quindi anche in campo politico, e che l’imperatore e tutti i sovrani sono semplicemente suoi delegati. Bonifacio era stato poi imprigionato dal re di Francia Filippo IV il Bello, e il papa successivo aveva trasferito la sede papale ad Avignone, feudo papale ma circondato interamente dal regno di Francia. Anche papa Giovanni XXII (regnante tra il 1316 e il 1334), francese e residente ad Avignone sotto il sostanziale protettorato del re, aveva –paradossalmente– rilanciato la dottrina della *pienezza del potere* del pontefice, soprattutto allo scopo di combattere l’Imperatore Lodovico il Bavaro, che tentava di rilanciare il potere imperiale proclamandolo indipendente da quello papale.

Ockham, sotto la protezione di questo imperatore, difenderà nei suoi scritti la dottrina della corrente spirituale francescana che considerava la povertà un dovere fondamentale della Chiesa —dottrina che era stata dichiarata eretica dallo stesso Giovanni XXII.

Secondo Ockham la missione che Cristo affida all’apostolo Pietro non implica la superiorità del pontefice rispetto alla Chiesa e al popolo cristiano. E

la povertà, così come la rinuncia a qualsiasi potere terreno, sono prescritte dal Vangelo ai ministri di Dio. Egli inoltre *contesta la dottrina dell'infallibilità papale*, e il suo diritto assoluto e inappellabile di scomunicare e di condannare gli eretici. Rifiutando il controllo papale, sottolinea la libertà lasciata nei Vangeli da Cristo ai fedeli nell'applicazione della volontà divina. Cristo si riferiva alle norme minuziose e costrittive della legge dell'Antico Testamento, ma Ockham a buon diritto si riferisce a quelle del diritto canonico della Chiesa.

#Notiamo subito che tutto questo assomiglia in qualche modo alla rivendicazione fatta circa due secoli dopo dal riformatore Lutero – dottrina del **libero esame** delle Scritture.

Il compito di stabilire le verità cristiane tocca secondo Ockham alla Chie-

sa, che però per lui coincide con l'*insieme di tutti i cristiani*, e il papa, il clero, lo stesso concilio sono solo una parte di questo tutto. Certo, la Chiesa di tutti i fedeli può delegare individui e organi collettivi, come il concilio, a esercitare il suo potere, ma resta la base della verità. Ockham documenta il fatto che i cristiani delle origini non accettavano la supremazia papale, che poi si sarebbe consolidata nel corso della storia. Resta dunque per i credenti il diritto a non obbedire al papa e in generale ai propri delegati quando non rispettino i comandi divini o li interpretino in modo falso ed errato. Come sosterranno altri eretici successivi e come sosterrà energicamente il pensiero protestante, la vera fede dipende dal rapporto diretto con la Parola divina, senza la *mediazione* della gerarchia ecclesiastica. Come Abelardo, *Ockham oppone la retta intenzione della coscienza individuale all'obbedienza esteriore alle regole ecclesiastiche*.

Egli tuttavia riconosce come legittima la preoccupazione per la sacralità e l'unità della Chiesa da parte dei teologi avversari, favorevoli alla piena potestà: la dissoluzione della Chiesa appariva a lui come a tutti gli uomini della sua epoca una tremenda catastrofe. E non nega il bisogno di una guida unificante da parte del papa. Ma pensa

PROPRIETÀ COMUNE e PROPRIETÀ PRIVATA
Ockham riprende queste espressioni dalla tradizione dei Padri della Chiesa e di molti teologi scolastici precedenti. Secondo questa tradizione e secondo Ockham stesso, Dio, dopo la cacciata dal Paradiso Terrestre, concesse a tutto il genere umano il dominio comune sulle cose inanimate, sulle piante e sugli animali (cfr. Genesi 1,27-29), dunque sull'insieme dell'ambiente naturale. Questo diritto inalienabile è concesso a tutti gli uomini, fedeli o infedeli. La proprietà comune serve a garantire a ciascuno il diritto alla sopravvivenza e ad una vita dignitosa. Può essere limitato o tolto all'individuo solo "in caso di necessità", cioè a causa di gravi crimini o per tirannia.

È sulla base di questa concessione della legge divina che è possibile istituire anche la proprietà privata individuale, resa necessaria dal peccato originale, e limitata però dal dominio comune (in concreto, come proprietario di un terreno, sono tenuto a rispettare il diritto comune sull'acqua dei ruscelli che lo attraversano). Sempre su questa base, gli uomini, forniti del libero uso della loro ragione, hanno il diritto di istituire governanti dotati del potere coercitivo, che mantengano l'ordine e la pace nell'interesse di tutti.

La rinuncia alla proprietà privata e la scelta della povertà non hanno niente a che fare con queste norme di diritto istituite da Dio. Sono richieste dal Vangelo a chi vuol seguire il modello cristiano e sono quindi un obbligo morale in primo luogo per chi predica il Vangelo, gli ecclesiastici.

che si debba porre rimedio con energia all'emergenza di un papa eretico. Questo rimedio è nella fede della gente semplice e nel coraggio dei sinceri cristiani che difendono coraggiosamente i principi del Vangelo anche contro la gerarchia. Ma è anche nell'intervento del potere secolare, come ora vedremo.

Ockham aveva teorizzato la completa separazione tra filosofia e sacra teologia, e così egli teorizza ora quella tra legge civile e legge divina, tra mondo secolare e mondo spirituale. La legge civile si basa sul **diritto naturale**. Esso, in un mondo corrotto dal peccato originale, ammette la proprietà e comporta punizioni coercitive da parte dello Stato, mentre la legge divina cristiana non ammette la proprietà né la violenza. I veri cristiani scelgono di vivere secondo la legge di Cristo, ma devono comunque sottomettersi alla legge civile, che è un rimedio provvidenziale alla malvagità della natura umana (**#e** in questo Ockham in sostanza segue Agostino).

Egli difende a questo punto la legittimità dell'impero in quanto **Impero universale**, separato e autonomo dalla Chiesa, ma egualmente di origine divina. Esso è stato *voluto dalla provvidenza* nell'ordine delle cose terrene, ed è toccato al popolo romano perché tale popolo si è rivelato capace di far valere la legge civile, avendo legittimamente unificato i popoli del mondo, o attraverso *guerre giuste*, o attraverso il *consenso*.

Anche la Chiesa è sottomessa al potere civile imperiale, che, in base al suo compito di mantenere la pace, in caso di urgenza giudica anche le questioni interne alla Chiesa stessa e le contese di ortodossia.

#Osserva Cesare Vasoli che per Ockham "i poteri e i diritti dell'Impero sono poteri e diritti storici e giuridici ben radicati nei principi eterni del diritto universale". Di qui la piena legittimità dell'Impero romano in ambito civile. Esso è stato voluto dalla provvidenza al servizio della pace universale, e insieme al fine della diffusione del cristianesimo. Ma quest'ultimo fatto non significa che sia stato messo al servizio immediato della Chiesa, che agisce in un diverso ambito dalla politica, sulla base del Vangelo, senza poter costringere, ma dovendo solo persuadere. Anzi, la Chiesa, come si è detto, è sottomessa al potere imperiale, che, in una società interamente cristiana, ha il compito di evitare i conflitti religiosi tra i cristiani stessi.

Comunque, nella vasta produzione di scritti polemici di Ockham, non è negata la necessità dell'unità della Chiesa e della dottrina cristiana, e non è rifiutata l'idea di una guida centrale della Chiesa, delegata al papa, vescovo di Roma. Proprio nel suo *Breviloquium de principatu tyrannico* (contro la tirannia papale), il teologo considera la possibilità che il pontefice giudichi l'imperatore in caso di eresia. Ma l'esecuzione della condanna spetterebbe al potere civile che ha delegato il sovrano, cioè il Senato o il popolo romano.

Val la pena di osservare che quando il teologo parla del Senato, indica semplicemente, con un balzo di molti secoli, gli **elettori del Sacro Romano Impero** come moderni successori dell'antico Senato. **#Qui** certo non dà più prova del rigore e della capacità critica che aveva manifestato nell'esame dei documenti quando contestava le presunte prove del primato politico e anche religioso del papa, sulla base dell'esame del Nuovo Testamento e della tradizione dei primi cristiani.

☛ **MODERNITÀ E NON-MODERNITÀ DI OCKHAM.** Facciamo un consuntivo dei temi di Ockham che hanno permesso agli storici della filosofia di vedere in lui un deciso precursore del pensiero moderno. Si tratta della critica alle pretese di conoscenza della metafisica, che sarà uno dei temi della filosofia del Settecento, e inoltre della demolizione di alcune idee tradizionali della fisica aristotelica (realtà degli universali, primato della causa finale, dottrina dei luoghi naturali, ecc.) accompagnata dal tentativo di battere nuove vie (con apprezzabili risultati soprattutto con gli ockhamisti – vedi in particolare Buridano, *infra*), che saranno poi imboccate dai protagonisti della rivoluzione scientifica. Altro aspetto fondamentale è il volontarismo che, applicato fuori dal contesto religioso, apre, per certi versi, la possibilità di considerare l'etica e la politica come risultato di convenzioni storiche, e non legate all'idea oggettiva di bene.

C'è poi il tema della totale separazione tra il mondo sociale laico e il mondo della fede, la legge civile dalla legge divina, che abbiamo appena considerato. Se l'idea è moderna, l'applicazione che Ockham ne fa è invece sostanzialmente agostiniana, e la sua apologia dell'Impero è forse ancor più medievale di quella che ne aveva fatto pochi anni prima Dante (cfr. ↓ § 3.2.)

SCHEDA 8 – Il Volontarismo (di Giuseppe Bailone)

Il termine volontarismo indica le dottrine che affermano il primato della volontà, ma anche della fede e degli elementi emotivi, sull'intelletto e sulle capacità razionali. Si usa anche per la filosofia di Schopenhauer [1788-1860] che identifica nella volontà la sostanza del mondo [in particolare la Volontà di cui parla Schopenhauer è una forza irrazionale, un'oscura e non motivata volontà di esistenza] ... Il termine ha fortuna ... nella storiografia filosofica, dove, ad esempio, si parla di volontarismo cristiano [in un senso diverso da quello di Schopenhauer] in opposizione all'intellettualismo greco.

Di volontarismo si parla a proposito di **Duns Scoto**, nel cui pensiero non mancano elementi a sostegno del primato della volontà umana e divina. Vediamone alcuni.

“La volontà, in quanto atto primo, è libera ad atti opposti; è libera pure di tendere, mediante tali atti opposti, a opposti oggetti ed inoltre di produrre effetti opposti”.¹ La volontà non ha altra causa che se stessa: è infatti il solo principio di ciò che accade in modo non necessario, ma contingente.²

¹ *Op. ox.* I, d. 39, q. 5, n. 15.

² *Op. ox.* II, d. 25, q. 1, n. 22.

Nell'atto volontario, secondo Duns Scoto, l'intelletto dipende dalla volontà: la volontà se ne serve e lo piega alle esigenze dell'azione.

Nell'uomo e in Dio la volontà è libera.

L'uomo conosce con l'intelletto i comandi divini, ma obbedisce o meno ad essi con la volontà. L'uomo sa che cosa Dio vuole da lui, ma è libero di obbedirgli o meno. Se non gli obbedisce sa di fare il male.

Il male morale per Duns Scoto non è l'ignoranza socratica¹ del bene. Non è la bontà intrinseca dell'oggetto a causare necessariamente l'assenso della volontà. Per Duns Scoto il male morale è il peccato, la decisione consapevole di disobbedire a Dio.

La mela del peccato originale non doveva essere colta, non perché fosse una mela marcia o velenosa, bensì perché era una mela proibita. Adamo ed Eva conoscevano bene quel divieto: Dio aveva parlato chiaro, l'intelletto di Adamo e di Eva aveva capito bene quel divieto e aveva prospettato alla loro volontà le possibilità che si aprivano. La conoscenza del divieto divino non ha annullato la libertà di scelta, ma l'ha provocata e l'ha servita. Ha aperto alla volontà il possibile, l'ha messa alla prova illustrandolo.

Servita dall'intelletto, è la volontà che decide di fare il bene o il male.

In Dio la volontà, assolutamente libera, determina la legge morale: "Dio non può volere qualcosa che non sia giusto, perché la volontà di Dio è la prima regola".² Dio nella sua libertà potrebbe stabilire una legge diversa da quella che ha stabilito. Se lo facesse, questa legge diversa sarebbe giusta, perché è la libera volontà divina che fa giusta una legge.³

L'onnipotenza divina è assoluta, libera anche dai vincoli dell'intelletto: "Le leggi universali dell'agire giusto sono stabilite dalla volontà di Dio, non dall'intelletto divino ... poiché in quelle leggi non si trova alcuna necessità concettuale".⁴

Dio vede con l'intelletto le infinite possibilità che si offrono alla sua scelta, ma nessuna di esse s'impone alla sua volontà con "necessità concettuale": come ha creato dal nulla questo mondo scegliendolo tra infiniti mondi possibili, quando stabilisce ciò ch'è bene e ciò ch'è male, sceglie liberamente tra le infinite possibilità che l'intelletto prospetta alla sua volontà.

La "necessità concettuale" annullerebbe la sua libertà, così come capita quando si fanno operazioni aritmetiche o dimostrazioni geometriche: quando, infatti, si dice che due più due fa quattro, o, parlando del triangolo, si arriva a

¹ Sulla concezione morale socratica si può vedere il n. 1 dei "Quaderni ...", *Viaggio nella filosofia. La filosofia greca*, Torino 2009, pagg. 44-46.

² *Op. ox.* I, d. 1, q. 4, n. 16.

³ *Op. ox.* I, d. 44, q. 1, n. 2.

⁴ *Op. ox.* I, d. 44, q. un., n. 2.

concludere, per dimostrazione, che i suoi angoli interni sono complementari, non si fa una libera scelta, ma un'operazione imposta dalla necessità logica.

Duns Scoto si oppone nettamente alla tesi tomista del primato dell'intelletto sulla volontà, sia nell'uomo che in Dio.

A **Tommaso**, che aveva detto che i precetti del decalogo mosaico sono stati comandati da Dio perché intrinsecamente buoni, egli obietta: "Se si dice che la volontà della creatura deve necessariamente conformarsi ad essi per essere retta, la volontà di Dio invece non occorre che voglia conformemente a tali verità: bensì, per il fatto che vuole conformemente ad esse, queste sono verità".¹ Se per Tommaso il decalogo mosaico è voluto da Dio perché giusto (*iussum* perché *iustum*), per Duns Scoto, al contrario, non solo è giusto perché voluto da Dio (*iustum* perché *iussum*), ma Dio può modificare a suo arbitrio la propria legge e dispensare chi vuole dall'osservanza di essa, come in realtà ha fatto in alcuni casi biblici. [...]

Il volontarismo di Occam è netto, anche se usa un linguaggio stoico-ciceroniano e parla di **diritto naturale**, dettato dalla *recta ratio*. Infatti, avverte che la *recta ratio* è per lui lo strumento con cui Dio rende nota all'uomo la sua volontà. E scrive: "Le parole furto, adulterio, odio ecc. designano queste azioni non in senso assoluto, ma danno solo a conoscere che l'agente è obbligato per comandamento divino a fare il contrario ... Se quelle azioni fossero imposte da Dio, l'agente non sarebbe tenuto a fare il contrario, ed allora non si chiamerebbero più furto, adulterio ecc."² Dio può modificare in qualunque momento il diritto naturale e dispensarne chi e quando voglia.³ Per lui – ecco il passo in più – anche i primi comandamenti del decalogo dipendono solo dalla volontà divina, che potrebbe anche cambiarli. Dio può anche cambiare il divieto dell'odio di Dio: se prescrivere l'odio di Dio esso diventerebbe azione buona e meritevole.⁴

Occam s'inoltra, quindi, nel volontarismo più in profondità di Duns Scoto, ma, anche lui si ferma e distingue l'onnipotenza di Dio dal suo effettivo volere. "Dio può fare certamente molte cose, ma non vuol farle".⁵

"Dio vuole necessariamente la sua bontà"⁶; non può che agire bene.

Non ci sono leggi che s'impongano per la loro evidente bontà intrinseca alla volontà legislatrice divina, e, quindi, all'uomo; c'è, però, un legislatore divino assolutamente buono.

¹ *Op. ox.* III, d. 37, q. unica, 4.

² *Sent.*, II, qu. 19.

³ *Dialogus*, pars III, tract. I, 1. II, Cap. 24.

⁴ *Sent.*, IV, Qu. 14 D.

⁵ *Quodlibeta*, VI, q. 1.

⁶ *Sent.*, I, d. 10, qu. 2 L.

La bontà di Dio precede la sua volontà e la orienta.

Anche Occam, come Duns Scoto, trova così nella bontà divina un punto metafisico che rende ragionevole l'abbandono volontaristico all'insondabile volontà divina. La fede, infatti, non può fondarsi su se stessa. Chiede rassicurazioni: chi si consegna incondizionatamente ai comandi divini, anche contro l'umana ragionevolezza, vuole essere sicuro che Dio non faccia scherzi, che non voglia perderlo, che assomigli al Bene di Platone e non alla Volontà di Schopenhauer¹.

§ 3. La filosofia della natura, le scienze matematiche e naturali e le scienze politiche nel tardo Medioevo

Per gli autori medievali quelle che più tardi sono state chiamate “scienze” facevano ancora parte della filosofia (e del resto filosofia e scienza sono state quasi sempre considerate sinonimi dall'antichità al secolo XVIII). Il contatto con le teorie e le scoperte provenienti dal mondo arabo stimolò dunque le varie branche della matematica, della “filosofia naturale” e della medicina, mentre la filosofia politica fu stimolata piuttosto dalle trasformazioni e dai conflitti sociali.

Nel Due-Trecento, grazie alle traduzioni dall'arabo, si era ripreso lo studio delle varie scienze (geometria: traduzione di Euclide, matematica: traduzione di al-Khwārizmī, fisica e astronomia: traduzione di Aristotele e Tolomeo, medicina: traduzione di Galeno, Avicenna e Rhazes; ma si tradusse molto anche di alchimia e astrologia).

Questo notevole accumularsi di conoscenze portò un progressivo aumento delle ricerche specializzate nei diversi campi.

Cominciamo ad esaminare la filosofia della natura a partire dal Duecento, inizialmente ancora fortemente legata alla teologia.

§ 3.1. I francescani del Duecento e la natura: Roberto Grossatesta, Ruggero Bacone, Raimondo Lullo

Che cosa mai spinge i francescani a interessarsi delle scienze della natura?

Parleremo adesso di due filosofi francescani del sec. XIII, **Roberto Grossatesta** (1175-1253) e **Ruggero Bacone** (1214-1294), che, pur conoscendo bene Aristotele, si tennero da parte rispetto alle dispute contro l'aristotelismo averroistico e tomista ingaggiate da altri loro confratelli, come Bona-

¹ Il testo completo di questa lezione di Giuseppe Bailone si trova sul nostro sito.

ventura, e svilupparono una loro visione fortemente innovativa. Roberto e Ruggero furono rispettivamente maestro e discepolo ad Oxford. Entrambi furono degli anti-aristotelici di ispirazione agostiniana, tuttavia, diversamente da Bonaventura, non si occuparono solo di teologia e mistica, ma dedicarono ampie ricerche alla fisica. Per loro la filosofia della natura non è **vana curiositas** e **otium** pagano, ma glorificazione dell'opera creatrice di Dio e opera utile agli uomini. Il loro interesse per gli studi empirici resterà una costante della cultura inglese. E Ruggero Bacone attaccò spesso la cultura universitaria di Parigi, da lui considerata fondamentalmente frivola e basata su brillanti giochi di parole.

§ 3.1.1. Roberto Grossatesta

Prima docente ad Oxford e poi vescovo di Lincoln, questo studioso conobbe precocemente Aristotele, rimanendo però fuori dalle polemiche parigine (Cap. ↑ 16, § 5 e Cap. 17, § 1), e tradusse o fece tradurre dal greco la sua *Etica Nicomachea*. Conobbe anche la filosofia e soprattutto la scienza degli arabi, nonché le opere di Euclide. Scrisse trattati di ottica, di geometria e d'astronomia. Naturalmente si occupò di teologia e fu anche un mistico.

È un continuatore del pensiero di Agostino, di cui riprende la teoria dell'**illuminazione**. Vede in Dio il creatore, oltre che della luce spirituale, anche della luce fisica – per lui il primo elemento dell'universo, creato il primo giorno. Elabora infatti nel *De luce* una specie di cosmogonia che *illustra in termini fisici la creazione del mondo*. La caratteristica essenziale della luce è quella di propagarsi in modo sferico all'infinito e di essere divisibile all'infinito. Sulla base di questo postulato e di alcune idee ispirate da Euclide, egli ritiene che un **punto** di luce, semplice ed inesteso, moltiplicandosi all'infinito, abbia generato il nostro universo finito. Le sfere celesti sono prodotte dai processi di *condensazione-rarefazione della luce*, e il nostro mondo sublunare ha moti più irregolari perché condensazione e rarefazione non sono stabilizzate.

Sulla base di un'ispirazione di tipo platonico e neoplatonico, Grossatesta nelle sue ricerche privilegia il metodo matematico geometrico: "*in solis mathematicis est scientia et demonstratio maxime et principaliter dicta*"¹ (solo nei ragionamenti matematici c'è la scienza e la dimostrazione, detta nel senso più forte e principale). Ma non si tratta di un platonismo tradizionale. Nella dottrina della luce troviamo importanti novità. "Le proprietà *qualitative* dell'universo vengono dedotte da proprietà *quantitative*" perché i fondamentali processi di condensazione e rarefazione sono regolati da pro-

¹ Citato in M. Fumagalli Beonio-Brocchieri, *Storia della filosofia medievale*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 344.

porzioni matematiche (Fumagalli Beonio-Brocchieri). E nella sua opera dal titolo significativo di *De lineis, angulis et figuris*, Grossatesta afferma: “tutte le cause degli effetti naturali sono dati da *linee, angoli e figure*. Diversamente sarebbe impossibile conoscere il loro perché”.

Possiamo **#commentare** queste idee ricordando Democrito, autore sconosciuto al pur curioso filosofo inglese. Il grande greco, come si è detto, sosteneva che solo la concatenazione meccanica e geometrica delle forme degli atomi e del loro moto spieghi l'ordine del mondo, e che le qualità sensibili dipendano da quelle geometriche degli atomi. Grossatesta non parla di atomi, anzi, ritiene che la luce sia divisibile all'infinito, ma come Democrito, come Euclide e come più tardi Galileo, ritiene che linee, angoli e figure siano gli elementi base per la descrizione dell'universo, e che le proprietà qualitative vadano ridotte a proprietà quantitative.

§ 3.1.2. Ruggero Bacone

Non solo filosofo e teologo, ma anche importante studioso di ottica come il suo maestro, conobbe anche il potere di una nuova invenzione in questo campo, le lenti, delle quali da qualcuno è stato considerato l'inventore.

Sui suoi studi e sulla sua attività pratica ebbe una grande influenza la visione di Gioacchino da Fiore, che profetizzava l'avvento del “papa angelico” e dell’“età dello spirito”. Bacone, infatti, sulla base della convinzione che una nuova era si stesse aprendo per l'umanità, propose una *grande riforma morale e culturale* della Chiesa e dell'intera società cristiana. Vide un segno apocalittico dei tempi nuovi nell'invasione dei tartari nel Vicino Oriente, che provocò immani devastazioni, e tra l'altro nel 1258 la completa distruzione della grande Baghdad e l'eccidio dei suoi abitanti. Proprio da lì venivano gran parte delle conoscenze scientifiche che per Bacone avrebbero aiutato a costruire un *unico sapere umano universale*. Egli era convinto infatti che fosse possibile la comunicazione e la collaborazione col mondo arabo e musulmano, che secondo lui poteva essere convertito al cristianesimo facendo uso della ragione.

Perseguitato per le sue idee e per la sua insubordinazione alla gerarchia, riuscì però a convincere delle sue tesi papa Clemente IV (1265-1268), che lo protesse e incoraggiò i suoi progetti. Dopo la morte di questo papa, cadde di nuovo in disgrazia e fu anche imprigionato, in seguito alla condanna delle sue teorie sull'influenza degli astri su tutti i fenomeni terrestri (sulla condanna ecclesiastica dell'astrologia e sull'intreccio astronomia-astrologia torneremo fra un po').

Era convinto che la conoscenza sia la base della convivenza e della felicità umane: per lui il sapere è uno solo e divino: *filosofia, scienze e teologia sono la*

stessa cosa (si ricordino ↑ le tesi di Bonaventura, Cap. 17, § 1, punto 1). Come c'è un unico sapere, c'è un unico fine, un'unica umanità e un unico Dio. Anche per questo intendeva scrivere una grandiosa enciclopedia, che riuscisse a collegare insieme tutto il sapere, e lavorò tutta la vita a questo progetto (di cui i suoi *Opus maius*, *Opus minus* e *Opus tertium* dovevano gettare le basi).

La Chiesa cattolica secondo lui avrebbe dovuto rinnovarsi spiritualmente e tornare alla sua missione evangelizzatrice universale. E il sapere scientifico e tecnico sarebbero stati uno strumento fondamentale, che avrebbe permesso alla Chiesa di mettersi alla guida dell'umanità usando la persuasione e il ragionamento. Dal canto suo la Chiesa avrebbe dovuto accettare e valorizzare le conoscenze di tutti i popoli, perché tutte in qualche modo derivanti da un'illuminazione divina.

Delineò anche una specie di storia della conoscenza umana, sostenendo che Dio avesse infuso una sorta di conoscenza totale negli antichi patriarchi, che anche per questo furono così longevi. Da questo nucleo biblico sarebbe derivata per vie occulte anche la sapienza degli antichi, da Talete ad Aristotele. L'antichità conosceva anche macchine straordinarie, come quelle che sarebbero state usate da Alessandro Magno per esplorare il fondo marino, e poi queste conoscenze sarebbero state perdute. Ma l'età a lui contemporanea avrebbe dovuto infine restaurare tale sapienza perduta, di modo che *il progresso prossimo venturo sarebbe anche stato una specie di restaurazione, di ritorno all'antico*.

Certo, la via della verità è infinita, e di fronte a questo compito infinito nessuno può dirsi dotto. L'umile gente comune però ha conoscenze sulle cose che gli vengono dall'esperienza, e che mancano ai dotti.

Egli, qualche secolo prima del suo omonimo inglese Francesco Bacone, *propose una riforma del metodo scientifico*, individuando degli "idola", cioè delle illusorie fonti di sapere venerate stupidamente dagli uomini: l'**autorità**, la **tradizione**, l'**opinione dei più**. In polemica contro i professori frivoli e parolai di Parigi, sostenne che il procedimento sillogistico sia infecondo, e non aiuti la scoperta e l'innovazione: bisogna invece seguire il metodo di Euclide. Riprese l'idea di una fisica aritmo-geometrica dal suo maestro Grossatesta: *solo la dimostrazione è vero sapere*. Ma è sapere solo teorico, e per Bacone non basta: *solo l'esperienza ci persuade veramente*.

Egli fu forse il primo ad impiegare l'espressione **scientia experimentalis**. Questa non implicava ancora l'uso di un metodo sperimentale come quello che fu più tardi codificato a partire dalla rivoluzione scientifica. Significava essenzialmente ricorso all'osservazione e applicazione del sapere ai casi pratici, *per l'utilità degli uomini*. Infatti egli esaltò lo studio *De Magnete* di Pietro

Di Maricourt, ricercatore che a suo dire si era interessato a livello pratico e tecnico di metallurgia, di agricoltura, di agrimensura e di altro ancora.

Egli insisté sull'importanza delle traduzioni e della *conoscenza delle lingue*. Numerosi erano per lui gli errori nelle traduzioni di Aristotele e di molti altri scienziati, dovute spesso all'ignoranza dei traduttori in materia di scienza, e al fatto che i modi di dire di una lingua non possono corrispondere mai perfettamente a quelli di un'altra.

La nuova epoca che per lui si stava aprendo, e che avrebbe portato ad una riforma morale, avrebbe reso possibile anche un *progresso all'infinito* nella conoscenza della natura, che avrebbe portato al miglioramento progressivo delle condizioni di vita della gente. Per lui, insomma, *sapere è potere*. Egli inoltre *profetizzò macchine di ogni tipo*, che avrebbero accresciuto appunto il potere dell'uomo: mezzi per navigare senza rematori, carri che si muovono senza cavalli, macchine per volare, strumenti capaci di alzare e di abbassare "pesi di grandezza quasi infinita" e armi di grandissima potenza.

★ **Approfondimento. La ragione scientifica e le Sacre Scritture in Bacone**

Fautore della conoscenza matematica e dell'esperienza, uguali per tutti gli uomini, Bacone credeva, proprio come San Bonaventura, nell'idea che tutte le scienze convergano nella teologia e che la vera filosofia sia quella cristiana (Cap. 17, § 1, punto 1 e Sintesi dei sec. VI-IX, § 1). Entrambi furono seguaci della teoria dell'**illuminazione**, una versione cristiana dell'**apriorismo* platonico. Secondo questa teoria, Dio concede la visione dei veri principi non semplicemente a chi si è purificato dal desiderio (come in Platone), ma piuttosto a chi ascolta la sua parola e obbedisce alla sua volontà. L'apologista Giustino, alcuni Padri orientali, Pietro Abelardo e altri pensatori medievali, e infine diversi filosofi platonici del Rinascimento immaginarono una speciale illuminazione per i grandi filosofi antichi. Anche Bacone pensa che dove ci sono evidenti verità nei libri dei popoli non cristiani sia perché Dio le abbia in qualche modo rivelate.

Nel suo caso l'idea di convertire al cristianesimo i mussulmani e gli altri non credenti non con la violenza, ma con la ragione, nasce dalla *certezza della perfetta razionalità del cristianesimo stesso*. Secondo la tradizione agostiniana, per esempio, si può arrivare all'idea della Trinità divina (inaccettabile per mussulmani ed ebrei) sulla base dell'analisi filosofica delle essenziali facoltà dell'anima umana. Ruggiero in questo si differenzia da Tommaso D'Aquino, che era un fautore più moderato della ragionevolezza del cristianesimo, e non includeva la Trinità tra le verità di ragione. Per Ockham, poi, come sappiamo, la teologia razionale non serve affatto a giustificare le credenze cristiane.

#Ci si può chiedere allora: in Bacone c'è apertura al diverso o riduzione all'uno? Egli, nell'*Opus Tertium*, ritiene che si debba porre fine al dualismo di potere religioso e di potere mondano, e di diritto civile e diritto canonico (cioè ecclesiastico), *riducendo tutto ad un unico ordinamento, fondato sulle sacre Scritture*. Questo certo avrebbe dovuto avvenire nell'ambito della riforma scientifica del metodo della stessa teologia e del diritto canonico, da lui auspicata. Alla base di questa proposta c'è però questa certezza incrollabile: *“tutta la sapienza è racchiusa nella Sacra scrittura”*, e il diritto e la filosofia devono solo spiegarla, renderla esplicita. In sostanza, come dice Cesare Vasoli, era sua ferma convinzione che “l'unità del genere umano potesse essere raggiunta soltanto con un ordinamento giuridico universalmente valido, superiore a qualsiasi diritto particolare e che potesse svolgere, nell'ambito della vita ‘pratica’, la stessa funzione esercitata dalla teologia nel dominio del sapere”¹. Dunque un'unità del genere umano su basi cristiane.

§ 3.1.3. Raimondo Lullo

Anche il catalano **Raimondo Lullo** (1235-1316), che fu solo terziario francescano, simpatizzò per la tradizione francescana della filosofia della natura, e fu convinto dell'idea che Dio parli all'uomo essenzialmente attraverso due libri, le sacre Scritture e la Natura.

Anche lui, come Ruggiero, cercò di convincere papi e altre autorità della bontà dei suoi progetti di riforma. Fautore della conversione dei non cristiani attraverso la persuasione razionale, volle che si fondassero conventi in cui si studiasse l'arabo, e cercò di promuovere l'insegnamento delle lingue araba, caldaica ed ebraica nelle grandi università. Ma insistette anche per promuovere una nuova crociata, e fu un nemico acerrimo degli averroisti. Durante la sua lunga vita si recò anche in Tunisia, dove avrebbe avuto un intenso dialogo con un dotto mussulmano.

L'idea che lo ha fatto passare alla storia è quella dell'**Ars Combinatoria** (o *Ars magna*) un metodo di ricerca che avrebbe dovuto unificare logica e metafisica, individuando *le nozioni semplici ed elementari in cui devono essere scomposti i concetti complessi*. Queste nozioni sono state impiegate da Dio nella creazione di tutti gli esseri naturali, e sono anche impresse nella mente di ogni uomo. Una volta individuate, esse *devono essere indicate con lettere e simboli, che permettano di ricombinarli in maniera automatica, meccanica*. In questo modo si sarebbe creato un sistema veramente universale e obiettivo di conoscenza, e sarebbero state possibili scoperte e invenzioni sempre nuove.

¹ Cesare Vasoli, in L. Firpo (a cura di), *Il pensiero politico della scolastica*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Utet, Torino 1983, vol. 2, p. 414.

Il progetto di un unico linguaggio che permettesse la realizzazione di una scienza unificata, prefigurato da Lullo, troverà molti estimatori, sarà ripreso da Leibniz alla fine del secolo XVII, e ritornerà con i filosofi della scienza del secolo XX.

§ 3.2. L'ockhamismo, la critica della fisica aristotelica e lo sviluppo delle scienze naturali e matematiche

Veniamo ora al Tre-Quattrocento.

Nonostante le condanne ufficiali del pensiero sia filosofico che teologico di Ockham, le sue teorie giocarono un ruolo significativo soprattutto all'università di Parigi. Si continuò a discutere su realismo degli universali e nominalismo fino alla fine del sec. XV. Ma, soprattutto, dopo i colpi di rasoio da lui inferti alla metafisica e alla fisica aristotelico-tomista, i suoi seguaci ebbero la porta aperta per battere nuove vie nelle scienze naturali. E certo anche le polemiche teologiche antipapali di Ockham lasciarono delle tracce nella dottrina e nella predicazione di una serie di importanti riformatori del sec. XIV e XV, che contestavano il potere e la struttura gerarchica della Chiesa e preludevano così alla grande Riforma Protestante del sec. XVI. Si pensi all'inglese **John Wycliffe**, al boemo **Jan Hus** e a **Girolamo da Praga**, di cui presto parleremo.

§ 3.2.1. Empirismo antimetafisico e ipotesi atomistica dell'ockhamista Nicola D'Autrecourt

Di nuovo l'atomismo. Ma da dove spunta? E invece il concetto di sostanza scompare...

Nicola D'Autrecourt (circa 1299-1369), brillante docente dell'Università di Parigi, sviluppò il metodo critico di Ockham, attaccando i fondamenti non solo della filosofia aristotelica, ma anche dell'intera tradizione metafisica. Benché si fosse affrettato a dichiarare che, nell'incertezza delle verità di ragione, la fede rimaneva la base certa della verità, subì un processo ad Avignone che durò ben sei anni, alla fine del quale dovette abiurare le sue teorie. Dopo questa abiura lasciò l'insegnamento a Parigi, e più tardi ritornò nella sua regione natale dove ricoprì l'incarico di canonico del capitolo della cattedrale di Metz (a riprova di quanto università e vita ecclesiastica fossero inestricabilmente collegate).

Partendo da Ockham, egli riduceva *i principi della conoscenza* unicamente a questi due: *il principio intuitivo di non contraddizione e l'esperienza sensibile*. Mentre Aristotele riteneva che l'intelletto conoscesse in modo im-

mediato i fondamenti delle scienze, Nicola considerava valido ed evidente solo il principio di non-contraddizione, che, propriamente, rispetto a quei pretesi fondamenti, non è una fonte della conoscenza, ma solo un *criterio di verità*: tutte le proposizioni contraddittorie sono false. La vera fonte sono i cinque sensi, ma, come vedremo subito, il loro contributo alla conoscenza certa della realtà è estremamente limitato.

Dunque, per gli aristotelici l'essere per eccellenza è la *sostanza*, che è ciò che permane indipendentemente dagli accidenti. Ockham aveva già messo in dubbio la possibilità di dimostrare con certezza assoluta l'esistenza della sostanza divina, movendo delle critiche alle pretese di conoscere le sostanze fisiche secondo le regole della scienza aristotelica. Sviluppando questo discorso, Nicola d'Autrecourt dubita della possibilità di essere certi della semplice esistenza delle ordinarie *sostanze individuali* al di là della loro presenza ai nostri sensi. *Noi non possiamo sapere con certezza se esse esistano in permanenza come sostrato* da cui derivano i diversi accidenti sensibili che percepiamo. La sola sostanza che possiamo conoscere per diretta conoscenza è quella della nostra anima.

Inoltre allo stesso modo non possiamo determinare con certezza se un certo effetto sia conseguenza necessaria di una certa causa: sappiamo solo che un certo fenomeno (p.es. il tuono) ha seguito finora un altro (p.es. il lampo), e la nostra predizione che ciò avverrà anche in futuro è solo *probabile*.

Ridotta così l'intera filosofia della natura a conoscenza probabile, il filosofo elabora una sua concezione della realtà fisica completamente opposta a quella aristotelica. Per lui *l'ipotesi atomistica è la più plausibile*. Gli atomi invisibili sarebbero le realtà indistruttibili che, col loro congiungersi e disgregarsi, spiegano il nascere e il perire delle cose.

Da buon maestro di un'università medievale, il filosofo non nega la vita eterna, né il premio e il castigo dopo la morte, ma la ricostruisce faticosamente sulla base dell'ipotesi atomistica.

*Gli storici della filosofia hanno considerato Nicola D'Autrecourt come un precursore dello **scetticismo empirista** inglese del Settecento, e in particolare del suo esponente più radicale, **David Hume** (1711-1776).*

☛ *Ci si può chiedere da dove provenga l'ipotesi atomista di questo filosofo. Essa può provenire da un rovesciamento della critica fatta da Aristotele stesso all'atomismo proprio nella *Metafisica*, che, come sappiamo, espone le filosofie presocratiche. Ma qualche storico ha ipotizzato che essa venga anche dalla lettura di Averroè, che riportava, per criticarle, le dottrine atomistiche del maestro del *kalam* al-Ghazali (cfr. ↑ Cap. 16, § 1)*

§ 3.2.2. Buridano

Noto a molti solo per il suo asino, anche lui tiene testa testardamente all'aristotelismo, e pare anticipare il concetto di inerzia.

Giovanni Buridano (Jean Buridan, 1300-1361) è forse noto al lettore per l'esempio dell'asino che muore di fame perché non può scegliere tra due mucchi di fieno in quanto sono di identiche dimensioni (ma questo "asino di Buridano" non è presente in nessuno dei suoi scritti). Questa storia popolare dà l'idea di come i filosofi dell'università di Parigi siano stati considerati essenzialmente inventori di paradossi campati per aria. Ma nella letteratura francese egli passò alla leggenda anche in un altro modo. C'era una voce popolare, riferita anche dal poeta quattrocentesco François Villon, secondo la quale la regina di Francia invitava i suoi amanti in un palazzo in riva alla Senna e in seguito li faceva sparire facendoli gettare nel fiume. Tra di essi si sarebbe salvato il maestro della Sorbona Giovanni Buridano, perché i suoi studenti lo avrebbero ripescato dal fiume. Già Abelardo con le sue dispute logiche e con la sua storia d'amore era stato popolare nel mondo parigino: come si vede gli insegnanti universitari, per quanto solitamente *clerici*, non erano considerati privi di fascino e di senso dell'avventura.

Buridano, due volte rettore della Sorbona, seguì per vari aspetti l'insegnamento di Ockham, anche se si tenne lontano, diversamente da lui, dalle lotte religiose, e, diversamente da Nicola D'Autrecourt, dalle eresie filosofiche (e partecipò anche alla decisione di bandire dall'insegnamento le dottrine del suo maestro contestatore). Dette importanti contributi in logica ed in fisica – campo nel quale ebbe per molti versi idee rivoluzionarie.

Buridano contesta la teoria del moto di Aristotele e di conseguenza tutto l'impianto della sua fisica e della sua astronomia. Egli infatti mette radicalmente in discussione la teoria del movimento violento e anche la teoria del moto delle sfere celesti. Secondo Aristotele un oggetto lanciato verticalmente in aria, staccatosi da ciò che l'ha scagliato, non raggiunge subito direttamente il suo luogo naturale, la terra, solo perché esso, attraversando l'aria, crea dietro di sé un vuoto che attira una corrente, la quale lo spinge ulteriormente. Buridano mostra sperimentalmente che questo non avviene, e ipotizza che il motore trasmetta all'oggetto mosso un **impetus*, cioè una *forza persistente che lo spinge avanti finché la resistenza dell'aria e il suo peso non lo arrestano*. Non diversamente dai francescani di Oxford di cui si è parlato in questo capitolo, egli pensa che debba applicare la matematica ai fenomeni, e

perciò cerca di definire precisamente il fenomeno dell'impetus. La sua forza sarebbe proporzionale alla velocità del motore e alla quantità di materia (alla densità e al volume) del corpo mosso.

Egli ipotizza anche che Dio, creandoli, potrebbe aver impresso un impetus agli astri lanciandoli sulle loro orbite circolari, e che questi, essendo posti nel *vuoto* e non incontrando così resistenza, si muoverebbero su di esse in eterno. Anche questa teoria sarebbe di una specie di antenato di quella del **moto inerziale**.

Beninteso, essendo empirista come Ockham, considera la sua solo come una semplice *ipotesi*, ma *più probabile* di quella del moto delle sfere causato dall'attrazione da parte dell'intelletto divino.

§ 3.2.3. I discepoli di Buridano: Alberto di Sassonia e Nicola Oresme. Bradwardine e i *calculatores* di Oxford

Le ordinate “cartesiane” sono proprio di Cartesio?

Alberto di Sassonia (morto nel 1390) fu discepolo di Buridano a Parigi, ove insegnò. Fu poi il primo rettore dell'università di Vienna. In seguito divenne anche vescovo.

Studioso di logica sulla scia di Ockham, sviluppò gli studi di Buridano sull'impetus e studiò la **teoria della gravità**, elaborando il concetto di centro di gravità, applicato da lui alla Terra. Fu un grande studioso di **statica** e le sue dottrine esercitarono una forte influenza fino al Seicento.

Nicola di Oresme (morto nel 1382), anche lui legato alle teorie di Buridano, fu un rivoluzionario studioso di fisica e di astronomia. Dopo la sua carriera di universitario, divenne vescovo (come si vede le due carriere spesso si intrecciavano). Fu uno dei primi a scrivere di filosofia naturale, di politica e di economia anche *in francese*, e tradusse anche in francese l'*Etica* di Aristotele. Questa apertura alla divulgazione è probabilmente in relazione sia col fatto che nuovi ceti si stavano avvicinando al sapere, sia coll'importanza che stavano prendendo le lingue nazionali rispetto al latino.

Anche Nicola considera fondamentale l'impiego sistematico di metodi quantitativi per descrivere i fenomeni fisici. Per questo ideò, quasi tre secoli prima di Cartesio, il sistema delle **rette ordinate**, poi dette “ordinate cartesiane”. Studiò le leggi della dinamica e della caduta dei gravi, preoccupandosi di individuare i rapporti matematici tra velocità, accelerazione e spazio percorso. Anticipava così tematiche che sarebbero state di Galileo.

Il suo *Traité du ciel et du monde* fu la prima opera medievale a noi pervenuta in cui si prese in esame la possibilità che fosse *la terra a girare su se*

stessa e non i cieli a girarle intorno. Di un'ipotesi del genere, che sarà poi sviluppata da Copernico (1473-1543), secondo alcune testimonianze si era già parlato nel corso del Trecento, ma ci è pervenuto solo il trattato di Oresme, che comunque la sostiene con argomentazioni chiare e precise.

L'interesse per la fisica non fu una caratteristica solo degli ockhamisti parigini. Esso si sviluppò anche a Oxford sotto l'impulso del maestro **Thomas Bradwardine**, divenuto poi vescovo di Canterbury, che fu fautore di una teologia che impiegasse il rigore matematico. Grazie al suo impulso si svilupparono verso la metà del Trecento anche a Oxford studi di fisica in cui si impiegarono le ordinate "cartesiane", e in cui la matematica veniva applicata ai fenomeni studiati. La **cinetica** e i diversi tipi di moto furono uno dei soggetti preferiti da questi studiosi, chiamati i "calcolatores". Anche i loro studi precorrevano quelli dei grandi fisici di un paio di secoli dopo.

§ 3.2.4. Gli sviluppi della logica e della matematica

La logica era stata sempre coltivata dalla scolastica come strumento del ragionamento teologico, partendo, fin dagli inizi della rinascita degli studi, dalle traduzioni parziali di Aristotele fatte da Boezio. Nel Duecento la traduzione dell'intero *Organon* aveva ulteriormente stimolato questi studi. Ma nel Trecento, anche per lo stimolo di Ockham, gli studi avevano preso una forte autonomia dalla teologia e dalla metafisica e *la logica era stata studiata come sapere a se stante*, con risultati anche di una certa originalità, dei quali si sono occupati i logici di oggi.

Una trattazione della logica medievale adatta anche ai principianti si trova al fondo del manuale di Giovanni Reale e Dario Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, Editrice La Scuola.

La matematica aveva nel Medioevo tra l'altro il grosso handicap dell'assenza degli *Elementi* di Euclide. Abbiamo visto come Grossatesta fu uno dei primi a conoscerli. Ma essi arrivarono anche alla corte di Federico II grazie al lavoro di traduzione dall'arabo del pisano **Leonardo Fibonacci** (circa 1175-1245). Estraneo al mondo universitario, Leonardo conosceva i paesi della sponda sud del mediterraneo perché figlio di un intraprendente mercante pisano. Egli non fu solo un traduttore, ma un grande matematico, e nella sua opera monumentale fece conoscere in Occidente i fondamenti dell'algebra araba. Aveva studiato infatti in Algeria i testi di al-Khwārizmī e di Abu Kamil. Fu Fibonacci che introdusse in Occidente l'uso dei numeri arabi, che trovò subito applicazione nella contabilità. Egli si occupò anche dei proble-

mi di calcolo amministrativo per la repubblica pisana e insegnò l'uso della matematica applicata per fini commerciali.

Ben presto si diffusero manuali di calcolo, i *Liber abbaci*, scritti normalmente in volgare, che circolavano nel mondo dei mercanti. E questi furono tra i primi libri *in volgare* di ampia diffusione. Nonostante il suo rigore teorico, la matematica, si sviluppò anche per gli stimoli che le venivano dal mondo della pratica.

§ 3.2.5. Gli sviluppi della medicina

A Salerno nacque la prima scuola medievale di medicina già prima del Mille, e rimase fiorente almeno fino al sec. XIII. Nella città, importante porto al centro del mediterraneo, confluivano gli insegnamenti del mondo bizantino, arabo ed ebraico, e si facevano anche traduzioni. I medici salernitani erano famosi in gran parte d'Europa, e Federico II riconobbe in modo ufficiale i loro titoli di studio.

Più tardi il centro più importante per la medicina europea divenne Bologna, insieme a Padova. È notevole che in Italia non ebbe particolare importanza la facoltà di teologia, assolutamente dominante a Parigi, ma importantissima anche a Oxford (mentre la filosofia era da noi come altrove

insegnata solo nella facoltà delle Arti). Semmai a Bologna, la più antica università d'Europa, era dominante il diritto.

Ma l'importanza della facoltà di medicina non escludeva un notevole peso per la filosofia, e in particolare la filosofia naturale. Un importante centro di ricerca scientifica, di studi medici e di filosofia naturale fu sempre l'università di Padova. Qui Aristotele interessava prima di tutto per il suo contributo scientifico. I ricercatori sperimentali sentivano l'esigenza della libertà di ricerca per il loro lavoro, ed erano più aperti dei teologi e degli eruditi ad un'interpretazione libera del Filosofo, di modo che qui troviamo durature influenze averroiste. Il docente di medicina **Pietro D'Abano** (1257-1315) fu sospettato appunto di eresia e di averroismo. Condannato post mortem, il suo cadavere fu bruciato sul rogo. Pietro aveva una concezione sperimentale del sapere, e considerava la me-

ASTROLOGIA

L'idea diffusa allora in molte culture, e che oggi può apparire ingenua, era quella che si potessero spiegare i fenomeni terrestri sulla base dei moti degli astri (si pensi al fenomeno delle maree), senza che questo di per sé comportasse fatalismo o credenze superstiziose, almeno nei casi migliori. La teologia astrale dell'antichità si era presentata spesso nel mondo antico come uno strumento religioso del potere politico, mentre l'astrologia moderna, sia nella sua versione dotta che in quella popolare, o anche nelle sue forme decisamente superstiziose o truffaldine, era solitamente fuori dall'ambito del potere, e perlopiù avversata e perseguitata dalla Chiesa come fonte di fatalismo. Ciononostante, numerosi teologi e alti ecclesiastici la praticarono privatamente e alcuni anche apertamente: il cardinale Pietro d'Ailly (1350-1420), pur respingendo il valore dell'astrologia per il destino individuale (essa esclude la responsabilità dell'individuo per i suoi peccati), riteneva che il futuro dell'umanità e della stessa religione potesse essere interpretato analizzando il corso degli astri.

dicina, “la più eccellente delle arti”, come una sorta di filosofia. Poiché nel mondo tutto è collegato, allo studio della natura vivente si deve secondo lui collegare anche quello dell’astronomia e dell’astrologia. Non diversamente pensavano Ruggiero Bacone e altri filosofi importanti. Del resto anche molti scienziati arabi non consideravano l’astrologia come una scienza diversa dall’astronomia.

La scuola medica di Bologna era nel Trecento la più importante d’Europa. Anche se i medici bolognesi non avevano alcun particolare interesse per la filosofia, è interessante notare che fu qui che si introdusse l’uso dell’osservazione anatomica diretta del corpo umano. Come afferma Geymonat “l’uso di sezionare i cadaveri era completamente scomparso dai tempi dell’antica scuola di Alessandria (né i medici arabi né i maestri salernitani avevano cercato di rimetterlo in vigore)... ma era ancora necessario vincere molte resistenze per riconoscere ufficialmente il valore scientifico e la liceità dell’anatomia umana (si pensi che solo alla fine del Quattrocento essa otterrà l’autorizzazione papale)”¹

Sta di fatto comunque che il fondamentale manuale illustrato di anatomia di **Mondino De Liuzzi** (1270-1326) ci fa capire che il suo autore aveva una notevole e dettagliata conoscenza del corpo umano derivante da una lunga pratica anatomica, *#presumibilmente* su cadaveri.

§ 3.3. Filosofia politica e scienza politica: Dante e Marsilio da Padova

Abbiamo già visto in questo capitolo la strenua difesa del primato dell’Impero sulla Chiesa da parte di Guglielmo di Ockham durante la crisi spirituale e politica collegata alla cattività avignonese. Parliamo ora di altre due voci importanti che fustigano i vizi del papato e sperano nelle virtù dell’Impero.

§ 3.3.1. Dante: *De monarchia*

Che cosa c’è di averroista in Dante?

La prima è quella di Dante Alighieri. Già nei primi anni della cattività avignonese, nel 1212-1213, il grande toscano scrive un trattato intitolato *De monarchia*, in cui rovescia la dottrina delle due spade, e propone quella detta dei “due soli”. Egli demolisce l’esile base biblica della dottrina papale e contesta l’improbabile interpretazione del passo del Vangelo di Luca citato da papa Gelasio (cfr. ↑ Sintesi dei sec. VI-X, § 1). Con un procedimento tipico della scolastica, Dante risponde a queste tre questioni: 1) la Monarchia

¹ *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano 1983, vol. I, p. 581.

universale è necessaria al bene del mondo?; 2) il popolo romano si è attribuito di diritto o meno l'impero universale?; 3) l'autorità del monarca dipende direttamente da Dio o dal suo vicario, il papa?

Secondo Dante, *la monarchia universale, la sola istituzione che possa garantire la pace, è indispensabile perché gli uomini possano raggiungere il loro specifico fine naturale, che è quello di conoscere e contemplare quante più verità possibili attraverso l'intelletto* (e in questo Dante riprende le tematiche degli averroisti latini, tant'è vero che metterà in paradiso Sigieri di Brabante). Alla Chiesa spetterà poi naturalmente il compito di aiutarli a raggiungere il loro fine soprannaturale.

Egli sostiene anche, riprendendo la tradizione che da Agostino e Orosio attraversa il Medioevo, che il popolo romano è stato scelto dalla provvidenza divina per il compito di unificare l'umanità. Privilegiando l'Eneide di Virgilio e citando i grandi classici latini, Dante mostra la nobiltà, il coraggio e soprattutto, l'equità e il senso della giustizia che secondo lui avrebbero permesso ai romani di estendere il loro impero. Roma, per diritto di guerra, è diventata il centro dell'umanità, e ha lasciato la sua eredità all'impero cristiano.

Il potere imperiale deriva dunque dall'azione della provvidenza, si fonda su di un proprio diritto autonomo e il papa non ha autorità su di esso. Dante non nega il primato di Pietro, ma questo riguarda solo l'ambito propriamente ecclesiastico. Il poeta, diversamente da Ockham e da Marsilio, non mette in discussione la gerarchia interna della Chiesa. La sua dottrina dei "due soli" considera i poteri reciprocamente autonomi ed indispensabili all'umanità intera: l'Impero al benessere dei corpi, ma anche e soprattutto, alla crescita dell'intelletto, e la Chiesa alla salvezza eterna. Quello che da lui viene contestato della tradizione **curialista** (cioè favorevole alla curia romana, o filo-papale), è l'idea che l'Impero sia semplicemente come la luna, che brilla della luce riflessa del sole – la Chiesa, mentre per lui esso brilla di luce propria, essendo legittimato direttamente da Dio.

§ 3.3.2. Marsilio da Padova (1275-1342)

Marsilio da Padova può essere considerato un precursore della democrazia?

Abbiamo già conosciuto questo filosofo come compagno di Ockham e di Michele da Cesena alla corte di Ludovico il Bavaro. In precedenza all'università di Parigi egli aveva composto, nel 1323-1324, la sua opera maggiore, il *Defensor Pacis*, in cui anch'egli sosteneva l'indispensabilità dell'Impero per

garantire la pace e accusava la Chiesa, in termini durissimi, di essere causa di corruzione e di discordie.

Marsilio non parla solo dell'Impero, ma *indaga l'origine dello Stato in generale e cerca di definirne la natura*. La sua filosofia politica è schiettamente aristotelica: lo Stato nasce dai bisogni naturali e dalla naturale socialità dell'uomo. *La legge è la base della pacifica convivenza*, e gli Stati buoni sono quelli in cui governanti e cittadini rispettano la legge. Come si vede nella Lettura Introduttiva, il soggetto che ha il diritto di ratificare la legge è il *popolo nel suo insieme (universitas civium)*, attraverso la volontà della sua *parte più rilevante, o prevalente (pars valentior)*, espressione non del tutto chiara che indica allo stesso tempo la *maggioranza* e la *parte valida dei cittadini*. Sono esclusi dalla cittadinanza stranieri, donne, schiavi, e chi non ha nessun uso della ragione. Ma, differentemente da Aristotele, Marsilio non esclude dal concetto di *civis* (cittadino) i contadini e i lavoratori manuali. Egli non nega che le leggi debbano essere redatte da chi ha la competenza per farlo, i filosofi e i giuristi, ma il consenso della comunità dei cittadini è indispensabile.

Marsilio ha presenti gli statuti del libero mondo comunale da cui lui stesso proviene, e gli ordinamenti delle repubbliche dell'antichità, ma conosce, e **#probabilmente** apprezza, l'efficienza dell'amministrazione regia francese (peraltro autoritaria). Egli sostiene che qualunque potere di governo debba essere inteso come delegato dal popolo, che almeno in linea di principio può revocarlo. Anche del potere imperiale, pensa che sia delegato dai cittadini e da essi revocabile.

In effetti Marsilio fu coinvolto personalmente nel potere imperiale, dato che nel 1328 fu nominato vicario spirituale di Roma da Ludovico il Bavaro, il quale allora si fece acclamare imperatore dal popolo romano. Comunicato dal papa avignonese, Ludovico era stato originariamente eletto dai Grandi Elettori tedeschi. Più tardi nel 1338 egli fece votare alla Dieta Imperiale di Francoforte un documento (**#forse** redatto da Marsilio) in cui si dichiarava che il solo voto dei Grandi Elettori tedeschi, senza l'approvazione del papa, era sufficiente per la scelta dell'imperatore.

Lo Stato, dunque, nasce e trae la sua ragion d'essere dal vantaggio della comunità

DIETA IMPERIALE e GRANDI ELETTORI

La Dieta (o Assemblea) dell'impero (Reichstag) era l'assemblea dei principali feudatari laici ed ecclesiastici e dei rappresentanti della bassa nobiltà e dei comuni. Ratificava la nomina dell'imperatore e, convocata da quest'ultimo, votava risoluzioni valide nel territorio del Sacro Romano Impero tedesco. I Grandi Elettori erano un ristretto numero di feudatari laici ed ecclesiastici che sceglievano la persona dell'imperatore. Dopo la morte di Lodovico, Carlo IV di Lussemburgo confermò con un decreto, la Bolla d'Oro (1356) la decisione della Dieta di Francoforte citata nel testo e stabilizzò il numero degli elettori a sette, quattro feudatari laici e tre principi-vescovi. La presenza di questi ultimi, soggetti al potere del papa, conferma il carattere pienamente confessionale dell'impero, che resterà fino al 1809 (abolizione da parte di Napoleone) la più alta autorità politica nell'ambito del cristianesimo cattolico. Da un lato ciò spesso finiva per implicarlo nelle diverse guerre di religione, ma dall'altro non escludeva che entrasse in guerra con altri Stati cattolici per motivi esclusivamente mondani.

dei cittadini (*universitas civium*), dal loro *bene comune*. Diversamente da Dante e dagli averroisti, a Marsilio non interessa di rivendicare il primato della vita teoretica, e il compito dello Stato è prima di tutto tutelare il benessere pratico dei cittadini.

Il popolo delega a questo fine i governanti, che devono porsi al di sopra delle parti e coordinarle dal punto di vista del tutto. Molte *partes* (gruppi sociali) sono necessarie per il buon funzionamento del tutto: contadini, artigiani, operai manuali, finanziari, amministratori, giudici, soldati e anche *sacerdoti*. Ma, dal punto di vista dello Stato, questi rappresentano solo una delle *partes* necessarie al funzionamento del tutto, essendo comunque la religione una necessità sociale, e sono, all'interno dello Stato, sottoposti come gli altri al comando dei governanti, mentre nella teoria medievale corrente, essendo titolari della cura delle anime, hanno una funzione dominante nella società intera.

Il filosofo attacca con parole di fuoco le pretese degli ecclesiastici, che ipocritamente trasformano le loro funzioni e i loro privilegi religiosi in fonti di smisurato arricchimento e di potere. La religione diventa così pretesto di abusi e sopraffazioni e causa di discordie civili (per Marsilio il clero dei suoi tempi è una “peste perniciosa e distruggitrice della pace”). E la scomunica diventa uno strumento politico (di fatto la Chiesa esenta dall'obbedienza i sudditi dei sovrani scomunicati). La religione poi è anche causa di guerra tra Stati, come nel caso delle *crociate*. Esse, per lui, non hanno un vero valore religioso e possono essere ammesse soltanto come imprese militari e non come mezzo di proselitismo. Egli ritiene, infatti, illecito il costringere i non cristiani ad abiurare la propria religione per convertirsi al cristianesimo.

Contro l'arbitrio e il fanatismo della Chiesa dei suoi tempi, Marsilio sottolinea la centralità della *legge umana* (*lex humana*), che è emanata legittimamente solo dallo Stato e resa esecutiva, quando è necessario, attraverso la coercizione

e le pene. Egli la distingue dalla *lex divina* perché le pene in questo caso sono ultraterrene, e il clero non deve essere dotato di alcun potere coercitivo, che spetterà solo a Dio.

Da questo primato della *lex humana* consegue che non è accettabile la pratica medievale di appellarsi contro la legge dello Stato alla *lex divina* o di ricorrere ai tribunali ecclesiastici ricusando i tribunali civili - si tenga presente che nel Medioevo il **diritto canonico** era parallelo al diritto civile, ed aveva specifici tribunali, che giudicavano i crimini religiosi.

DIRITTO CANONICO

“Il Diritto canonico è il complesso delle norme giuridiche vigenti nella Chiesa e che regolano la sua vita di comunità, in quanto essa è un ordinamento giuridico primario” (it.cathopedia.org/wiki/Diritto_canonico), e cioè non subordinato e non derivante dall'ordinamento statale. Il monaco Graziano ne cominciò la codificazione sistematica verso la metà del sec. XI (cfr. ↑ Cap.15, § 5). Ben presto divenne una specifica materia e poi uno specifico corso di laurea universitario, importantissimo nel Medioevo data la diffusione capillare dei tribunali ecclesiastici.

Quanto al *diritto naturale*, Marsilio non ne negava l'importanza, ma lasciava al popolo e ai suoi delegati il compito di tenerne conto nelle leggi umane scritte, o **leggi positive**. Tali leggi però per lui erano finalizzate prima di tutto a garantire la pace e l'omogeneità della società nel suo insieme piuttosto che quel tipo di diritti individuali che oggi chiamiamo "diritti civili" (che allora nessuno aveva ancora teorizzato esplicitamente).

Nella seconda parte del *Defensor pacis* egli passa dalla trattazione dello Stato a quella della Chiesa. Come lo Stato dipende in ultima analisi dalla volontà dell'*universitas civium*, così la Chiesa dipende da quella dell'*universitas fidelium*: tutte le cariche ecclesiastiche devono considerarsi elettive e il *Concilio Ecumenico*, *eletto dai fedeli e convocato per impulso del potere civile*, è superiore al papa, e può eleggerlo o deporlo. Così anche le cariche interne della gerarchia ecclesiastica devono essere elette dai fedeli.

Al concilio spetta il compito di prendere decisioni valide per tutti i cristiani (che corrispondono con i cittadini) e *spetta al potere civile renderle esecutive, anche con l'uso della coercizione*. Per lui dunque l'eresia, come causa di possibili disordini, è e resta un problema civile e politico. Malgrado i molti aspetti di modernità presenti nel suo pensiero, non possiamo dire perciò che egli sia un precursore del liberalismo, dell'idea dei diritti fondamentali e inviolabili dell'individuo (**diritti civili**), e nemmeno propriamente del moderno principio di **tolleranza**.

⊛ **Approfondimento. Marsilio "moderno" dentro l'orizzonte della crisi del Trecento**

Marsilio è stato *#considerato* un precursore della moderna teoria della **sovranità popolare** e qualcuno lo ha anche considerato un precursore dell'idea della **laicità dello Stato**.

Certo le sue teorie costituiscono un punto di rottura all'interno della cultura medievale, in un momento in cui la sua struttura inestricabilmente politico-religiosa si stava sgretolando. Ma come era possibile uscire con un solo balzo da quel mondo? La religione cattolica era infatti l'orizzonte unico e necessario della cultura e della politica di allora, al punto che anche un'opposizione politica tendeva almeno in parte a giocare il ruolo di opposizione religiosa (e questo forse è il caso di Marsilio stesso), mentre un'opposizione religiosa tendeva a giocare quello di opposizione politica (e questo forse è il caso di Ockham).

Il filosofo padovano infatti criticava la Chiesa contemporaneamente anche dal lato teologico. Tra l'altro osservò che il sacramento della confessione, amministrato dai sacerdoti, non ha nessun valore particolare, perché l'assoluzione dei peccati viene solo da Dio, che conosce la vera intenzione e il vero si-

gnificato del pentimento nella coscienza dell'individuo. Criticò anche la vendita delle **indulgenze** (in sostanza, sconti di pena in purgatorio), la pratica dei pellegrinaggi e le crociate. Tutti questi temi furono poi ripresi dagli eretici hussiti e dai seguaci di Wycliff (vedi infra) e anche dalla Riforma protestante.

Infine, nonostante la sua cultura aristotelica naturalistica di origine parigina, egli “sembra talvolta anche accettare la dottrina agostiniana dello Stato ‘rimedio del peccato’, e dell’origine divina e provvidenziale dell’*auctoritas*” (Cesare Vasoli). E, per quanto veda nella scomunica e nella condanna degli eretici un abuso di potere da parte della Chiesa avignonese, poi, d’altro canto, ammette invece che il potere secolare, allora inevitabilmente cristiano in una società tutta cristiana, abbia il diritto di imporre le idee del Concilio ed eventualmente di essere intollerante con chi pensa in modo diverso, perché questo potrebbe turbare l’ordine.

☛ *La difficoltà di immaginare una società che tollera la differenza. A partire dall'impero di Teodosio e dal concilio di Costantinopoli, alla fine del sec. IV, diventa sempre più difficile in Occidente immaginare una società che tolleri al suo interno chi ha un credo diverso. Come sappiamo (cfr. ↑ Parte V, Sintesi del periodo, § 2, Cap. 10, § 6), le terribili persecuzioni romane della fine del III sec. (e i precedenti massacri del popolo ebraico) erano all'interno di un'implacabile logica politica di repressione della ribellione: chi non sacrificava al genio dell'imperatore era un imperdonabile ribelle. Esse però non obbligavano né a credere né a non credere niente di particolare. Da allora si afferma un particolare principio politico (non semplicemente teologico) secondo cui uno Stato in cui non ci sia un'uniformità di fede non avrebbe stabilità e sicurezza interna. Di ciò sembrano ben convinti molti intellettuali medievali. Persino il riformatore Martin Lutero, che è considerato come l'iniziatore della nuova era, lo accetta senza esitazione.*

Marsilio insiste sul fatto che non spetta alla Chiesa e ai suoi ministri, che non hanno diritto a far uso della forza, di punire chi viola la legge divina. Un compito del genere può spettare al potere secolare, sempre che la legge emanata dal “legislatore umano”, cioè dal popolo e dai suoi delegati, vieti le stesse cose della legge divina. “Tuttavia, se le leggi civili proibissero ad un eretico o a qualunque altro infedele di restare in una certa regione, chi di loro vi fosse trovato dovrebbe essere punito in questa vita”. Ma perché le leggi umane dovrebbero proibirlo? Che danno viene al bene comune terreno dalla presenza di eretici ed infedeli? Marsilio semplicemente afferma che, se le leggi

civili di quella regione non dovessero proibirlo, “nessuno potrebbe legittimamente giudicarli e infliggere loro pene”. E aggiunge che se la legge non vietasse di ubriacarsi, non si potrebbero punire gli ubriachi. Sulla base di questo paragone, si può dire che la religione è per lui soprattutto un problema di ordine pubblico.
Il principio politico, di origine teodosiana, della necessaria uniformità ideologica della società non è confermato, ma #non ci sembra nemmeno chiaramente respinto da Marsilio.

§ 4. La crisi della scolastica, dell'università e dell'universalismo cattolico

La cultura del Basso Medioevo era caratterizzata dall'idea che l'impero romano e il cristianesimo avessero ormai unificato il mondo in un'unica fede e che gli “infedeli” fuori di questo ambito, per quanto potenti e temibili, fossero una specie di provvisorio residuo, destinati ad essere convertiti prima della fine dei tempi e della *seconda venuta di Cristo* (cfr. ↑ Cap. II, § 4, e Cap. I3, § 7).

Nel Duecento, anche per le profezie di Gioacchino da Fiore, la seconda venuta di Cristo poté sembrare vicina. Certo è che Francesco d'Assisi aveva sentito urgente il compito della conversione degli infedeli, e questa sua preoccupazione era stata ripresa da vari filosofi di ispirazione francescana, come Ruggero Bacone e Raimondo Lullo, che progettavano di convincere i mussulmani delle verità cristiane sulla base dei loro sistemi filosofici basati sulla ragione. Anche Tommaso d'Aquino aveva raccolto la sfida intellettuale che veniva dall'esistenza di altre religioni e di influenti filosofie non cristiane (come quelle di Aristotele, di Avicenna e di Averroè) e per questo aveva scritto la *Summa contra gentiles*. Ma moltissimi filosofi del Trecento avevano messo in questione tutti i tentativi di costruire una teologia naturale razionale valida per tutti gli uomini. La filosofia scolastica non era dunque in grado di convincere né gli atei stolti, né gli infedeli.



La predica agli uccelli di san Francesco rappresentata da Giotto, una chiave per comprendere l'interesse per la natura dei francescani di Oxford.

Così nella cultura cattolica il primato della fede era confermato e rafforzato, proprio mentre si sviluppavano gli studi scientifici e specialistici.

Ma anche l'unità della fede cattolica, il collante ideale della civiltà, a un certo punto si lacerò. Subito dopo il rientro del papa a Roma dalla "cattività", avvenne il Grande Scisma d'Occidente (1378-1417), con due papi e due sedi papali rivali, Roma ed Avignone. L'unità venne ristabilita dopo circa trent'anni dal Concilio di Costanza (1415-1418), con la deposizione di due papi e le dimissioni di un terzo. Una situazione del genere confermò le idee dei due scomunicati Ockham e Marsilio sul ruolo centrale del concilio e del popolo dei fedeli: si sviluppò allora la tendenza del **conciliarismo**, che affermava l'idea che il concilio ecumenico fosse superiore al papa e avesse il compito di promuovere l'attesa **riforma della Chiesa**. E molti intellettuali e clerici si aspettavano che tale riforma tenesse conto delle esigenze dei poveri e delle nuove classi sociali urbane, come pure della crescita della cultura nelle lingue nazionali. La partecipazione del papato e del clero locale alla ricchezza e al potere politico (e militare) era cresciuta nel periodo avignonese e anche durante lo scisma, ed era sentita sempre più come scandalo. Inoltre *i primi riformatori radicali* (condannati però subito a Costanza) *mettevano in questione la mediazione dei sacramenti e delle indulgenze come mezzi di salvezza*. Ma considerare il pentimento dei peccati come una questione che riguarda essenzialmente la coscienza del singolo, come facevano questi teologi, voleva dire mettere in questione anche l'influenza della Chiesa sulla gente comune.

L'università di Parigi, che si considerava centro universale della teologia e della filosofia, *prese posizione nettamente a favore del conciliarismo* (per quanto in versione moderata) e diversi suoi professori parteciparono alle discussioni di Costanza. Là fu stabilito che, in caso di situazioni come quella dello scisma, il concilio avesse poteri superiori a quelli del papa e del collegio cardinalizio, e che il concilio stesso sarebbe stato convocato di frequente. Ma una vera riforma della Chiesa non fu fatta né a Costanza, né al successivo concilio di Basilea (1431-1449), che anzi portò ad un nuovo scisma, più breve (1439-1449) tra i riformatori radicali e l'ala filo-papale, che continuò il concilio a Ferrara e alla fine prevalse.

I grandi dottori delle università in tutto questo periodo si erano impannatati nelle contese teologiche ecclesiali, che **#sembravano** più politiche che religiose. La relativa neutralità del terzo potere universitario, di cui parla Alain De Libera, pareva ormai finita. In precedenza le censure venivano soprattutto dall'esterno, mentre nella seconda metà del sec XIV furono le stesse fazioni teologico-filosofiche che invocarono l'intervento censorio in nome di gelosie di scuola. Nel Quattrocento l'università di Parigi non seppe

rinnovare veramente la sua problematica, e anche in questo secolo continuò stancamente la discussione sugli universali tra realisti e nominalisti, sino al momento in cui un alto esponente dell'università di Parigi ottenne dal re di Francia nel 1474 la proibizione dell'insegnamento del nominalismo e l'imposizione stretta del realismo degli universali. Era finita l'epoca delle grandi dispute filosofiche e teologiche.

Nel frattempo, l'università cominciava a perdere di importanza, tra l'altro anche per il lento declino dell'uso del latino. Tra le richieste dei riformatori, per ora sconfitti, c'era l'uso del volgare nella liturgia e la traduzione in volgare delle Scritture. Questo rispondeva alle esigenze dei nuovi ceti cittadini, che imparavano a leggere e scrivere in volgare (la lingua degli affari: si veda quanto detto sulla diffusione del liber abbaci) ed ad apprezzare la nuova letteratura. E le Chiese e le comunità locali si identificavano sempre più col proprio ambito linguistico, ed avevano sempre minore interesse per la lingua universale, il latino.

★ **Approfondimento. Gli intellettuali, la cultura e la comunicazione**

Nel Medioevo l'intellettuale della scolastica era, come si è detto, un clericus, abbastanza spesso di formazione teologica. Parigi era allora il centro più importante d'Europa per tale formazione. L'università forniva insegnanti, che avrebbero formato culturalmente il resto del clero, alti funzionari al servizio del potere civile cristiano, medici, soprattutto destinati a curare le élite cittadine, e infine giuristi, destinati alla funzione pubblica e alle cause private. Ma i grandi comuni italiani e le Signorie del Trecento e del Quattrocento, piuttosto che teologi e filosofi di formazione universitaria, prenderanno al loro servizio letterati formati spesso nei circoli privati, legati alla nuova cultura umanistica di indirizzo platonico, più interessata alla retorica che alla logica, alla storia profana che alla storia sacra. Anche oltralpe la cultura universitaria filosofico-teologica era in netto declino, e ben presto tutta l'Europa fu investita dal nuovo spirito dell'umanesimo.

Va poi ricordata l'introduzione di nuovi importanti media. L'introduzione dell'uso della **carta** al posto della pergamena fu un acceleratore per la produzione culturale del Basso Medioevo e permise la straordinaria produzione di Disputationes, Quaestiones e Summae, che a sua volta sviluppò l'industria cartiera. E in questo periodo non solo i clerici, ma anche i borghesi cominciavano a fare ampio uso del messaggio scritto, ormai molto spesso redatto in volgare (la letteratura poetica e romanzesca, la vulgarizzazione filosofica e religiosa, i libri di preghiere, i manuali di contabilità, ecc. furono tra i generi che si diffusero). Siamo alla vigilia della rivoluzione della stampa.

SCHEDA 9 – Donne e filosofia. La querelle des dames

Alain De Libera mette in rilievo nel primo Quattrocento il caso singolare di una donna scrittrice di professione, che scrisse anche di filosofia. Si tratta di **Christine de Pizan** (1364-1430), figlia del medico e astrologo veneziano Benvenuto da Pizzano. Divenuta vedova di un gentiluomo francese, si ingegnò, per allevare decorosamente i suoi tre figli a Parigi, a scrivere opere divulgative in francese su vari argomenti, tra cui la filosofia. Brillante scrittrice, abile ad occuparsi dei più disparati argomenti, essa raggiunse un grande prestigio intellettuale, del tutto insolito per una donna a quell'epoca.

Nella *Cité des Dames* (1405) ella elenca i pregiudizi maschilisti di uomini illustri, da Boccaccio a Virgilio, da Aristotele a Cicerone, e si domanda perché mai le donne non debbano ricevere la stessa educazione degli uomini e perché questa idea dispiaccia così tanto proprio agli uomini. Si domanda anche perché le donne non possano governare. Da questo scritto si sviluppò in Francia, e più tardi anche altrove, la *querelle des femmes*, una discussione letteraria sul valore della donna. L'autrice simpatizzò nei suoi scritti anche per un'altra donna eccezionale dei suoi tempi, Giovanna d'Arco.

Quanto alla filosofia, intesa aristotelicamente come piacere della conoscenza, Christine non mancò di notare come essa sia essenzialmente il privilegio di chi è abbastanza ricco da potersela permettere. La natura dell'uomo è serva delle passioni, ma anche dei bisogni elementari, da cui la maggioranza della gente è vincolata, per cui "la filosofia non è, propriamente parlando, umana".

§ 4.1. ☉ Approfondimento. Meister Eckhart e la mistica renana

Una delle opzioni possibili quando la teologia razionale non si dimostrava all'altezza delle proprie pretese era la mistica. Il maestro della scuola domenicana di Colonia, Johann Eckhart, detto **Meister Eckhart** (1260-1327) fu un mistico, predicatore e fautore di una riforma morale (non di una riforma della Chiesa e della sua gerarchia, come Ockham e altri). Fu uno degli ispiratori del movimento della **mistica renana**, o **renano-fiamminga**, che predicava il ritorno a Dio non nelle dure pratiche ascetiche del monastero o dell'eremitaggio, o nelle autoflagellazioni dei fanatici, ma *nella pratica della preghiera quotidiana e del lavoro a favore dei fratelli cristiani*. Un altro movimento contemporaneo nella stessa area geografica, quello dei **Fratelli della vita comune**, coinvolgeva i laici, invitandoli alla vita in comune e senza alcun lusso, alla preghiera, all'aiuto ai poveri e allo studio delle Sacre Scritture in volgare, mantenendo però la loro condizione laicale. Entrambi i movimenti, peraltro intrecciati tra di loro, più tardi piacquero a Lutero, che li considerò una benefica reazione contro il cattolicesimo papale, il monachesimo e la scolastica.

Eckhart, che si dedicò alla predicazione e scrisse anche in tedesco, era uomo di grandi conoscenze filosofiche. Di formazione tomista, aveva insegnato anche a Parigi. Conosceva bene la tradizione tendenzialmente panteista di Giovanni Scoto Eriugena e di altri neoplatonici, e come loro insegnava che *tutto è in Dio e nulla vi è fuori di lui*. Si distinse per alcune tesi originali che gli avrebbero procurato una condanna ecclesiastica - seppure dopo morto. Egli sostenne, almeno in una fase del suo pensiero, che *Dio non è propriamente essere*. L'essere è un attributo delle creature: invece *Dio è purissimo intelletto*. Ovviamente non intendeva con questo che esso *non sia* del tutto, ma che sia al di sopra, più in alto, dell'essere (un'antica tesi neoplatonica). Egli usava spesso un linguaggio allusivo e metaforico, e una logica che sembrava andare oltre il principio di contraddizione, sempre sulla scia della tradizione neoplatonica.

Eckart giustifica la sua tesi sull'intelletto partendo dal Vangelo di Giovanni. Fa notare che l'evangelista non ha detto "in principio era l'essere e l'essere era Dio", ma "in principio era la Parola e la Parola era Dio". La Parola (Logos) corrisponde infatti per lui all'Intelletto. Poiché "è attraverso la Parola che tutte le cose sono fatte" (Giovanni), Eckart afferma che è l'intelletto a creare l'essere delle cose senza essere esso stesso un ente. Dio dunque è la causa dell'essere, ma non è essere a sua volta, bensì l'assoluta Unità dell'Intelletto. Tutti temi questi che **#ci ricordano** il pensiero di Plotino e che Eckart trae dal neoplatonismo cristiano.

Un'altra dottrina avrebbe provocato scandalo: egli sosteneva che ci sia nell'anima umana un angolo riposto in cui ci sarebbe qualcosa di *increatedo*, una presenza di Dio in quanto intelletto. Quando noi riusciamo a rifugiarci in questa parte non c'è più distinzione tra noi e Dio. **#Possiamo dedurne** che questa dottrina della presenza divina nell'anima del singolo contribuisce a diminuire, o forse a far scomparire del tutto, l'importanza della Chiesa-istituzione come mediatrice tra l'uomo e Dio: in effetti Eckart piacerà a Lutero, che nega questa mediazione. E Eckart predicava in tedesco alla gente semplice queste dottrine che dal punto di vista della Chiesa avignonese erano sovversive.

§ 4.2. Intellettuali precursori della Riforma:

John Wycliff, Jan Hus, Girolamo Da Praga

Docente universitario a Oxford, l'inglese **John Wycliff** (1320-1384) tentò di promuovere una vera e propria riforma della Chiesa, e in particolare della Chiesa inglese. Egli, che a un certo punto fu al servizio della corona, riprese con forza gli attacchi di Ockham e di Marsilio alla gerarchia ecclesiastica e al papa, rivendicando la sovranità dello Stato inglese contro la richiesta di de-

cime da parte del papato, vista come un furto al suo popolo. È convinto che i governanti debbano governare in nome del popolo e con il suo consenso, e ritiene che il potere civile di un paese cristiano debba punire l'avidità del clero e ridurlo alle regole di povertà. Tocca dunque ai governanti di attuare la **riforma della Chiesa**, di togliere al clero le proprietà e i benefici feudali con i quali sfrutta il lavoro dei contadini, e di impiegare i clerici al servizio degli indigenti e per un'educazione cristiana ed evangelica dei ragazzi. Anche Wycliff non piglia nemmeno in considerazione la possibilità di un potere non-confessionale, del resto come Ockham e Marsilio, e come tutto il Medioevo – e ben oltre...

È un fermo assertore della necessità delle lingue moderne in campo ecclesiastico e promuove una *traduzione della Bibbia in inglese*, che, per quanto possibile, *permetta all'uomo comune di accedere direttamente alla parola di Dio*. Egli ritiene del tutto inutile l'istituzione del papato ed esprime molti dubbi sul valore dei sacramenti. È assolutamente certo che siano la fede e la grazia divina a determinare la salvezza, e non i sacramenti, i riti, i pellegrinaggi e le indulgenze. *Nessun uomo è degno della salvezza* ed è Dio che concede la sua grazia agli eletti, con decisione per noi imperscrutabile e incomprendibile. Non solo, ma questa decisione è stata presa una volta per tutte dalla mente di Dio, posta fuori del tempo: c'è qui dunque in lui un ritorno deciso della dottrina agostiniana della **predestinazione degli eletti**. Essa si era ripresentata più volte nel Medioevo, ma spesso in forma attenuata, per rendere possibile il libero arbitrio umano come cooperante alla salvezza, riducendo in sostanza la predestinazione a semplice **pre-scienza** (previsione da parte di Dio senza sua determinazione del destino del singolo). Questo era in sostanza il punto di vista dei seguaci di Tommaso. Ma per Wycliff, sulla scia di Agostino, il peccato originale ha corrotto irrimediabilmente la natura umana, e il riguardo dei tomisti per il libero arbitrio e per la collaborazione dell'uomo non ha senso. Gli eletti si distinguono dagli altri per la vita in povertà, che è un *segno* della grazia e della predestinazione alla salvezza, per la quale non servono i sacramenti della Chiesa.

Wycliff simpatizzò per il movimento rivoluzionario egualitario dei **lollardi**, diffuso soprattutto tra i contadini. Essi lottavano contro lo sfruttamento degli ecclesiastici (la Chiesa e gli ordini religiosi possedevano in Inghilterra quasi un terzo delle terre) e naturalmente anche dei proprietari laici, come in Francia avevano fatto i contadini nelle *jacqueries*. I "preti poveri", su ispirazione di Wycliff, si recavano nelle campagne a predicare e a far conoscere il Vangelo.

Furono entrambi seguaci di Wycliff i teologi boemi **Jan Hus** (circa 1372-1415) e **Girolamo Da Praga** (1370-1416). Quest'ultimo aveva studiato ad

Oxford, dove aveva potuto leggere le opere del maestro inglese. Furono entrambi fatti bruciare dal Concilio di Costanza, che condannò anche il loro defunto maestro, le cui ossa furono più tardi disseppellite e cremate. Ma dall'insegnamento di questi due nacque in Boemia e Moravia il movimento hussita, che rivendicava la lettura delle Scritture in lingua boema e si opponeva alla dottrina cattolica dei sacramenti. Esso diede vita ad una Chiesa autonoma, in lotta non solo con il papato, ma con il Sacro Romano Impero tedesco, del quale la Boemia e la Moravia slave facevano parte, e che durò fino alla Riforma protestante.

§ 4.3. ☉ **Approfondimento. Intellettuali e potere, nominalismo e riforma della Chiesa**

Sappiamo quanto la posizione di docente universitario fosse importante nella società basso-medievale, e come a volte permettesse di passare ad alte cariche del potere politico o, più spesso, ecclesiastico – il quale però era anche politico, amministrativo e militare. *#De Libera sostiene* che il potere ideologico dell'università fosse una specie di terzo potere, per certi versi analogo a quello odierno dei media. Da quella posizione – almeno in parte esterna – era forse possibile valutare meglio che da altre la portata dei problemi culturali e sociali e proporre soluzioni. Così il peso dei filosofi e dei teologi nella storia successiva può essere da noi valutato non solo dal punto di vista dell'*influenza del loro pensiero sui secoli successivi*, ma anche da quello del loro tentativo di *partecipare con le loro teorie e con le loro azioni* a problemi loro contemporanei.

In particolare la critica dell'aristotelismo fatta da Okham e dagli ockhamisti avrebbe lasciato una traccia nel corso dei secoli, preparando la modernità, mentre altri temi assai più concreti incidevano sulla lotta culturale di quei tempi in modo diretto. Più concreti, ma non per questo facili da capire per noi. In particolare, che cosa avevano in comune filosofi e teologi come Ockham, Michele da Cesena, Dante e Wycliff, tutti acerrimi critici e nemici giurati della Chiesa avignonese? E anche il più mite Eckart, anche lui perseguitato da Giovanni XXII? Tutti loro denunciavano la mondanizzazione della Chiesa e il tradimento della sua missione spirituale. Alcuni di loro, sulla base delle loro diverse teorie, hanno fatto poi la scelta *sovversiva* della povertà cristiana, che contestava in concreto la prassi della Chiesa. *Scegliere la povertà per un chierico voleva dire imitare la vita di Cristo e degli apostoli, rifacendosi direttamente alla fonte evangelica della fede e scavalcando l'autorità papale ed gerarchica*. Comunque anche questa scelta, e le diverse giustificazioni teoriche che essi ne hanno dato, hanno influito sotterraneamente sulla storia della nostra cultura, perché sono confluite nella Riforma Protestante.

Ockham, Wycliff e Eckart incontrarono infatti le simpatie di Lutero e di altri riformatori, che pure condannarono la scolastica in generale.

Tuttavia questa vicenda ci insegna che nella storia le diverse tematiche sono intrecciate in un modo che spesso è di difficile comprensione. È riconosciuto da molti storici che il nominalismo ha avuto una funzione di critica e di rinnovamento rispetto alla teologia tradizionale che subordinava la filosofia ad una visione del mondo gerarchica, e ha aperto nuove vie alla ricerca, introducendo molte tematiche moderne. Ma ciò non significa che i nominalisti siano sempre stati “progressisti” e i realisti invece “conservatori” fuori dal campo specifico della teoria della conoscenza e della logica. Ockham fu nominalista, Wycliff realista e Eckart mistico e incline al rovesciamento dei principi della logica, eppure tutti e tre hanno sollevato il tema dell’imitazione di Cristo, e del **ritorno al cristianesimo primitivo**, che fu uno dei temi della Riforma¹.

SCHEDA 10 – Il nominalismo è riformatore e il realismo degli universali è conservatore?

Per un singolare caso della storia, Wycliff e i due teologi boemi suoi seguaci sostenevano la dottrina del realismo degli universali, mentre Ockham come sappiamo era nominalista (o meglio concettualista).

Ai tempi di Ockham essere nominalisti e antirealisti voleva dire opporsi alla teologia corrente, rifiutare le pretese metafisiche e l’impalcatura finalistica proprie della scolastica precedente, e ridurre la teologia all’interpretazione delle Scritture. Ma forse anche una teoria che ha una carica anti-dogmatica e anti-tradizionalista, quando diventa un luogo comune, può perdere la sua efficacia innovativa. Dal lato opposto, è difficile per noi immaginare quali effetti critici e rivoluzionari potesse avere il realismo degli universali, che era stato sostenuto per un paio di secoli prima di Ockham da moltissimi filosofi e teologi. Eppure qualcuno ci ha visto un forte nesso con le eresie di Wycliff e dei suoi seguaci. Etienne Gilson nella sua storia della filosofia medievale ce ne dà un resoconto tra il tragico e l’ironico. Hanno insistito su questo nesso tra realismo e eresia il nominalista **Jean Gerson** (morto nel 1429), a lungo cancelliere della Sorbona, e il grande teologo **Pierre D’Ailly**, suo maestro. Quest’ultimo, conciliabista moderato, fece parte dei giudici che condannarono al rogo i due boemi e pure il già morto Wycliff. Anche se il realismo in sé non poteva certo essere considerato un’eresia, i due erano convinti che esso avesse giocato un ruolo

¹ Per un ulteriore approfondimento su questi temi, rimandiamo ad Alain de Libera, *Storia della filosofia medievale*, Jaca Book, Milano 1997, pp. 434-441.

perniciosa nella nascita delle molte eresie dei condannati¹. I due bravi professori, insieme a tutti i maestri nominalisti, sarebbero però stati più tardi censurati dal decreto anti-nominalista del re di Francia, di cui si è appena parlato.

SCHEDA 11 – Il movimento valdese, primo precursore della Riforma protestante (di Elio Pizzo)

Il movimento religioso valdese nacque nel XII secolo per opera del mercante di Lione Pietro Valdo, e si diffuse in Germania, Austria, Svizzera, Ungheria e nelle terre slave. Il nome *Pietro* venne attribuito a tale predicatore solo nel XIV secolo per rimarcare la sua opera di diffusione del Cristianesimo valdese, che segue l'esempio dell'apostolo Pietro. Valdo, come poi Francesco d'Assisi, propose una visione pauperistica della Chiesa partendo dalla sua pratica personale: *egli donò i suoi averi ai poveri e iniziò a parlare del Vangelo di cui fece curare una traduzione in franco-provenzale*. La condizione per aderire al Cristianesimo era, pertanto, secondo lui la povertà. I suoi seguaci si chiamarono *Poveri di Lione* e seguirono il suo esempio *diffondendo la loro fede pur rimanendo nello stato laicale*. Questa posizione non era e non è accettabile per la Chiesa cattolica perché toglierebbe il monopolio della predicazione e lo status particolare ai suoi rappresentanti ecclesiastici, che allora era connesso con privilegi politici e amministrativi e con il possesso di beni feudali, di terreni ed edifici. Inoltre, cosa impensabile per il cattolicesimo anche odierno, *secondo i Valdesi la predicazione e i riti possono essere praticati indifferentemente da uomini e da donne*, carattere che è presente oggi nella Chiesa valdese ai massimi livelli.

I Valdesi non volevano collocarsi fuori dalla Chiesa cattolica, ma il movimento fu condannato come scismatico nel Concilio di Verona del 1184, insieme ai **Catari** della Francia meridionale (seguaci di una forma cristiana di manicheismo – cfr. 1° Cap. 16) e ai **Patarini**, un movimento religioso popolare milanese del sec. XI, rivolto a ottenere una riforma della vita e dei costumi del clero. Il Concilio laterano IV del 1215, in cui furono istituzionalizzati i tribunali dell'inquisizione lo condannò anche come eretico. Nel Concilio di Tolosa del 1229 si vietò ai laici di possedere copie della Bibbia, in particolare in lingua volgare, proprio per combattere la diffusione delle eresie. *La traduzione in lingua volgare della Bibbia sarà poi uno dei punti fondamentali dell'azione di Lutero e dei riformatori protestanti*.

I Valdesi pur con grande difficoltà e pericoli realizzarono la loro missione e i contatti tra le varie loro comunità attraverso i cosiddetti *barba*, in franco-provenzale zio, predicatori itineranti che in coppia, formata da un giovane e da un anziano, portavano con sé testi sacri e diffondevano le loro idee. Per fare

¹ E. Gilson, *La filosofia del Medioevo*, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 852.

ciò, erano spesso mercanti, artigiani ambulanti e cantastorie, professioni che garantivano loro di poter viaggiare senza destare sospetti da parte dell'autorità. Grazie ai testi degli inquisitori possiamo ricostruire la diffusione e il tipo di azione dei Valdesi, tra cui erano annoverati i cosiddetti stregoni di cui il termine *vaudoise* diventa sinonimo. *Andare alla vauderie* significava partecipare ai sabba notturni con le streghe e adorare il diavolo sotto forma di un capro. Persino l'eroina francese Giovanna d'Arco (sec. XV) fu accusata di essere valdese e condannata al rogo come eretica.

Durante la loro espansione i Valdesi incontrarono altri cristiani che condividevano le loro posizioni. Tra essi i seguaci di **Arnaldo da Brescia**, già discepolo di Abelardo (cfr. **†** Cap. 15), che sosteneva che l'intero popolo cristiano ha ricevuto da Cristo la funzione sacerdotale e che partecipò all'esperienza del libero Comune di Roma (1145-1155), e, nel sec. XIV, gli **hussiti** di Boemia (cfr. **†** Cap. 18, § 4.2) con cui alcuni di loro si unirono nella *Chiesa dei Fratelli Boemi*. In Italia i Valdesi erano conosciuti pure come *Poveri Lombardi*, dopo una scissione dai loro confratelli francesi, verso il 1205, a opera di Giovanni da Ronco, che introdusse, a differenza dei *Poveri di Lione*, il matrimonio per i ministri di culto e il rifiuto della validità dei sacramenti conferiti da sacerdoti indegni. I Valdesi, per l'ostilità che incominciava a manifestarsi nel Nord Italia, emigrarono nel Meridione italiano, in particolare in Calabria e in Puglia. La loro diffusione è testimoniata dalla toponomastica calabrese nella cittadina di Guardia Piemontese, fondata dai Valdesi in Calabria nel XII secolo. Qui riuscirono a trovare la tranquillità fino al 1561, anno in cui furono massacrati insieme agli altri Valdesi di Calabria dai soldati del Vicerè spagnolo di Napoli per ordine del cardinale Antonio Ghisleri, Grande Inquisitore della Santa Romana e Universale Inquisizione, che diventerà Papa con il nome di **Pio V** (poi santo), e che si distinse nella estirpazione delle eresie e nella creazione del ghetto di Roma. Rimane testimonianza di questo episodio nel nome della porta principale delle mura di Guardia Piemontese detta *Porta del sangue* perché il sangue delle vittime dell'eccidio, scorrendo lungo le strade in pendenza, giunse a lambirla.

La base teologica che accomuna tutte queste correnti ereticali è il *Sermone della Montagna* (Mt 5,1-7,28) in cui Gesù espone le *Beatitudini*, che devono regolare la vita del Cristiano e il rapporto tra uomo e Dio. Gesù dichiara felici e fortunati i costruttori di pace, i misericordiosi, coloro che hanno un cuore puro, che hanno fame e sete di giustizia, i perseguitati per la fede.

Il centro attuale dei Valdesi è nelle cosiddette Valli valdesi del Piemonte (Val Pellice, Val Chisone e Val Germanasca), definite da uno storico l'*Israele delle Alpi* per la saldezza del loro credo nonostante le molte sanguinose persecuzioni della loro storia, in particolare nel XVII secolo, durante le cosiddette *Pasque piemontesi*.

La struttura organizzativa dell'attuale Chiesa valdese riproduce quella presbiteriana delle chiese calviniste dopo la loro adesione alla Riforma protestante nel 1532 con il Sinodo di Chanforan.

La capitale dei Valdesi è oggi la cittadina di Torre Pellice dove si tiene annualmente l'assemblea generale dei rappresentanti delle chiese locali chiamata Sinodo.

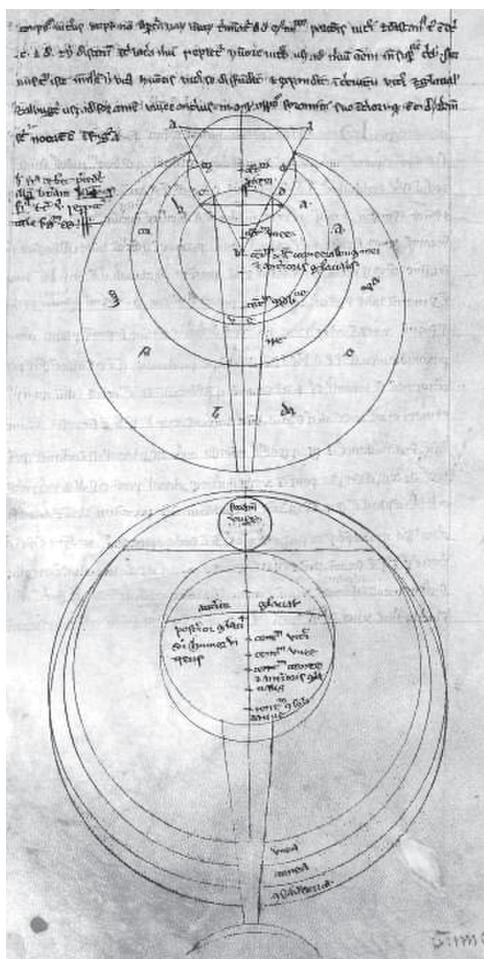
§ 4.4. Precursori dell'umanesimo: Francesco Petrarca, Coluccio Salutati, Leonardo Bruni

Oltre al misticismo, un'altra via per superare i fallimenti delle filosofie razionalistiche fu quella di svalutare l'attività della ragione filosofica e sostenere il primato dell'arte, della retorica e delle *humanae litterae* (la grande letteratura "umana", cioè "pagana"). Questa sarà la posizione di molti umanisti a partire da **Francesco Petrarca** (1304-1374). Petrarca era un ammiratore dell'oratoria e della poesia antica e, nonostante il suo peso nella nascita della nostra letteratura, nell'edizione a stampa del 1555, 1.375 pagine dei suoi scritti sono in latino e solo 76 in italiano. Rimasto sempre un sincero credente, era tanto un ammiratore di Cicerone che di Sant'Agostino, e in particolare delle *Confessioni*.

A Firenze, anche per opera di **Coluccio Salutati** (1332-1406), che fu cancelliere della repubblica fiorentina, venne sviluppandosi un circolo letterario di ammiratori del mondo antico e di studiosi del latino classico e del greco. La fortuna che avrà d'ora in avanti Platone, che nel Quattrocento sarà diffusamente tradotto in latino dal greco, dipenderà anche dalla bellezza dei suoi dialoghi e dal carattere poetico dei suoi miti. La nuova filosofia sarà diffidente nei confronti delle sottigliezze della logica, della ricerca del paradosso e dello spirito di disputa e di concorrenza tra dottrine che le università medievali avevano portato al parossismo. Ai tecnicismi e alle definizioni del linguaggio teologico preferirà l'espressione poetica di Platone e l'elegante retorica della prosa filosofica di Cicerone.

Leonardo Bruni, detto l'Aretino (1370-1444), fu un membro assai qualificato dell'ambiente cittadino fiorentino in cui l'umanesimo si stava sviluppando. A lungo cancelliere della repubblica sotto la signoria di Cosimo de' Medici, era stato anche al servizio della corte pontificia. In questo e in altri casi niente di simile alle carriere universitarie alla parigina: gli intellettuali sono al servizio dello Stato comunale, dei Signori e del pontefice. Bruni fu un grandissimo traduttore dal greco al latino, ma di Aristotele non gli interessava particolarmente la metafisica, bensì la filosofia pratica: egli tradusse l'*Etica Nicomachea*, la *Politica* e gli apocrifi sull'economia. Di Platone tradusse il *Fedone*, il *Critone*, il *Gorgia* e parte del *Fedro*. L'ambiente culturale

dell'Umanesimo e del Rinascimento sarà dunque colto, interessato all'arte e alla bellezza, raccolto intorno a circoli di persone ricche e potenti, lontano dalle disputationes delle facoltà di teologia, e alieno dalle polemiche contro la dottrina della Chiesa, alle quali del resto non era particolarmente interessato. Le prime generazioni degli umanisti italiani si guarderanno dal contestare la Chiesa e dal cercare nel messaggio "umano" degli antichi dei temi anticristiani. In questi circoli, invece, la letteratura –classica e volgare-, la storia, la politica e anche l'economia (la gestione della terra) trovavano un interesse crescente.



Pagina con studi d'ottica di Ruggero Bacon.

Conclusione. L'eredità del Medioevo

§ 1. La fine graduale della “monocultura”

All'inizio abbiamo definito la società medievale come una sorta di “monocultura” cristiana, in cui l'egemonia della Chiesa Cattolica occidentale non aveva alcun limite. Questo ci aveva permesso di definire abbastanza bene l'*inizio temporale* del Medioevo. Il filosofo cristiano Agostino, come gli ultimi padri della Chiesa, aveva di fronte almeno i resti di culture alternative, e, pur vivendo ormai in un orizzonte spirituale cristiano, si era formato sui classici “pagani”. Boezio, benché il popolo della nostra penisola fosse ormai compattamente cristiano, viveva sotto il dominio dei Goti, che parlavano un'altra lingua ed erano di religione ariana; inoltre conosceva bene il greco e disponeva dei classici antichi. È dopo Boezio dunque che c'è un chiaro salto rispetto al periodo del tardo impero. La Chiesa è la detentrica praticamente unica di qualunque forma culturale scritta.

Quando questa situazione di “monocultura” venne meno? È difficile dirlo con precisione. L'apertura a culture diverse avvenne in diverse fasi. La filosofia del Duecento di Alberto Magno, di Tommaso e di Duns Scoto accetta come legittimo interlocutore il “diverso” Aristotele e i “diversi” Avicenna e Averroè, ma il compromesso tomista non sarà accettato da tutti.

È di fatto un'apertura ad una cultura estranea il successivo ritorno ai classici “pagani” (non specificamente filosofici) da parte degli umanisti. Ma personaggi influenti come Petrarca e Coluccio Salutati, e più tardi come i neoplatonici fiorentini, tendevano a negare questa “alterità”, vedendo *nei loro autori preferiti, Virgilio, Platone o Seneca, un cristianesimo nascosto, una segreta ispirazione divina*. Era un'idea non perfettamente ortodossa, ma alla fine tollerata dalla Chiesa: si pensi al mitico Ermete Trismegisto, che secondo molti umanisti avrebbe avuto una rivelazione divina molti secoli prima

dell'età cristiana, e la cui immagine fu rappresentata alla fine del Quattrocento sul pavimento della cattedrale di Siena (vedi figura in questa pagina). Alcuni filosofi rinascimentali più tardi osarono valorizzare aspetti veramente alternativi del paganesimo, come l'idea aristotelica della mortalità dell'anima concepita come funzione del corpo, o quella della piena indipendenza dalla teologia della scienza politica e della scienza della natura. I seguaci di questa cultura classica non travestibile in forme cristiane riusciranno a essere tollerati o evitando di attaccare direttamente la religione e il dogma, o contando su di una certa indifferenza etico-religiosa dello stesso ambiente ecclesiastico. Ma i più audaci furono censurati o perseguitati.

§ 2. Elementi di continuità

Saranno *lo scisma e l'eresia protestante* che romperanno l'unità della cultura medievale, spaccando la Chiesa cattolica, mentre *l'impero declina in quanto autorità politica universale cristiana*. Tuttavia il perdurare del cristianesimo in tutta Europa, pur in diverse confessioni, è in effetti l'elemento di continuità più evidente tra il Medioevo e l'età rinascimentale, e l'intera età moderna.

Questo comportava naturalmente anche il perdurare dell'educazione

cristiana: la riflessione filosofica moderna era destinata a svilupparsi su questa base culturale di partenza (da sviluppare, da interpretare, o da contestare), così come la filosofia antica si era sviluppata sulla base del politeismo, la filosofia giapponese moderna sulla base dello shintoismo e del buddismo e la cultura cinese odierna sulla base dell'etica confuciana, ecc.

Un po' meno "naturale" è il fatto che *la società moderna per un lungo periodo continuò a essere intollerante ed esclusivista* come quella medievale, o quasi. Il mondo protestante lo fu talora meno di quello cattolico, ma gli Stati



L'immagine qui rappresentata si trova nella cattedrale di Siena: per secoli molti cristiani hanno creduto che la rivelazione parallela del mitico Ermete Trismegisto sia avvenuta prima della nascita di Cristo; ma il Corpus Hermeticum risale al II sec

moderni fino alla Rivoluzione Francese, e alcuni anche oltre, furono tutti **Stati confessionali**.

§ 3. La discontinuità: l'autonomia dell'azione umana nel mondo

Abbiamo detto che secondo Ockham il mondo non è conoscibile sulla base degli universali intuiti dell'intelletto. Abbiamo anche visto che *gli ockhamisti* successivi si sentirono *liberi di battere vie che la fisica aristotelica non avrebbe consentito, precorrendo metodi e ipotesi che la rivoluzione scientifica avrebbe sviluppato*. Inoltre, come vedremo nei prossimi fascicoli, l'interesse per la conoscenza della natura e per le scienze era stimolato dalla crescente importanza che aveva l'applicazione tecnica del sapere, stimolata a sua volta dallo sviluppo produttivo della nuova civiltà borghese (si ricordi p.es. quanto si è detto sull'importanza della matematica per il mondo del commercio – ↑ Cap. 18, § 3.2.4). Ma una legittimazione della tecnica venne anche dal mondo protestante. Per quanto non interessati direttamente alla scienza, molti protestanti videro nel *lavoro* un fattore positivo, un compito sociale, e nella sua buona riuscita un indizio della grazia di Dio, e, di riflesso, apprezzarono anche lo sviluppo della conoscenza e della sua applicazione tecnica.

Ci limitiamo per ora a mostrare un rapido panorama degli *elementi filosofici nuovi* che caratterizzeranno il mondo post-medievale in termini di *discontinuità* (naturalmente saranno l'oggetto del prossimo fascicolo).

In primo luogo si diffonderà l'idea che *lo studio scientifico della natura vada fatto in piena autonomia dai pregiudizi metafisici e teologici, su base empirica e razionale, applicando alla natura i metodi matematici* (anche se c'erano già stati, come abbiamo visto, vari tentativi in questo senso). In secondo luogo ci sarà un *apprezzamento positivo per l'applicazione tecnica dei risultati delle scoperte scientifiche, viste come fattore di progresso morale, economico e sociale*. E questo costituirà un elemento di discontinuità anche col mondo antico. Infine si diffonderà *lo studio del mondo umano, politico e sociale, e la considerazione autonoma dei valori etico-politici, sulla base di criteri terreni ed immanenti*.

SCHEDA 12 – Le origini della modernità

#Hans Blumenberg ha cercato di dare una spiegazione in termini filosofico-teologici a questa svolta. Egli ha visto nella tarda scolastica una tendenza contraddittoria che avrebbe messo in difficoltà la possibilità stessa di una teologia cristiana. A questo proposito parla di una contraddizione tra la riflessione su Dio come essere assoluto, onnipotente, trascendente, e l'antica conce-

zione del Dio-persona delle Sacre Scritture, in continua relazione con l'uomo. Nel corso del suo sviluppo da Anselmo in poi la scolastica avrebbe potenziato l'immagine del Dio trascendente a danno di quella del Dio in dialogo coll'uomo e incarnato in un uomo. Prima l'immagine aristotelica e tomista di Dio, pensiero di pensiero, che pensa se stesso, poi l'idea di Dio come volontà assolutamente libera e onnipotente, propria di Duns Scoto e di Ockham, hanno reso incomprensibile il rapporto del dio biblico con l'uomo, e la stessa *incarnazione*. Si arrivò ad affermare che la salvezza dell'uomo era solo causa occasionale dell'incarnazione, compiuta da Cristo *per la gloria di Dio*. Questo, osserva Blumenberg, è in netta contraddizione con la formula del Credo "si incarnò per la nostra salvezza".

Questo fenomeno, che Blumenberg chiama "*assolutismo teologico*", condurrebbe logicamente alla disgregazione della teologia, lasciando l'alternativa o dell'ateismo e dell'assoluta auto-affermazione autonoma dell'uomo in questo mondo, o di una teologia razionale (deista) che rinunci a giustificarsi nei termini della sacra teologia medievale e della fede nelle Scritture. **Deismo** è infatti la credenza filosofica nell'esistenza di un dio ordinatore del mondo e garante della conoscenza e del progresso umani: essa recupererebbe in termini laici l'idea biblica e cristiana del destino positivo e attivo dell'uomo¹.



Le ossa di Wycliff, dichiarato eretico dal Concilio di Costanza, sono disseppel-
lite e bruciate.

¹ *La legittimità del moderno*, Marietti, Genova 1992, pp. 189-190.

Sommario

Introduzione **3**

Agli insegnanti: Qualche idea ovvia, ma non abbastanza condivisa, p. 3 – Benvenuti nel Testo Lungo (TL)!, p. 4 – Allo studente: Invito alla filosofia, p. 4

AGITARSI PRIMA DELL'USO! Istruzioni per l'accesso **7**

Primo problema: I termini sconosciuti o usati in modo inconsueto, p. 7 – Secondo problema: Le difficoltà di collegamento all'interno del testo, p. 8

Parte 5.

Filosofia e religiosità nella cultura “ecumenica” dell’Impero Romano

Sintesi del periodo **11**

§ 1. La filosofia entra nelle scuole imperiali, p. 11 – § 2. Le religioni di salvezza assorbono la filosofia, p. 13

Capitolo 10. Sincretismo filosofico e tendenza al monoteismo nella cultura dell’Impero Romano **19**

§ 0. Lettura introduttiva. Dalla Cosmogonia di Filone Ebreo (De opificio mundi, 3-23 passim), p. 19 – § 1. La filosofia entra nelle scuole imperiali: una scienza bloccata e una filosofia che guarda al passato, p. 20 – SCHEDA 1. Tolomeo e il suo sistema astronomico, p. 22 – § 2. La “nuova stoa”: Seneca, Epitteto e Marco Aurelio, p. 27 – § 3. Filone Alessandrino: platonismo e religione ebraica, p. 29 – § 4. ☉Approfondimento. L'ermetismo e gli oracoli caldaici: sincretismo, occultismo e platonismo, p. 31 – § 5. ☉Approfondimento. La svolta teologica della filosofia: i commentari di Aristotele e il platonismo neopitagorico, p. 33

Capitolo 11. L'ebraismo dei profeti, il messaggio di Cristo e i primi cristiani

37

§ 0. Lettura introduttiva: il profeta Isaia profetizza un mondo in cui tutti i popoli vivranno in pace, p. 37 – § 1. La Bibbia e l'unico Dio, non rappresentabile con immagini; i profeti, il Messia e l'avvento di un nuovo ordine, p. 38 – § 2. Cristo e la predicazione del Regno di Dio, p. 41 – § 3. Le dottrine di Cristo secondo i Sinottici, p. 42 – § 4. Paolo di Tarso predica Cristo risorto, p. 44 – § 5. Il Vangelo di Giovanni e la divinizzazione di Cristo come Logos di Dio, p. 46 – § 6. La filosofia pagana contro i cristiani e le apologie filosofiche del cristianesimo, p. 48 – § 7. Tertulliano e la sua anti-filosofia cristiana, p. 53 – SCHEDA 2. Il donatismo e il movimento dei circumcellioni, p. 54 – § 8. L'idea di impero universale: dal Regno di Israele al Regno dei Cieli e all'Impero Cristiano, p. 55 – § 9. Bibliografia consigliata per una conoscenza di base della cultura neotestamentaria, p. 58

Capitolo 12. La cultura sincretistica di Alessandria nella crisi del III sec. Neoplatonismo e filosofia platonica cristiana

59

§ 0. Letture introduttive, p. 59 – § 1. La convergenza tra religione del libro cristiana e tradizione teologica platonica, p. 60 – § 2. Lo gnosticismo cristiano di ispirazione platonica, p. 61 – § 3. La formazione e l'ambiente culturale di Plotino e Porfirio. La loro lotta filosofica contro magia, astrologia, gnosticismo e cristianesimo, p. 65 – § 4. Il sistema neoplatonico di Plotino: il Dio-Uno, l'Intelletto, l'Anima del Mondo, l'anima umana e la materia non-essere, p. 68 – SCHEDA 3. La processione (o emanazione) in Plotino, p. 70 – § 5. Plotino: tempo, spazio, ciclo cosmico, bontà del mondo e materia, p. 73 – § 6. Il ritorno dell'anima all'Uno e l'estasi. L'eredità di Plotino, p. 75 – SCHEDA 4. Plotino e l'arte, p. 77 – § 7. Clemente ed Origene: la scuola catechetica di Alessandria, p. 78 – § 8. Origene teologo e filosofo: i Principi, p. 81 – SCHEDA 5. Storia dell'intolleranza. L'impero dalla persecuzione dei cristiani a quella dei non cristiani, p. 89 – § 9. ⊗ Approfondimento. I tre Padri Cappadoci e la fissazione del dogma trinitario, p. 91 – SCHEDA 6. La questione trinitaria, p. 93 – § 11. ⊗ Approfondimento. Dionigi l'Areopagita e il suo misticismo neoplatonico, p. 96

Capitolo 13. Aurelio Agostino: il pensiero cristiano si stacca dalla filosofia classica

99

§ 0. Lettura introduttiva. Agostino: la riflessione è fonte di verità indubitabili, p. 99 – § 1. Continuità o discontinuità con la filosofia classica?, p. 100 – § 2. Vita, filosofia e missione religiosa, p. 101 – § 3. I dialoghi platonici del giovane Agostino: interiorità e libertà, p. 107 – § 4. Il linguaggio, p. 110 – § 5. Le avventure dell'anima peccatrice, p. 111 – § 6. Il problema del tempo, p. 115 – § 7. Agostino e la sua concezione teologica della storia, p. 116 – § 8. ⊗ Approfondimento. La concezione agostiniana dello Stato e della società, p. 122 – § 9. Conclusione. Agostino, filosofo che ricerca la verità

e teologo che smaschera l'eresia, p. 124 – SCHEDA 7. Agostino, la storia dell'umanità di Orosio e l'agostinismo politico, p. 126 – SCHEDA 8. Agostino: la legge naturale e la volontà di Dio (di Giuseppe Bailone), p. 128 – SCHEDA di ricapitolazione (→ Capp. 11, 12 e 13) – Concetti chiave della tradizione ebraico-cristiana, p. 130

Parte 6. La filosofia nel Medioevo

Sintesi della cultura teologica e filosofica dei sec. VI-X (Alto Medioevo). I monasteri: la società cristiana conserva le tracce della cultura classica **137**

§ 1. La "filosofia cristiana" e la Chiesa come istituzione dominante, p. 137 – SCHEDA 1. Esiste la "filosofia medievale"? , p. 139 – § 2. Dall'agorà ai monasteri: dal dialogo alla meditazione silenziosa, p. 141 – § 3. Ricopiare e riassumere i classici e, magari, filosofare, p. 142

Capitolo 14. Severino Boezio e Giovanni Scoto Eriugena **145**

*§ 1. Severino Boezio: gli universali e Dio, p. 145 – § 2. *Approfondimento. L'esistenza di Dio, p. 148 – § 3. Giovanni Scoto Eriugena: Dio, il mondo, l'anima, p. 149 – § 4. Giovanni Scoto Eriugena: ragione, fede e peccato originale, p. 151*

Sintesi dell'età delle scuole cattedrali (sec. XI-XII) La nascita della Scolastica **155**

§ 1. Il risveglio della società e della cultura nei secoli XI e XII, p. 155 – § 2. I volti del risveglio: Sant'Anselmo e lo "stolto"; la scuola di Chartres e il ritorno dei classici, p. 158 – § 3. Altri volti del risveglio: Abelardo il brillante professore parigino e San Bernardo il monaco che predica le crociate, p. 159

Capitolo 15. Teologia, dialettica, etica: i primi filosofi scolastici **161**

*§ 0. Lettura introduttiva: dal Proslogion, p. 161 – § 1. Ragione e fede, universali e Trinità, p. 162 – § 2. Le prove dell'esistenza di Dio, p. 163 – § 3. Abelardo il logico e san Bernardo il mistico, p. 166 – SCHEDA 2. Il sogno di Abelardo: il dialogo tra religioni, filosofie e culture (di Giuseppe Bailone), p. 169 – § 4. *Approfondimento. La scuola di Chartres, p. 173 – § 5. *Approfondimento. Filosofia politica: Manegoldo di Lautenbach e Arnaldo da Brescia, p. 174*

Sintesi storica dei sec. XIII e XIV. Lo sviluppo della Scolastica 177

§ 1. *Le traduzioni, grandi imprese interculturali*, p. 177 – § 2. *Il secolo XIII: le università*, p. 179 – § 3. *Conflitti culturali e politici*, p. 180 – § 4. *Comincia una nuova era? (La profezia di Gioacchino e la lieta novella di Francesco)*, p. 183 – § 5. *Il compromesso di Tommaso d'Aquino*, p. 184 – § 6. *Il Trecento: salta il compromesso tomista*, p. 185

Capitolo 16. La filosofia araba, Avicenna, Averroè e l'averroismo latino

189

§ 1. *La filosofia araba*, p. 189 – § 2. *Avicenna*, p. 193 – § 3. *Averroè*, p. 194 – § 4. *Gli averroisti latini*, p. 196 – SCHEDA 3. *La filosofia islamica ed ebraica medievale: Dio, l'essere e l'intelletto (di Vincenzo Ariano)*, p. 197

Capitolo 17. Tommaso D'Aquino e il sistema dell'aristotelismo cristiano

209

§ 0. *Lettura introduttiva: La verità di ragione non è contraria alla fede cristiana (Tommaso D'Aquino, dalla Summa contra Gentiles)*, p. 209 – § 1. *Fede e ragione: la visione di Tommaso d'Aquino e quella di Bonaventura da Bagnoregio*, p. 210 – § 2. *La strategia filosofico-teologica di Tommaso*, p. 214 – § 3. *Le dimostrazioni dell'esistenza di Dio*, p. 216 – § 4. *Morale, diritto e politica*, p. 218 – § 5. *Approfondimento. Anima e corpo nel pensiero di Tommaso*, p. 220 – SCHEDA 4. *La guerra secondo Tommaso (di Giuseppe Bailone)*, p. 221

Capitolo 18. Difficoltà e crisi del compromesso tra fede e ragione

225

§ 0. *Lecture introduttive. L'“autunno del Medioevo”, un'epoca sorprendente*, p. 225 – § 1. *Duns Scoto rende problematico il compromesso tomista*, p. 227 – SCHEDA 5. *Riflessione su Scoto, come possibile precursore della filosofia dell'esistenza e della persona*, p. 231 – SCHEDA 6. *Riflessione: la volontà e l'onnipotenza di Dio come temi tipici della teologia cristiana*, p. 232 – SCHEDA 7. *Sulla teologia di Duns Scoto: l'incarnazione e l'immacolata concezione (di Giuseppe Bailone)*, p. 234 – § 2. *Guglielmo da Ockham*, p. 236 – SCHEDA 8. *Il Volontarismo (di Giuseppe Bailone)*, p. 244 – § 3. *La filosofia della natura, le scienze matematiche e naturali e le scienze politiche nel tardo Medioevo*, p. 247 – § 4. *La crisi della scolastica, dell'università e dell'universalismo cattolico*, p. 265 – SCHEDA 9. *Donne e filosofia. La querelle des dames*, p. 268 – SCHEDA 10. *Il nominalismo è riformatore e il realismo degli universali è conservatore?*, p. 272 – SCHEDA 11. *Il movimento valdese, primo precursore della Riforma protestante (di Elio Pizzo)*, p. 273

§ 1. La fine graduale della “monocultura”, p. 277 – § 2. Elementi di continuità, p. 278 – § 3. La discontinuità: l'autonomia dell'azione umana nel mondo, p. 279 – SCHEDA 12. Le origini della modernità, p. 279