

PARTE 6. FILOSOFIA E TEOLOGIA NEL MEDIOEVO

SINTESI DEL PERIODO. § 1. Un tempo di mille anni e una geografia diversa da quella del mediterraneo greco-romano. § 2. Il Medio Evo cristiano: Chiesa e cultura si identificano §. 3. La meditazione silenziosa dei monasteri § 4. Il risveglio della cultura nei secoli XI e XII e la nascita della scolastica

CAPITOLO 15. Il mondo tardo antico e l'alto medio evo: la filosofia pre-scolastica

§ 1. La "filosofia cristiana" e la Chiesa come istituzione dominante – § 2. Dall'agorà ai monasteri: dal dialogo alla meditazione silenziosa – § 3. Ricopiare e riassumere i classici e, magari, filosofare – § 4. Severino Boezio e gli universali

Lecture - Laboratorio – Schede

CAPITOLO 16. La nascita della Scolastica nei sec. XI-XII. L'età delle scuole cattedrali

§ 1. Il risveglio della cultura nei secoli XI e XII – § 2. Sant'Anselmo e lo "stolto" – § 3. Ragione e fede, universali e Trinità – § 4. Le prove dell'esistenza di Dio – § 5. Abelardo il logico e san Bernardo il mistico – § 6. Le traduzioni, grandi imprese interculturali - § 7. Il secolo XIII: le università e la concorrenza tra le idee – § 8. La filosofia universitaria tra conflitti culturali e politici: le filosofie vittime dell'intolleranza – § 9. L'annuncio di una nuova era

Lecture - Laboratorio – Schede

CAPITOLO 17. La filosofia araba, Avicenna, Averroè e l'averroismo latino

§ 1. La filosofia e la scienza araba – § 2. I grandi aristotelici arabi: Avicenna e Averroè – § 3. Gli averroisti latini - § 4. Un eccezionale filosofo della storia e della società: Ibn Khaldun

Lecture - Laboratorio – Schede

CAPITOLO 18. Il sistema dell'aristotelismo cristiano: un attento compromesso tra fede e ragione

§ 1. Arrivano Aristotele e i sapienti arabi – § 2. Fede e ragione: la visione di Tommaso d'Aquino – e quella di Bonaventura da Bagnoregio – § 3. La strategia filosofico-teologica di Tommaso – § 4. Tommaso: Le dimostrazioni dell'esistenza di Dio – § 5. Teologia negativa e positiva in Tommaso – § 6. Anima e corpo in Tommaso – § 7. Tommaso: Morale, diritto e politica

Lecture - Laboratorio – Schede

CAPITOLO 19. La crisi del compromesso tra fede e ragione

§ 1. Duns Scoto rende problematico il compromesso tomista – § 2. La contestazione della teologia tradizionale in Okham e del potere papale teocratico in Marsilio - §.3. La filosofia della natura e le scienze naturali nel tardo medio evo - §. 4. Ockhamismo e scienza § 5. Quando finisce il Medio Evo?

Lecture - Laboratorio – Schede

PARTE 6. Il medio evo

Sintesi del periodo.

Nel Medio Evo, come nella civiltà classica, ci sono le radici della civiltà occidentale odierna. Ma esso, non meno della civiltà greca e di quella romana, è caratterizzato anche da una cultura e da una concezione del mondo particolari, le cui idee-chiave non sono affatto ovvie per l'uomo contemporaneo, e che dunque hanno bisogno di essere considerate nella loro diversità.

L'epoca storica medievale è durata mille anni e ci ha lasciato una quantità di testi enormemente più grande di quella classica. Ma abbastanza spesso viene trascurata o addirittura saltata: è l'ultima parte del programma del primo anno e – poiché è necessario fermarsi a lungo sui classici- manca poi il tempo per affrontarla. Sulla base di questa considerazione, qui il nostro manuale è particolarmente breve. La lunghezza infatti potrebbe essere un buon motivo per saltare d'un balzo tutto il periodo...

Qualcuno può pensare che in fondo non si perderebbe nulla. La filosofia, se è "serva della teologia", come si diceva a quei tempi, come può essere considerata ancora filosofia? Noi pensiamo invece che si tratti comunque di una forma di pensiero complesso e articolato, che in tutti i casi ha lasciato alla cultura moderna un'eredità importante. Sia che noi l'accettiamo, sia che non l'accettiamo, dobbiamo esserne consapevoli.

§ 1. Un tempo di mille anni e una geografia diversa da quella del mediterraneo greco-romano.



C'è stato un solo Medio Evo?

Gli autori di cui parleremo si distribuiscono su di un periodo di circa mille anni, dalla cosiddetta caduta dell'Impero Romano d'occidente nel 476 – o più esattamente dalla chiusura della Scuola di Atene nel 529 – fino al sec. XV, quando la presa di Costantinopoli e il crollo dell'Impero d'Oriente nel 1453, e poi la scoperta dell'America aprono un periodo nuovo per l'Europa.

La civiltà tardo-antica, quella alto-medievale, quella basso-medievale e quella araba mussulmana sono tutte caratterizzate da culture diverse.

Inoltre essi appartengono a civiltà e culture piuttosto diverse. Quella **Tardo Antica**, quella dell'**Alto Medio Evo** e quella del **Basso Medio Evo** hanno avuto insediamenti geografici e componenti etniche parzialmente diversi. La prima, in cui culture e lingue diverse sono in via di fusione, corrisponde con la parte occidentale del dissolto impero romano, dominata dai popoli germanici; la seconda con l'Europa carolingia unificata dai franchi, ma collegata con le isole britanniche; la terza con l'Europa Occidentale e Centrale unificate dall'organizzazione della Chiesa Cattolica e da attive vie commerciali. Tutte e tre erano caratterizzate dall'uso del latino scritto, ma il patrimonio culturale delle prime due era limitato all'eredità dei manoscritti latini ed esse erano quasi prive di risorse da dedicare allo studio e alla scrittura. Sarà la terza, ben più dotata di mezzi, ad aprirsi al mondo greco antico e al mondo asiatico grazie soprattutto all'influenza della quarta civiltà che considereremo, la **civiltà araba mussulmana**.

La civiltà araba ha conservato e tradotto i testi greci ed è in contatto con le altre grandi civiltà del Continente Antico.

Anch'essa faceva parte di una tradizione comune, sia religiosa monoteistica sia filosofica. Gli studiosi arabi conoscevano tra l'altro la filosofia e la scienza greche, e diversi di loro avevano scritto opere di ispirazione neoplatonica e aristotelica. E inoltre questa civiltà era aperta all'intero Vecchio Continente: comprendeva, oltre alle zone più ricche e sviluppate del mediterraneo romano,

anche l'Irak, con la metropoli di Baghdad, la Persia, dotata di una antichissima tradizione culturale e, più a nord, centri come le favolose Samarkanda e Bukhara, ed infine era in comunicazione con l'India e con la Cina. A Baghdad le scuole e i prestigiosissimi istituti di ricerca scientifica erano voluti e finanziati dai poteri pubblici con abbondanza di mezzi e vi si studiavano svariate lingue (→ cap. 17). Niente che corrisponda all'immagine che di solito evoca in noi l'espressione "Medio Evo".

C'è ancora un altro Medio Evo, quello Bizantino, con la sua filosofia cristiana ortodossa.

C'è anche un altro Medio Evo, quello **bizantino**. Dopo la chiusura della scuola di Atene, nel mondo bizantino ortodosso si sviluppò una filosofia programmaticamente cristiana (come lo era quella dell'occidente cattolico) sulla base del patrimonio culturale non solo dei Padri della Chiesa, ma anche di quello greco classico e in particolare della tradizione platonica.

§ 2. Il Medio Evo cristiano: Chiesa e cultura si identificano



Come si sviluppa il pensiero in una società in cui la chiesa di Cristo - il messia sofferente e povero - si considera il potere più alto?

In occidente c'è una fede unica per tutti, mentre nel vicino mondo islamico ci sono consistenti minoranze cristiane ed ebraiche.

Nella fase **Tardo-Antica**, precedente all'Impero Carolingio, il paesaggio è quello delle rovine ancora ben visibili di città spopolate, dell'abbandono alla palude e al bosco di ampie aree agricole, dell'interruzione delle principali vie di comunicazione del mondo mediterraneo, della scomparsa delle scuole imperiali romane. Lentamente le popolazioni germaniche, portatrici di una diversissima cultura (all'inizio prevalentemente orale), di una diversissima organizzazione sociale e anche di una diversa religione (il cristianesimo ariano e in qualche caso il politeismo) si innestano sulla società tardo romana.

In questa fase, come nel resto del medio evo, la posizione degli intellettuali cristiani era ormai piuttosto diversa da quella dei tempi di Agostino. Quest'ultimo parteggiava per un cristianesimo vincente, ma non ancora consolidato, non solo per le sopravvivenze della cultura pagana (e anche di filosofie non religiose come l'epicureismo), 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 all'Impero cristiano e agli Stati cristiani, è il potere più elevato. Essa ritiene, riprendendo le idee di Orosio (→ cap. 14, § 6), che l'Impero sia stato istituito dalla provvidenza divina, ma a partire dalla fine del VI secolo afferma, oltre a questo, di aver ricevuto da Cristo stesso la guida del popolo cristiano, per cui l'Impero è subordinato ad essa (→ cap. 15). L'impero bizantino comunque non sarà più in grado di influire sulle vicende occidentali e l'impero carolingio riceverà la sua legittimazione proprio dalla Chiesa romana.

Poiché dunque non sopravvivono tracce di posizioni religiose e culturali alternative, se non nei manoscritti custoditi nei monasteri, si dà per scontato che il pubblico dei lettori di libri (limitatissimo) sia cattolico credente, o non osi dichiarare di non esserlo. Mentre nel modo musulmano 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 per secoli nelle valli isolate e nelle zone boschive (credenze che sarebbero state in seguito perseguitate come stregonerie e culti diabolici). E nelle città, decimate dopo le catastrofi che avevano colpito il tardo impero, c'erano solo piccole minoranze ebraiche.



§. 3. La meditazione silenziosa dei monasteri

La meditazione dei monaci è filosofia? L'ideale di isolamento della vita monastica può insegnare qualcosa a persone always connected come noi?

Nell'isolamento dei monasteri si conservano e si ricopiano opere latine o tradotte in latino (il greco non è più conosciuto)

Con la frammentazione dell'impero e la fine dell'amministrazione imperiale romana ebbe fine anche il sistema di scuole di filosofia istituite per la formazione della classe dirigente, nonché la produzione di libri su di una scala relativamente grande (tale produzione, pur senza l'uso della stampa, avveniva attraverso imprese editoriali). L'attività intellettuale, data la decadenza delle città e la difficoltà delle vie di comunicazione, si concentra soprattutto nei monasteri. In queste fattorie-fortezze si rifugiano gli ultimi intellettuali, che tramandano, insieme agli scritti dei Padri della Chiesa (la parte preponderante delle loro biblioteche), 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 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.

I bellatores difendono la fede con la spada, gli oratores pregano Dio e i laboratores soffrono e lavorano per tutti.

Il motto di **san Benedetto** (480-547) "ora et labora" invita alla preghiera e al lavoro - ma il termine *labor* in latino indicava in origine lo sforzo e la sofferenza. **Laboratores** si chiamavano nel medio evo 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 probabilmente risale ad un'antichissima tradizione delle popolazioni indo-persiane. Ma nel medio evo "lavoro" significa tanto sofferenza per l'espiazione dei peccati, quanto attività necessaria a mantenere i ceti superiori, i cui privilegi erano legittimati dalla religione.

Il desiderio di conoscere la natura e l'intero essere è vana curiosità.

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'intero essere, è qui bollata come "vana curiositas".**

§ 4. Il risveglio della cultura nei secoli XI e XII e la nascita della scolastica

L'**Alto Medio Evo** propriamente detto è caratterizzato dalla civiltà carolingia, che unifica anche gran parte dell'Europa centrale e si connette con l'Irlanda e l'Inghilterra cristiane. In questo periodo è *il latino, la lingua della Chiesa, delle scholae monastiche e di quelle imperiali (scholae palatinae), che unifica culturalmente gran parte d'Europa* (cap. 15, § 2), mentre le comunicazioni diventano più sicure e più continue, e l'agricoltura e la popolazione molto lentamente si espandono. Comunque in quest'epoca e nel periodo tardo antico la produzione di testi - di qualunque tipo - fu piuttosto scarsa: **Severino Boezio** (480 circa-526) si era limitato a tradurre in latino e commentare diverse opere di logica di Aristotele (→cap. 15, § 3). Le opere originali che possono considerarsi veramente filosofiche sono essenzialmente quelle di **Giovanni Scoto Eriugena** (sec. IX, →cap. 15, § 6).

A partire dal Mille si riscopre la filosofia antica. Si studia la logica aristotelica e la filosofia della natura di Platone.

Il quadro cambia a partire dal Mille. Le scuole monastiche e le scuole cattedrali di alcuni centri cittadini faranno esplicito riferimento ai temi e ai problemi della filosofia antica – o meglio della piccola parte di essa che inizialmente si conosceva, tradotta in latino. I loro maestri discuteranno dell'eredità loro lasciata dalla logica aristotelica, considerata uno strumento essenziale anche per la discussione teologica, e del *Timeo* di Platone (in versione latina), paragonato col primo libro dell'Antico Testamento, il libro della *Genesi* (→cap.16)

Il pensiero scolastico cerca di mantenere in equilibrio l'obbedienza alla **fede** e l'esercizio della **ragione**.

Se per i monaci dotti dell'alto medio evo l'interesse per la sacra teologia, che esprimeva l'insegnamento dei libri sacri, 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 vari 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 – *tenterà di mantenersi in 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 anche la ragione naturale è dono di Dio.*

Proclamata la supremazia del papa sui vescovi, la Chiesa nel Basso Medio Evo organizza progressivamente il controllo delle idee.

Pur tra grandi contrasti di potere, la Chiesa si organizzerà in senso progressivamente più centralizzato a partire dal momento in cui *papa Gregorio VII, alla fine del sec. XI, rivendica con forza la superiorità gerarchica e in materia di fede del vescovo di Roma su tutti gli altri vescovi*, mentre è ormai definitivo lo scisma con le Chiese Orientali.

I temi della “filosofia cristiana”: rapporto fede-ragione, dimostrazione dell'esistenza di Dio, creazione del mondo, immortalità dell'anima.

Comunque la scolastica a partire dal sec. XII ha prodotto una sua problematica propriamente filosofica, al centro della quale c'è il **rapporto fede-ragione**. Dunque, *la ragione può dimostrare l'esistenza di Dio come la geometria dimostra le sue verità? E quali sono i rapporti del mondo creato con Dio? Che valore ha la credenza antica nell'eternità della materia, affermata nel Timeo di Platone? La ragione ci dice che l'anima è immortale?*

Anselmo di Canterbury (1033-1109), è il primo grande esponente del pensiero scolastico, e tenta di dare una prova razionale dell'esistenza di Dio (→cap. 16), prova che diventerà poi una specie di “genere letterario” della filosofia.

La cultura cittadina stimola la *curiositas*, condannata dalle correnti antifilosofiche.

Anche gli studi grammaticali e logici saranno un altro genere filosofico seguitissimo nelle scuole laiche cittadine di logica che stavano affermandosi. È infatti **la rinascita delle città**, con la “rivoluzione comunale” (→cap.16.) che **vivacizza il quadro e che fa ritornare in voga la curiositas**. Contro questa *curiositas*, frutto della superbia umana polemizzeranno alcuni autorevoli ecclesiastici, veri e propri **antifilosofi** (o “**antidialettici**”) che riprenderanno temi antifilosofici di San Paolo e di Tertulliano (→cap. 16, § 5.3).

§ 5. La traduzione dall'arabo di Aristotele e dei filosofi e degli scienziati arabi

La traduzione è forse una forma di dialogo?

Sotto lo stimolo delle università si diffonde Aristotele, tradotto dall'arabo.

Dalle scuole laiche di logica, e presto anche dalle nascenti università, viene l'interesse per Aristotele. E la conoscenza delle moltissime opere di Aristotele sconosciute arriva da una fonte imprevedibile: dai nemici arabi mussulmani che lo avevano tradotto dal greco, commentato e discusso.



L'università è la nuova istituzione culturale cittadina, nata dalle corporazioni dei maestri laici e animata dai loro dibattiti.

Così nel secolo XII e XIII si diffusero le traduzioni dall'arabo di Aristotele e dei filosofi e degli scienziati arabi, e il luogo della loro maggiore diffusione furono le **università**: la *nuova istituzione laica, tipica dei nuovi dinamici centri cittadini*, e in particolare di Parigi, che attrae studenti da gran parte dell'Europa. Esse, a partire dall'università di Bologna, formatasi per prima già nel 1080, erano scuole gestite dalle corporazioni dei maestri delle diverse discipline. In esse *le idee si sviluppavano grazie alla discussione pubblica tra i maestri stessi, in concorrenza tra loro per acquisire prestigio e studenti* (→ cap. 16, § 7)

La letteratura, la filosofia, la medicina e la scienza arabe - e anche le opere di dotti ebrei che scrivevano in arabo - stimolarono fortemente la vita culturale universitaria europea, ed entrarono talmente nella problematica filosofica dell'Occidente che esse sono indispensabili per capirne alcuni sviluppi. Per quanto molto superficialmente, ne tratteremo più avanti (→ cap. 17), mentre non potremo trattare della filosofia bizantina che non esercitò particolari influssi qui da noi e che è trattata solo da pochi benemeriti manuali specializzati (come quello di Alain De Libera).

§ 6. Il Basso Medio Evo e il compromesso tomista

Libero uso della ragione, ma nei limiti della religione...



Aristotele nel Basso Medio Evo è ormai "il Filosofo", ma alcune sue tesi sono vietate. Prevale l'autorità della Chiesa.

Dunque, cessata la predominanza del pensiero di Agostino e dei Padri della Chiesa, nel nuovo mondo universitario Aristotele ("il maestro di color che sanno") sarà chiamato il Filosofo, e citato come autorità non solo dai maestri laici, ma anche da molti domenicani e francescani. *Un certo numero di sue tesi*, e di tesi degli aristotelici arabi *furono però vietate all'insegnamento* dal vescovo di Parigi nel 1273 perché considerate incompatibili coi dogmi cristiani.

Il compromesso tomista: *fede e ragione come tali sono infallibili, ma i filosofi possono usare la ragione in modo non corretto.*

Il domenicano italiano **Tommaso d'Aquino** (1225-1274), formatosi proprio all'università di Parigi, attento alle rivendicazioni del valore autonomo della ragione, tenterà un intelligente compromesso (→ cap. 18, § 2 e seguenti): **fede e ragione sono entrambe infallibili** e, volute entrambe da Dio, di per sé non entrano in contraddizione; infatti, **se correttamente usata, la ragione non può sbagliarsi**. Alla Chiesa è lasciato il compito di invitare i filosofi ad usare correttamente la ragione - in sostanza a trovare formule filosofiche non in contrasto con l'interpretazione ecclesiastica della fede.

Tommaso: *la filosofia aristotelica ci fa conoscere l'ordine naturale del mondo e la natura dell'uomo; la fede ci fa conoscere le verità soprannaturali.*

Ma Tommaso, sulla base di Aristotele, è convinto di aver provato la perfetta concordanza tra le due: *la filosofia aristotelica, con il suo finalismo, ci dà una corretta interpretazione del mondo naturale, retto dalla Provvidenza, come pure della natura etica e politica dell'uomo, e ci permette di dimostrare l'esistenza di Dio*. A ciò si sovrappongono, senza contraddizione, le verità della fede sulla realtà soprannaturale. Questo sarà l'orizzonte culturale anche del nostro **Dante**, conoscitore e ammiratore di Tommaso, e sarà ancora per qualche secolo l'orizzonte di pensiero per una parte notevole della cultura occidentale.

§ 7. La crisi della società medievale e della Chiesa cattolica nel Tre-Quattrocento

Duns e Ockham criticano Tommaso ed Aristotele.

Tra la fine del Duecento e la prima metà del Trecento, due monaci francescani inglesi, **Duns Scoto** (1265-1308) e **Ockham** (1288-1347), contestarono l'utilità per la fede delle prove dell'esistenza di Dio. Per Ockham *il rapporto uomo-Dio è basato essenzialmente sulle Scritture e sul rapporto personale e volontario tra il credente e Dio stesso*. Egli conduce anche una attenta *critica della metafisica e della fisica di Aristotele* (→ cap. 19)

Per Bonifacio VIII il potere del papa è superiore a qualunque altro potere.

Ma nelle università e nelle scuole teologiche restavano validi esponenti del tomismo (si pensi tra l'altro che Tommaso fu fatto santo nel 1323). Tuttavia il compromesso tomista presupponeva una Chiesa culturalmente dominante, ma anche capace di usare cautamente il suo primato culturale nei confronti del potere politico e del potere universitario. La Chiesa di Bonifacio VIII (morto nel 1303) e dei suoi successori ad Avignone non aveva affatto queste caratteristiche, come mostra la dottrina bonifaciana della *plenitudo potestatis* (**pienezza del potere**), cioè della superiorità assoluta del papa su qualunque altro potere, religioso, o civile. E questa dottrina provocò anche le proteste di Dante.

Ockham e gli spirituali contestano la ricchezza della Chiesa e respingono il primato papale.

Inoltre nel Medio Evo qualunque problema sociale e politico era sentito immediatamente come problema religioso, e così nel Trecento i conflitti tra i ceti meno abbienti e quelli ricchi e privilegiati presero tra l'altro la forma del conflitto teologico tra francescani conventuali e francescani spirituali e tra la Chiesa e gli spirituali stessi. **Ockham**, esponente degli spirituali, sulla base del Vangelo **arrivò ad esigere la povertà del clero e a respingere il primato dell'autorità papale nell'interpretazione della fede**.

Le pandemie di peste sconvolgono la società e la Chiesa, e trasformano il senso della vita.

Anche le **terribili pandemie di peste**, che si ripresentarono periodicamente a partire dal 1347, ebbero ricadute culturali e religiose: la morte in massa si presentava come un evento in cui *il singolo non poteva contare su alcun 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 comunque di un'interpretazione autonoma della fede, o, infine, della miscredenza*. Molti studiosi hanno considerato la peste uno dei fattori principali della trasformazione in senso mondano del senso della vita.

I conciliaristi tentano di affermare la superiorità del concilio sul papa.

Ma l'edificio stesso della Chiesa era traballante. All'inizio del Grande Scisma (1378-1417), si fronteggiarono due papi eletti in successione dallo stesso collegio cardinalizio, dei quali uno riportò la sede papale ad Avignone. Si sviluppò allora la dottrina del **conciliarismo** (già presente in Ockham) che nelle forme più radicali riteneva l'autorità del concilio superiore a quella del papa. Nel corso del Quattrocento tale tendenza poteva dirsi sconfitta e il papato romano sembrava di nuovo rafforzarsi. Ma il problema restava: nel Cinquecento la Riforma Protestante avrebbe scalzato la Chiesa Romana in gran parte d'Europa e il suo fondatore, **Lutero** (1483-1546) *in nome della fede, avrebbe rifiutato l'autorità del papa e l'intera teologia scolastica*, con l'eccezione di Ockham.

L'ockhamismo antiaristotelico contribuisce allo sviluppo scientifico.

Il tomismo, ancorato alla visione aristotelica, nell'insieme avrebbe avuto un ruolo conservatore rispetto alla ricerca scientifica, mentre i seguaci della scuola ockhamista, che criticavano la filosofia della natura aristotelica, già nel Trecento diedero importanti contributi scientifici, tra cui l'idea del **moto di rotazione terrestre** (→ cap. 19, § 4)

Marsilio sostiene l'eguaglianza degli uomini.

Quanto alla divisione della società nei tre “stati” degli oratores, bellatores e laboratores, nella pratica delle istituzioni politiche europee essa era destinata a durare fino alla rivoluzione francese e all’impero napoleonico, che li avrebbero aboliti. Ma la visione naturalistica dell’uomo (di matrice aristotelica) che si affermò in Tommaso e in altri, già in sostanza la contraddiceva. Nel Trecento infine il giurista Marsilio da Padova (1275-1343), vicino alle idee di Ockham, la contesta radicalmente sostenendo *l’eguale diritto degli uomini di partecipare al potere politico e religioso* (→cap. 19, § 3).

RICAPITOLAZIONE E ANALISI TEMATICA

Abbiamo cercato di mostrare la complessità che si nasconde dietro il nome medio evo e abbiamo accumulato in questa sintesi, particolarmente lunga, dei temi culturali non ovvi, che meritano di essere focalizzati. Vi invitiamo perciò a rifletterci subito, prima di passare ai capitoli.

1. Provate a ricostruire il quadro geografico e il quadro temporale in cui si svilupparono i molti “medi evi”.
2. Provate a immaginare quali conseguenze possa avere sul pensiero filosofico la mancanza di qualunque alternativa religiosa.
3. Riflettete sulle caratteristiche dei fenomeni storico-sociali nel cui quadro si è svolta la riflessione filosofica: i monasteri, l’organizzazione sempre più centralizzata della Chiesa, le città commerciali, le università.
4. Confrontate la condanna monastica della “vana curiositas” con la “curiosità” aristotelica (← Parte 3, Sintesi introduttiva e Testo 1).
5. In che consiste il compromesso tomista?
6. Che cosa contribuisce a metterlo in crisi?
7. Che significato simbolico religioso ha la distinzione tra oratores, bellatores e laboratores, e quali teorie cominciano a metterlo in discussione?

FALSE FRIENDS

I false friends, in sostanza le cose che si credono di sapere e non si sanno, non sono un problema solo dello studio delle lingue. Sul Medio Evo, ben più che sull’antichità classica, circolano idee approssimative o fuorvianti che derivano dal mondo dei media o da una confusa formazione religiosa – o magari laicistica. Per questo anche nei Laboratori dei capitoli abbiano inserito, in parallelo alle consuete ANALISI DEI CONCETTI (filosofici) anche ANALISI DELLE TEMATICHE (storico-culturali).

CAPITOLO 15. IL MONDO TARDO ANTICO E L'ALTO MEDIO EVO: LA FILOSOFIA PRE-SCOLASTICA

Il periodo che abbiamo appena presentato, rispetto a quelli successivi, ci ha lasciato una quantità ridotta sia di documenti scritti che di testimonianze architettoniche. È interessante per la notevole differenza culturale e sociale rispetto al nostro mondo, ma la sua produzione filosofica in senso proprio è molto ridotta.

§ 1. L'“agostinismo politico”: il primato del potere religioso su quello secolare

Secondo i papi del periodo Tardo Antico è l'autorità ecclesiastica che legittima quella politica (o secolare).

Gelasio (papa dal 492 al 496) e Gregorio Magno (papa dal 590 al 604), partendo dalle idee di Agostino (e verosimilmente anche di Orosio, ← cap. 14, § 7.5) elaborarono una dottrina che fu in seguito chiamata (impropriamente) “agostinismo politico”. Essi consideravano *il potere dei sovrani cristiani come legittimato politicamente di fronte ai sudditi per il servizio reso alla Chiesa*, e in ultima analisi come 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).

Gelasio: ci sono due poteri, ma quello superiore (che stabilisce le norme) è quello papale.

In effetti, da Costantino in poi ai vescovi, come capi delle comunità ecclesiastiche cittadine, erano stati lasciati dall'impero sempre più ampi poteri amministrativi e politici. Gelasio si spingeva più in là e, nella sua controversia con l'imperatore d'oriente e con il patriarca di Costantinopoli, distingueva “**due spade**”, cioè due poteri): il potere politico (detto 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 sua giustificazione dei due poteri sulla base del Vangelo è paradossale almeno quanto la giustificazione della costrizione degli eretici alla fede di Agostino (costringerli ad entrare alla festa del Regno dei Cieli). 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. ... Infatti, le cose che si riferiscono a me, stanno per compiersi”. Ed essi dissero: “Signore, ecco qui due spade!” Ma egli disse loro: “Basta!”[ikanòn estîn]» ([Luca 22,37-38](#)). Quale che sia il significato di quel “basta”, che potrebbe indicare l'irritazione di Gesù verso gli apostoli che non hanno compreso il senso metaforico dell'allusione alla spada, Gelasio intende “due spade bastano”, sostenendo che le due spade siano proprio il Papato e l'Impero. Fino a Guglielmo da Ockham, che la contestò nel sec. XIV, questa interpretazione in Occidente fu considerata valida.

§ 2. Ricopiare e riassumere i classici e, magari, filosofare

Dalla cultura del dialogo, a quella del manuale, a quella della meditazione e del silenzio.

Nel corso di molti secoli si era passati dalla cultura del dialogo/dibattito nella polis, ad una cultura della riflessione scritta e della ricerca scientifica in età ellenistica, fino ad un'organizzazione scolastica che produceva trattati, commentari e manuali (in età ellenistico-romana). Infine 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 dell'io nella divinità). E il percorso intellettuale tipico del monaco sarà ora proprio **interiorità-preghiera-silenzio-obbedienza-annullamento dell'io**.

L'umiliazione dell'individualità e del corpo.

Secondo la regola benedettina il monaco deve obbedienza assoluta all'abate e tutto – anche i libri – dovrà essere proprietà del monastero. La regola del lavoro per i monaci – incluso quello di copiare i manoscritti – è però una regola religiosa per l'umiliazione del corpo, e non ha nulla a che fare con l'eguaglianza sociale (nei conventi e nelle loro proprietà non mancheranno i servi).

Nei monasteri si conserva la cultura classica.

Nonostante la diffidenza di fondo nei confronti della concezione antica "pagana" della vita, i fondatori dei monasteri, come **Cassiodoro** (490-580), *consideravano la cultura e la filosofia classica un **patrimonio da conservare** ed erano consapevoli del degrado enorme delle conoscenze che si era verificato.*

Boezio traduce e commenta parte degli scritti logici di Aristotele.

Severino Boezio (476-525), ministro di Teodorico e contemporaneo di Cassiodoro, fu l'ultimo filosofo del mondo tardo antico.

Gli intellettuali dell'alto medioevo avevano a disposizione solo parte della *Logica* di Aristotele, il *Timeo* di Platone e i Padri della Chiesa latini o tradotti in latino. La formazione era basata sulle sette **Arti Liberali**.

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 di 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**. Altre notizie sulla filosofia antica venivano dalle opere dei Padri della Chiesa, di **Cicerone** e di altri autori latini.

La formazione degli intellettuali nel tardo impero era basata sulle sette **Arti Liberali** (cioè quelle tipiche dell'uomo libero –e benestante). Si trattava 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).

Le "enciclopedie": compilazioni del sapere degli antichi

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 illustrarne il senso appunto con la loro **etimologia**. Nonostante 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 moderni ignoranti attribuiscono alla cultura medioevale.

Il dotto monachesimo irlandese e inglese viene in aiuto all'ignoranza del continente.

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 e scrisse un *De Rerum Natura*, una *Storia ecclesiastica del popolo degli angli*, 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 diffusione delle scuole cattedrali (cioè vescovili) e monastiche sotto la guida/modello della schola palatina imperiale.

La Rinascita Carolingia: la cultura si riorganizza al servizio di Carlo Magno

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, come si è detto, il modello di quella centrale imperiale. Lo scopo era tra l'altro quello di formare ecclesiastici e laici che fungessero da funzionari, consiglieri e rappresentanti diplomatici dell'impero. Anche dopo il successivo periodo di decadenza qualcosa di questa rete di scuole sopravvisse, soprattutto presso i grandi monasteri. Ma i maestri di queste istituzioni dibattevano essenzialmente di temi strettamente teologici. Un esempio ne è il dibattito sul pane e sul vino della comunione: in che senso, ci si domandava, può dirsi che essi sono diventati davvero il corpo di Cristo?

Unica eccezione notevole fu il monaco irlandese **Giovanni Scoto Eriugena** (810-880 circa) ai tempi di Carlo il Calvo (→ §5). Eccezionalmente per i suoi tempi, egli conosceva bene il greco e tradusse opere filosofiche dal greco in latino.

§ 3. Severino Boezio e gli universali

Il pensatore cristiano Boezio pone nel VI sec. un problema che avrebbe assillato per qualche secolo 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. Ma nel mondo medievale qualunque problema si trasforma in problema teologico e i problemi teologici facilmente si collegano ai conflitti morali, sociali e di potere – il potere cioè di stabilire qual è la verità. Il lettore dovrà quindi tornare su questo punto quando affronterà alcune significative discussioni filosofiche successive.

Boezio crede che ci sia un sostanziale accordo tra Platone ed Aristotele.

Severino Boezio si propone di tradurre in latino tutte le opere di Platone e di Aristotele, convinto, secondo l'insegnamento neoplatonico, del profondo accordo tra queste due filosofie. Dell'ambizioso progetto realizza solo la traduzione di gran parte dell'*Organon* (gli scritti di logica) di Aristotele e la composizione di commentari alle sue opere logiche.

Il suo lavoro sulla logica aristotelica, in particolare sul tema degli **universali**, imposta una questione che in età medievale sarà al centro di lunghi dibattiti.

“Universali” sono i nomi che indicano collettivamente un insieme di cose particolari.

“Universali” sono i nomi che indicano collettivamente un insieme di cose particolari uguali, o simili, o affini. Universale per Aristotele è infatti “ciò che per sua natura può essere predicato di più cose”. Uomo è un nome universale che si può predicare di Socrate, Platone, Protagora, ecc. Generi e specie sono i casi più interessanti di universale: le specie sono particolari rispetto ai generi, che contengono più specie, cosicché i generi rispetto a loro sono universali. Logicamente se una specie contiene diverse sottospecie, esse sono i suoi casi particolari, di cui essa è l'universale, e così via (il grande naturalista svedese Linneo, morto nel 1778, su questa base logica avrebbe costruito una grandiosa classificazione degli esseri viventi usata ancora oggi).

Che cosa c'è in comune tra le cose indicate da un certo universale? Dove si trova realmente questo universale?

Ma perché gli universali possono funzionare come mezzi di classificazione? Che cosa c'è realmente in comune tra le cose particolari contenute in una specie, e tra le specie particolari contenute in un genere? In sostanza, che cosa sono gli universali? Dove si trovano?

Platone aveva affermato nel *Fedone* e nella *Repubblica* che il modello delle cose singole è qualcosa di separato, e sta nel mondo delle idee. Ma Boezio propende per una soluzione che risente delle concezioni metafisiche e logiche di Aristotele, e anche di quelle stoiche. Per lui **con “universale” non si intende una realtà del tutto autonoma, separata dalle cose singole** -come le idee di Platone- **ma ciò che è comune a molte cose**: il termine uomo, ad esempio, non indica una sostanza uomo universale ed esistente in un altro mondo, ma ciò che hanno in comune tutti gli uomini individuali.

Come insegnava Aristotele, l'intelletto coglie nelle “**sostanze prime**” individuali (← cap. 7, § 5) la **forma comune universale**, ciò che gli uomini, nel nostro caso, hanno in comune, **che li fa essere realmente uomini e non asini**, per esempio, e da essa trae dei **concetti**, cioè dei **pensieri** che, in quanto pensieri, esistono nella nostra mente.

Anche per gli stoici, gli universali hanno un modo di esistere diverso da quello degli individui veri e propri: esistono come **ragioni seminali**, cioè come potenze fisiche presenti nella materia, che sarebbero i “**semi**” delle cose e degli esseri viventi, e che li generano facendoli simili tra loro (← cap. 9, § 2).

Gli universali, quindi, in entrambi i casi esistono come pensieri che fanno riferimento a forze formatrici, le quali in qualche modo esistono **realmente** nel mondo fisico e gli danno un ordine, e ne fanno appunto un cosmo, un universo ordinato in generi, specie, sottospecie, ecc., i cui individui hanno in comune un certo modo di essere. Gli individui della specie uomo, p. es., avranno in comune la razionalità.

§. 4. Le soluzioni del problema degli universali, tipico problema di tutto il medio evo



Gli universali: un problema puramente logico, teologico o "politico"?

Il problema degli universali continuerà ad essere dibattuto per diversi secoli dalla filosofia cristiana medioevale, che si organizzerà come **pensiero scolastico** (→ cap. 16-19). Esso infatti è connesso col problema del rapporto tra la mente umana e quella divina e col problema della creazione di un mondo ordinato e guidato dalla provvidenza. Eccone le principali soluzioni.

- *Al nome dell'universale corrisponde una **realtà incorporea e separata dalle cose particolari***: si tratta delle idee (modelli della realtà) già presenti nel mondo delle idee o nell'Intelletto divino dei neoplatonici, o, cristianamente, nel Logos, cioè in Cristo come Verbo, già prima della creazione.

- *Al nome corrisponde qualcosa di **reale**, ma **all'interno delle cose particolari*** (i generi e le specie, come **sostanze seconde**, nella filosofia aristotelica ← cap.7, § 5).

- *Al nome non corrisponde una realtà vera e proprio, ma esso è solo un **segno** che serve a noi per indicare la molteplicità degli enti singoli: **gli universali** si riducono **semplicemente a nomi***, parti del discorso da noi create.

- *Al nome dell'universale corrisponde un'unità **concettuale**, un pensiero nella nostra mente*, che possiamo trasmettere agli altri con una chiara definizione; quindi non solo un nome, ma un concetto.

Per le prime due soluzioni si parla di **realismo** (da *res*, nel senso di cosa, o sostanza), per la terza di **nominalismo**, per la quarta di **concettualismo**. Il realismo della prima soluzione si rifà a Platone, quello della seconda ad Aristotele.

COMMENTO. Si capisce che le soluzioni realiste implicano uno stretto rapporto della conoscenza umana con l'Intelletto divino (prima soluzione) o con la natura ordinata da lui creata (seconda soluzione), mentre le ultime due si limitano a descrivere l'attività di astrazione e di elaborazione teorica autonoma dell'uomo senza diretto riferimento a Dio e all'ordine provvidenziale. Chi sceglie queste due potrebbe eventualmente dubitare di tale ordine, o anche semplicemente dubitare della forma in cui lo teorizzavano le filosofie cristiane tradizionali.



§ 5. Giovanni Scoto Eriugena: Dio, il mondo, l'anima

Dio creandoci ha modificato se stesso? La creazione è una manifestazione di Dio? E anche noi ne siamo una manifestazione? In qualche senso 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. Ha anche conoscenze filosofiche incomparabili a quelle dei suoi contemporanei.

Giovanni ha la fortuna di leggere un manoscritto neoplatonico greco *apocrifo, ma di altissimo livello.

Il testo donato a Carlo il Calvo dall'imperatore bizantino Michele, che allora solo Giovanni poteva comprendere, era attribuito a **Dionigi l'Aeropagita** – chiamato oggi più correttamente lo Pseudo-Dionigi. Si trattava di un anonimo neoplatonico cristiano del V-VI sec., le cui opere erano state erroneamente attribuite a un certo Dionigi, giudice ateniese dell'areopago, convertito da san Paolo. Questa attribuzione (smentita solo in epoca moderna) dava alle sue opere un'autorità eccezionale. Esse furono molto lette durante tutto il medioevo.

*Tutti gli esseri sono manifestazioni di Dio (*teofanie).*

Giovanni vi si ispirò per elaborare una sua opera originale (*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 destinati a

ricongiungersi a lui come un solo essere. Anche la sua opera fu molto letta almeno 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.

Giovanni riprende la "teologia negativa": possiamo dire solo ciò che Dio non è. Esso è del tutto "al di là".

Giovanni, partendo dall'autorevole (ma *apocrifo) manoscritto greco, fece conoscere in occidente l'idea di **teologia negativa** (che derivava da Plotino): 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 *al di là e al di fuori*, di essere cioè *trascendente, contraddice, forse, l'accusa di panteismo che gli fu rivolta.

Comunque il sistema filosofico di Giovanni, 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 o del cosmo dei fisici greci, ma, potremmo dire, dello sviluppo dell'essere, Dio incluso. E l'emanazione non è distinta rigidamente dalla "creazione dal nulla", come avverrà nella scolastica (→ Anselmo, cap. 16).

Dio, "natura non creata", emana il Figlio e il Figlio emana il mondo, che poi torna ad unirsi a Dio.

Giovanni divide tale sviluppo della Natura 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 e che non crea, cioè il mondo e l'uomo. Nella quarta fase l'azione creativa è finita e tutto *ritorna* al suo creatore e gli si unisce, ricostituendo l'unità originaria precedente la creazione. *È il momento della perfetta unità di Dio, in cui la Natura creata non appare più come distinta e separata, ma appare essa stessa come Dio.*

Giovanni ripropone "pericolose" tematiche di Origene e dei neoplatonici: la salvezza per tutti e l'estasi.

Il linguaggio di Giovanni è ricco di metafore e paradossi, come tutta la tradizione neoplatonica. Per lui **il male non esiste** (come in Agostino), e per conseguenza **la dannazione non deve essere considerata eterna**, come per Origene (← cap. 13, § 8). E parla anche dell'**estasi**, come accesso diretto a Dio e fusione con lui.

Giovanni può liberamente sviluppare tutti questi temi in un'epoca in cui non si è ancora organizzato il **pensiero scolastico**, messo a punto progressivamente dalla Chiesa prima nelle scuole monastiche ed episcopali e poi nelle università. Solo allora queste sue idee saranno condannate.

Lecture

Boezio.

Testo 1. Dio è il sommo bene (la felicità).

Boezio, fatto imprigionare da Teodorico, scrive un dialogo *Sulla consolazione della filosofia*, in cui immagina che la Filosofia stessa venga a trovarlo nella sua cella e lo consoli dalle sue sofferenze con argomenti di tipo stoico e platonico. Il riferimento al processo all'infinito che troviamo qui sotto è invece aristotelico.

Dove sia questa felicità, eccolo. Una concezione comune a tutti gli uomini è che Dio, principio di tutte le cose, sia anche il vero bene. Difatti, poiché non si può pensare nulla meglio di Dio, è innegabile che non c'è alcun bene a lui superiore. Anzi, la ragione dimostra così bene la bontà di Dio da indurci a credere che lui sia anche il bene perfetto. Se non fosse così, non potrebbe essere neppure il principio delle cose, ci sarebbe allora un altro di lui più eccellente nel quale si troverebbe il bene perfetto, che apparirebbe per ciò stesso migliore e più autentico di Dio. Le cose perfette non precedono forse e illuminano le meno perfette? Per non andare col ragionamento all'infinito, bisogna convenire che il sommo Dio è la pienezza d'ogni bene perfetto, ma noi dicemmo pure che la vera felicità consiste nel possesso del sommo bene, dunque la vera felicità si trova soltanto in Dio.

Boezio, *De Consolatione philosophiae*, p. 107, Roma, S.A.S., 1946.

Giovanni Scoto Eriugena

Testo 2. La ragione

Nei ragionamenti di Giovanni Scoto non mancano metafore e paradossi, come in tutta la tradizione neoplatonica, perché proprio il tentativo di sondare il mistero dell'Uno-Dio mette in luce i limiti della ragione. 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 stato mobile". E Dio è quel che è dall'eternità, ma si manifesta come attività creativa (come "fare").

Tuttavia nei confronti dell'autorità, Giovanni non usa metafore: è la ragione che conta di più. Non sembra un discorso dei "secoli bui".

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 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. La vera autorità non è altro che la verità scoperta dalla forza della ragione e tramandata dalle opere dei santi Padri per utilità dei posteri.

(*De divisione naturae*, I, 69.)

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.

(*De divisione naturae*, II, 63).

Testo 3. L'uomo

Giovanni è ottimista sulla natura umana. Alle varie eresie che gli saranno attribuite di può aggiungere anche quella di Pelagio: non sembra che per lui il peccato originale abbia compromesso la natura umana.

Non immeritatamente l'uomo è stato chiamato 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.

(*De divisione naturae*, III, 37)

Bisogna dire che la natura umana, che è fatta ad immagine di Dio, non perdette 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.

(*De divisione naturae*, V, 6)

LABORATORIO

§ 1. ANALISI DEI CONCETTI. Esponete la teoria sui due poteri di papa Gelasio.

§ 2. ANALISI DEI CONCETTI. 1. Quali sono i fini della vita monastica e quali sono le pratiche per raggiungerli? 2. Quali erano le funzioni delle Arti liberali? 3. Quali era la funzione delle Etymologiae di Isidoro? 4. Quale era la funzione delle scholae palatinae?

§ 3. Definite "universale" e chiarite i problemi che questo concetto genera.

§ 4. Esponete le varie soluzioni del problema degli universali.

RICERCA STORICA E CONFRONTO. Per capire meglio la questione degli universali, riflettete ancora sulle teorie di Aristotele sui generi e le specie e sulla concezione stoica delle ragioni seminali. Provate ad estendere il confronto alle idee di Platone. Come sarebbero catalogabili nello schema proposto in questo capitolo? Come è possibile per Platone conoscere le idee in quanto universali?

Provate a chiedervi anche che risposta avrebbero dato i sofisti alla questione degli universali.

DISCUSSIONE-DIBATTITO. Discutete su questa frase della lettura di Boezio: "Una concezione comune a tutti gli uomini è che Dio, principio di tutte le cose, sia anche il vero bene".

Giovanni Scoto Eriugena

§ 5

ANALISI DEI CONCETTI. 1. In che senso Dio è ineffabile per Giovanni Scoto? 2. Che conseguenza ha la conoscenza delle cause da parte di Dio? 3. Che significa il ritorno a Dio della Natura creata?

RICERCA STORICA DI CONFRONTO. Confrontate il linguaggio ed i concetti di Giovanni Scoto Eriugena con quelli di Plotino.

RICERCA STORICA DI CONFRONTO. Confrontate la sua concezione dell'uomo e della ragione con quelle di Origene e di Pelagio.

Testo 2 e 3.

Individuate in questi testi le tesi eretiche.

CAPITOLO 16. LA RINASCITA DELLA FILOSOFIA E L'ORGANIZZAZIONE DELLE UNIVERSITÀ

§ 1. Il “risveglio” dopo il Mille e la scuola episcopale di Chartres

Come osserva il grande storico della filosofia medievale Étienne Gilson, mentre noi oggi siamo abituati a pensare il medio evo come separato dal mondo classico da una profonda rottura culturale, gli intellettuali di quest'epoca non avevano la percezione di tale rottura, se non per gli aspetti religiosi, naturalmente. Pur tendendo a ignorare la differenza culturale e a ridurre tutto quello che è “diverso” alle proprie categorie d'interpretazione, in quel periodo all'incirca successivo al Mille, un'epoca di ripresa degli studi e di circolazione del patrimonio librario, pian piano *si riscopre, si valorizza e si fa circolare l'eredità classica, seppellita e dispersa nelle biblioteche dei conventi.*

La scuola di Chartres riprende lo studio del *Timeo* e delle *humanae litterae* e rivaluta la natura.

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 progressivamente 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 nella classificazione antica non sono “liberali” ma “servili”, e tuttavia per lui sono 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 manoscritta, ma guardata con diffidenza dalla cultura monastica. 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.

Siamo nani sulle spalle dei giganti.

Dunque sono ben presenti nel pensiero di questo periodo l'ammirazione per il pensiero dei classici e il bisogno di confrontarsi con la loro grandiosa eredità, che spingono anch'essi verso la filosofia. Il maestro **Bernard**, sempre di Chartres (morto nel 1130) dirà infatti di sé e degli intellettuali di allora: “Siamo dei nani sulle spalle dei giganti”. Giganti non cristiani, però.

§ 2. Sant'Anselmo e lo “stolto”: il risveglio delle città

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?

La dimostrazione dell'esistenza di Dio diventa un genere filosofico a partire da Anselmo.

Un sintomo della ripresa della filosofia sono le **dimostrazioni dell'esistenza di Dio**, diventate un vero genere filosofico a partire dal monaco **Anselmo**, vescovo di Canterbury (1033-1109). L'interlocutore per sant'Anselmo è lo stolto, che è descritto così dal Salmo 14: “colui che dice nel suo cuore: Dio non esiste”. In concreto, chi aveva in mente Anselmo? Uno stolto completo non sarebbe capace di capire delle dimostrazioni. Si tratta presumibilmente di un certo tipo di abitante alfabetizzato delle città, che allora si andavano ripopolando, il quale comincia a mostrare una certa propensione all'autonomia. Oltre all'autonomia politica (comunale) anche a quella intellettuale.



La “rivoluzione comunale” tiene il fiato sul collo dei poteri feudali ed ecclesiastici.

Nel secolo XII la “**rivoluzione comunale**” si sarebbe diffusa in gran parte d’Europa. Il suo motto potrebbe essere detto 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 in qualche misura anche per gli intellettuali, che nelle scuole episcopali delle città e più tardi nelle università trovavano un certo spazio anche per la ricerca.

Al di là di questo dato sociale, dobbiamo tener conto che *nello stesso pensiero di Agostino* – di importanza centrale per il medio evo e per Anselmo – *il dubbio e l’angoscia di non riuscire a trovare la verità e Dio sono in qualche modo in agguato*. Il teologo forse deve convincere, oltre allo stolto, anche se stesso.



§ 3. Anselmo: ragione e fede, universali, creazione dal nulla

Anselmo giustifica l’uso della ragione in teologia col fatto che essa è un dono di Dio (ma la libera ragione ha bisogno di giustificazioni?)

Per Anselmo dobbiamo *credere per capire* l’oggetto della nostra fede (ma per lui è anche *necessario comprendere per credere*)

Anselmo non fa parte del nuovo variopinto mondo dei mercanti e degli artigiani cittadini, ma non manca di coraggio e di spirito d’avventura. A ventisei anni lascia Aosta per recarsi alla scuola del monastero di Bec, in Normandia, dove insegna Lanfranco di Pavia, la cui fama attrae studenti da ogni parte. Là diventa monaco, e poi maestro della scuola e abate. Sarà arcivescovo di Canterbury dal 1093 e lì difenderà le prerogative della Chiesa dalle pretese del re normanno.

Egli riprende un motto famoso di Agostino, ***credo ut intelligam*** (credo per comprendere). La fede stessa aiuta, per Agostino e per Anselmo, a capire l’oggetto della fede. E capire è la prerogativa dell’uomo, creato da Dio dotato di intelletto. Quindi si può dire che per lui valga anche il motto complementare (sempre di Agostino), ***intelligo ut credam*** (comprendo per credere).

Per Roscellino gli universali non esistono nella realtà: sono solo suoni, parole; per Anselmo sono essenze nella mente divina.

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, il quale sosteneva la tesi che gli universali sono semplici nomi (nominalismo – cap. 15, § 4), 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 Sacra Scrittura, quanto la tradizione di Agostino e del neoplatonismo cristiano, per cui l’universale è prima (dall’eternità) nella mente divina, è poi nelle cose stesse come loro struttura sostanziale, e infine è nella mente dell’uomo (realismo degli universali). Ma Anselmo accusa addirittura Roscellino di essere sostenitore del triteismo, cioè della dottrina secondo cui Padre, Figlio e Spirito Santo sarebbero tre divinità distinte. Il maestro di Compiègne sostenne davvero una tesi del genere, dato che a quanto pare il suo interesse era per la grammatica e la logica, piuttosto che per la teologia? Come avviene spessissimo in questi casi, conosciamo le sue teorie solo attraverso gli avversari, dato che le sue opere furono bruciate – anche per la condanna di Anselmo.

La tesi di Anselmo sugli universali è invece quella di un “realismo” di tipo platonico: sono essenze nella mente divina.

Contro la teoria dell’emanazione Anselmo sostiene la creazione del mondo dal nulla. L’essere di Dio è totalmente diverso da quello del creato.

Il nostro teologo infine chiarisce un concetto che sarà fondamentale per distinguere l’eresia dall’ortodossia: **Dio ha creato il mondo dal nulla** (*ex nihilo*). In questo concetto si manifestano la *trascendenza, l’onnipotenza e la bontà divine e l’assoluta dipendenza del mondo e dell’uomo da Dio. Esso sarà ripreso da tutta la filosofia scolastica, che si distinguerà nettamente dal neoplatonismo “pagano” e anche cristiano, p. es. di Giovanni Scoto Eriugena, e presente anche nella filosofia araba: per questa tradizione invece da Dio “procede” il mondo, che è una moltiplicazione del suo stesso essere, destinato a riunificarsi totalmente con lui (Plotino, cap. 13, § 3.3 e 7). Questa “processione” o “emanazione” non permette di distinguere in modo assoluto l’essere di Dio da quello del mondo e dell’uomo.



§ 4. Anselmo: la prova dell'esistenza di Dio

Forse si può dimostrare l'esistenza di Dio. Ma il Dio della dimostrazione astratta è il Dio della fede?

Anselmo muove dal Salmo 14 (*Libro dei Salmi* dell'Antico Testamento) in cui si afferma. "Io stolto dice in cuor suo: 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.

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.

Dio è la cosa più grande che si può pensare: se gli si negasse l'esistenza, ci sarebbe una cosa più grande di lui.

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. Ma l'idea di ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore è diversa da tutte le altre: è un'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 può effettivamente pensare qualcosa di maggiore. E ciò è contraddittorio.

L'argomento che ad Anselmo sembra tanto convincente non persuade il monaco Gaunilone. Per lui non sappiamo se lo stolto abbia la nozione di Dio e ne comprenda il significato. La parola "Dio" per lo stolto potrebbe essere solo un suono o indicare cose diverse dalla definizione di Anselmo.

Il punto è: si può ricavare l'esistenza di una cosa, anche della cosa più grande, dalla sola idea che ne abbiamo nella mente? Alla fine del Settecento un filosofo come Kant lo negherà con rigore.



§ 5. Abelardo il dialettico e san Bernardo il mistico.

Per credere bisogna capire, come vorrebbe Abelardo, o la fede è semplice abbandono a Dio?

Parigi diventa un centro culturale importante a livello europeo.

Come si è detto, al risveglio culturale contribuì la **rivoluzione comunale**, diffusa in gran parte d'Europa. E nel secolo XII la cultura cittadina si sviluppa: *Chartres e poi soprattutto Parigi diventano centri culturali che progressivamente attirano da varie parti di Francia e d'Europa studenti e insegnanti.*

Si sviluppa lo studio delle dialettiche (cioè della logica).

Si sviluppa a Parigi, la città che ormai viene considerata la "nuova Atene", 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). Brillantissimo insegnante di logica, insegnò in varie città e poi nella famosa scuola parigina, – ma aperse in più occasioni scuole proprie.

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 uno dei maestri più famosi 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.

Abelardo mette in luce le contraddizioni della tradizione dei Padri della Chiesa.

Per lui, **per poter credere, bisogna prima di tutto capire [intelligere] ciò che si sta credendo.** L'intelletto precede dunque la pura fede. Ma l'intelletto, che dà senso alla fede, non va confuso con l'erudizione e il ricorso all'autorità tradizionale – cioè all'intelletto di quelli che contano. Egli scrisse infatti una raccolta di detti dei Padri della Chiesa, che, su dati problemi (*quaestiones*), davano risposte opposte. *Sic et non* (sì e no) è il titolo dell'opera, il cui fine non è certo la demolizione completa della tradizione cristiana, ma piuttosto la problematizzazione di ciò che sembra ovvio ed evidente.

Abelardo e Bernardo: pensatori, ma anche protagonisti della vita sociale della loro epoca.

Suo acerrimo nemico fu il monaco **Bernardo di Chiaravalle**, fervente mistico, che riteneva l'intelletto subordinato alla fede, e che considerava Parigi una "nuova Babilonia". Bernardo fu un infiammato predicatore delle crociate, mentre Abelardo era un brillante uomo di mondo. E aveva una visione diversa dei rapporti tra le culture.

Scrisse infatti un'opera (rimasta allora inedita) che era sostanzialmente favorevole al dialogo interreligioso, il *Dialogo tra un filosofo, un ebreo e un cristiano* (nella narrazione si capisce che il filosofo appartiene ad un paese mussulmano).

Nella corrispondenza con Abelardo, Eloisa si auto-analizza secondo la "morale dell'intenzione".

Nello scontro con Bernardo e altri teologi suoi avversari, Abelardo uscì perdente, fu processato e le sue opere furono condannate. Racconta tutto questo nella *Historia calamitatum* (cioè "la storia delle mie disgrazie"), una specie di autobiografia. Già nelle *Confessioni* di Agostino abbiamo trovato il soggetto umano che riflette su se stesso: questo atteggiamento diventerà un leit-motiv del mondo moderno. L'*Historia* è un'autobiografia in forma epistolare (ma le lettere che contiene sembrano essere state redatte per la pubblicazione). Essa contiene 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 pur continuando ad amarsi da lontano. Eloisa in una lettera, applicando la "morale dell'intenzione" dello stesso Abelardo, si confessa colpevole e peccatrice perché, ormai monaca, continua ad avere un desiderio amoroso nei suoi confronti.

§ 5.1. 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 la filosofia agostiniana poneva i modelli esemplari delle cose create. Abelardo obietta che, se l'universale è una cosa reale, è impossibile che essa stia **tutta intera** dentro la nostra mente e dentro ogni individuo particolare che appartiene ad esso. Se l'essenza dell'uomo è già tutta intera in Platone, la stessa essenza come può essere intera in Socrate?

Universali: costruzioni mentali imperfette che "stanno al posto" delle cose

L'universale nel discorso ha la funzione che ha un **segno**, cioè di **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 come l'immagine delle città di cui ci hanno solo parlato assomiglia alle città reali. Cioè imperfettamente.

Il nostro universale perciò può essere considerato un segno o un concetto, ma non corrisponde a una cosa reale.

§ 5.2. 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 inclina 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.

Il valore morale dell'azione dipende dall'intenzione.

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").

Alla fine saranno salvati tutti i giusti, anche se non hanno conosciuto direttamente il messaggio di Cristo.

Inoltre, per la tradizione ortodossa la condizione della salvezza eterna è l'adesione ai precetti del Vangelo. 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 avesse vissuto secondo virtù sarebbe stato salvato. Questa idea, mai accettata ufficialmente, continuerà a

manifestarsi tra i filosofi cristiani: 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.

Il cristianesimo può dialogare con la religione naturale razionale.

Significativo è anche il *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).

§ 5.3. La teologia trinitaria di Abelardo e l'attacco dell'antifilosofia di Bernardo

Abelardo raccoglie le opinioni contraddittorie dei Padri della Chiesa sui vari temi teologici.

Anche il suo modo di trattare le autorità tradizionali della teologia è orientato verso la libertà e l'apertura. Si è detto che la sua raccolta di opinioni dei Padri della Chiesa 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 (→ cap. 18, § 1).

Abelardo insiste sull'unità della sostanza divina, riducendo le tre persone a suoi attributi.

Sulla questione trinitaria, in cui applicava il suo metodo non dogmatico, egli insistette particolarmente sull'unità della sostanza divina, di modo che per lui la differenza tra le persone divine sembrava ridursi alla presenza di tre attributi diversi nella stessa sostanza; e questo naturalmente non mancò di creargli gravi problemi (alle insidie della questione trinitaria abbiamo dedicato il Fuori Onda *Dogmatismo a cavallo tra filosofia e fede* nel cap.13)

I suoi scritti teologici, elaborati in un linguaggio tecnico assai complesso, scandalizzarono il monaco cistercense **Bernardo**, che riuscì a farli condannare. Bernardo dichiarò perfino di non averli potuto nemmeno leggere 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 era già stata sostenuta da vari intellettuali esponenti della cultura monastica (gli "antidialettici"), come **Pier Damiani** (1007-1072), che sosteneva che la filosofia sia un'invenzione del demonio (era però dotto e versato nell'uso della dialettica). Anche Bernardo non era affatto un incolto e conosceva bene l'arte oratoria, di cui faceva grande uso nei suoi sermoni.

L'estasi è un'esperienza al di là della ragione, incomunicabile.

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 incomunicabile, 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.

§ 6. Le traduzioni, grandi imprese interculturali

Tradurre un libro di filosofia forse è un po' filosofare?



Sappiamo che la religione, la scienza e la tecnica dell'età ellenistica dovevano molto alla mediazione interculturale. Ciononostante i greci non ci hanno lasciato quasi nessuna traduzione da lingue straniere (si pensi p.es. all'incomprensione secolare per 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 abasside (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, e altri scienziati.

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 abassidi di Baghdad, grandi e tolleranti mecenati delle arti, delle lettere e delle scienze. Studiosi contemporanei come De Libera (ma la cosa era evidente anche ottant'anni fa a Guido De Ruggiero) sostengono che la cultura abasside godesse di molta maggiore libertà rispetto al mondo cristiano, in cui l'ortodossia era organizzata e istituzionalizzata in modo preciso.

Il mondo arabo, crocevia culturale tra Oriente e Occidente, e custode della cultura e della scienza greche antiche.

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".

La cultura araba, dunque, è uno dei tanti mondi "altri" e "diversi" che stanno all'origine del mondo occidentale attuale. Noi non possiamo parlarne adeguatamente, e ci limiteremo a darne una sintesi affrettata nel cap.17 .

A Toledo comincia la traduzione dall'arabo in latino dei testi filosofici e scientifici antichi e arabi.

Anche i dotti medievali di Toledo, città arabo-spagnola da poco riconquistata dai cristiani, già nel secolo XII cominciarono un'attività di traduzione. Tradussero dall'arabo Aristotele, i suoi commentatori arabi e 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 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.

Gregorio IX accusa di miscredenza Federico II, aperto alle culture diverse e alle scoperte della ragione naturale.

Secoli dopo, a Federico II, a causa della sua fama di non conformismo, fu attribuito l'opuscolo clandestino *De tribus impostoribus*, un attacco alle tre grandi religioni rivelate monoteiste). All'origine delle accuse di miscredenza rivolte più volte a questo imperatore c'è un'enciclica del 1239 di papa Gregorio IX in cui lo si accusa 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 eresia.

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.

§ 7. Il secolo XIII: le università e la concorrenza tra le idee

Le università sono corporazioni di maestri laici, o, spesso, “*clerici*” solo formalmente. I *clerici vagantes* girano l’Europa.

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 i voti sacerdotali, 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).

I frati mendicanti, che predicavano il Vangelo nelle città, diventano anch’essi maestri, tra l’ostilità dei maestri laici.

Quando poi sorsero gli **Ordini Mendicanti** -domenicani e francescani- la cui missione era proprio 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 a lungo), ma nella seconda metà del secolo essi avevano ormai invaso ovunque le facoltà di Teologia.

Le facoltà per molti secoli furono solo quelle delle **Arti Liberali**, di **Teologia**, di **Diritto** 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 l’Inquisizione, il mondo delle università dà prova di una grande vivacità intellettuale. “*Lectio*” e “*disputatio*”.

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-base classici*. 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. La lotta era fatta sulla base di argomentazioni logiche, ma c’era anche l’uso di citare a proprio sostegno delle **auctoritates**, tra cui non solo i Padri della Chiesa e Agostino, ma, a partire da un certo periodo, anche Aristotele e i suoi commentatori arabi.

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 **Summae** (trattati) su determinati temi, sempre ordinate secondo questioni, risposte (sulla base di argomenti logici e *auctoritates*), obiezioni e risoluzione finale.

§ 8. La filosofia universitaria tra conflitti culturali e politici: le filosofie vittime dell'intolleranza



È vero che cultura è potere?

Secondo De Libera, *lo sviluppo aperto e concorrenziale della discussione e della produzione di idee che si svolse nelle Università del basso medio evo 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.

Quando spiegano Aristotele e gli arabi, i maestri devono mostrare subito gli errori che contengono dal punto di vista della fede.

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 Averroé e altri filosofi arabi. 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 cap.16, nel mondo islamico del califfato abasside e della Spagna araba alcuni filosofi avevano osato affermare la superiorità della filosofia rispetto alla fede, o almeno la sua totale autonomia.

Così cantano i goliardi all'osteria: dipendiamo dalla Fortuna – non dalla Provvidenza.

La proibizione ecclesiastica della libera esposizione di Aristotele e Averroé e la condanna dei cosiddetti **averroisti latini**, tutti maestri delle Arti (→ cap.16, § 3...), nascono dalla percezione di un loro potenziale anti-gerarchico e anti-clericale, 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 carne sulla Fortuna** (→ Testo 5) considerata l'arbitro del nostro destino invece della Provvidenza!.

Si condannano le eresie di tipo panteista e la traduzione in volgare della Bibbia di Valdo.

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. Nel 1225 c'è la condanna postuma di Giovanni Scoto Eriugena (← cap. 14, § 5), più o meno ai tempi della condanna per panteismo del teologo francese **Amalrico di Bène**, la cui filosofia fu dichiarata eretica 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 circoscrivere. E anche altri autori, come documenta Gilson, furono sospettati o condannati a causa delle loro tendenze panteistiche.

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. Nello stesso periodo, la Chiesa aveva proibito la *traduzione in lingua volgare della Bibbia*, promossa dal predicatore riformatore ed eretico **Pietro Valdo** (fondatore della Chiesa Valdese, morto nel 1217), che tra l'altro era un fautore della povertà della Chiesa.

§ 9. Comincia una nuova era? (la profezia di Gioacchino e la lieta novella di Francesco)



Gioacchino era davvero “di spirito profetico dotato”, come dice Dante?

Gioacchino profetizza l'era dello Spirito Santo: fraternità e pace senza autorità e leggi.

Nella seconda metà del sec. XII, mentre nei comuni stava nascendo un nuovo mondo sociale e politico, nelle grandi città stavano per sorgere le università accanto alle scuole cattedrali e si sviluppava un nuovo mondo intellettuale, il monaco **Gioacchino da Fiore** (1130-1202) aveva profetizzato l'inizio dell'**età dello Spirito Santo**, annunciata nel Nuovo Testamento: il popolo cristiano, pervaso dallo Spirito, avrebbe potuto vivere in pace e in amore, senza bisogno di autorità e leggi. Questa profezia aveva continuato a riscaldare gli spiriti dei fedeli e fu ripresa dalla corrente dei **francescani “spirituali”**, che aveva adottato e praticato in modo radicale l'idea della povertà cristiana di Francesco, e *attaccava il lusso e il potere secolare dell'alto clero*.

Francesco predica e pratica la povertà - imponendola al suo ordine, rivaluta il creato, invita alla solidarietà.

La predicazione dello stesso **Francesco d'Assisi** (1181-1226) nasce nel nuovo mondo delle città comunali e si rivolge al suo nuovo popolo e in particolare ai poveri. Egli rinnova profondamente il senso religioso predicando la povertà.

In effetti, all'interno del clero (cioè degli “oratores”, ← cap. 14, § 2) l'elemento dominante era costituito da membri del ceto dei “bellatores” (cioè i cavalieri, i nobili). 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 esprimeva la sua adesione al messaggio di povertà di Cristo, al massimo lo faceva attraverso la rinuncia ai piaceri mondani, la penitenza, la vita monastica, il rifiuto e il disprezzo del mondo (*contemptus mundi*), senza rinunciare ai suoi privilegi e poteri.

Viceversa, Francesco predicava la povertà, ma non il disprezzo o 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. Anche la povertà per lui è perfetta letizia, non mortificazione. Alla gerarchia sostituisce la solidarietà comunitaria.

Vedremo che, aggravandosi i conflitti sociali, nel XIV secolo gli “spirituali”, l'ala più intransigente del suo ordine, parteciperanno alle rivolte contro il potere e la ricchezza della Chiesa.

Letture

Testo 1. Anselmo di Canterbury

La dimostrazione dell'esistenza di Dio nel *Proslogion*

Evidenziamo in anticipo la sequenza argomentativa di Anselmo:

Lo stolto afferma che la cosa più grande che può essere pensata (Dio) si trova solo nell'intelletto. Ma qualcosa che si trovasse anche fuori dall'intelletto sarebbe più grande e quindi lo stolto si contraddice. E se è contraddittorio dire che Dio esiste solo nell'intelletto, necessariamente Dio esiste anche fuori.

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. Dunque una tale natura non c'è, 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 esista. Perché è diverso avere una cosa nell'intelletto, e capire che quella cosa esista. 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 è almeno 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.

Commento: L'argomentazione ricorda, rovesciata, quella dei paradossi di Zenone: se è contraddittorio dire che il moto esiste, allora il moto non esiste. In entrambi i casi dal puro ragionamento si ricava un dato di realtà.

(*Proslogion*, cap. II, traduzione nostra)

Testo 2. Manegoldo di Lautenbach. Il potere deriva dal popolo

Il monaco Manegoldo di Lautenbach, avversario dell'imperatore Enrico IV, scrive 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.

Quindi *si deve obbedienza ai re che governano con giustizia, ma non a coloro che diventano tiranni, tradendo il patto*. In sostanza Manegoldo esprime qui in forma elementare l'idea che nel Sei-Settecento sarà chiamata "contratto sociale".

(La prima cit. è tratta da Beonio Brocchieri Fumagalli, *Storia della filosofia medievale – da Boezio a Wyclif*, Laterza 1989, p.199, la seconda da un intervento della stessa in <https://www.reset.it/caffe-europa/che-cose-contratto-manegoldo-la-sapeva-lunga>).

Abelardo.

Testo 3. Conosci te stesso (la morale dell'intenzione)

Gli uomini giudicano di quello che appare, non tanto di quello che è loro nascosto, e non tengono conto del reato della colpa quanto dell'effetto dell'azione. **Solamente Dio, il quale guarda non alle azioni che si fanno, ma allo spirito con cui si fanno, valuta secondo verità la colpevolezza della nostra intenzione** ed esamina la colpa con giudizio esatto; per questo si chiama "scrutatore del cuore e dei reni" e si dice che vede in ciò che è nascosto. Infatti vede proprio là dove nessuno riesce a vedere, perché nel punire il peccato non tiene conto dell'azione ma dell'animo. Mentre noi al contrario teniamo conto non già dell'animo che non vediamo, ma dell'azione che conosciamo. Così spesso per sbaglio o ... per esservi costretti dalla legge puniamo gli innocenti ed assolviamo i rei. Dio è chiamato "scrutatore del cuore e dei reni", cioè di tutte le **intenzioni** che provengono dai sentimenti dell'anima o dalla debolezza o dal diletto della carne.

Mentre queste affermazioni generiche sulla morale dell'intenzione potevano essere recepite dalla Chiesa dei suoi tempi, le conseguenze che ne trae nel passo seguente probabilmente hanno contribuito alla condanna delle sue opere. Per la morale dell'intenzione anche gli ebrei che hanno crocifisso Cristo non hanno peccato, come naturalmente tutti quelli che non conoscono il cristianesimo.

Uno potrebbe tuttavia chiedere se i persecutori dei martiri o di Cristo peccarono in quelle azioni con cui credevano di piacere a Dio. ... Secondo quanto abbiamo detto precedentemente, che cioè **il peccato è disprezzo di Dio o acconsentire a ciò a cui si crede che non si dovrebbe acconsentire**, non possiamo dire che essi in tal caso abbiano peccato, né che l'ignoranza di qualcuno, come il fatto di essere infedele (per cui uno non si può salvare) sia peccato. **Quelli che non conoscono Cristo e che perciò respingono la fede cristiana, perché la ritengono contraria a Dio, quale disprezzo di Dio manifestano mai in un'azione che compiono proprio in onore di Dio**, per mezzo della quale pensano anzi di fare cosa buona? Tanto più poi che l'Apostolo [San Paolo] dice: "se il nostro cuore non ci rimprovera abbiamo fiducia presso Dio". Come a dire che quando non andiamo contro la nostra coscienza non temiamo di essere giudicati colpevoli davanti a Dio. Ma se la nostra ignoranza non si deve attribuire a loro peccato come mai il Signore prega così per coloro che lo crocifiggono: Padre perdona loro perché non sanno quello che fanno?

(Abelardo, *Conosci te stesso*, La Nuova Italia)

Eloisa

Testo 4. Lettera ad Abelardo (la morale dell'intenzione)

Eloisa fu una studentessa brillante e colta di Abelardo, e lo sposò segretamente. La sua famiglia, saputo, fece evirare il filosofo, che chiese ad Eloisa di ritirarsi in convento, cosa che poi fece lui stesso. Le vicende di Abelardo ed Eloisa sono state rese note dallo stesso Abelardo, che qualcuno sospetta essere l'autore anche delle lettere dell'amata. Comunque le lettere di entrambi, esercizio di alta letteratura, hanno l'aria di essere state scritte o riscritte per essere pubblicate. In questa lettera Eloisa lamenta la sua condizione di donna, nata per essere causa di sventure ("sempre le donne sono la causa della rovina degli uomini grandi ... fin dall'inizio fu la donna a far bandire dal Paradiso l'uomo, e colei che era stata creata dal Signore come aiuto all'uomo, si è rivelata la causa della sua rovina"). In questo passo, scritto all'amato dal convento, dove Eloisa aveva fatto voto di castità, ella applica severamente a se stessa la "morale dell'intenzione".

Per me, in verità, i piaceri dell'amore che insieme abbiamo conosciuto sono stati tanto dolci che non posso né odiarli né dimenticarli. Dovunque vada, li ho sempre davanti agli occhi e il desiderio che suscitano non mi lascia mai. Anche quando dormo le loro fallaci immagini mi perseguitano. Persino durante la Santa Messa, quando la preghiera dovrebbe essere più pura, i turpi fantasmi di quelle gioie si impadroniscono della mia anima e io non posso far altro che abbandonarmi ad essi e non riesco nemmeno a pregare...

Io sono giovane, facile preda alle lusinghe del piacere, e il ricordo stesso dei piaceri già gustati raddoppia il desiderio che mi brucia. In me gli stimoli della carne sono tanto più pericolosi quanto più debole la natura con cui hanno a che fare. **La gente loda la mia castità ma non sa che in realtà io sono un'ipocrita. Mi considerano virtuosa perché conservo pura la carne, ma la virtù è una cosa che riguarda l'anima, non il corpo.** E se, nonostante tutto, gli uomini possono lodarmi, presso Dio non ho alcun merito, perché egli sonda il cuore e le reni, e vede anche ciò che gli altri non possono vedere. Lodano la mia religiosità, ma oggi la religiosità in gran parte non è altro che ipocrisia, e per essere lodati basta non andare contro il senso comune.

Abelardo, *Storia delle mie disgrazie*, Garzanti, 1974, pp. 120-121.

Testo 5. Dai *Carmina burana*: Carme sulla Fortuna

In questo canto studentesco è la fortuna e non la provvidenza ad essere considerata l'arbitro della nostra esistenza. Un musicista tedesco del 900, Carl Off, ha provato a musicare un gruppo di carmina burana, tra cui questo, dandone un'interpretazione fortemente suggestiva.

Sors immanis et inanis
rota tu volubilis
status malus
vana salus
semper dissolubilis
obumbrata et velata
mihi quoque niteris
nunc per ludum
dorsum nudum
fero tui sceleris.

Sorte immane e vuota
tu ruota volubile
stato pericoloso
salute vana
sempre dissolubile
immersa nell'ombra e velata
anche a me tu stai addosso
ora per gioco
porto nudo il dorso
della tua malvagità

LABORATORIO

§ 1

ANALISI DELLE TEMATICHE. Quali nuove tematiche affronta la letteratura ecclesiastica dopo l'anno Mille?

§ 2

ANALISI DELLE TEMATICHE. Per quali motivi presumibilmente nasce il genere della "dimostrazione dell'esistenza di Dio"?

Anselmo di Canterbury

§ 3

ANALISI DELLE TEMATICHE. Qual è l'accusa di Anselmo nei confronti Roscellino?

ANALISI DEI CONCETTI. Perché Anselmo considera ortodosso il concetto di creazione e non quello di emanazione?

§ 4

ANALISI DEI CONCETTI. Ricostruite i passaggi logici che Anselmo utilizza per la sua dimostrazione dell'esistenza di Dio.

ANALISI CONCETTUALE E TESTUALE AVANZATE. Cercate le somiglianze tra il pensiero di Anselmo e quello di Agostino lavorando in particolare sul passo di Agostino sull'interiorità della verità e sul passo di Anselmo sulla prova dell'esistenza di Dio. Considerando eventualmente anche il TESTO 1 di Boezio, ci sono anche analogie tra lui ed Anselmo?

Abelardo

§ 5.

ANALISI DELLE TEMATICHE. 1. Qual è la tematica del *Sic et non*? 2. Quale tematica e quale atteggiamento sono sviluppati nella *Historia calamitatum*?

§ 5.1

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Qual è la critica di Abelardo contro il realismo degli universali. 2. Provate a ricostruire la teoria abelardiana dell'universale.

§ 5.2

ANALISI DEI CONCETTI. In che consiste la morale dell'intenzione?

ANALISI DELLE TEMATICHE. Quali sono le tematiche di Abelardo ai limiti dell'ortodossia.

§ 5.3

Abelardo e Eloisa

RICERCA INTERDISCIPLINARE. Dalla lettura della lettera di Eloisa risulta che essa considera la condizione femminile come disgraziata e causa di disgrazie e la natura femminile debole e facile a cedere agli "stimoli della carne". Confrontate queste idee sulla donna con quelle delle diverse letterature medievali che eventualmente avete studiato, o, se possibile, con quelle di altre epoche e civiltà.

DISCUSSIONE-DIBATTITO. Promuovete una discussione sulla capacità che hanno le immagini della donna imposte da una data cultura (inclusa la nostra) di influenzare le credenze e il comportamento di genere di uomini e donne.

§ 6

CONFRONTO TRA CULTURE. Confrontate l'atteggiamento dei califfi abassidi nei confronti della libertà di ricerca con i dati di vostra conoscenza sul mondo medievale.

§ 7

§ RICERCA STORICO-LETTERARIA. Ricapitolate i tratti salienti dell'atteggiamento culturale di Federico II. Cercate poi attraverso la storia generale e la storia della letteratura italiana altri elementi che completino il quadro.

§ 8

CONFRONTO TRA CULTURE. Confrontate il mondo delle università medievale con quello degli antichi sofisti.

§ 9

ANALISI DEI CONCETTI. In che consisteva l'età dello Spirito Santo? 2. Quali aspetti della predicazione di Francesco costituivano una rivoluzione culturale e sociale?

CAPITOLO 17. LA FILOSOFIA ARABA, AVICENNA, AVERROÈ E L'AVERROISMO LATINO



§ 1. La filosofia e la scienza arabe

Qualcuno ricorderà Bagdad per le “Mille e una notte” (e i film relativi), ma chi sa qualcosa della favolosa “Casa della saggezza”?

Damasco e Bagdhad, ai tempi dei califfi, sono grandi metropoli e straordinari centri interreligiosi e interculturali.

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 confessioni cristiane considerate eretiche nell'Impero bizantino. Dato lo statuto speciale accordato al cristianesimo (in quanto religione del libro) nel mondo islamico, al tempo del califfato ommayade di Damasco troviamo in questa città importanti maestri neoplatonici cristiani di teologia (come Giovanni Damasceno, sec. VII-VIII). Ma fu sotto il califfato abasside, iniziato nel 750, che si sviluppò il pensiero filosofico e teologico arabo musulmano. A Bagdhad, 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 e si studiavano opere filosofiche greche, siriane ed ebraiche. Opere scientifiche di varia natura erano importate anche dalla Persia e dall'oriente. Inoltre molti dotti ebrei fecero traduzioni al servizio degli abassidi, e, del resto, *molti filosofi ebrei fiorirono per molti secoli sotto il dominio arabo non solo in Irak, ma in moltissime altre regioni.*

La Casa della saggezza: biblioteca, università, laboratorio di ricerca, ospedale...

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., cui era annesso anche un ospedale pubblico, istituzione questa molto diffusa nel mondo arabo-islamico. E la medicina, teorica e clinica, si sviluppò straordinariamente in questo periodo.

Naturalmente, nonostante la loro specifica importanza, non possiamo nemmeno accennare qui alla storia delle discipline che si studiavano nella Casa della Saggezza: medicina, matematica, fisica, astronomia, arte della navigazione, ecc. Ci limitiamo ad accennare alla riflessione filosofico-teologica e ai tre principali orientamenti di ricerca che si erano formati nella cultura di allora, la falsafa (la filosofia), il kalam (lo studio della parola di Dio) e il sufismo (la via mistica verso Dio). Esporremo poi sommariamente il pensiero dei due filosofi aristotelici che hanno più influenzato la cultura medievale latina e infine parleremo della corrente dell'averroismo latino, che si ispira ad uno di questi due.

§ 1.1. La falsafa

La filosofia (“falsafa”) parte dai testi di Platone e soprattutto da quelli di Aristotele (secondo l'interpretazione dei commentatori neoplatonici).

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 genere 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 un po' atipici e meno conosciuti, trattati da Alain De Libera nella sua *Storia della filosofia medievale*.

Miskawayh: una ragione eterna si manifesta agli uomini di diverse culture; la vera felicità è nella vita teoretica.

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 sostenne, come gli aristotelici neoplatonici, che **la vera felicità è nella vita teoretica**. Pensava però anche che una sorta di **ragione eterna** si sia manifestata in diversi tempi e in diverse culture (indiana, persiana, greca, araba). Il libro sacro non è dunque l'unica fonte della verità.

Rhazes: i testi sacri sono miti.

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.

Come è noto, la cultura araba e persiana del periodo corrispondente al nostro medioevo si volse allo studio e allo sviluppo delle scienze matematiche e di tutte le scienze naturali, valendosi anche degli apporti provenienti dall'oriente.

Studia la medicina antica ed orientale, scrive di medicina di, chimica e di farmacologia.

In effetti **Rhazes** è particolarmente interessante come medico e studioso di medicina: 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 in Persia, 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.

Influenza lo sviluppo della medicina con ricerche cliniche e sperimentali.

I suoi testi più importanti furono tradotti in latino e fecero scuola fino al XVII secolo. Sostenitore del metodo sperimentale, criticò l'astratta costruzione teorica della dottrina dei quattro umori di Galeno (← cap. 10, § 1), aprioristicamente legata alla teoria aristotelica dei quattro elementi (la sua critica era fondata su precise 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 primario. Sostenne la necessità di aprire gli ospedali anche ai poveri e scrisse un libro di selfhelp 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

Diverse correnti nello studio dei testi sacri: gli hanbaliti ne difendono la lettera, gli ashariti li analizzano sulla base della ragione.

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**). Altre importanti correnti preferivano riflettere razionalmente sui testi sacri islamici, rifiutando però 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, che, se intesa come azione **necessaria** di Dio, negherebbe la libertà assoluta della sua volontà.

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 abassidi 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.

§ 1.3 Il sufismo

Una tradizione mistica del tutto tollerante

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. I grandi aristotelici arabi: Avicenna e Averroè

La visione del mondo di Dante assomiglia forse a quella del persiano Avicenna e dell'arabo Averroè?

§ 1.1. Avicenna

Il filosofo, medico e vizir persiano **Ibn Sina** (980 - 1037), chiamato in occidente **Avicenna**, fu uno dei pensatori più interessanti di questo periodo.

Dio emana da sé la Prima Intelligenza. Questa ne emana una seconda, e così via, fino a generare le nove intelligenze che generano le nove sfere del cielo.

Aristotelico e insieme neoplatonico, egli immagina che Dio 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, dentro la quale si trova il nostro mondo sensibile. Questa immagine del mondo sarà ripresa in modo abbastanza preciso dall'aristotelismo cristiano – sia da filosofi come Tommaso d'Aquino, sia da poeti come Dante, che nella Commedia descrive questo mondo celeste (nel mondo cristiano però si preferisce insistere esplicitamente sulla creazione dal nulla delle sfere, evitando ogni riferimento all'emanazione).

Gli esseri del mondo sono Contingenti, cioè possono cessare di esistere. Hanno bisogno che Dio, l'Essere Necessario per definizione, li faccia esistere.

Anche la sua dottrina dell'Essere ispirerà Tommaso d'Aquino e altri filosofi cristiani. Egli sostiene, partendo dalla *metafisica di Aristotele, che **l'essere può essere o necessario, o contingente (e cioè solo possibile)**. Le cose sensibili in mezzo alle quali ci troviamo sono contingenti in quanto non sono causa di se stesse, e hanno bisogno di una causa esterna che le produca come effetti. La loro esistenza è **accidentale** e dipende da altro. Esse 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 nella terza dimostrazione 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, l'esistenza. 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).

§ 1.2. Averroè

Per Averroè Aristotele è sostanzialmente infallibile.

Ibn Rushd, detto **Averroè** (1126-1198), visse a Cordoba in Spagna, in cui ricoperse la carica di Cadi (giudice), e fu non solo commentatore, ma 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. Ma, nonostante la sua ampia 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.

C'è un solo Intelletto Attivo per tutti gli uomini.

Anche questo filosofo, come la maggior parte dei suoi predecessori arabi aristotelici, 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 secondo lui è unico in tutti gli uomini. Nella certezza della verità, essa si identifica per un momento con la divinità.

La vita dell'uomo finisce con il corpo.

Averroè, diversamente da molti altri filosofi più vicini alla teologia islamica, tiene ferma l'idea aristotelica dell'anima come forma del corpo che insieme al corpo si dissolve.

Una doppia verità?

Nonostante la sua convinzione della superiorità della filosofia, egli continuò a dire che tra fede islamica e ragione non c'era contraddizione e nemmeno parlò mai di una "**doppia verità**" per cui ciò che è vero sul piano della fede può non esserlo sul piano della ragione. Questo concetto è stato attribuito a lui e agli averroisti latini (→ § 3) dai teologi occidentali.

Gli uomini si dividono in filosofi (seguono la ragione che è necessaria), retori (seguono i discorsi probabili), gente comune (segue l'immaginazione e l'emozione).

Tuttavia elaborò una sua teoria della natura dell'uomo per noi piuttosto sconcertante. Vi sono tre classi di uomini: 1) quelli che sono in grado di capire le dimostrazioni razionali 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** in modo rigoroso, mentre i teologi e i predicatori (la seconda classe) si accontentano di interpretazioni plausibili, e il popolo degli uomini dei sensi si accontenta della lettera della narrazione. Insomma, c'è una sola verità, quella della ragione. Una teoria del genere evidentemente non mostra alcuna fiducia nella possibilità della gente comune di uscire dal suo stato di sudditanza culturale, ma certamente rivendica in modo chiaro la libertà di pensiero dei filosofi rispetto ai predicatori e ai teologi.

Il lettore probabilmente si meraviglierà dell'incongruenza tra la filosofia aristotelica di Averroè (mortalità dell'anima umana) e la religione coranica presa alla lettera - su questo coincidente con quella cristiana (premio o castigo dopo la morte). Però anche i Padri della Chiesa avevano interpretato in modo molto libero 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 si susseguivano ondate di reazione mussulmana all'insegna della guerra santa. Durante un momento di tensione fondamentalista Averroè fu contestato, perse le cariche che deteneva e dovette lasciare Cordoba, ma fu ulteriormente punito. Del resto il mondo mussulmano, per quanto percorso in quel momento da tali tensioni, non possedeva un clero istituzionalizzato e organizzato come quello cattolico, per cui non esisteva nulla di simile ad un tribunale dell'Inquisizione.

§ 3. L'influenza araba in occidente: gli averroisti latini

Per gli averroisti latini la filosofia è un piacere raffinato riservato agli intellettuali.



I commenti ad Aristotele di Averroè e le sue opere di filosofia, tradotti in latino, si diffusero nel mondo universitario di Parigi, e trovarono numerosi estimatori. Tra gli altri, il maestro delle Arti **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.

Il piacere intellettuale è superiore ai piaceri sensibili.

Anche un altro maestro delle Arti parigine, il danese **Boezio di Dacia** (1240-1284), fu accusato di aderire alla pretesa dottrina averroista della "doppia verità". A lui si deve tra l'altro un trattato sul *Sommo bene* che definisce l'ideale etico più alto - 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, sommo bene e somma realtà *intellegibile.

Questa concezione della filosofia come attività libera della ragione era condivisa dagli aristotelici neoplatonizzanti arabo-islamici e cristiani del medio evo – e ad essi si devono aggiungere diversi 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.

La “vita teoretica” è il più alto ideale per i filosofi aristotelici, tanto mussulmani, quanto ebrei e cristiani.

La diffusione e l'assimilazione di Aristotele furono un fenomeno interculturale e interreligioso molto singolare. L'idea di felicità come **vita teoretica**, accessibile all'élite dei filosofi, è un'idea comune a quasi tutti gli aristotelici arabi ed ebrei, e per gli averroisti latini questo ideale in pratica coincide anche col progetto di autonomia intellettuale tipico della facoltà delle Arti. La possibilità della felicità terrena nella vita teoretica è ciò che differenzia il ceto degli intellettuali dalle élite superiori del potere – politiche o teologiche. Questo ideale non è affatto antireligioso, ma certo è fuori dai ristretti limiti confessionali: la certezza delle verità filosofiche, a cui il filosofo può accedere, lo eguaglia per un istante al sapere assoluto dell'Intelletto Attivo di Dio (☞ cap. 7, § 6 e 9).

Anche l'aristotelico **Tommaso d'Aquino** (1225-1274, santificato nel 1323), appartenente all'ordine domenicano e docente a Parigi, considera la vita contemplativa la vera vita felice, e ritiene che la speculazione filosofica sulla base della **ragione naturale** sia **fonte di felicità in questo mondo, perché è la realizzazione della vera natura dell'uomo, animale ragionevole**. Naturalmente, per lui solo il cristiano può completare le verità limitate che vengono dalla filosofia insieme a quelle, superiori, che vengono dalla Sacra Teologia, fondata sulla rivelazione.



§ 4. Un eccezionale filosofo della storia e della società: Ibn Khaldun

Ibn Khaldun ha sorprendentemente anticipato di diversi secoli idee che sono riapparse nella filosofia della storia e nella sociologia occidentali

Ibn Khaldun studia la natura della società e la storia universale

Ibn Khaldun (1332-1406) non si collega direttamente con la tradizione neoplatonico-aristotelica della *falsafa*, ma costituisce un caso unico nel suo genere: è uno studioso della realtà sociale, che pur conoscendo la filosofia precedente, elabora una sua originale e complessa concezione dell'uomo, della società e della storia. Tale concezione è esposta nella *Muqaddimah*, l'introduzione metodologica alla sua sterminata storia del mondo arabo, berbero e persiano, che anzi a un certo punto si allarga e diventa una vera e propria storia universale.

Nacque e studiò a Tunisi, ma la lasciò nel 1348, ai tempi della peste nera. Esperto di diritto, esercitò funzioni di funzionario, di diplomatico (inviato anche presso la corte cristiana di Castiglia), di esperto di diritto e anche di hajib (ciambellano) presso diverse case regnanti dell'occidente arabo (Magreb): a Fez, a Granada (nella Spagna araba), a Bugia (in Algeria) e di nuovo a Tunisi. L'ultima parte della sua vita la passò in Egitto, dove fu apprezzato come studioso di diritto, ma anche come diplomatico: insieme al sultano mamelucco fu in missione presso Tamerlano, ai tempi in cui quest'ultimo rase al suolo Baghdad e minacciava di invadere lo stesso Egitto.

L'uomo è un animale sociale ma aggressivo e la società ha bisogno di un potere che mantenga l'ordine.

La sua esperienza politica si situa in un periodo in cui, tramontato da tempo il potere dei califfi abassidi, il mondo arabo, minacciato dalle crociate, era anche diviso dalle lotte tra i suoi diversi Stati dinastici e dalle dispute religiose interne. Dalla sua esperienza e soprattutto dallo studio della storia egli ricava la sua concezione dell'uomo, che, per lui come per Aristotele, è **un animale che è sociale perché per soddisfare i suoi bisogni ha bisogno di vivere in società**. Ibn Khaldun sottolinea però anche la **naturale aggressività umana** e la necessità, per evitare il caos e l'anarchia, di un potere centrale che mantenga l'unità e l'ordine, sia coinvolgendo i sudditi nello spirito comunitario di gruppo, sia disciplinandoli con le leggi.

I grandi imperi sono fondati da popoli poveri ed emarginati ma dotati di solidarietà e di spirito di gruppo.

La sua visione dello Stato e della società non è statica, ma dinamica. Lo Stato per lui è analogo ad un organismo vivente e ha perciò un preciso **ciclo di vita**. La scienza che egli intende fondare studia appunto le leggi che regolano questo ciclo, dalla nascita

alla morte. Sulla base delle sue conoscenze storiche, egli analizza i grandi imperi del Magreb e del Vicino e Medio Oriente. Essi generalmente sono creati da popoli nomadi o semi-nomadi che vivono allo stato tribale in aree semi-desertiche, esclusi dai benefici delle pianure irrigue intensamente coltivate. Tali popoli riescono a invadere le zone più ricche e unificare grandi aree territoriali quando sono mossi da un potente "spirito di gruppo", sono legati da un forte messaggio religioso e sono guidati da un capo influente e carismatico che sia un popolare "primo tra i pari". La conquista e la successiva istituzionalizzazione del nuovo dominio rendono i guerrieri ricchi e privilegiati, e per un certo periodo stimolano lo sviluppo della produzione, dei commerci, delle arti e della cultura. Ma la perdita dello "spirito di gruppo" e il progressivo distacco del capo e dei suoi discendenti dal gruppo originario dei conquistatori indeboliscono il sistema di dominio, mentre la solidarietà tra i membri del popolo dominante e la loro disponibilità ai disagi della guerra diminuiscono progressivamente. Con il lusso della classe dirigente, aumenta però il carico fiscale sulle popolazioni dominate, finché l'impero si indebolisce fino al punto in cui un nuovo popolo "giovane" lo farà crollare e e gli subentrerà.

I rapporti sociali, economici e culturali – e anche il comportamento etico - sono regolati da leggi naturali.

Questo schema non ha naturalmente un valore assoluto, ma certamente si adatta bene non solo alla storia degli arabi, dei persiani e dei berberi, ma anche a molti altri casi della storia del vecchio continente: da millenni le popolazioni nomadi dell'Asia Centrale si sono riversate in ondate successive, a distanza di qualche secolo, nelle fertili pianure della Cina e dell'India, fondando nuovi imperi. Ma Ibn Khaldun ha formulato teorie di valore di valore anche più ampio: egli sostiene infatti che **le variazioni dei rapporti sociali, dell'economia, della cultura e della stessa etica dei diversi popoli** non sono casuali o dovute semplicemente a iniziative geniali e irripetibili, ma **sono regolate da cicli che si ripetono, simili ai cicli naturali**. Lo stesso pensiero umano e le idee dominanti in una società non dipendono semplicemente dalla creatività dei singoli, ma sono legati all'insieme della situazione storico-sociale. La semplicità dello stile di vita delle popolazioni primitive deve necessariamente scomparire in una civiltà urbana, e in tale civiltà la solidarietà e la disposizione al sacrificio tendono necessariamente a diminuire. **La realtà storico sociale influenza dunque potentemente il pensiero e il comportamento morale.**

Va detto infine che, mentre la filosofia di Avicenna e di Averroè esercitò una forte influenza sul pensiero del Basso Medioevo, quella di Ibn Khaldun rimase a noi sconosciuta all'incirca fino alla fine del sec. XVIII.

Lettere

TESTO 1. Avicenna (Ibn Sina). L'anima è una sostanza a sé ed è autocoscienza.

Avicenna conosceva alla perfezione Aristotele e nella sua opera enciclopedica espone le teorie aristoteliche sull'anima, che si integrano nella sua riflessione medica naturalistica. Tuttavia l'altra grande influenza presente in lui, quella neoplatonica, lo spinge a pensare che ci sia un'assoluta differenza tra l'anima e il corpo. Per provare quest'idea si spinge ad un originale esperimento mentale: immaginare se stessi senza alcuna sensazione derivata dal corpo. Si pensi ad un uomo che venga creato sospeso nel vuoto, che non ha sensazioni su niente fuori di sé e le cui membra non si toccano reciprocamente. Quest'uomo tuttavia una cosa può affermare con certezza: di *esistere in quanto "se stesso", senza alcun riferimento al corpo*. E potrebbe dunque conoscere se stesso come essere spirituale per esperienza diretta.

Bisogna immaginare che uno di noi sia stato creato istantaneamente e perfettamente, in modo tale, però, che la sua vista sia incapace di osservare le cose esterne, e sia stato creato sospeso nell'aria o nel vuoto, in modo tale che la consistenza dell'aria non lo urti costringendolo a percepirla, e le sue membra siano state disgiunte le une dalle altre, in modo tale che esse non si incontrino e non si tocchino. Questa persona, poi, considera se sia il caso di affermare che egli stesso esista, e non ha alcun dubbio sull'opportunità di farlo. Tuttavia egli non afferma l'esistenza di nessuna delle sue membra, di nessuno dei suoi organi interni, del suo cuore, del suo cervello, e di nessuna delle cose esterne. **Egli afferma, invece, l'esistenza di se stesso, sebbene non affermi di avere lunghezza, larghezza e profondità.** Se, nella situazione suddetta, egli fosse in grado di immaginare la mano o un altro membro, non li immaginerebbe come parte di se stesso o come condizioni di se stesso. ... **Il sé che quest'uomo ha affermato di essere**, come proprio di lui, per il fatto che questo sé è lui stesso, **è diverso dal suo corpo e dalle sue membra**, che egli non ha affermato esistere. Il destinatario dell'allusione, pertanto, ha una via per diventare consapevole del fatto che **l'anima è una cosa diversa dal corpo, o meglio che è una cosa incorporea**, per conoscerla intimamente **facendone esperienza diretta**.

(Amos Bertolacci, Storia della Filosofia nell'Islam medievale, Einaudi 2005)

COMMENTO. Uno storico della filosofia di tendenza idealista, G. Forlani, ha mostrato in modo preciso le forti analogie tra il modo di pensare di Avicenna, almeno in questa occasione, e il *Cogito, ergo sum* di Descartes, uno dei padri del pensiero moderno (che però non conosceva Avicenna). Secondo il filosofo francese di una cosa sola possiamo essere assolutamente sicuri, cioè di esistere come soggetti pensanti, spirituali. La filosofia idealistica tedesca moderna svilupperà poi questa idea e insisterà sul concetto di autocoscienza (G. Furlani, *Avicenna e il Cogito ergo sum di Cartesio*, Lipsia, 1930, Digizeitschriften e.V. https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?864009399_0003|LOG_0013).

TESTO 2. Averroè (Ibn Rushd) e la cosiddetta teoria della doppia verità

Averroè fu cadì (cioè giudice di diritto islamico) di Cordova, capitale dell'omonimo califfato, e medico di corte del califfo Abu Yaqub Yusuf, che lo incaricò di scrivere il grande *Commento ad Aristotele*. In seguito, in un periodo di ripresa delle guerre cristiano-musulmane e dei conflitti religiosi tra musulmani, perse le sue cariche e dovette fuggire in Marocco. La prima lettura è tratta da una *fatwa* (cioè una sentenza del diritto islamico) in cui egli dichiara che il Corano invita alla conoscenza di tutto ciò che esiste, ma alcuni uomini sono in grado di accedervi per via filosofica dimostrativa, altri per la via della retorica (sono capaci di utilizzare sillogismi dialettici, cioè solo probabili) e altri soltanto in grado di ascoltare i discorsi retorici. Là dove le Scritture **sembrano** contraddire la ragione, solo i primi possono fornirne un'interpretazione **allegorica*.

Dal Trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia

Se tutto ciò è vero [cioè se è vero che il Corano ci invita a conoscere gli esseri esistenti], è necessario per noi [filosofi] che, nel caso reperissimo presso i nostri predecessori, appartenessero pure a popoli più antichi, qualcuno che ha già approfondito l'analisi e l'esame della realtà esistente applicando le regole previste dalla dimostrazione, ci preoccupiamo di studiare le affermazioni contenute nei loro libri. ... Essendoci persuasi, in quanto musulmani, che la nostra divina religione è vera, e che essa ci incita a perseguire quella massima felicità che consiste nella conoscenza di Dio Potente ed Eccelso e delle sue creature, ne deriva che per ogni musulmano, **secondo il suo temperamento e la sua natura**, è prescritto un particolare tipo di **assenso** a tali verità. Infatti, i caratteri degli uomini si diversificano qualitativamente riguardo a questo assenso, essendovi **chi lo presta alla dimostrazione razionale**, **chi alle dispute dialettiche** con la stessa intensità di chi crede alle dimostrazioni – e ciò perché la sua **natura** non gli consente altrimenti –, e **chi lo presta ai discorsi retorici**, pure con la stessa intensità di chi crede alle dimostrazioni. Ora, dal momento che la nostra religione è vera e incita a un'attività speculativa che culmini nella conoscenza di Dio, noi musulmani non possiamo che essere fermamente convinti del fatto che la speculazione dimostrativa non può condurre a conclusioni diverse da quelle rivelate dalla religione.... Quindi con forza noi affermiamo che, **se una conclusione cui si perviene attraverso la dimostrazione contrasta col senso apparente delle Scritture, è questo senso apparente a necessitare di un'interpretazione allegorica.**

(Averroè, *Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, Rizzoli, 2001)

TESTO 3. Dal *Kashf al-manahidj*

Qui Averroè rivendica per i filosofi il compito di dare un'interpretazione esoterica (cioè riservata agli intellettuali) del linguaggio simbolico delle Scritture. Egli, come chiarisce Alain De Libera, ritiene che il potere politico debba tenere ben separata la cultura degli intellettuali da quella delle masse e impedire ai "retori" (cioè a quei teologi del *kalam* che avversano la filosofia) di divulgarla malamente provocando conflitti religiosi.

Dio, a quei suoi servitori che non hanno alcun accesso alla **dimostrazione** ... ha fatto la grazia di offrire loro, di queste cose astruse, delle **figure** e dei **simboli**, e li ha invitati a dare il loro assenso a queste figure perché queste figure possono ottenere l'assenso per mezzo di prove accessibili a tutti. Io mi riferisco cioè alle **prove dialettiche** e alle **prove oratorie** [retoriche]. E questa ragione per la quale la legge divina si divide in **esoterica** ed in legge **essoterica**. L'esoterica è costituita da queste figure impiegate come simboli degli intelligibili [delle verità intelligibili], e l'essoterica è costituita da questi intelligibili che si rivelano soltanto agli uomini della dimostrazione. È per questo che le interpretazioni devono essere esposte soltanto nei libri di genere dimostrativo, dato che allora solo gli uomini di dimostrazione potrebbero prenderne conoscenza; se invece le esponessimo anche in altri libri, ... e per mezzo dei metodi poetico, oratorio e dialettico, sarebbe una mancanza contro la legge divina e anche contro la filosofia.

(Citato in Alain De Libera, *Storia della filosofia medievale*, Jaca Book, 1995, p. 161)

Dunque **non c'è per Averroè una "doppia verità"**, come sostennero i teologi cristiani suoi avversari, ma una verità sola, che solo un'élite di intellettuali che praticano la scienza rigorosa può conoscere.

TESTO 4. Ibn Khaldûn: le caratteristiche del potere (da Ibn Khaldûn, *Antologia della Muqaddimah*, Jaca Book, 2019, p. 43 e 62-64).

Riportiamo qui sotto alcuni paragrafi della *Muqaddimah* di Ibn Khaldûn, l'Introduzione filosofico-metodologica del *Libro degli esempi* (la sua grande storia dei persiani, dei berberi e degli arabi che non è mai stata tradotta per intero in italiano). Ogni paragrafo spiega la proposizione iniziale, che enuncia una legge generale, con l'andamento di un trattato scientifico. Abbiamo scelto alcune proposizioni che riguardano il potere dello Stato

imperiale dinastico, che è l'oggetto principale della trattazione dell'autore (le parti tra parentesi tonde sono della traduttrice, Francesca Forte).

Il potere per natura attira il lusso.

L'espressione "per natura" è ricorrente nel testo, che ha il fine di individuare i tratti naturali e necessari del comportamento sociale.

Ciò avviene perché, quando una nazione conquista il potere e prende le abitudini dei suoi predecessori, aumentano la sua prosperità e la sua agiatezza e aumenta l'abitudine a tutto questo. Viene oltrepassata la fase della ristrettezza (austerità) dei mezzi di sussistenza e il suo disprezzo verso il lusso, la raffinatezza e la bellezza. Essi (coloro che hanno preso il potere) tendono a seguire i loro predecessori nelle abitudini e nelle condizioni (di vita). Queste ricchezze richiedono lo sviluppo di ciò che è necessario alla loro produzione e le persone tendono verso il lusso in tutte le sfere di vita: il cibo, i vestiti e le suppellettili per le abitazioni. Essi si inorgogliscono per queste cose e gareggiano con le altre nazioni in raffinatezza del cibo, degli abiti e delle cavalcature. Ogni generazione vuole superare la precedente in ciò e per questo spinge la dinastia verso la sua fine. Più grande è il regno dominato dalla dinastia, maggiore è la partecipazione dei sudditi a queste ricchezze. Il limite a cui si arriva è dato per ciascuna dinastia dal suo potere e dalle abitudini dei suoi predecessori.

La vera natura del potere regale e i suoi diversi aspetti.

La **monarchia (il potere regale)** è un'istituzione naturale per l'uomo; come abbiamo detto infatti,

Non si tratta necessariamente di una monarchia ereditaria. Il capo di un popolo che sta conquistando un impero è un primo tra pari (← par.3), perciò scelto e voluto dal gruppo dei conquistatori.

L'essere umano non può fare a meno dell'organizzazione sociale e della cooperazione per ottenere nutrimento e ciò di cui ha bisogno. Quando gli uomini si sono organizzati in società è necessario che si creino rapporti sociali per soddisfare i bisogni. Tuttavia ciascuno tende la mano per soddisfare i propri bisogni e prende ciò che gli serve (dal proprietario), questo perché ingiustizia e aggressività sono parte della natura animale; di volta in volta gli altri oppongono resistenza spinti dalla collera, dal dispetto e dalla forte reazione a questa situazione (depredamento di beni). Esplode quindi il conflitto, che porta all'ostilità e a sua volta a disordini e a spargimento di sangue e alla perdita della vita...

È impossibile per il popolo sopportare l'anarchia (*fawda*), senza la presenza di un capo che lo possa frenare; necessita quindi di un freno moderatore ed esso è il suo capo. Come richiede la natura umana, egli deve essere forte e disporre del potere e, in questo contesto, è necessario lo **spirito di corpo**, come abbiamo detto prima, perché le conquiste e le imprese difensive non sono possibili senza di esso; questo tipo di potere e di sovranità è un'istituzione nobile e per questo si rivolgono verso di essa tutte le ambizioni (degli uomini di potere) ed è dunque necessario difenderla...

Spirito di corpo, o spirito di gruppo (traduzioni dell'arabo *'asabyât*) è la solidarietà e la comunanza di intenti e di valori che lega un gruppo.

...Il potere regale non appartiene a tutti i gruppi (non corrisponde ad ogni spirito di corpo) ma in verità solo a coloro che dominano gli altri individui, raccolgono le tasse, guidano spedizioni militari e proteggono le frontiere; non c'è nessuno più forte. Questo è comunemente inteso come il vero significato del potere regale.

Troppa durezza è dannosa per il potere regale e, in molti casi, distruttiva.

L'interesse dei sudditi nei confronti di chi esercita il potere (*sultan*) non sta nella sua persona fisica, nell'armonia della sua figura, nella bellezza del suo viso, nell'ampiezza della sua taglia, né nella vastità della sua conoscenza, nell'eccellenza della sua scrittura o nell'acutezza della sua mente; il loro interesse sta nella **relazione con lui**. La monarchia e il governo (*malaka wa*

sultan) riguardano una **relazione a due termini**. La vera realizzazione del governo è quando la monarchia esercita il controllo sui sudditi e guida le loro faccende (affari). Il governo si definisce in relazione ai sudditi e i sudditi si definiscono in relazione a chi li governa. ...

L'autore intende dire che i sudditi non vogliono solo una comunicazione dall'alto in basso, ma vogliono che la loro opinione e i loro interessi siano presi in considerazione dal potere.

La bontà di un governo è dovuta alla sua mitezza (*rifq*); se un sovrano conquista con la forza (violenza), è pronto ad usar pene, a trovare i punti deboli della gente e a contare i loro peccati, i sudditi sono pervasi dalla paura, dalla depressione; cercano di proteggersi da lui mentendo, utilizzando stratagemmi e inganni e si abituano a questi modi. Le loro menti e i loro caratteri si corrompono. ... Se il sovrano continua a governare con la forza lo spirito di corpo si indebolisce... Se invece il sovrano è gentile nei confronti dei suoi sudditi e indulgente nei confronti dei loro difetti essi si affidano a lui e ricercano protezione...

Come si è visto, Khaldun si riferisce a una sola delle forme del potere, al potere regio. La democrazia e l'aristocrazia non sono prese in esame. Ma questo tipo di potere è analizzato con realismo, mostrando come ogni dinastia è destinata all'estinzione, anche se può rinviarla con una politica saggia.

OGGI E IERI.

Imadaldin Al-Jubouri: Ibn Khaldun e la scienza della storia (da https://philosophynow.org/issues/50/Ibn_Khaldun_and_the_Philosophy_of_History)

L'autore, che ha scritto varie opere sia in arabo e sia in inglese, tra cui una *Storia della filosofia araba*, dà all'articolo (che qui riproduciamo parzialmente) il sottotitolo: "sul filosofo islamico medievale che ha aperto la strada alla comprensione scientifica della storia".

Alcuni considerano il filosofo italiano **Vico** (1668-1744) il fondatore della filosofia della storia; altri attribuiscono il merito al filosofo francese Montesquieu (1689-1755). Di fatto, fu il filosofo e storico arabo Ibn Khaldun (1332-1406) il primo pioniere a scoprire che la storia, come ogni altra scienza, richiedeva ricerca metodica. "È la scienza delle circostanze e degli eventi e le sue cause sono profonde, quindi è una parte antica, originale del sapere e merita di essere una delle sue scienze." [...]

In effetti, il napoletano Giambattista Vico, che non conosceva Ibn Khaldûn, fu il primo filosofo moderno occidentale a parlare di "scienza della storia". Nonostante le molte differenze, anche Vico considera la società come un individuo vivente, destinato a perire e soggetto ad un mutamento inevitabile delle sue caratteristiche culturali nel corso ciclico delle sue età.

La teoria di Ibn Khaldun divideva la storia in due parti principali: quello che si manifesta in superficie e il nocciolo nascosto. Secondo lui, la storia non dovrebbe limitarsi a registrare eventi, ma dovrebbe esaminare ambienti, costumi sociali e basi politiche: "La vera storia esiste per raccontarci la vita sociale umana, che è l'ambiente del mondo, e la natura di quell'ambiente così come appare da vari eventi. Si tratta di civiltà, vita selvaggia e tribalismo, dei vari modi in cui le persone ottengono il potere l'una sull'altra e dei loro risultati, degli stati e delle loro gerarchie, delle occupazioni della gente, degli stili di vita, delle scienze, della manifattura e di tutto ciò che avviene in quell'ambiente nelle diverse circostanze".

Il metodo di Ibn Khaldun si basava su critica, osservazione, confronto ed esame. Ha utilizzato la critica scientifica per analizzare i resoconti di eventi storici, le fonti di questi resoconti e le tecniche utilizzate dagli storici, esaminando e confrontando vari resoconti diversi al fine di eliminare falsificazioni ed esagerazioni e ottenere un'idea oggettiva di ciò che era realmente accaduto. Molti resoconti contenevano bugie perché erano stati scritti per adulare qualche governante o per favorire gli interessi di qualche setta, gli informatori e i narratori deliberatamente imbrogliavano e falsificavano le cose per i propri scopi. Ibn Khaldûn, quindi, ha esortato lo storico a diventare erudito, accurato nell'osservazione e abile nel confrontare il testo con il suo sottotesto per essere capace di critiche e chiarimenti efficaci.

Sebbene Ibn Khaldun credesse fermamente in Dio, non ha mai menzionato alcuno scopo celeste per la storia, o alcuna meta divina a cui la storia avrebbe dovuto arrivare [...]

Ibn Khaldûn analizza attentamente i meccanismi causali della storia nella loro necessità naturale. La natura per lui è stata creata e organizzata dalla provvidenza divina, ma la società può essere studiata in modo del tutto analogo a quello con cui si studia il ciclo di vita di qualunque altro essere vivente. In questa visione complessiva si vede l'influenza di Aristotele, anche se leggi della natura umana di Ibn Khaldûn hanno un impianto originale, diverso da quello aristotelico.

L'autore poi riferisce che Ibn Khaldun inoltre ha criticato altri storici

per aver sovrapposto idee metafisiche ad eventi storici per far apparire questi ultimi subordinati agli dei o alla divina provvidenza, trasformando la storia, propriamente una scienza, in qualcosa di più strettamente simile alle arti e alla letteratura.

Per questo alcuni musulmani e occidentali se la sono presa col suo concetto di storia e hanno denunciato Ibn Khaldun come ateo, un'accusa di cui era innocente; il suo punto era che la scienza della storia non era soggetta alla metafisica e non poteva essere resa tale. Ibn Khaldun non ha mai messo in dubbio l'esistenza di Dio.[...]

Poiché le teorie metafisiche della storia erano a suo avviso irrilevanti, Ibn Khaldun ha importato l'idea di causalità dal campo teorico della filosofia nell'arena pratica della storia concentrandosi sulle "cause e ragioni" mondane degli eventi storici. Il suo metodo era direttamente induttivo, affidandosi ai sensi e all'intelletto senza fare riferimento a nessun altro criterio. [...].

Nella sua diagnosi delle "cause delle bugie nella storia", Ibn Khaldun identifica una serie di ragioni, come: il settarismo, la fiducia mal riposta nelle fonti, l'ignoranza di qualche scopo nascosto e il desiderio di adulare i governanti. Quindi, molti storici, copisti e narratori hanno commesso l'errore di accettare resoconti falsi o di registrare eventi che non hanno avuto luogo perché si sono affidati solo al resoconto, senza preoccuparsi di ricercare attentamente le sue fonti per verità o falsità, confrontandolo con qualsiasi altra cosa o di applicarvi la propria intelligenza. [...]

Nella sua prescrizione di "requisiti per uno storico", Ibn Khaldun ha affermato che diverse cose erano essenziali se uno storico doveva essere qualificato per trattare eventi storici e storie complesse:

1. Una comprensione delle regole della politica e della natura delle persone.
2. Conoscenza dell'ambiente naturale e di come esso differisca a seconda del tempo e del luogo.
3. Conoscenza degli ambienti sociali delle diverse nazioni in termini di modi di vita, morali, redditi, dottrine e così via.
4. Una comprensione del tempo presente e una capacità di confrontarlo con il passato.
5. Conoscenza delle origini e delle motivazioni degli stati e delle sette, dei loro principi dichiarati, delle loro regole e dei principali eventi della loro storia.

Per raggiungere una comprensione critica degli eventi storici, quindi, lo storico deve studiare le circostanze generali del periodo con cui ha a che fare e confrontare gli eventi particolari a cui è interessato. Dovrebbe quindi esplorare eventuali eventi simili che hanno avuto luogo in altri periodi insieme alle circostanze generali di questi periodi. Quando ha completato queste due fasi principali dovrebbe essere in grado di riconoscere gli eventi come ragionevoli e probabilmente veri, o inaccettabili e quasi certamente falsi. Basta studiare separatamente certi eventi, insieme alle circostanze generali dei loro periodi, per sapere quali parti di essi devono essere vere o false.

[...]

Dal 18° secolo, il mondo occidentale ha preso sul serio Ibn Khaldun, tanto più che le sue idee scientifiche erano molto simili a quelle che si sarebbero sviluppate molto più tardi nella storia umana. Tuttavia, non ha ancora preso il posto che gli spetta come **fondatore della filosofia della storia e pioniere della sociologia**[...].

LABORATORIO

La falsafa e il kalam

§1.1 e 1.2

CONFRONTO TRA FILOSOFI. 1. Quale tema è comune ad Al Kindi e a Miskaway? 2. Che somiglianze e che differenze ci sono tra la concezione del mondo di Razes e quella di Azari?

CONFRONTO AVANZATO TRA FILOSOFI. In controtendenza con la falsafa, di derivazione aristotelica, il teologo Ashari è un atomista. Provate a confrontare il suo atomismo con quello di

Democrito e con quello di Epicuro. Il rifiuto del determinismo di Democrito che funzione ha in Epicuro e che funzione ha in Ashari?

ANALISI DELLE TEMATICHE. Quali furono le principali tematiche scientifiche degli studi di Razes?

Avicenna e Averroè

§ 2.1

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Quale immagine del mondo ci è proposta da Avicenna? 2. Che differenza c'è tra essa e quella dei filosofi aristotelici cristiani medievali? 3. Come intende Dio Avicenna?

CONFRONTO AVANZATO DI TESTI. Usando un'edizione scolastica commentata, provate a confrontare le prime pagine della Quarta Parte del *Discorso del metodo* di Cartesio, in cui si trova l'affermazione "penso dunque sono", paragonandola al Testo 1 di Avicenna.

§ 2.2

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Esponete la dottrina dell'Intelletto attivo di Averroé. 2. Esponete la teoria di Averroé sulla natura dell'uomo.

CONFRONTO AVANZATO. Cercate sulla base del nostro manuale i concetti di provenienza aristotelica e quelli di provenienza neoplatonica nei due filosofi.

Aristotele tradotto dal greco in arabo e dall'arabo in latino

DISCUSSIONE-DIBATTITO. Rileggete le osservazioni sulle traduzioni latine dal greco nell'Alto medio Evo, e le osservazioni sulla scarsa cura per le traduzioni di certe culture e sulla loro importanza delle traduzioni (←cap.16), e qui all'inizio del § 1 le informazioni sul lavoro interculturale nella Casa della Saggezza. Provate a discutere con persone di diverse culture, lingue e religioni sull'importanza delle traduzioni per la loro cultura e per la loro vita vissuta.

Scienza e cultura araba

RICERCA INTERDISCIPLINARE AVANZATA. Con l'aiuto di manuali di filosofia, di storie della scienza, di storie della letteratura, di siti qualificati e di insegnanti di diverse materie, cercate di fare una mappa (necessariamente approssimativa) delle principali influenze della cultura islamica araba e persiana sulle scienze, la letteratura e la filosofia europee medievali.

Gli averroisti latini

§ 4

ANALISI DEI CONCETTI E CONFRONTO. Come definiscono la felicità gli averroisti e a quale filosofia si rifanno per teorizzarla?

Ibn Khaldun

§ 5

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Chiarite la concezione dell'uomo di Khaldun. 2. Chiarite la sua concezione dello Stato. 3. Esponete il ciclo di sviluppo degli imperi secondo Khaldun. 4. Che cosa pensa Khaldun dell'origine del pensiero e delle idee?

CAPITOLO 18. IL SISTEMA DELL'ARISTOTELISMO CRISTIANO: UN ATTENTO COMPROMESSO TRA FEDE E RAGIONE

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, sia pure in uno scenario in cui l'autorità della chiesa cattolica era fortissima in tutta Europa. La Chiesa riuscì a evitare per un certo periodo conflitti troppo aspri col mondo intellettuale grazie alla soluzione di compromesso della filosofia di San Tommaso, che si affermò alla fine del secolo e che sarebbe poi stata appoggiata dal papato. La ragione e la rivelazione per Tommaso sono a loro modo entrambe infallibili: la ragione non può sbagliare se individua correttamente le sue premesse vere 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. In caso di contrasti, starà ai filosofi chiedersi dove hanno usato male la ragione!

§ 1. Arrivano Aristotele e i sapienti arabi

“Ho imparato dai maestri arabi a farmi guidare dalla ragione”

Già nel sec. XII il benedettino inglese **Adelardo di Bath** aveva tradotto dall'arabo Euclide e il matematico al-Khwārizmī, e aveva detto al nipote che aveva studiato nelle grandi scuole francesi: “Io ho imparato dai maestri arabi a farmi guidare dalla ragione, tu invece sei soggiogato dal peso dell'autorità. Infatti, che altro è l'autorità se non un giogo?”

Con Aristotele c'è una svolta nel pensiero scolastico.

La diffusione delle traduzioni dall'arabo di Aristotele e dei suoi commentatori greci e arabi a partire dalla fine del XII secolo segna dunque 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. Naturalmente questa irruzione del nuovo e del diverso ben presto avrebbe messo in allarme la gerarchia ecclesiastica.

Alberto Magno diffonde lo studio di Aristotele in Europa, con particolare attenzione alla filosofia naturale.

All'inizio fu proprio un autorevole domenicano, **Alberto Magno** (1193-1280), a diffondere lo studio di Aristotele in Europa. Egli si interessò non solo alla sua filosofia e alla sua teologia, ma anche alle sue ricerche sulla natura: *l'antico filosofo e gli arabi portavano una folla di conoscenze sul mondo naturale prima ignorate nel medio evo cristiano*, e stimolavano l'osservazione empirica, che lo stesso Alberto praticava.

Dopo le prime proibizioni, a Parigi si mette in programma l'intera opera di Aristotele. Ma nel 1270 alcune dottrine sono condannate.

Parigi fu subito all'avanguardia negli studi aristotelici, ma qui la loro diffusione avvenne in mezzo a notevoli polemiche e conflitti. La prima proibizione ecclesiastica risale al 1210, ma poi si era deciso di rimandare tutto alla decisione di una commissione di teologi (che non ci fu mai). Comunque nel 1255 la facoltà delle Arti decise di inserire l'insieme delle opere di Aristotele nei suoi programmi. Dopo varie polemiche, l'arcivescovo di Parigi Étienne Tempier con un decreto nel 1270 stabilì però 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", ecc.*

Per San Tommaso la teologia basata sulla ragione naturale permette di avvicinare alla vera fede i non cristiani.

Da ciò le disavventure di Sigieri di Brabante e di Boezio di Dacia (**cap. 17**). 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 molti anni in Italia a studiare e ad insegnare a Napoli e alla corte papale, dove la sua filosofia era accettata ed apprezzata. La ***teologia naturale**, basata sulla sola ragione (e sull'insegnamento di Aristotele - il filosofo per eccellenza) per lui deve soprattutto servire per avvicinare alla fede i non cristiani (e gli "stolti"), dimostrando scientificamente l'esistenza di Dio e quei suoi attributi che sono accessibili alla ragione. Tra le sue opere principali c'è la *Summa contra gentiles*, che è appunto un tentativo sistematico di dimostrare filosoficamente le verità teologiche contro i "gentili", cioè i non credenti e gli infedeli.

Gli universali esistono nella mente divina (*ante rem*), nelle cose sensibili come loro forma (*in re*) e nella nostra mente che le astrae da esse.

Tommaso, come si è capito, aveva una grande capacità nel trovare soluzioni teoriche che tenessero conto delle ragioni delle diverse parti che partecipavano alla discussione. In questo senso, il suo modo di affrontare il problema degli universali è esemplare. Partendo da Aristotele trova che tutte le soluzioni contengono una parte di verità, tranne quella radicalmente nominalista. Infatti gli universali esistono dall'eternità nell'Intelletto divino *ante rem*, cioè prima che le cose venissero create, esistono poi *in re*, cioè nelle cose create stesse, come forma che assegna loro un ordine e un fine, e in ultimo nella nostra mente *post rem*, cioè dopo che il nostro intelletto le ha astratte dalle sensazioni, che sono la prima fonte della conoscenza.

Nonostante il suo grande senso dell'equilibrio, 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 un chiaro segno che il suo pensiero stava diventando quasi ufficiale all'interno della chiesa cattolica. Nel sec. XVI la Controriforma adotterà apertamente il pensiero tomista. La sua filosofia razionalista sembrerà la più adeguata per affrontare le sfide del mondo moderno, al punto che nel 1879 papa Leone XIII lo raccomandò ai fedeli come il filosofo la cui dottrina meglio s'armonizzava con la verità cristiana.

§ 2. Fede e ragione: la visione di Tommaso d'Aquino e quella di Bonaventura da Bagnoregio



Come si fa a mettere al servizio della religione cristiana dell'amore la ragione deduttiva di Aristotele? E come si fa a sostenere che gli uomini hanno in sé il concetto di Dio, anche se non lo ammettono?

Paragoneremo ora il pensiero di Tommaso con quello del suo contemporaneo **San Bonaventura da Bagnoregio** (1221-1274) anche lui maestro a Parigi, francescano, poi divenuto padre generale del suo ordine, e capofila dell'agostinismo antiaristotelico. Egli riteneva, nella scia dell'ultimo Agostino, che *la sola vera filosofia sia la **filosofia cristiana***. La vera sapienza ci è concessa se, sulla base della fede, preghiamo Dio perché il nostro intelletto sia illuminato. La fede, la preghiera e l'amore per Dio sono considerate da lui premesse per la vera sapienza, essendo la natura corrotta dal peccato originale. Egli è polemico non solo con gli averroisti latini (docenti delle Arti, non appartenenti ad alcun ordine religioso), ma anche con gli aristotelici domenicani, tra cui Tommaso. Contro tutti questi sottolinea gli errori di Aristotele e ribadisce la subordinazione della ragione alla fede. È notevole però che lo stesso Bonaventura faccia un ampio uso di concetti aristotelici - forma, materia, potenza, atto, intelletto attivo, ecc. - ormai entrati nell'uso comune.

Tommaso: la ragione naturale, se usata correttamente, raggiunge autonomamente la verità.
Bonaventura: la filosofia dev'essere cristiana.

1. Il dissidio principale 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 in quanto tali.

-Per Tommaso la **ragione naturale** (di cui l'uomo è stato dotato da Dio) è *in grado di dimostrare con certezza delle proposizioni vere in modo del tutto indipendente da quelle, egualmente certissime, della fede*, che si fondano sulla rivelazione comprovata dai miracoli. Certo Tommaso, uomo dell'istituzione ecclesiastica, 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, è *il credente che può accedere, con la preghiera e grazie all'illuminazione divina, alla vera filosofia, quella cristiana*. L'uso di conoscenze provenienti da fonti diverse deve essere fatta con prudenza e sottomettendole ai principi della teologia - egli difende in particolare la tradizione agostiniana. Propone anche di ricomprendere tutte le arti liberali nella teologia.

T: l'anima è la forma del corpo, ma è provvisoriamente separabile da esso. B: l'anima è una sostanza spirituale autonoma fatta di forma e di materia.

2. C'è poi la differenza sulla **natura dell'anima** umana.

-Per Tommaso tale anima è la **forma sostanziale** del corpo di un dato individuo (cioè quella forma che unisce insieme le altre forme -vegetativa e sensibile- e che lo distingue come sostanza individuale). Essa include in sé un proprio intelletto attivo. Tommaso respinge l'idea di Averroè di un intelletto unico per tutti gli uomini. È comunque abbastanza vicino allo spirito di Aristotele scienziato e naturalista, che considerava semplicemente l'uomo come un animale dotato di ragione. Si oppone così alle diverse reinterpretazioni neoplatoniche dell'anima di Aristotele. Ma 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. Essa, come spirito, è autonoma rispetto al corpo, ma incarnandosi in lui lo guida. Qui è ben visibile l'eredità non solo di Agostino, ma anche di Platone.

3. Un'altra differenza riguarda il funzionamento e il ruolo della **facoltà conoscitiva** umana.

T: l'intelletto produce la conoscenza partendo dal materiale sensibile. B: l'uomo conosce i principi primi per illuminazione.

-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.

-Bonaventura, pur non negando la funzione dell'intelletto, sostiene che *i primi principi (idee non dipendenti dai sensi) ci sono noti attraverso l'illuminazione divina* (seguendo così Agostino). Egli propone 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 la speranza di **farsi simili a Dio**, abbandonandosi alla visione di lui che la grazia ci dona (di questo era stato esempio l'estasi di San Francesco sulla montagna).

4. C'è poi una diversa valutazione dei **limiti** e delle **possibilità della conoscenza**.

T: all'uomo manca il concetto di Dio e la dimostrazione della sua esistenza è una premessa della fede. B: Dio è intuitivamente evidente. Contro Aristotele si può dimostrare che il mondo non è eterno.

-Tommaso, contrariamente all'opinione di Anselmo, ritiene che *l'intelletto umano ordinario non arrivi spontaneamente da solo a conoscere il concetto di Dio*, e proprio per questo la dimostrazione dell'esistenza di Dio è particolarmente importante. Tale dimostrazione è possibile per la ragione, e costituisce dunque un argomento che può portare verso la fede, una premessa della fede. Essa è quindi essenziale nel dialogo con i non credenti. Viceversa non si può dimostrare che ci sia stata una creazione e che il tempo 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*. Inoltre la ragione è in grado di parlare della Trinità (come si faceva nella tradizione agostiniana) e di dimostrare che il mondo è stato creato ed è finito nel tempo.

§ 3. La strategia filosofico-teologica di Tommaso

Forse per far diventare cristiano Aristotele è necessario operarlo al cuore?



Cerchiamo ora di comprendere meglio i termini del compromesso tomista tra ragione e fede.

Che cosa chiede il teologo Tommaso alla filosofia?

Per Tommaso la filosofia dimostra le verità razionali che introducono alla fede, chiarisce le verità di fede, respinge gli attacchi degli increduli alla vera fede.

Egli 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, e render chiaro 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, con il suo potente sistema di pensiero, meglio si presta a questo servizio. Perciò 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, Dio e le creature sono esseri allo stesso modo.

Per Aristotele, infatti, tutti gli esseri, per quanto diversi, hanno in comune il fatto di essere degli **esseri**, di possedere una sostanza. Almeno da questo punto di vista, si può dire che per lui ***l'essere è predicato in un unico senso***. Questo significato fondamentale 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 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 Tommaso, invece, Dio e le creature sono esseri solo in modo analogo, non univoco.

Per un cristiano, però, usare le parole essere e sostanza con lo stesso significato per tutte le cose significa non vedere la *differenza ontologica, abissale*, che passa *tra il Creatore e le creature*. Significa rinunciare a Dio e alla 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, Tommaso divide l'essere aristotelico in divino e creaturale. Elabora così la teoria dell'**analogia dell'essere**: le cose create hanno realtà, sostanza, analoga, ma non uguale -non univoca- rispetto a quella divina.

Dio è l'Essere Necessario: esso esiste necessariamente per essenza (per definizione). Le creature sono contingenti: esistono solo grazie all'Essere Necessario.

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 in esse essenza ed esistenza: 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 solo **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 in senso limitato e dipendente.

Fede e ragione collaborano.

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. 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.

§ 4. Tommaso: le dimostrazioni dell'esistenza di Dio

Le dimostrazioni di Tommaso assomigliano alle normali dimostrazioni della matematica e della geometria? Si può o no "andare all'infinito"?



Per dimostrare l'esistenza di Dio bisogna partire dall'esperienza.

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 neppure l'evidenza sensibile delle cose del mondo dell'esperienza. La si può, però, dimostrare con la ragione, *partendo dai 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.

Via ex motu: le cose che si muovono hanno bisogno di un primo motore immobile, cioè 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.

Via ex causa: le cose sensibili, in quanto sono effetti hanno bisogno di una causa incausata, cioè Dio.

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 non causata da altra causa.

Via ex contingentia mundi: le cose sensibili contingenti hanno bisogno di un essere necessario, cioè Dio.

La via **ex contingentia mundi** parte dalla contingenza del mondo e delle sue cose: esse si generano e si corrompono, sono contingenti, esistono ma potrebbero non esistere; se esistono lo devono a qualcos'altro che a sua volta, se è anch'esso contingente, rinvia 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)

Via ex gradu: Dio esiste come grado massimo di perfezione. Via ex fine: Dio è il fine ultimo delle cose.

Anche le ultime due prove sono fondate sulla teoria aristotelica dell'impossibilità di procedere all'infinito. Se ci sono diversi gradi di perfezione tra le cose, Dio avrà il più alto. Se ogni cosa è mezzo per un fine, che è a sua volta mezzo per un altro fine superiore, Dio sarà fine ultimo, senza esser mai mezzo.

Le prove di Tommaso partono dall'esperienza sensibile.

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.

La prova di Anselmo parte da un'idea, frutto del puro ragionamento.

Anselmo d'Aosta ha tentato la via del ragionamento puro, *a priori*, senza ricorso all'esperienza. E' 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.

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 soltanto ci porta al Dio personale e trinitario della rivelazione e della religione.

La ragione ci dice che il mondo dipende da Dio. Tuttavia Aristotele ritiene che il mondo sia eterno. Il problema 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 risolve problemi insolubili per la filosofia.

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 e per lei insolubili. 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.

§ 5. Tommaso: teologia positiva vs teologia negativa



È proprio vero che di Dio non si può parlare?

Di Dio, con la sola ragione, possiamo conoscere l'esistenza. Della sua essenza possiamo avere solo una conoscenza imperfetta. La teoria dell'analogia dell'essere infatti ci dice che Dio noi lo possiamo conoscere in modo analogo, ma non identico al modo in cui conosciamo le altre cose. Sulla base di questa teoria, Tommaso cerca di superare i limiti dei concetti tradizionali di teologia negativa e teologia positiva.

La teologia negativa nega che di Dio si possa dire qualcosa, almeno se facciamo riferimento a qualità sensibili.

Teologia negativa è quella che sostiene che di Dio noi possiamo dire solo ciò che non è. Non possiamo attribuirgli nessuna delle qualità delle cose sensibili, e possiamo parlare di lui solo negativamente, come in-finito, in-corporeo, im-mortale, ecc. Abbiamo trovato quest'idea in Plotino (cap. 12, § 6.2), e poi è stata ripresa dal neoplatonico Giovanni Scoto Eriugena e da vari teologi medievali.

La teologia positiva è possibile solo se i predicati di Dio sono intesi in modo analogo –ma non uguale- a quelli delle creature.

Ma per Tommaso è possibile anche la **teologia positiva**, che 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 usiamo per le cose di questo mondo, ma ci aiuta anche ad andare più in là del semplice riconoscimento dell'alterità divina, proprio della teologia negativa.

Scrivendo 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*)". Il di più di perfezione di Dio non ci permette di conoscerlo come conosciamo gli altri enti, ma ci permette di andare più in là della teologia negativa. 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.

§ 6. Tommaso: anima e corpo

La forma può separarsi dalla sua materia?



Nell'ampia e complessa opera di Aristotele troviamo due teorie contraddittorie sull'uomo e sulla sua mente. Da un lato si dice: **l'anima** (tanto intellettuale, che sensitiva e vegetativa) **è la forma di un corpo che ha la vita in potenza**. Ciò significa evidentemente che quando il corpo cessa di vivere, muore anche l'anima. Dall'altro si dice che **l'intelletto attivo** è necessario perché la conoscenza passi dalla potenza all'atto. Considerato "separato, impassibile e non mescolato ad altro" (cfr. cap. 7, § 6), **è collocato nel mondo celeste**. Come abbiamo visto, 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: Aristotele riconosceva che l'intelletto è distinto dal corpo.

Tommaso adatta Aristotele alla fede nell'immortalità dell'anima con due mosse: da un lato fa leva sui passi aristotelici in cui, per le funzioni intellettive, l'anima è detta distinta dal corpo e dalle funzioni sensibili, e dall'altro respinge la tesi averroistica che l'intelletto attivo sia separato dall'anima individuale e unico per tutta la specie umana.

Contro Averroè: nell'atto della conoscenza, chi conosce non può essere che l'individuo, e non l'intelletto divino unico.

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 conoscitivo con l'astrazione. L'intelletto attivo non è una facoltà prestata all'anima solo quando serve, ma evidentemente è propria dell'anima individuale. L'anima è strettamente legata al corpo: l'individuo è "sinolo (unità sintetica) di anima e corpo", di forma e materia, come dice lo stesso Aristotele.

L'anima, quando siamo in vita, è tutt'uno col corpo, ma quando moriamo ne è provvisoriamente separata.

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 è creata da Dio ed infusa nell'embrione a partire dal quarantesimo giorno.

L'anima razionale viene creata da Dio ed infusa nell'embrione ad un certo punto della sua formazione (secondo Tommaso verso il quarantesimo giorno per i maschi, verso il novantesimo per le femmine). 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. 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 assumerà le proporzioni tipiche di ciascun individuo) e a coinvolgerlo nella sua salvezza o nella sua dannazione eterna.



§ 7. Tommaso: morale, diritto e politica

Appellarsi alla legge naturale – o legge della ragione - contro le “leggi positive” dello Stato. Un'idea da prendere in considerazione?

La morale cristiana perfeziona quella naturale (di Aristotele)

La morale di Tommaso parte dalla teoria aristotelica delle **virtù etiche**, che consistono nel realizzare la natura dell'uomo in società con gli altri uomini; riconosce inoltre nell'esercizio della ragione la perfezione più alta dell'uomo stesso (vedi le **virtù dianoetiche** aristoteliche, cap.7, § 11), 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.

Perché la volontà faccia il bene bisogna che l'intelletto lo conosca. Dio assegna alle creature fini buoni, che l'intelletto può trovare.

Tommaso parte dall'***intellettualismo etico** dei greci (← Cap. 5, § 3), che gli arriva attraverso Aristotele: per lui, *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 Dio è intelligente e la sua volontà è buona, ed ha assegnato alle creature fini razionali, che la ragione naturale è in grado di individuare. Questi fini sono in accordo con i comandamenti delle scritture, che semplicemente li perfezionano. Ben diverso sarebbe affermare, come fanno Duns Scoto e Ockham (→ cap.19) che è la libera volontà di Dio che stabilisce ciò che è bene.

Il diritto, secondo Tommaso, 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 (i vegetali servono a nutrire gli animali, gli animali inferiori sono al servizio di quelli superiori, ecc.). Così la **legge naturale** (applicazione della legge eterna) regola i movimenti dei corpi inanimati e i comportamenti istintivi delle creature non razionali. L'uomo, che è razionale, invece deve applicarla coscientemente nella famiglia e nella società, che sono istituzioni naturali indispensabili alla vita e allo sviluppo degli individui.

La legge positiva dello stato deve seguire la legge naturale e quella divina, e i cristiani devono obbedire alle leggi positive salvo che non contrastino con esse.

Qui Tommaso sviluppa idee già molto diffuse nel medio evo, che provengono dai Padri della Chiesa, ma anche da Cicerone e dagli stoici. I teologi medievali aggiungevano alle due prime leggi anche la **legge divina**, derivata dalla rivelazione. Il clero – e in teoria non solo esso – nel medio evo poteva appellarsi contro la **legge dello stato (o legge positiva)** appellandosi a queste istanze superiori.

Quanto alle forme di stato, Tommaso aristotelicamente preferisce quelle in cui anche i governanti siano sottoposti alle leggi positive (← cap. 7, § 12) e **considera obbligatorio per i buoni cristiani obbedire alle leggi dello stato, a meno che non siano in contrasto con quelle divine o 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 separazione e l'indipendenza di due poteri, e non giustifica l'ingerenza diretta del potere spirituale papale nel campo di quello secolare, come altri teologi hanno sostenuto.

Lecture

Tommaso D'Aquino

TESTO 1. **Fede e ragione. La verità di ragione non è contraria alla fede cristiana**

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 una 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 mostra con chiarezza non può essere in alcun modo in contrasto né col Vecchio, né col Nuovo Testamento".

(Tommaso D'Aquino, dalla *Summa contra Gentiles*, traduzione nostra)

TESTO 2. **La ragione naturale pone le premesse della fede**

I doni di grazia... non aboliscono la natura, ma piuttosto la perfezionano. Perciò la stessa luce della fede, che Dio gratuitamente ci infonde, non distrugge la luce della ragione naturale, che Dio ha messo dentro di noi. La luce naturale della mente umana non è sufficiente, certamente, per giungere a svelare quel che è reso manifesto ad opera della fede. È impossibile, tuttavia, che quanto Dio ci trasmette per fede risulti in contraddizione con ciò che è posto dentro di noi per natura. In tal caso, infatti, bisognerebbe che o l'uno o l'altro fosse falso; ma allora poiché e l'uno e l'altro ci provengono da Dio, Dio risulterebbe nei nostri confronti autore del falso, cosa impossibile...

Ciò che appartiene alla filosofia contiene alcune similitudini delle realtà di fede, come pure alcune **premesse** agli articoli di fede. Similmente la natura costituisce una premessa alla grazia. E **se nelle affermazioni dei filosofi capita di trovare qualcosa contrario alla fede, questo non è filosofia, ma piuttosto abuso della filosofia, da ricondurre al fatto che la ragione manca di perfezione.** Da ciò segue pure che, **partendo dai principi stessi della filosofia, è possibile provare la falsità di un errore del genere**, o svelandone l'assoluta impossibilità oppure mostrando la non necessarietà dell'argomentazione. Infatti le cose appartenenti alla fede non possono essere dimostrate argomentativamente. Analogamente, fra gli argomenti che le contraddicono, ce ne sono alcuni di cui non può provarsi dimostrativamente la falsità, tuttavia si può mostrare come non sia necessario che si verifichi quanto essi formulano.

Secondo Tommaso, p.es., non si può dimostrare né che il mondo sia eterno, come crede Aristotele, né che non lo sia → § 2, 4. Per cui non è irrazionale pensare che Dio a un certo punto lo abbia creato.

In conclusione **noi possiamo avvalerci della filosofia nella sacra dottrina**, e in tre modi. Possiamo anzitutto **impiegarla nella dimostrazione di quelle verità che costituiscono le premesse della fede, e che nella fede è necessario sapere**, quando si prova a riguardo di Dio mediante argomenti naturali, per esempio: **Dio è, è uno**, ed altre verità dello stesso tipo, riguardanti o Dio o le creature, provate in filosofia e **presupposte dalla fede**. In secondo luogo possiamo impiegare la filosofia al fine di **rendere più chiara**, tramite alcune similitudini, **la nozione delle cose della fede**.

Commenti ai libri di Boezio De Trinitate, De Ebdomadibus, ESD, 1997, pp.114-115.

TESTO 3. La prima prova dell'esistenza di Dio (ex motu)

L'esistenza di Dio può essere provata per cinque vie. La prima via, e la più evidente, è quella che si prende dalla considerazione del movimento. È certo, infatti, e **consta ai sensi,(1)** che in questo mondo alcune cose sono mosse. Ora, tutto ciò che è mosso è mosso da un'altra cosa; niente, infatti, è mosso se non in quanto è in potenza rispetto al termine verso il quale è mosso; al contrario una cosa muove in quanto è in atto. Muovere, infatti, altro non è che far passare una cosa dalla potenza all'atto, e una cosa non può essere ricondotta dalla potenza all'atto se non per mezzo di un ente in atto, per esempio il caldo in atto, come il fuoco, fa sì che il legno, che è caldo in potenza, sia caldo in atto, e così lo muove e lo altera (2). Ora, non è possibile che una stessa cosa sia nello stesso tempo in atto e in potenza sotto lo stesso aspetto, ma soltanto sotto aspetti diversi. Infatti, ciò che è caldo in atto non può essere nello stesso tempo caldo in potenza, ma è nello stesso tempo freddo in potenza; è dunque **impossibile** che, **sotto lo stesso aspetto e per lo stesso movimento**, una cosa sia **movente e mossa**, ovvero che muova se stessa. Occorre, dunque, che **tutto ciò che è mosso sia mosso da un'altra cosa**; se dunque ciò dal quale è mosso è a sua volta soggetto al movimento, occorre che anch'esso sia mosso da un altro, e questo da un terzo. Ora qui **non è possibile procedere all'infinito**, perché in tal modo non esisterebbe un primo motore, e di conseguenza, nessun altro motore, dato che i motori intermedi non muovono se non in quanto sono mossi dal primo motore; come il bastone non muove se non in quanto è mosso dalla mano. Dunque è necessario arrivare a un primo motore che non è mosso da nessun altro; e questo è ciò che tutti intendono per Dio.

(Tommaso D'Aquino, *L'esistenza di Dio*, La scuola, 2003, pp. 253-257 – dalla *Summa Theologiae*)

1) Le prove di T. partono tutte dal mondo sensibile (prove a posteriori).

(2) Il moto per Aristotele (e per Tommaso) è un tipo particolare di mutamento, cioè un mutamento di luogo. Ciò che vale per il fuoco e il legno, nel caso del moto, può essere visto così: un sasso *in potenza* può trovarsi in un luogo qualunque del nostro mondo sublunare, ma per passare *in atto* da un luogo all'altro ha bisogno di un corpo che sia già in moto *in atto*, come una mano, un bastone, o un fulmine.

TESTO 4. La guerra giusta

Agostino, il cui realismo politico abbiamo visto nella Scheda *Agostino, lo Stato e la guerra*, riteneva che *qualunque* Stato ha l'autorità di obbligare i cittadini al servizio militare e il dovere di intraprendere le guerre giuste. Tommaso, nella seconda parte della *Summa theologiae* (*quaestio* numero 40), ripropone i concetti di Agostino:

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.

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.”

Tuttavia, contro quello che avvenne a volte nelle Crociate, e che fu una pratica fino al Rinascimento e anche oltre, Tommaso sostiene che il clero non deve partecipare direttamente alla guerra.

Gli esercizi guerreschi... sono quanto mai incompatibili con gli uffici dei vescovi e dei chierici... 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...

[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 [cioè nel sacrificio della messa].

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... **Spetta ai chierici disporre ed esortare gli altri a combattere le guerre giuste.**

COMMENTO. In conclusione, la guerra giusta, per Tommaso, è definita tale sulla base della giustizia naturale, e gli è estraneo il concetto medievale di Crociata come guerra santa. Tutto questo, in linea di principio, non impediva ai teologi tomisti di legittimare le Crociate trovando loro motivazioni specifiche come guerre giuste, e, secoli dopo, le guerre della Controriforma contro gli Stati riformati.

LABORATORIO

§1

ANALISI DEI CONCETTI E CONFRONTO. Considera le dottrine di Aristotele condannate da Étienne Tempier e risali attraverso i precedenti autori cristiani e le precedenti condanne ecclesiastiche ai dogmi cristiani che esse offendevano.

Tommaso e Bonaventura

§ 2

CONFRONTO. Mettete a confronto Tommaso e Bonaventura per quanto riguarda l'intelletto umano.

ANALISI DEI CONCETTI. Provate a fare l'elenco dei concetti aristotelici e dei concetti agostiniani presenti nei due autori.

DRAMMATIZZAZIONE. Se possibile sulla base di approfondimenti sul metodo scolastico tratti da manuali e da siti, provate a organizzare una quaestio sulla aderenza alla verità filosofica e all'ortodossia cattolica delle dottrine di Tommaso e Bonaventura e dividetevi in due gruppi di clerici tifosi dell'uno e dell'altro. All'insegnante-magister toccheranno le conclusioni della disputa.

Il sistema filosofico di Tommaso

§ 3

ANALISI DELLE TEMATICHE. Qual è il compito della filosofia per Tommaso?

ANALISI DEI CONCETTI. In che consiste la differenza ontologica e che cos'è l'"analogia dell'essere"?

ANALISI DELLE INFLUENZE. Confrontate sui temi dell'analogia dell'essere la filosofia di Tommaso con quella di Avicenna.

Le dimostrazioni dell'esistenza di Dio e la teologia positiva

§ 4 e 5

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Dopo aver chiarito i procedimenti delle diverse prove e individuate quelle che vengono da Aristotele, domandatevi quali altre influenze sono presenti tra esse. 2. In che senso è possibile una teologia positiva per Tommaso?

ANALISI DEL TESTO. Sulla base della lettura della prova ex motu, provate a ricostruire precisamente i passaggi logici di questa dimostrazione.

APPROFONDIMENTO. Riflettete sull'impossibilità affermata da Tommaso di "procedere all'infinito". Da dove proviene questo concetto?

DISCUSSIONE-DIBATTITO. Sulla base delle prove di Anselmo e di Tommaso discutete sul significato della dimostrazione dell'esistenza di Dio come genere filosofico. Può essere paragonato alle dimostrazioni geometriche? Quali sono le qualità del Dio di cui si prova l'esistenza? Il Dio della fede è lo stesso del dio della ragione? Sono davvero premesse della fede e i credenti provano il bisogno di queste dimostrazioni?

RICERCA STORICA DI CONFRONTO. Confrontate Tommaso con Aristotele e analizzate i punti di concordanza e quelli di differenza, chiedendovene il motivo.

L'anima

§ 6

ANALISI DEI CONCETTI. Come concepisce Tommaso i rapporti tra anima e corpo?

CONFRONTO. Che differenze ci sono riguardo all'idea di anima tra Tommaso e gli Averroisti? E tra Tommaso e gli agostiniani?

Etica e politica

§ 7

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Perché secondo Tommaso obbedire alla volontà di Dio e seguire la ragione coincidono? 2. Che differenza c'è tra legge naturale, legge divina e legge positiva? 3. Quando i cittadini possono e devono disobbedire alle leggi positive? 4. Che cosa pensa Tommaso sulla tradizionale dottrina dei due poteri, spirituale e secolare?

Tommaso. La guerra giusta (Testo 4)

DISCUSSIONE E RICERCA- AZIONE.

Discutete sul concetto di guerra giusta di Agostino e di Tommaso, paragonandolo con le vostre idee in materia (tenete presente che il problema non riguarda solo questi due, o solo la teologia medievale: le diverse chiese e confessioni monoteiste nella storia hanno giustificato in vari modi la guerra, mentre il pacifismo e la non-violenza hanno sì basi filosofiche e religiose antiche, ma solo da un paio di secoli sono diventati un significativo movimento).

Provate a prospettare i vari tipi di guerra oggi possibili e, in un sondaggio ad amici e conoscenti, chiedete se vi possano essere giustificazioni per farle, quali e sulla base di quale morale o religione.

CAPITOLO 19. LA CRISI DEL COMPROMESSO TRA FEDE E RAGIONE



§ 1. Duns Scotto rende problematico il compromesso tomista

Il Dio della ragione è lo stesso Dio della rivelazione?

Per Duns Scotto fede e ragione si occupano di argomenti distinti. La teologia non è una scienza teoretica, ma pratica.

La nuova impostazione del francescano inglese **Giovanni Duns Scotto** (1266-1308) rese quasi insensata la contesa tra Tommaso e Bonaventura: per lui la **teologia basata sulla rivelazione e la filosofia 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). La seconda è una scienza teoretica, e quindi si occupa di ciò che è necessariamente (cfr. cap. 7, § 11).

La fede ci dice che Dio è buono e onnipotente. Bene è ciò che Dio vuole (volontarismo). Siamo buoni se obbediamo a Dio.

Le dimostrazioni dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima non hanno una certezza logica assoluta, e perciò non possono dirci nulla di definitivo riguardo alla questione pratica per noi essenziale, cioè la nostra **salvezza** eterna. La fede ci dice che Dio è buono e onnipotente. Ma la creazione di Dio è libera e non vincolata da idee eterne o da un'eterna ragione necessaria, di cui non sappiamo nulla. 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 (*volontarismo)**. Noi non possiamo dedurre il bene dall'ordine naturale, come voleva Tommaso: **la volontà umana è buona quando obbedisce alla volontà di Dio**. Scotto 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: **il bene è amore e il male è, in ultima analisi, ribellione**.

La ***metafisica** di Duns Scotto parte dalle riflessioni di Averroè e di Avicenna. Come abbiamo detto, è nettamente separata dalla teologia per i suoi fini e il suo contenuto, e quindi può contribuire solo indirettamente alla salvezza dell'anima. Ciononostante Duns le dedica straordinarie energie intellettuali, costruendo un'alternativa teorica al sistema tomista.

L'"analogia dell'essere" non è valida. L'essere studiato dalla metafisica è astratto e indeterminato.

In primo luogo egli critica Tommaso, che con l'**analogia dell'essere** attribuisce un compito impossibile a questa scienza. *L'oggetto della metafisica non è Dio in quanto tale, ma solo Dio in quanto essere*. Ma l'essere di cui si occupa tale scienza è l'essere nel suo più alto grado di astrazione – cioè di indeterminatezza. La conoscenza umana è molto misera perché l'intelletto può conoscere dell'essere solo ciò che può ricavare dai dati dei sensi con l'astrazione. E le sostanze spirituali sono al di là di essi.

Il Dio di cui la filosofia dimostra l'esistenza non coincide col Dio della rivelazione.

Tuttavia è possibile anche secondo lui dimostrare l'esistenza di Dio, sempre grazie all'impossibilità di andare all'infinito nella catena delle cause. Però **il dio di cui dimostriamo 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**. **L'onnipotenza, la bontà provvidenziale, la giustizia e la volontà libera** non sono dimostrabili a partire dalla filosofia, ma **sono ricavabili solo dalla rivelazione**.

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, come si è detto. Perciò bene è ciò che Dio ha voluto. Come si vede, questo in teoria metterebbe in discussione l'idea tomista-aristotelica della morale, come pure l'idea di diritto naturale, allora dominante.

Va detto però che i *volontaristi come Duns e Guglielmo di Ockham (di cui ora parleremo) non traggono tutte le conseguenze pratiche dalla loro teoria radicale e parlano spesso, piuttosto contraddittoriamente, di conformità delle norme alla ragione in materia etica e giuridica. L'idea di un ordine naturale della società, radicata nella cultura romana antica, resiste ancora.



§ 2. La contestazione della teologia tradizionale e del potere papale teocratico

La contestazione teorica di tutto un sistema di pensiero considerato pesante e artificioso si sposa con quella di un sistema di potere opprimente e arbitrario.

Ockham proclama il primato della fede nelle Scritture, contro l'autorità di Aristotele, ma anche contro l'autorità della Chiesa.

Nel Trecento Ockham e gli ockhamisti suoi seguaci, disseminati in varie università europee, attaccarono sia la metafisica che la fisica di Aristotele, alla ricerca di vie filosofiche nuove. Essi si sottraevano così al nuovo conformismo filosofico e all'autorità della gerarchia ecclesiastica, alla quale invece l'aristotelismo tomista sarebbe rimasto da ora in poi collegato. L'eretico Ockham rifiuta tale autorità in nome di una fede intesa in modo nuovo. Egli ritorna alla pura e semplice lettura delle Scritture, libera dalle interpretazioni della tradizione teologica *teocratica. E le Scritture dicono che Cristo e gli apostoli rifiutavano ricchezza e potere.

Ockham e Marsilio sono all'opposizione del sistema sociale - e teologico - dominante.

Ma queste lotte in ambito filosofico-teologico vanno collegate con quelle all'interno dell'istituzione ecclesiastica e della società nel secolo XIV, sconvolte da crisi economiche, conflitti sociali e guerre. *In un ambiente in cui il cristianesimo è la cultura dominante - o meglio esclusiva- i conflitti sociali e filosofici si traducono in termini di lotte religiose tra ortodossia ed eresia.*

Così Marsilio da Padova (→ § 2.3), il più grande filosofo politico di questo periodo, al servizio dell'imperatore ma anche della causa del popolo delle città, contesta la stessa divisione tra potere ecclesiastico e potere civile, reclamando la sottomissione del primo al secondo. La sua base teorica però è nella politica di Aristotele.

§ 2.1. Guglielmo da Ockham

Il logico Ockham si incontra con il teologo ribelle Michele da Cesena e con il giurista Marsilio.

Guglielmo da Ockham (1285-1347) studia e insegna con successo ad Oxford. Come già Abelardo, il francescano è prima di tutto un fine studioso di logica, scienza alla quale il medio evo ha dato molti contributi. Però, prima ancora di riuscire ad 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 che il Vangelo esige la povertà della Chiesa, e di aver deciso, con la maggioranza dell'Ordine, la rinuncia alla proprietà 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**, e a Monaco di Baviera tutti e tre ribatteranno con i loro scritti alle tesi anti-imperiali sostenute dalla corte papale.

Gli universali sono solo concetti della nostra mente: le sole realtà certe sono gli individui sensibili.

Ockham, come logico, contesta il realismo degli universali dominante. Per lui gli **universali** sono solo concetti formati spontaneamente dalla nostra mente per potersi riferire insieme a più cose individuali (posizione **concettualista** sugli universali). Non li considera però, come invece vorrebbe 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 dalla mente, così come il fumo è segno naturale del fuoco.

Quanto alle **sostanze** esistenti, esse non possono essere che entità singole, individuali, come riteneva Aristotele, del quale però egli rifiuta l'idea che generi e specie siano "sostanze seconde", cioè forme agenti nella realtà.

Le sole cause accettabili sono le cause immediate, fenomeni sensibili che accompagnano altri fenomeni - gli effetti.

Tenendosi fermo alla realtà testimoniata dai sensi, egli **concepisce le cause esclusivamente come cause immediate**, cioè come fatti sensibili che di solito si presentano immediatamente accanto ad altri fatti sensibili – gli effetti. *Le cause sono ridotte ad una sequenza ordinata di sensazioni, dietro le quali non troviamo nessuna essenza.*

In questo modo 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 dottrina di Aristotele, il "pagano" curioso della natura, era stata accolta al posto di quella del pio Agostino. Infatti la causa finale (☞ cap. 7, § 3) era il collegamento logico tra la fisica e la provvidenza di Dio (nel cui

intelletto sono contenute le ragioni che ordinano il mondo sensibile). 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 del mondo (← cap. 18.).

Il principio di economia vieta di ipotizzare nuovi enti se non è necessario.

Il "principio di economia", detto anche "rasoio di Ockham", affermava che **è inutile immaginarsi più esseri di quanto non sia strettamente necessario** (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*). O 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 anche dell'aristotelismo tomista. Mutilato dal rasoio di Ockham, Aristotele non poteva più rendere alla fede il servizio previsto da Tommaso.



L'unica dimostrazione (solo probabile) dell'esistenza di Dio è che sia causa della conservazione del mondo.

Le prove dell'esistenza di Dio sono ridotte ad una dal francescano, e anche quella è considerata solo un argomento probabile. Secondo questa prova, Dio dovrebbe esistere come necessaria "causa conservante" degli enti finiti, perché essi non hanno il potere di conservarsi da sé, in quanto non hanno in sé la ragione del proprio essere. L'esistenza di Dio, cioè, spiega come mai il nostro mondo non si disgreghi.

Naturalmente questa limitazione delle conoscenze metafisiche non è in contraddizione con la fede cristiana. Al contrario. Se per Ockham non possiamo dire nulla di certo sulla natura di Dio, non dobbiamo nemmeno affermare che l'onnipotenza della libera volontà divina sia limitata dalla necessità di creare il mondo secondo gli schemi fissi della razionalità platonica o aristotelica.

Conosciamo la volontà divina solo attraverso le Scritture, che ci mostrano un Dio buono e onnipotente.

Come abbiamo detto, Ockham prosegue la teologia *volontaristica di Duns Scoto. Per lui la *volontà di Dio ci è nota essenzialmente attraverso le Scritture, che sono la base essenziale della teologia cristiana*. Il rapporto dell'uomo con Dio si presenta così come un rapporto tra persone, e Ockham, in quanto francescano, crede che la volontà di Dio onnipotente sia quella di un buon padre. Ma la paternità di Dio potrebbe anche essere interpretata in modo autoritario, come era stato fatto dall'ultimo Agostino e come faranno anche alcuni teologi protestanti.

Secondo le Scritture la Chiesa non ha nessun potere sullo Stato né può concedere la salvezza ai fedeli, ed è tenuta alla povertà.

Ockham si richiama alle Scritture soprattutto per contestare il potere del papa sia in ambito temporale, rispetto all'imperatore e ai sovrani, sia in ambito ecclesiastico. *I poteri assegnati a Pietro da Cristo non implicano la superiorità del pontefice rispetto al concilio del popolo cristiano, né la superiorità rispetto all'imperatore.* La dottrina di papa Gelasio delle "due spade" poi (←cap. 15) è fondata su di un'interpretazione inaccettabile del Vangelo. E inoltre la povertà, così come la rinuncia a qualsiasi potere terreno, sono prescritte chiaramente dal Vangelo ai ministri di Dio. Il papa non può attribuirsi alcun potere, né temporale (l'impero, infatti, esiste da tempo più remoto, rispetto alla chiesa e il suo potere non discende dal papa, ma direttamente da Dio), né spirituale, giacché la sola possibilità per l'uomo di salvarsi deriva dalla grazia divina.

È forte dunque in Ockham il richiamo a Paolo ed Agostino: *ogni potere viene da Dio e solo la grazia ci salva.* Ma qui questo richiamo è fatto contro lo strapotere del papa, e il riconoscimento del potere imperiale è utile nella lotta contro di esso. Più tardi certi teologi protestanti lo useranno anche per richiedere ai cristiani la piena sottomissione al loro Stato.

§ 2.2. Le rivolte per la riforma della Chiesa nel Trecento e all'inizio del Quattrocento

Vari importanti intellettuali prendono partito a favore delle rivolte sociali ed ereticali.

Come abbiamo detto, il Trecento fu un secolo di guerre, di conflitti tra Stato e Chiesa, e anche di grandi rivolte popolari. Le nuove correnti, che contestavano l'autorità della Chiesa in ambito filosofico, giustificarono anche filosoficamente le rivolte sociali ed ereticali. Ockham, come abbiamo detto, si schierò dalla parte dei francescani spirituali, che difendevano i ceti popolari e i poveri, e scrisse contro la ricchezza del clero e il potere temporale della Chiesa, e accusò il papa stesso di eresia.

Nel Tre-Quattrocento vari movimenti eretici chiedono la Bibbia in volgare e la povertà della Chiesa, anticipando la Riforma protestante.

Un professore di Oxford, **John Wicliff** (1331-1384), rivendicò la necessità della riforma radicale della Chiesa cattolica, dell'autonomia da Roma della Chiesa nazionale inglese, dell'insegnamento del Vangelo in lingua volgare, del controllo del popolo sul sovrano, e della superiorità del potere laico su quello ecclesiastico. A Wycliff si ispirò il movimento rivoluzionario inglese dei **lollardi**, diffuso soprattutto tra i contadini, e anche il movimento ereticale boemo detto degli hussiti dal teologo dell'università di Praga **Jan Hus** (1371-1415; bruciato come eretico). Tipiche richieste hussite e lollarde erano la distribuzione ai contadini delle terre della chiesa e la possibilità di leggere le Sacre Scritture nella propria lingua, il boemo. **È a questi movimenti sociali-religiosi che si ispirò più tardi la Riforma Protestante.**

§ 2.3. Marsilio da Padova

Il clero deve solo predicare il Vangelo e amministrare i sacramenti; spetta ai credenti eleggere il papa e ai cittadini eleggere il sovrano.

Marsilio da Padova (1275-1342), che abbiamo trovato con Ockham alla corte dell'imperatore Lodovico il Bavaro, fu un giurista e filosofo politico. Poiché Cristo ha assegnato alla Chiesa solo il compito di predicare il Vangelo e occuparsi del culto e dei sacramenti, la Chiesa per lui non ha alcuna autorità sul potere politico. Secondo la sua visione rivoluzionaria, in ambito ecclesiastico *avrebbe dovuto essere il "concilio generale dei fedeli" ad eleggere il papa e a stabilire le verità di fede*, mentre in ambito secolare sarebbe toccato all'"assemblea generale dei cittadini" di decidere le leggi ed eleggere il sovrano.

Fine dello Stato è il bene comune. Il popolo decide le leggi. Il clero è solo una delle parti dello Stato ed è sottoposto ai governanti.

Lo Stato, dunque, nasce e trae la sua ragion d'essere dal vantaggio della comunità dei cittadini (*universitas civium*), dal loro **bene comune. È il popolo**, all'unanimità o a maggioranza, **che stabilisce le leggi**, o che, incaricato qualcuno di scriverle, ha l'autorità di approvarle.

Il popolo delega al fine del bene comune 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 ultimi 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.

In sostanza se è il popolo che fa le leggi, i ceti dei bellatores e degli oratores non hanno più privilegi e poteri speciali.



§ 3. La filosofia della natura e le scienze naturali nel tardo medio evo

Perché proprio i francescani sono particolarmente interessati alle scienze della natura?

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.

Nel Due-Trecento c'è una notevole quantità di traduzioni di opere scientifiche dall'arabo.

Nel Due-Trecento, grazie alle traduzioni dall'arabo, si era ripreso e sviluppato 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).

Il medico Pietro D'Abano, docente a Padova, ha una concezione sperimentale della scienza.

Un importante centro di ricerca scientifica e di studi medici fu sempre l'università di Padova. Qui Aristotele interessava prima di tutto per il suo contributo alle scienze naturali. 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 medicina - "la più eccellente delle arti" - come una sorta di filosofia.

Poiché nel mondo tutto è collegato, allo studio della natura vivente si deve collegare anche quello dell'astronomia e dell'astrologia. Quest'ultima disciplina era coltivata anche da molti scienziati arabi e da molti altri filosofi, tra cui i due francescani inglesi di cui parleremo subito. L'idea era quella di spiegare empiricamente 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.

Per i francescani inglesi Grossatesta e Bacone la conoscenza diretta della creazione serve a glorificare Dio e a fare cosa utile agli uomini.

Dunque, anche i due filosofi francescani inglesi **Roberto Grossatesta** (1175-1253) e **Ruggero Bacone** (1214-1294), rispettivamente maestro e discepolo ad Oxford, furono appassionati di fisica. Entrambi furono anti-aristotelici come San Bonaventura, ma non si occuparono solo di teologia e mistica e dedicarono ampie ricerche alla conoscenza della natura. Essa per loro non era 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 moda universitaria di Parigi, da lui considerata fondamentalmente frivola e basata su brillanti giochi di parole.

Grossatesta e Bacone propongono di basare la fisica sulla matematica. Bacone esalta la "scienza sperimentale".

Essi tentarono di avviare una fisica alternativa a quella di Aristotele. Riprendendo teorie platoniche e neoplatoniche, pensavano che la fisica dovesse fondarsi su idee matematico-geometriche. Grossatesta sostenne l'idea che *la luce è stata la prima materia ad essere creata* e che *i pianeti del sistema solare sono nati dalla sua espansione e contrazione*.

Imitando l'amore di san Francesco per il creato, Bacone a sua volta studiava la natura, con l'intenzione di mettere il **progresso** della conoscenza scientifica e le nuove invenzioni da esso consentite al servizio della gente. In un opuscolo a lui attribuito è prevista l'invenzione di navi e veicoli a motore, di aerei, di microscopi e telescopi, e di altro ancora. Egli pensava che non l'autorità degli scienziati antichi, ma la **scienza sperimentale** (termine da lui inventato) fosse decisiva per scoprire i segreti della natura.

Infine il catalano **Raimondo Lullo** (1235-1315) cercò di scoprire il catalogo degli elementi chiave del mondo, la cui combinazione permettesse di spiegare tutti i fenomeni. Egli propone il suo metodo dell'*Ars Combinatoria* come metodo di ricerca e di invenzione.

§. 4. Ockhamismo e scienza

Ockham critica la fisica di Aristotele. Materia celeste e materia terrestre non hanno motivo di essere diverse.

Quanto a **Ockham**, come abbiamo accennato, aveva messo in discussione i concetti-base della metafisica e anche della fisica di Aristotele. Giunse tra l'altro a mettere in dubbio la diversità di natura tra la materia terrestre e quella celeste, una delle basi della visione non solo aristotelica, ma anche pitagorica e platonica e del mondo (☞ teologia astrale), ripresa dal cristianesimo e infine anche da Dante.

Buridano contesta la cosmologia di Aristotele: è la forza dell'**impetus**, non l'attrazione del luogo naturale che determina il moto.

Il suo seguace francese **Giovanni Buridano** (Jean Buridan, 1300-1361) *mette radicalmente in discussione la teoria del movimento violento e la teoria del moto delle sfere celesti*. Secondo Aristotele un oggetto scagliato 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 (☞ cap. 7, § 8). Buridano mostra sulla base dell'esperienza 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 non lo arresta. Egli ipotizza anche che Dio, creandoli, potrebbe aver impresso un **impetus** agli astri scagliandoli sulle loro orbite circolari e che questi, **essendo posti nel vuoto** e non incontrando così resistenza, si muoverebbero su di esse in eterno. Questa teoria potrebbe essere considerata una specie di antenato del moderno moto inerziale.

Alberto di Sassonia (morto nel 1390) fu discepolo di Buridano a Parigi, ove insegnò. In seguito fu il primo rettore dell'università di Vienna. 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. Fu uno dei primi a scrivere di filosofia naturale, di politica e di economia anche in francese, e tradusse in francese l'*Etica* di Aristotele (evidentemente nuovi ceti si stavano avvicinando al sapere, e le lingue nazionali stavano prendendo importanza rispetto al latino).

Secondo Nicola di Oresme la fisica deve usare metodi quantitativi.

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.

Per Nicola di Oresme la terra gira su se stessa.

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 peraltro la sostiene con argomentazioni chiare e precise.

§ 5. Quando finisce il Medio Evo?

1. Abbiamo visto che la società medievale a partire all'incirca dalla riforma della chiesa del sec. XI, è una sorta di "monocultura" cristiana, in cui l'egemonia della Chiesa Cattolica romana non aveva praticamente alcun limite, con ovvie conseguenze sulla reale possibilità di praticare la filosofia come riflessione autonoma.

Nella tradizione dei Padri della Chiesa latini, di cui il più importante era senz'altro Agostino, ad un certo punto furono introdotti il "diverso" Aristotele e i "diversi" Avicenna e Averroè, ma sotto la stretta sorveglianza dell'autorità ecclesiastica. L'ockhamismo in filosofia e il teologia, da un lato, e il conciliarismo nella teologia e gli scismi nella vita della Chiesa, dall'altro, diedero una scossa al sistema di "monocultura". La scossa definitiva sarà data dalla Riforma Protestante, che all'inizio del sec. XVI, spezzerà il mondo cristiano occidentale in diverse confessioni in competizione tra loro – nel cui ambito peraltro i diversi Stati confessionali

continueranno, fino alla Rivoluzione Francese, ad imporre in modo spesso molto rigido la religione di Stato.

Ma la cultura diffusa nelle università, nelle grandi città e nelle corti troverà altre vie per tentare di sfuggire alla "monocultura". È di fatto un'apertura ad una cultura diversa il successivo ritorno ai classici "pagani" (non specificamente filosofici) da parte dei primi umanisti già nel sec. XIV. Ma personaggi influenti come Petrarca e Coluccio Salutati (→ 2), e più tardi come i neoplatonici fiorentini del XV sec., 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.

2. Questo ritorno ai classici nasceva anche dalla crisi della filosofia. Il compromesso tomista aveva cercato di conciliare Aristotele ed Agostino contro l'agostinismo spinto di Bonaventura (→ cap. 18, par.2) ed era riuscito ad affermarsi. Ockham, rivendicando la libertà di ricerca rispetto al conformismo tomista, aveva demolito le basi sia della fisica, sia della metafisica teologica di ispirazione aristotelica. Poiché una filosofia del tutto estranea alla fede, che sostituisse il tomismo, era nella cultura dell'epoca inaccettabile, la via di Ockham sarà quella di una teologia interamente fondata sulla fede, mentre importanti teologi contemporanei faranno ricorso al misticismo e a quella rinuncia della ragione nell'estasi che abbiamo già trovato in precedenza nel neoplatonico Giovanni Scoto Eriugena (→ cap. 15) e in Bernardo (→ cap. 16, par.5.3).

Oltre al misticismo, un'altra via per superare i fallimenti della filosofia razionalistica cristiana fu, appunto, quella di svalutare l'attività della ragione filosofica e sostenere il primato dell'arte, della retorica e delle *humanae litterae*. Cioè la grande letteratura "umana", così detta in contrapposizione a quella "divina" (ma in precedenza si chiamava "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, solo circa un ventesimo dei suoi scritti erano 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.

Se l'umanesimo ha origine in Italia, esso si diffonderà presto anche olttralpe. Alla fine del Trecento è già abbastanza diffuso in Francia, e perfino **Jean Gerson** (1363-1429), un importante teologo della Sorbona che fu conciliarista e che partecipò al Concilio di Costanza, si liberò dalle tecniche scolastiche della *disputatio* e scrisse persino un'opera in versi. Ma a Parigi è la cultura dei laici fuori dalle università che si avvicina allo spirito umanistico e alla cultura classica. Qui troviamo perfino un singolare personaggio femminile che scrive di filosofia in francese, **Christine de Pizan** (1364-1430 ca), figlia di un intellettuale italiano chiamato alla corte del re. È la prima di una serie di donne che daranno un contributo letterario alla cultura umanistica e all'arte, non solo in Francia. Essa scrisse anche un'opera utopica *La città delle dame*, in cui immaginava che vivessero e governassero le donne sagge e sapienti dell'antichità. La sua tesi è che le donne, se istruite come i maschi, possono acquisire le virtù intellettuali che la tradizione riservava agli uomini.

Tuttavia, come l'inizio dell'età moderna non significò l'inizio della libertà di pensiero e di religione, così nemmeno per le donne in genere il Medio Evo era finito, nonostante le rivendicazioni di de Pizan: esse dovranno aspettare secoli per ottenere un riconoscimento almeno formale del loro ruolo.

Lecture

Ockham.

TESTO 1. Sugli universali.

Ockham, nonostante sia stato considerato talora un nominalista in senso stretto, per il quale gli universali sarebbero solo un *flatus vocis*, in questo passo afferma che è la nostra mente che per natura è in grado di elaborare concetti universali. O. ne dà delle dimostrazioni per assurdo, che mostrano cioè la contraddittorietà delle tesi avversarie "realiste", per cui l'universale esiste in natura e nella mente di Dio.

Il **concetto mentale** è detto universale perché è un segno che si predica di più cose...

In verità si deve sapere che l'universale è duplice: **c'è un universale per natura, ossia che per sua natura è un segno predicabile di più cose, allo stesso modo in cui il fumo per sua natura significa il fuoco, il lamento dell'ammalato dolore e il riso la gioia interiore.** In questo senso **solo un concetto della mente** può essere universale, mentre **nessuna sostanza o accidente extramentali sono degli universali così fatti (1).** Nella mia trattazione intenderò l'universale secondo questa accezione. Il **secondo tipo** di universale è quello che **deriva da un'istituzione convenzionale**, in questo modo un termine proferito oralmente, pur essendo una qualità numericamente una, è universale, perché è un segno istituito convenzionalmente per significare più cose; come una parola può essere detta comune, così può essere detta universale. **Questo non le deriva però dalla sua natura, ma dalla convenzione di coloro che l'hanno istituita (2).**

Siccome non basta enunciare le tesi, ma bisogna dimostrarle con l'evidenza, mi sforzerò di produrre delle dimostrazioni per le affermazioni fatte prima e di **confermarle con argomenti di autorità (3)...**

Nella prima dimostrazione, lunga e complessa, O. mostra che le sostanze sono sempre singolari e mai universali. Per cui l'universale non è una sostanza. Ecco altre due dimostrazioni:

...In terzo luogo, se quell'opinione [il realismo degli universali] fosse vera, nessun individuo potrebbe essere creato, ma qualcosa sarebbe preesistito alla creazione dell'individuo: se l'universale che è in lui è stato prima in un altro, l'individuo non riceverebbe un essere tratto interamente dal nulla... (4)

In quarto luogo, l'universale **realisticamente** inteso non potrebbe essere considerato una cosa totalmente estranea all'essenza dell'individuo, ma dovrebbe appartenere all'essenza individuale e, di conseguenza, un individuo risulterebbe composto da realtà universali e perciò esso sarebbe nello stesso tempo singolare e universale...

....L'universale è un concetto mentale che si predica di più cose. Questa tesi può essere confermata attraverso queste considerazioni razionali: a parere di tutti, ogni universale è predicabile di più cose, ma solo un concetto della mente oppure un segno istituito convenzionalmente è per sua natura atto a essere predicato, e non una sostanza. Dunque solo un concetto mentale o un segno convenzionale è universale. Ma **per universale non intendo**

(1) Qui si respinge la tesi del **realismo** degli universali, secondo cui gli universali sarebbero qualcosa di oggettivo. Per O. ogni sostanza esistente è singolare.

(2) Potremmo dedurre che, se la convenzione funziona e noi ci capiamo, è perché per natura elaboriamo gli stessi concetti. Ma O. non trae qui esplicitamente questa conclusione.

(3) Non meno di altri scolastici, O. appoggia le sue tesi con l'autorità di Aristotele e con quella dei suoi commentatori arabi. Omettiamo le citazioni.

(4) Infatti l'universale che è nell'individuo sarebbe tratto dall'Intelletto divino.

(5) Come si vede, Ockham evita il nominalismo in senso stretto.

quei segni convenzionali [i nomi], bensì solo quel segno che per sua natura è universale.(5)

Guglielmo da Ockham, *Scritti filosofici*, Nardini, 1991, pp. 115-120.

TESTO 2. Lettera ai frati minori sulle eresie del papa

Io, frate Guglielmo di Ockham, mi rivolgo agli uomini religiosi e a tutti i frati minori riuniti ad Assisi nella festa di Pentecoste dell'anno 1334, con l'intenzione di difendere fedelmente la fede ortodossa. ... Per seguire in qualche modo l'esempio del glorioso apostolo Paolo, voglio dare, per quanto mi è possibile, spiegazioni di tutto ciò che ho fatto, faccio e farò a voi tutti, cristiani ed eretici. Sappiate dunque, e tutti i cristiani lo sappiano, che per circa quattro anni interi sono rimasto ad Avignone, prima di rendermi conto che il Papa era incorso nell'eresia. Infatti non volevo minimamente credere che una persona destinata a una carica così importante sostenesse come valide proposizioni eretiche, perciò non mi curai né di leggere né di avere le sue costituzioni. Solo dopo un po', in seguito a un'occasione precisa e dietro indicazione del mio superiore [Michele da Cesena], mi misi a leggere e a studiare con cura queste tre costituzioni *Ad conditorem*, *Cum inter nonnullos* e *Quia quorundam*. In esse ho trovato molte tesi eretiche ridicole e insensate, oltre che chiaramente contrarie alla vera fede, alla ragione naturale, all'esperienza e alla carità verso i fratelli. Tra queste ne ho scelte parecchie da inserire in questa lettera...

M.T. Beonio Brocchieri Fumagalli, *La Chiesa invisibile*, Feltrinelli, 1981.

TESTO 3. Confutazione della “teoria delle due spade”

È chiaro che da quelle parole di San Luca 22: “ecco qui due spade”, non si può provare che l'impero dipende dal papa, né che il papa abbia tanto la potestà temporale quanto la spirituale, perché quel mistico senso per cui si dice che per quelle due spade si intendono le due potestà, cioè la temporale e la spirituale, non è espresso in nessuna parte della sacra scrittura. Ma forse qualcuno osserverà che la scrittura dice espressamente che col termine spada s'intende la potestà. Si dice infatti “non senza ragione porta la spada” (Rom. 13); quindi convenientemente per le due spade si designano due potestà e non solamente la potestà temporale, ma la materiale e la spirituale...

A tale interpretazione si può rispondere in diverse maniere, anzitutto che nella sacra scrittura il termine spada alle volte significa potestà, altre volte significa la parola di Dio, come nella *Lettera agli efesini* in cui l'apostolo dice “la spada dello spirito, che è la parola di Dio”. Quindi, come tu affermi che le due spade significano le due potestà, così con la stessa facilità dirò che per le due spade si intenda la parola, ossia la predicazione del Nuovo e Vecchio testamento. Ed in tal modo interpreta il passo il beato Ambrogio nel commento al Vangelo di San Luca...

(*Breviloquium de potestate papae*, in Ockham, *Filosofia, teologia, politica*, Andò, Palermo 1966.)

TESTO 4. Marsilio da Padova: il popolo è il legislatore

Qui Marsilio riprende la concezione aristotelica della democrazia regolata dalla legge come miglior forma di Stato. Tuttavia egli non cessava di ritenere legittima l'autorità imperiale, purché ottenesse la delega e l'approvazione del popolo. Certo il suo protettore Ludovico il Bavaro era un imperatore elettivo, ma le modalità di elezione non corrispondevano a quelle qui indicate da Marsilio. Come nel caso di Ockham, il filosofo è costretto a qualche compromesso con la realtà.

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.

Da Marsilio da Padova, *Il difensore della pace*, 1324. Traduzione nostra dall'edizione 1612, Francoforte sul Meno, Mathias Becker editore. Una recente traduzione italiana, con testo a fronte, è edita da Rizzoli, 2001.

Ruggero Bacone

TESTO 4. 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 magiae*. Editio ad Amburgo nel 1618, editore Georg Ludwig Frobenius,

<https://archive.org/details/A1140021/page/n37/mode/2up> traduzione nostra.

Buridano

TESTO 5. L'*impetus* come "virtù motrice"

Possiamo dunque e dobbiamo dire che al sasso o a un altro proietto viene impressa una tale cosa, la quale è la virtù motrice di quel proietto, e ciò pare meglio che ricorrere all'azione dell'aria per far muovere il proietto. Pare infatti piuttosto che l'aria resista al moto.

Buridano qui allude ad Aristotele, che immagina che un sasso, distaccatosi dalla mano che lo scaglia, prosegua il moto spinto dall'aria che riempie il vuoto, che altrimenti si creerebbe tra il sasso e la mano. Ma per Buridano l'aria semmai resiste al moto.

Mi sembra perciò che si debba dire che il motore, muovendo il mobile, gli imprime un **impeto** o una certa **virtù motrice** di quel mobile nella direzione nella quale il mobile lo muoveva, sia verso l'alto sia verso il basso, sia lateralmente sia in cerchio, e quanto più velocemente il motore muove quel mobile, tanto più forte impeto imprimerà, e **da quell'impeto è mosso il sasso dopo che il motore ha cessato di muovere**. Ma **a causa della resistenza dell'aria e della gravità del sasso**, che inclina in una direzione contraria a quella verso cui l'impeto muove, **quell'impeto si indebolisce continuamente**. Perciò il moto di quella pietra

diventa sempre più lento e infine quell'impeto si consuma e corrompe a tal punto che la gravità della pietra ne ha ragione e muove la pietra in basso verso il suo luogo naturale.

(M.Clagett, *La scienza della meccanica nel medioevo*, Feltrinelli 1972).

Christine de Pisan

Testo 6. Accumulare il sapere per le generazioni future (da “La città delle dame”, Carocci 2021, pp. 197-199).

Questo passo è tratto da un libro in difesa delle donne, oggetto da secoli di opere denigratorie. De Pisan vi espone la vita di donne illustri per la loro sapienza, e anche di regine che erano state sagge governanti. E non manca di mettere in rilievo le malefatte del governo degli uomini, causa di crudeltà e di guerre, e di ricordare la malvagità di papi ed ecclesiastici (sempre maschi).

Il passo che citiamo anticipa lo spirito dell'umanesimo rinascimentale. Pur facendo le lodi della prudenza e del buon senso, mette in rilievo il valore della cultura e del sapere come patrimonio eterno dell'umanità.

... Se una persona è dotata di prudenza, indicata come buon senso, e di scienza acquisita, merita il riconoscimento di una grande eccellenza ... Aver l'una non significa avere anche l'altra: l'una è un dono di Dio, secondo una predisposizione naturale, l'altra è ottenuta con lunghi studi. Entrambe sono buone, ma alcuni tuttavia preferirebbero il buon senso naturale senza sapere acquisito, che il sapere acquisito e poco buon senso. Si potrebbe dire che è di gran lunga migliore scegliere ciò che è più utile per il bene pubblico e comune; così una persona istruita è più utile alla collettività, attraverso la scienza che può diffondere, che non attraverso tutto il buon senso che potrebbe avere: questo buon senso naturale non dura che lo spazio della vita di una persona, e quando questa muore il buon senso se ne va con lei. Ma il sapere dura in eterno per coloro che lo hanno conquistato, attraverso la fama, e viene usufruito da molte persone, che lo insegnano ad altri e ne fanno libri per le generazioni future. La scienza non muore con loro, come ti posso mostrare con l'esempio di Aristotele e di altri, il cui sapere è stato diffuso nel mondo, e il mondo approfitta di più di quel sapere che non della prudenza senza scienza di tutti gli uomini del passato...

De Pisan in effetti, più che ad Aristotele, sempre centrale nella cultura universitaria di allora, è vicina alla tradizione socratico-platonico, e conosce bene Petrarca, portatore di una nuova cultura post-aristotelica (← § 5).

OGGI E IERI. Christine de Pisan, la prima letterata francese, difende il sesso femminile

Il testo che segue è una nostra traduzione parziale di *Christine de Pisan, la première femme de lettres française*, di Annalisa Palumbo (9 settembre 2020, ediz. Francese di National Geographic, <https://www.nationalgeographic.fr/histoire/2020/09/christine-de-pisan-la-premiere-femme-de-lettres-francaise>).

... Il padre di Christine era un medico e astrologo bolognese, Tommaso da Pizzano. La sua reputazione di illustre intellettuale gli valse il posto di astrologo alla corte del re Carlo V. Tommaso da Pizzano accettò questo onorifico incarico e si trasferì in Francia con la sua famiglia quando Christine aveva quattro anni [nel 1368]. Aveva due fratelli minori e Tommaso da Pizzano, uomo di larghe vedute per l'epoca, decise di dare un'istruzione formale ai suoi tre figli. Christine ricevette lezioni di greco, latino, letteratura, storia, filosofia e medicina. Lettrice vorace, era nota per trascorrere ore nella biblioteca del palazzo reale del Louvre....

[Sposatasi nel 1379], alcuni anni dopo Christine perse il padre. Il marito morì ... intorno al 1389. A 25 anni, Christine era una vedova con tre figli e una madre a carico. I suoi fratelli erano tornati in Italia e non potevano aiutarla.

La soluzione convenzionale all'epoca sarebbe stata quella di cercare un nuovo partner e risposarsi, ma Christine decise diversamente. Scelse di

mantenere la sua famiglia da sola e di vivere della sua penna. Come scrisse nel suo diario, "dovevo diventare un uomo."

Lo scriptorium è sostanzialmente una casa editrice in cui però i libri sono scritti a mano da veloci copisti e illustrati a colori dai miniaturisti.

Trovò lavoro come direttrice di uno *scriptorium*, dove sovrintendeva al lavoro di calligrafi, rilegatori e miniaturisti. Nel tempo libero scriveva, ispirandosi alle ricche letture che l'avevano nutrita fin dall'infanzia. Per guadagnare qualche soldo in più, Christine iniziò a inviare le poesie che componeva a persone influenti ... Il suo principale mecenate e fonte di reddito era il re Carlo VI ... Cristina riuscì ad attrarre nobili mecenati, anche stranieri, come Filippo II di Borgogna, la regina Isabella di Baviera e Richard Neville, conte di Salisbury.

Christine non era solo una poetessa. Era anche una critica sociale e letteraria aperta e influente. All'inizio del 1400, discusse con i segretari del re sulla moralità del *Roman de la Rose*, un lungo poema allegorico ... del XIII secolo. Christine sostenne che la rappresentazione delle donne nell'opera era problematica, attribuendo tratti negativi a figure femminili allegoriche e ritraendo le donne come semplici oggetti per soddisfare i desideri maschili. La sua franchezza in questa critica all'opera contribuì ad avviare un dibattito più generale alla corte francese sulla condizione della donna. Per lei la posizione inferiore delle donne non era naturale, ma culturale.

Nel 1405, Christine approfondì la sua difesa delle donne in quella che sarebbe diventata una delle sue opere più famose, *La città delle dame*. Christine immaginò una città occupata da donne straordinarie nella storia: la poetessa Saffo; Didone e Semiramide, l'unica donna che abbia mai governato l'influente impero assiro; Zenobia, regina di Palmira che conquistò l'Egitto ...

La Città delle dame sottolinea l'importanza dell'istruzione per formare donne virtuose e forti. Un passaggio dice: "Se fosse consuetudine mandare a scuola le bambine come i ragazzi... anche loro imparerebbero tutte le complessità delle arti e delle scienze". Christine sottolineò che solo gli uomini stupidi consideravano un male per le donne essere istruite "perché si risentivano per le donne che ne sapevano più di loro".

Cristina fu contemporanea della Guerra dei Cent'anni, un conflitto intervallato da tregue più o meno lunghe, che oppose, dal 1337 al 1453, la dinastia dei Plantageneti a quella dei Valois ... Nel 1413 scrisse una delle sue ultime opere importanti, *Il libro della pace*, una serie di consigli di governo per l'erede del re Carlo VI.

... Gli inglesi, pronti a prendere Orléans che avrebbe dato loro accesso al sud della Francia, furono sconfitti da Giovanna d'Arco, che capovolse il corso della guerra. Ispirata dall'attualità, Christine riprese in mano la penna e scrisse // *poema di Giovanna d'Arco*, celebrando la giovane che considerava una nuova luce per i francesi. Christine morì all'età di 65 anni, intorno al 1430, e la sua ode poetica a Giovanna d'Arco rimane l'unica opera scritta pubblicata durante la vita della Pulzella d'Orléans.

La scelta di Christine de Pisan di diventare un'autrice professionista le permise di costruire un corpus di opere e di avviare una nuova riflessione sullo status e sul ruolo delle donne. Secoli dopo, **Simone de Beauvoir**, nel suo trattato del 1949, *Il secondo sesso*, descrisse Christine de Pisan come "la prima donna ad aver preso in mano la penna per difendere il proprio sesso."

Simone de Beauvoir, filosofa, romanziera e attivista politica, è stata una delle pioniere del movimento femminista, sviluppatosi a partire dagli anni '70.

[Christine de Pisan, la première femme de lettres française | National Geographic](https://www.nationalgeographic.fr/histoire/2020/09/christine-de-pisan-la-premiere-femme-de-lettres-francaise)
<https://www.nationalgeographic.fr/histoire/2020/09/christine-de-pisan-la-premiere-femme-de-lettres-francaise>

LABORATORIO

Duns Scoto

§ 1

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Chiarite le funzioni di filosofia e teologia secondo Duns Scoto. 2. Chiarite i concetti di bene e di volontà buona. 3. Spiegate qual è per lui l'oggetto della metafisica. CONFRONTO. Quali verità che Tommaso credeva accessibili alla ragione naturale, per Scoto sono conosciute attraverso la rivelazione? E perché?

Ockham

§ 2 e 2.1

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Qual è il rapporto tra ragione e fede e tra chiesa e rivelazione per Ockham? 2. Qual è la soluzione di Ockham del realismo degli universali? 3. Qual è la concezione del concetto di causa di Ockham? 4. In che consiste il "rasoio di Ockham"? 5. Qual è la concezione ockhamiana dell'autorità e del potere del papa?

I teologi che si oppongono al papa e al potere politico

§ 2.2

ANALISI DELLE TEMATICHE. Quali furono le tesi teologiche e politiche dei teologi contestatori e riformatori?

RICERCA STORICA E LETTERARIA. Provate a ricostruire nelle letterature delle lingue che studiate e nella storia generale del Trecento le figure di teologi e intellettuali contestatori

Marsilio

§ 2.3

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Definite le funzioni dello Stato secondo Marsilio. 2. Definite la sua concezione delle funzioni sociali e le conseguenze che esse aveva sulla teoria degli oratores-bellatores-laboratores

I naturalisti francescani

§ 3

ANALISI DELLE TEMATICHE. Quali nuove tematiche si sviluppano con forza nella nostra cultura grazie ad alcuni filosofi francescani?

ANALISI DEI CONCETTI. 1 Che cosa afferma Grossatesta sulla luce? Quali nuove idee introduce Bacone?

I fisici ockhamisti

§ 4

ANALISI DEI CONCETTI. Esponete la critica di Buridano alla fisica di Aristotele.

ANALISI DELLE TEMATICHE. Quali nuove concezioni e ipotesi scientifiche sono diffuse dagli ockhamisti?

§ 5

ANALISI DELLE TEMATICHE. Quali nuove tematiche e forme letterarie si sviluppano nel Quattrocento erodendo il predominio della cultura universitaria scolastica?

Christine de Pisan

DISCUSSIONE-DIBATTITO. De Pisan ha sostenuto che l'inferiorità intellettuale femminile era causata dalla mancanza di istruzione e difficilmente qualcuno oggi contesterebbe questa tesi. Tuttavia molte femministe oggi sostengono anche che le donne sarebbero portatrici di una cultura diversa da quella maschile (del resto la stessa de Pisan era una letterata molto più che una filosofa) e portatrice di atteggiamenti più solidali e meno aggressivi e bellicistici, o comunque diversi. Che cosa ne pensate?

LABORATORIO DI RICAPITOLAZIONE

La questione degli universali

RICAPITOLAZIONE. Confrontate le diverse soluzioni della questione degli universali nel medio evo.

Il volontarismo e l'intellettualismo etico

RICERCA AVANZATA DI CONFRONTO. Mostrate l'influenza del volontarismo di Agostino su quello di Duns e di Ockham. Provate poi a ricostruire la linea opposta dell'intellettualismo etico partendo dai sofisti e da Socrate attraverso altri filosofi greci fino a Tommaso.

Il potere ecclesiastico e laico secondo Ockham e Marsilio

RICERCA STORICA DI CONFRONTO. Confrontate la concezione del potere sia ecclesiastico che laico secondo Ockham e Marsilio con la teoria delle “due spade” di papa Gelasio e con la teoria della “pienezza del potere” di Bonifacio VIII.

Francescanesimo, attesa di una nuova era e conoscenza della natura

RICERCA STORICA. Fate un'indagine attraverso manuali, enciclopedie e siti sui progetti scientifici e sulle speranze dell'avvento di una nuova era del francescano Ruggero Bacone e di Raimondo Lullo, che ebbe simpatia per il francescanesimo.

L'ockhamismo e la sua rottura con il sistema scientifico di Aristotele

RICERCA STORICA. Con l'ausilio di un manuale di storia della scienza, provate a reperire i diversi aspetti della rottura di Buridano, Alberto di Sassonia, Oresme e altri ockhamisti con il sistema scientifico di Aristotele.