

Maria Bettetini, Luca Bianchi,
Costantino Marmo, Pasquale Porro

Filosofia medievale

*con la collaborazione di
Francesco Paparella*



Raffaello Cortina Editore

ALLIEVO. Tuttavia [...] non mi è chiaro perché tu non abbia citato la Grammatica e la Retorica.

M. Devi sapere che non ne ho fatto menzione per più di un motivo. Innanzitutto perché molti filosofi ritengono, e non senza ragione, che tali arti appartengano quali membra alla dialettica. In secondo luogo per ragioni di brevità. Infine [tali arti] non sembrano occuparsi della natura delle cose ma delle leggi che regolano il discorso tra gli uomini, discorso che Aristotele e la sua scuola dimostra dipendere non da elementi oggettivi ma dall'abitudine di coloro che parlano oppure da cause e individui particolari, insomma da elementi che non hanno pressoché nulla a che fare con la natura delle cose. Infatti quando la retorica cerca di fare chiarezza sui comuni luoghi dell'argomentare relativi alla natura questa attività non rientra propriamente nella retorica stessa ma nella dialettica. Non affermo che grammatica e retorica siano del tutto prive di principi propri, dal momento che ciascuna di tali arti ha una origine e un fine particolari (rispettivamente la lettera e le ipotesi ovvero le questioni ben definite cosicché la grammatica è l'arte di scrivere bene e la retorica la capacità di parlare bene a partire appunto da ipotesi). Affermo che sono più efficaci nel comprovare o confutare teorie relative a questioni incerte, gli argomenti tratti dalla natura piuttosto che quelli prodotti dall'ingegno umano; l'arte dello scrivere e del parlare correttamente sono, infatti, prodotte e derivate dall'ingegno umano.

A. Allora perché le si annovera tra le arti liberali se non derivano dalla natura ma dall'elaborazione umana?

M. Non credo ci siano altre ragioni se non il fatto che esse non possono essere separate dalla dialettica che è la madre delle arti. Sono, infatti, come rami della dialettica o rivoli che da essa sgorgano o ancora come strumenti attraverso i quali le scoperte intelligenti divengono visibili all'uomo.

[3. *La natura e la sua divisione*]

M. Spesso quando indago e penso, tanto approfonditamente quanto le forze me lo consentono, che tutte le cose, quelle che l'animo può cogliere e quelle che ne superano la capacità d'indagine, si possono dividere nelle realtà che sono e nelle realtà che non

sono mi si presenta alla mente un termine in grado di raccogliere tutte queste realtà, un termine che in lingua greca è $\Phi\Upsilon\Upsilon\Upsilon\Upsilon$ mentre in latino è natura. Oppure ti sembra che le cose stiano in un altro modo?

A. Tutt'altro, concordo in pieno. Infatti anch'io, nell'incamminarmi sulla via dell'indagine razionale, scopro che le cose stanno in questo modo.

M. Allora la natura è il nome universale, come abbiamo detto, che racchiude tutte le cose che sono e che non sono.

A. È così, infatti. Non si può presentare nelle nostre riflessioni nessuna realtà che sia priva di tale termine.

M. Poiché siamo tra di noi d'accordo che questo termine ha una valenza universale, vorrei che tu ne illustrassi la divisione nelle sue specie secondo le differenze; oppure, se preferisci, prima io cercherò di descrivere tale divisione lasciando poi a te il compito di giudicarla secondo verità.

A. Ti chiedo di iniziare. Sono impaziente di conoscere da te come tale processo si compia realmente.

M. Mi sembra che la divisione della natura ammetta quattro differenze e quattro specie delle quali la prima consiste nella natura che crea e non è creata, la seconda nella natura che crea ed è creata, la terza nella natura che è creata e non crea, la quarta nella natura che non crea e non è creata. Queste quattro nature si oppongono tra di loro due a due. Infatti la terza è opposta alla prima, mentre la quarta è opposta alla seconda; la quarta natura, tuttavia, deve essere annoverata fra le cose impossibili, poiché il suo essere consiste nel "non poter essere". Ritieni che una simile divisione sia corretta oppure no?

A. È corretta. Ma vorrei che ripetessi [la tua analisi], in modo che si mostri più chiaramente l'opposizione tra le diverse specie da te prima descritte.

M. È abbastanza evidente, se non vado errato, l'opposizione tra la prima e la terza specie. La prima, infatti, crea e non è creata; a essa, come suo contrario, si oppone [la natura] che è creata e non crea. La seconda [specie], poi, si oppone alla quarta dal momento che alla seconda che è creata e crea risulta sotto ogni rispetto contraria la quarta la quale non crea e non è creata.

A. Comprendo [tutto ciò] chiaramente. Tuttavia la quarta specie che tu hai indicato mi lascia interdetto. Infatti per quanto ri-

guarda le altre tre non oserei esitare; la prima, infatti, come mi sembra, può essere identificata con la causa di tutte le cose che sono, che è Dio, la seconda, invece, con le cause primordiali, la terza, con le realtà che sono colte nella generazione e secondo lo spazio e il tempo. Mi sembra, pertanto, che sia necessario discutere con maggiore precisione sui singoli elementi.

[...]

M. [...]. Si ritiene, allora, che la natura divina sia non creata in quanto essa è la causa prima di ogni realtà e non esiste alcun principio a lei superiore dal quale possa derivare. Dall'altro lato, dal momento che dopo il ritorno dell'universo creato, composto di realtà visibili e invisibili, nelle cause primordiali contenute all'interno della natura divina, non ci può essere nessuna ulteriore creazione della natura da parte della medesima natura divina e neppure un procedere di forme sensibili o intelligibili, e dal momento che in tale natura tutto è uno come nelle cause, dove gli effetti sono tuttora e sono sempre stati uno, allora si può correttamente affermare e credere che questa natura non crea nulla. Infatti che cosa si potrebbe creare quando la natura divina è essa sola tutto in tutto?

[4. *L'essenza divina e la sua ineffabilità*]

M. Ma di una tale causa bisogna tacere affidandosi unicamente alla semplicità della fede ortodossa; essa infatti supera ogni comprensione intellettuale, come è scritto: "Colui che solo possiede l'immortalità e dimora nella luce inaccessibile". Se si volesse iniziare a discutere su una simile causa, tuttavia, ci si dovrebbe presto rendere conto, convinti in modo necessario in molti modi e da molte argomentazioni stringenti, che è necessario servirsi di due fondamentali parti della teologia, l'una affermativa, detta dai Greci ΚΑΤΑΦΑΤΙΚΗ e l'altra negativa, chiamata ΑΠΟΦΑΤΙΚΗ. L'una, infatti, quella ΑΠΟΦΑΤΙΚΗ, nega che l'essenza o sostanza divina possa essere qualcosa delle cose che sono e, quindi, che possa essere compresa o detta in qualche modo. L'altra, invece, la teologia ΚΑΤΑΦΑΤΙΚΗ, predica della causa tutte le cose che sono e perciò è detta affermativa: tale teologia, infatti, non asserisce che la sostanza divina sia effettivamente alcuna delle cose che sono ma

sostiene che tutte le cose che dalla sostanza stessa derivano possono esserle predicate. È così in grado di definire "causale" [qualcosa] sulla base delle realtà che hanno il potere di agire come cause. [Tale teologia] predica, infatti, [alla sostanza divina] l'essere verità, bontà, essenza, luce, giustizia, sole, stella, spirito, acqua, leone, orso, verme e molte altre cose che non possono essere numerate. E non fa conoscere tale causa unicamente attraverso le cose che sono conformi alla sua natura ma anche attraverso quelle che le sono contrarie, come quando afferma che essa è ebbra, stolta o folle. Ma non vogliamo ora discutere di tali argomenti; infatti su tutto ciò ha già detto abbastanza il santo Dionigi Areopagita nella sua teologia simbolica alla quale ti rinvio per ogni tua ulteriore domanda. Ti chiederai, infatti, se tutte le categorie o solo alcune di esse devono essere predicate di Dio in modo proprio.

A. Infatti davvero bisogna far riferimento [all'opera di Dionigi]. Ma prima credo si debba analizzare perché il santissimo padre e teologo già nominato affermi solennemente che gli attributi sopra citati, mi riferisco a "essenza", "bontà", "verità", "giustizia", "sapienza", e a tutti gli altri termini dello stesso genere, i quali sembrano essere non solo divini ma persino divinissimi e sembrano poter denotare nessun'altra realtà se non la stessa essenza o sostanza divina, si debbano intendere in senso metaforico ovvero trasferendoli dalle creature al creatore. Credo, infatti, che non abbia detto simili cose senza una qualche ragione mistica e segreta.

M. Vedo che segui con molta attenzione. E in effetti credo che non si possa passare oltre su una simile questione senza dedicarvi la giusta considerazione. Pertanto vorrei che tu mi dicessi se ritieni che esista qualcosa opposto a Dio oppure a Lui cointelligibile. L'"opposto" può essere tale per privazione, per opposizione o per relazione; per cointelligibile intendo, invece, ciò che è eternamente colto insieme a Dio stesso anche se non risulta a Lui coesenziale.

A. Capisco chiaramente ciò che intendi. Non oserei dire che ciò che è opposto a Dio o ciò che gli è cointelligibile risulta ΕΤΕΡΟΥΣΙΟΝ (ovvero la cui essenza è diversa da quella divina). Infatti gli opposti sono tra loro opposti in modo tale che iniziano a esistere e terminano di essere nello stesso momento, sia che si tratti [di opposti] della medesima natura come il semplice rispetto al

doppio, il subsesquialtero rispetto al sesquialtero, o [di opposti] di diversa natura come la luce e le tenebre, o [di opposti] secondo privazione come la morte e la vita, la voce e il silenzio. Queste condizioni sono attribuite, in base a un ragionamento vero, alle realtà soggette a nascita e morte. Infatti quelle cose che sono tra loro in contrasto non possono essere eterne; se, infatti, fossero eterne, non starebbero in contrasto tra di loro. Infatti l'eternità è simile a se stessa e tutta in sé totalmente una, semplice e indivisibile. Uno è, infatti, il principio di tutte le cose e uno il fine che non può avere entro di sé nessuna contrarietà. Per la medesima ragione non credo ci sia nessuno che osi affermare che quanto è coeterno a Dio non risulti a Lui anche coesenziale. Se una simile condizione può essere pensata o rinvenuta allora ne consegue necessariamente che non esiste un solo principio di tutte le cose ma ne esistono due oppure di più, profondamente diversi tra di loro, cosa che concordemente rifiutammo senza nessuna esitazione secondo la retta ragione. Infatti tutto inizia a essere da uno, nulla da due o più.

M. Mi sembra che tu giudichi correttamente. Se allora i nomi precedentemente attribuiti alla divinità vedono altri nomi a loro assolutamente contrapposti, necessariamente si deve ritenere che le realtà da loro significate ammettano contrari ugualmente opposti. Per questa ragione [tali nomi] non possono essere predicati di Dio al quale nulla si oppone o al cui interno non si può rinvenire una realtà che in quanto coeterna a Lui sia differente. La ragione ben condotta, pertanto, non può ritrovare nessuno dei nomi precedentemente citati o di altri simili [in quella essenza] nella quale non si può rinvenire un nome diverso che essendo differente, perché appartiene alla "parte" contrapposta o perché differisce in se stesso nel medesimo genere, si distacchi dall'essenza stessa. Ciò che apprendiamo nei nomi necessariamente lo dobbiamo trovare anche in quelle realtà che dai nomi stessi sono denotate. Tuttavia, poiché gli appellativi divini che nella Sacra Scrittura sono predicati di Dio in modo traslato, dalla creatura al creatore – se poi si possa correttamente asserire che qualcosa è predicabile di Dio questa è una questione che dovrà essere analizzata in un altro luogo – sono innumerevoli e non possono, in ragione della pochezza della nostra capacità razionale, venir raccolti e ricordati tutti insieme, si dovranno riportare pochi nomi divini a titolo d'esempio. Dio, allora, è definito essenza, ma non è

in senso proprio essenza: l'essere, infatti, si oppone al non essere. Allora [Dio] è ΥΠΕΡΟΥΣΙΟΣ ovvero superessenziale. Ancora Dio è detto bontà, ma non è in senso proprio bontà: alla bontà, infatti, si oppone la malvagità. Allora [Dio] è ΥΠΕΡΑΓΑΘΟΣ ovvero più che buono e ΥΠΕΡΑΓΑΘΟΤΗΤΑ, superiore-alla-stessa-bontà. Si dice Dio ma non è Dio in senso proprio: infatti al vedere si oppone la cecità e a colui che vede il cieco. Allora è ΥΠΕΡΘΕΟΣ ovvero più-che-dotato-della-vista. ΘΕΟΣ, infatti, può essere tradotto come "Colui che vede"; tuttavia se ti rifai all'altra origine di questo nome, e quindi fai derivare ΘΕΟΝ, cioè Dio, non dalla radice del verbo ΘΕΩΡΩ (ovvero vedo) ma da quella del verbo ΘΕΩ (ovvero corro), l'esito è il medesimo. Infatti a colui che corre si oppone colui che non corre come alla lentezza la velocità: sarà allora ΥΠΕΡΘΕΟΣ, ovvero più-di-colui-che-corre come sta scritto: "La sua parola corre più velocemente".

[5. *L'essenza divina nella sua ineffabilità è Nulla*]

A. [...] Ti chiedo quindi di spiegare che cosa la santa teologia intenda con il nome di nulla.

M. Sarei propenso a credere che con quel nome si possa indicare la brillantezza della bontà divina, ineffabile, incomprendibile e inaccessibile, insondabile per ogni intelletto umano e angelico – è, infatti, superiore all'essenza e alla natura –; tale bontà mentre è pensata in se stessa, non è, non era e non sarà in quanto superando ogni realtà non può essere colta in nessuna delle cose che esistono. Allora attraverso una qualche misteriosa discesa nelle cose che sono la stessa bontà divina è colta dallo sguardo della mente e la si scopre quale unico essere di tutto: essa è, era e sarà. E poiché in questo modo l'incomprendibile viene colto intellettivamente, è chiamato non senza motivo nulla in virtù della sua dignità. E in realtà dal momento che inizia ad apparire nelle sue teofanie si può dire che Essa proceda in qualche modo dal nulla al qualcosa: la realtà che è considerata come superiore a ogni essenza è conosciuta proprio in ogni essenza. Pertanto ogni creatura visibile e invisibile può essere definita una teofania, ovvero un'apparire di Dio.

[...]

Il *Liber de causis*

La struttura di fondo del neoplatonismo medievale

[P P]

Tra l'VIII e il IX secolo, dopo aver spostato la capitale dell'impero a Baghdad, i califfi della dinastia 'abbāsīde crearono le condizioni per uno straordinario fenomeno socioculturale, quello della traduzione in arabo di una cospicua parte del patrimonio filosofico e scientifico greco. Le ragioni di questo processo sono da ricondurre a precisi fattori geopolitici, e in particolare alla volontà degli 'Abbāsīdi di porsi in continuità con la politica culturale ellenizzante portata avanti dagli ultimi imperatori Sassanidi in Persia, e soprattutto di accreditarsi, in alternativa ai bizantini, come i veri eredi della civiltà greca. L'operazione ideologica dei califfi mirava così a presentare la nuova fede islamica come assolutamente compatibile con la ragione, in contrasto con quello che era invece avvenuto nel mondo ortodosso, in cui le principali scuole filosofiche, a partire da quella di Atene, erano state chiuse, e la lettura stessa di molti testi filosofici era stata interdetta. Il movimento di traduzioni a sua volta fece sì che nascessero figure di intellettuali dediti precipuamente allo studio della filosofia (*falsafa*) e qualificabili perciò come "filosofi" (*falāsifa*) – fatto tanto più rilevante se si considera che nello stesso periodo praticamente nessuno, né nel mondo latino né in quello bizantino, tendeva a rivendicare per sé questa denominazione nel senso classico del termine.

L'arabo rappresenta così la prima lingua in cui la filosofia tornò a esprimersi dopo il greco, ovvero il primo vero momento di effettiva internazionalizzazione della filosofia. La tendenza generale dei primi pensatori di lingua araba (per la maggior parte di fede islamica; ma in arabo scriveranno, ad esempio, anche alcuni dei principali intellettuali ebrei) fu tuttavia quella di accogliere l'eredità greca come un complesso sostanzialmente omogeneo, anche per smussare quelle divergenze dottrinali che avrebbero potuto mettere in dubbio la possibilità di una pacifica conciliazione tra la filosofia e i principi dell'Islam. Nacque così una tradizione sincretistica in cui si fusero elementi tipicamente neoplatonici, dottrine aristoteliche ed esigenze teologiche o religiose di matrice

islamica. Ciò è particolarmente evidente, ad esempio, a proposito del modo di concepire la causa prima, che conserva molti tratti dell'Uno neoplatonico (la cui descrizione ben si accordava al primo pilastro fondamentale dell'Islam, quello del *tauhīd* o unicità divina), come l'assoluta trascendenza, l'ineffabilità e l'irrappresentabilità, ma assume anche alcune caratteristiche tipicamente aristoteliche, come quella di essere causa del movimento celeste e ancor più quella di essere pensante (l'Uno neoplatonico era invece collocato al di sopra del pensiero). Dalla rivelazione coranica e dalla fede islamica derivano poi altre caratteristiche essenziali attribuite alla causa prima: il fatto di essere propriamente creatrice (di non limitarsi cioè a imprimere il movimento al mondo, ma di donargli l'essere con un atto di instaurazione assoluta), il fatto di coincidere con l'essere puro (determinazione estranea tanto alla tradizione aristotelica quanto a buona parte di quella neoplatonica) e, infine, il fatto di non limitarsi a pensare solo a se stessa, come accade al motore immobile di Aristotele, ma anche, in qualche modo, a ciò che da essa dipende – di essere cioè un Dio provvidente, normativo e remuneratore. Gli elementi di questa sintesi subiscono ovviamente dei riaggiustamenti interni (in senso più marcatamente neoplatonico in al-Kindī, con una maggiore attenzione ad Aristotele in al-Fārābī e nella cosiddetta scuola di Baghdad), ma di fatto determinano nel loro insieme il nucleo di fondo di quella che si è soliti chiamare tradizione peripatetica araba – una tradizione in cui la filosofia aristotelica conquista definitivamente quel primato che conserverà poi anche nella Scolastica latina, ma al prezzo di una contaminazione strutturale con il neoplatonismo (fatte salve alcune ovvie eccezioni, come ad esempio Averroè) che condiziona la stessa successiva ricezione di Aristotele in Occidente.

Una riprova di questo sincretismo è offerta in particolare da alcune compilazioni la cui origine si colloca probabilmente proprio nel circolo di al-Kindī (795-865 ca.): tra esse, spiccano la cosiddetta *Teologia* di Aristotele, che è in realtà una parafrasi delle ultime tre *Enneadi* plotiniane (IV-VI), e *Il discorso sull'esposizione del Bene puro* (*Kalām fi maḥd al-Khair*), successivamente conosciuto nel mondo latino grazie alla traduzione realizzata da Gerardo da Cremona nella seconda metà del XII secolo, come *Liber de causis*. Il *Liber* è in realtà una raccolta di 31 proposizioni (32 nella versione latina, per effetto dello sdoppiamento della prop. 4) desunte dall'*Elementatio theologica* di Proclo e risistemate secondo un ordine differente, che risente a sua volta dell'influenza plotiniana: la struttura del *Liber* prescinde in effetti dalle triadi intermedie e dalle enadi che popolano l'universo metafisico procliano e si limita a indicare le tre ipostasi principali – l'Uno o causa prima, che è al di sopra dell'eternità così come di ogni altra determinazione; l'Intelletto, che è allo stesso livello dell'eternità, e l'Anima, che è nell'"orizzonte inferiore" dell'eternità, ma pur sempre al di sopra del tempo. Nel *Liber* si ritrovano esplicitamente alcune delle carat-

teristiche prima ricordate, come la curvatura in senso creazionistico della causalità della causa prima e l'identificazione di quest'ultima con l'essere puro: in quanto tale, la causa prima è a sua volta causa dell'essere che costituisce la prima delle cose create (prop. 4). Infine, il *De causis* veicola quei temi di fondo che costituiranno una sorta di patrimonio comune del neoplatonismo medievale: ad esempio, il primato della causa più remota rispetto alle cause prossime, che sancisce un ordine gerarchico essenziale (prop. 1, la causa prima è causa della causalità delle cause seconde), o il principio secondo cui la causa è nell'effetto nel modo proprio di quest'ultimo, mentre l'effetto è nella causa nel modo proprio della causa stessa (prop. 12, a cui si lega come conseguenza l'assioma per cui tutto ciò che viene ricevuto, viene ricevuto secondo il modo della cosa ricevente, suggerito nelle propp. 10 e 24).

Il grande successo del *De causis* nel mondo latino si deve anche alla sua iniziale inclusione nel corpus degli scritti aristotelici, in cui serviva per altro a colmare l'assenza di un parte propriamente teologica. Sarà Tommaso d'Aquino, in seguito alla versione latina dell'*Elementatio theologica* di Proclo portata a termine da Guglielmo di Moerbeke nel 1268, ad accorgersi della vera origine della compilazione – ciò che non impedirà al *Liber* di continuare a essere ampiamente citato e utilizzato, come testimonia ad esempio lo stesso Dante.

Le pagine che seguono sono tratte da: Tommaso d'Aquino, *Commento al "Libro delle cause"*, tr. it. e cura di C. D'Ancona Costa, Rusconi, Milano 1986, pp. 171-173 (prop. 1), 181-182 (prop. 2), 204-206 (prop. 4), 230-232 (prop. 6), 293-294 (prop. 12).

Per approfondire: P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J.-L. Solère, *La demeure de l'être. Autour d'un anonyme. Étude et traduction du Liber de causis*, Vrin, Paris 1990; A. de Libera, "Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du *Liber de causis*", in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1990, pp. 347-378; C. D'Ancona Costa, *La casa della sapienza. La trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba*, Guerini e Associati, Milano 1996; R.C. Taylor, "A critical analysis of the structure of the *Kalām fi maḥd al-Khair* (*Liber de causis*)", in P. Morewedge (a cura di), *Neoplatonism and Islamic Thought*, SUNY, Albany 1992, pp. 11-40; C. D'Ancona Costa, *Recherches sur le Liber de causis*, Vrin, Paris 1995; M. Zonta, "L'autore del *De causis* pseudoaristotelico: una nuova ipotesi", in R.B. Finazzi, A. Valvo (a cura di), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Il "Romanzo di Alessandro" e altri scritti*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1998, pp. 323-330; D. Gutas (1998), *Pensiero greco e cultura araba*, tr. it. di C. Martini, a cura di C. D'Ancona, Einaudi, Torino 2002; P. Thillet, S. Oudaimah, "Proclus arabe. Un nouveau *Liber de causis*?", in *Bulletin d'Études Orientales*, 53-54, 2001-2002, pp. 293-368; D. Gutas, "Filosofia greca, filosofia araba", in

I Greci. Storia Cultura Arte Società, a cura di S. Settis, vol. III: *I Greci oltre la Grecia*, Einaudi, Torino 2001, pp. 767-796; C. D'Ancona, R.C. Taylor, "Liber de causis", in R. Goulet (a cura di), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Supplément, CNRS Éditions, Paris 2003, pp. 599-647.



1. *Ogni causa primaria esercita sul suo effetto una influenza maggiore della causa seconda universale.*

Infatti quando la causa seconda universale cessa di esercitare la sua potenza su una cosa, la causa universale prima non sottrae da quella cosa la sua potenza. Ciò accade perché la causa prima universale agisce sull'effetto della causa seconda prima che su di esso agisca la causa seconda universale, che accompagna l'effetto. Quando dunque opera la causa seconda, che accompagna l'effetto, la sua azione non può prescindere da quella della causa prima che le è superiore. E quando la causa seconda si separa dall'effetto, che la accompagna, da esso non si separa la causa prima, che è superiore alla causa seconda, in quanto ne è causa.

Mostriamo ciò con un esempio tratto da "essere", "vivere", "essere uomo". È infatti necessario che una cosa sia in primo luogo essere, poi un vivente, e solo infine un uomo. Dunque causa prossima dell'uomo è la vita, e l'essere è la sua causa remota. L'essere perciò è causa dell'uomo più intensamente della vita, perché è causa rispetto al vivere, che a sua volta è causa rispetto all'essere uomo. Un caso simile si ha quando si pone nella razionalità la causa dell'uomo: l'essere è causa dell'uomo più intensamente della razionalità, poiché è causa della causa della razionalità. E ciò che mostra quanto diciamo è il fatto che quando viene meno la potenza razionale nell'uomo, non resta un uomo, ma resta un vivente dotato di sensi, che respira. Quando poi in quest'ultimo viene meno la vita, non resta un vivente, ma resta un essere, poiché viene meno non l'essere, ma la vita. Siccome dunque la causa non viene meno se viene meno il suo effetto, di quello che era l'uomo non resta che l'essere. Dunque, quando l'individuo non è uomo, è animale; e se non è neppure animale, è soltanto essere.

È quindi ormai chiaro ed evidente che la causa prima e remota comprende più effetti, ed è più intensamente causa di quanto non

lo sia la causa prossima. Per questo motivo la sua operazione è aderente alla cosa, in modo più intenso di quanto non sia l'operazione della causa prossima. E ciò accade proprio perché una cosa dapprima subisce solo l'azione della potenza più remota, e poi, secondariamente, subisce l'azione della potenza che è subordinata alla prima.

E la causa prima soccorre la causa seconda nel suo operare, poiché ogni operazione della causa seconda è compiuta anche dalla causa prima, che però la compie in modo diverso, più alto e più sublime. E quando la causa seconda viene meno al suo effetto, la causa prima non viene meno, perché la causa prima è aderente alla cosa in modo maggiore e più intenso di quanto non lo sia la causa prossima.

E l'effetto della causa seconda non sussiste se non per la potenza della causa prima. Ciò accade perché quando la causa seconda produce una cosa, la causa prima, che le è superiore, esercita la sua influenza su quella cosa attingendo alla propria potenza, ragion per cui è aderente alla cosa in modo più intenso e la conserva in essere.

È quindi ormai chiaro ed evidente che la causa remota è più intensamente causa della cosa di quanto non lo sia la causa prossima, che accompagna la cosa; essa infonde nella cosa la sua potenza, la conserva in essere, e alla separazione della causa prossima non si separa dalla cosa, ma anzi rimane in essa, e le è aderente, nel modo più intenso, come abbiamo mostrato ed esposto.

[...]

2. *Ogni essere superiore o è al di sopra dell'eternità e a essa precedente, o è con l'eternità, oppure è dopo l'eternità e al di sopra del tempo.*

Dunque l'essere che è precedente all'eternità è la causa prima, perché è causa rispetto a quella; invece l'essere che è con l'eternità è l'intelligenza, in quanto è essere secondo, costituito in modo unitario, non soggetto né ad alterazione né a distruzione. L'essere, poi, che è dopo l'eternità ma al di sopra del tempo è l'anima, perché essa si trova sull'orizzonte inferiore dell'eternità, ma è al di sopra del tempo.

E a prova che la causa prima precede la stessa eternità sta il fatto che in quest'ultima l'essere è acquisito. Dico, dunque, che ogni eternità è essere, ma non ogni essere è eternità; pertanto l'essere è più comune dell'eternità.

E la causa prima è al di sopra dell'eternità, in quanto l'eternità è un suo effetto. E l'intelligenza si equipara, ovvero si parifica all'eternità, perché è coestesa con l'eternità e non subisce né alterazione né distruzione. L'anima, poi, è congiunta con l'eternità inferiormente, perché più dell'intelligenza è suscettibile di ricevere impronte; ed è al di sopra del tempo, in quanto del tempo stesso è causa.

[...]

4. *Fra le realtà create la prima è l'essere, e prima dell'essere non c'è alcuna creatura.*

Ciò accade perché l'essere è al di sopra del senso, al di sopra dell'anima e al di sopra dell'intelligenza; dopo la causa prima non vi è nulla di più vasto, e non vi è nulla che sia stato causato prima di esso. Dunque per questo motivo l'essere risulta superiore a tutte le realtà create, ed è più intensamente unito. Ed esso è tale solamente per la sua prossimità all'essere puro e uno vero, nel quale non si trova molteplicità in alcun modo.

E l'essere creato, pur essendo uno, tuttavia è destinato a moltiplicarsi, nel senso che recepisce la molteplicità. E certamente esso diviene molteplice solamente perché, pur essendo semplice, e benché non vi sia fra le creature nulla di più semplice, è tuttavia composto di finito e infinito.

E tutto ciò che è immediatamente successivo alla causa prima è *achili*, cioè intelligenza completa, al culmine della potenza e di tutti gli altri beni; in essa le forme intelligibili sono più vaste e più intensamente universali. Ciò che ne deriva con modalità inferiore, poi, è anch'esso intelligenza; ma è, comunque, inferiore a quella intelligenza per completezza, potenza e beni. E nell'intelligenza inferiore le forme intelligibili non raggiungono l'ampiezza che hanno invece in quella intelligenza.

E certo l'essere, che è la prima creatura, è tutto intelligenza; tuttavia in esso l'intelligenza si diversifica nel modo che abbiamo detto.

E poiché l'intelligenza si diversifica, ivi si determina la diversificazione della forma intelligibile. E come da un'unica forma, per il suo diversificarsi, nel mondo inferiore provengono individui infiniti dal punto di vista della molteplicità, in modo simile dall'essere, prima creatura, per il suo diversificarsi scaturiscono infinite forme intelligibili.

Tuttavia queste ultime, pur diversificandosi, non si disgiungono

no fra loro con quella disgiunzione che è propria degli individui. Ciò accade perché esse si uniscono senza subire alcuna corruzione, e si separano senza alcuna disgiunzione, essendo unità che possiede la molteplicità e molteplicità racchiusa in unità.

E le intelligenze prime effondono sulle intelligenze seconde i beni che ricevono dalla causa prima, ed estendono il bene alle intelligenze seconde, sino a raggiungere l'ultima fra loro.

[...]

6. *La causa prima è superiore a ogni enarrazione, e proprio per la enarrazione del suo essere le parole sono insufficienti a enarrarla, perché è al di sopra di ogni causa, ed è enarrata solo attraverso le cause seconde, che sono illuminate dalla luce della causa prima.*

Ciò accade perché la causa prima illumina incessantemente il suo effetto, e a sua volta non è illuminata da un'altra luce, in quanto essa stessa è la luce pura, al di sopra della quale non esiste alcuna luce. Per via di quella luce pura essa è la prima e la sola causa, rispetto alla quale ogni enarrazione è insufficiente.

E ciò accade solo perché al di sopra di essa non vi è alcuna causa attraverso la quale sia possibile conoscerla, dato che qualsiasi realtà è conosciuta ed enarrata soltanto a partire dalla sua causa. Se dunque una realtà è soltanto causa e non è effetto, non è possibile né conoscerla attraverso una causa prima, né enarrarla, in quanto è superiore alla enarrazione e non ne può scaturire discorso alcuno.

Ciò accade perché l'enarrazione si ha solo con il discorso; il discorso, a sua volta, con l'intelligenza; l'intelligenza, con il pensiero; il pensiero, con la meditazione; la meditazione, con il senso. Ma la causa prima è superiore a tutte le realtà in quanto ne è la causa: dunque per questo motivo non rientra nella sfera del senso, né della meditazione, né del pensiero, né dell'intelligenza, né del discorso; di conseguenza, essa è inenarrabile.

E dico, ancora, che una realtà è o sensibile, e allora rientra nella sfera del senso; oppure è meditabile, e allora rientra nella sfera della meditazione; oppure è stabile, sussistente secondo un'unica disposizione, e allora è intelligibile; oppure è mutevole e soggetta a distruggersi, sottoposta a generazione e corruzione, e allora rientra nella sfera del pensiero.

Ma la causa prima è superiore tanto alle realtà intelligibili sem-
piterne quanto a quelle soggette a distruggersi, e questa è la ragio-

ne per cui né il senso, né la meditazione, né il pensiero, né l'intelligenza riescono a raggiungerla.

Essa dunque si mostra soltanto attraverso la causa seconda, che è l'intelligenza; ma non è denominata con il nome del suo primo effetto, se non in modo più alto e più perfetto, perché ciò che è proprio dell'effetto è a sua volta proprio della causa, ma sempre in modo più elevato, più perfetto e più nobile, come abbiamo mostrato.

[...]

12. Fra tutti i principi primi, gli uni si trovano negli altri nel modo in cui è possibile per ciascuno fra loro di trovarsi nell'altro.

Ciò accade perché nell'essere si trovano la vita e l'intelligenza; nella vita si trovano l'essere e l'intelligenza; nell'intelligenza si trovano l'essere e la vita.

Tuttavia l'essere e la vita nell'intelligenza costituiscono due intelligenze; e a loro volta l'essere e l'intelligenza nella vita costituiscono due vite; e l'intelligenza e la vita, nell'essere, costituiscono due esseri.

E invero ciò avviene solamente perché ognuno dei principi primi o è causa, o è effetto: dunque l'effetto si trova nella causa nel modo proprio della causa, e la causa si trova nell'effetto nel modo proprio dell'effetto.

Abbreviamo, dunque, e diciamo: una realtà che agisce su un'altra nel modo proprio della causa si trova in essa solamente nel modo in cui ne è causa. Così il senso si trova nell'anima nel modo proprio dell'essere animato; l'anima si trova nell'intelligenza in modo intellettuale; l'intelligenza si trova nell'essere in modo essenziale.

E l'essere primo si trova nell'intelligenza in modo intellettuale; l'intelligenza si trova nell'anima nel modo proprio dell'essere animato; l'anima si trova nel senso in modo sensibile.

E torniamo indietro, e diciamo che il senso nell'anima e l'intelligenza nella causa prima si trovano nei modi loro propri, secondo ciò che abbiamo mostrato.

Per approfondire: M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *La logica di Abelardo*, La Nuova Italia, Firenze 1964; J. Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Vrin, Paris 1969; M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Introduzione a Abelardo*, Laterza, Roma-Bari 1974; M.M. Tweedale, *Abailard on Universals*, North Holland Publishing Company, Amsterdam-Oxford 1976; *Petrus Abelardus (1079-1142). Person, Werke und Wirkung*, Paulinus Verlag, Trier 1980; L.M. de Rijk, "Peter Abelard's semantics and his doctrine of being", *Vivarium* 24, 1986, pp. 85-127; L.M. de Rijk, "Abelard and Moral Philosophy", *Medioevo* 12, 1986, pp. 1-27; L. Mauro, "Tra publica damna e communis utilitas. L'aspetto sociale della morale di Abelardo e i Libri penitentiales", *Medioevo*, 13, 1987, pp. 103-122; J. Jolivet, *Aspects de la pensée médiévale: Abélard. Doctrine du langage*, Vrin, Paris 1987; D.F. Blackwell, *Non-ontological Constructs. The Effects of Abelard's Logical and Ethical Theories on His Theology*, Peter Lang, Bern 1988; J. Marenbon, "Abelard's ethical theory. Two definitions from the *Collationes*", in *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought*, a cura di H. J. Westra, Brill, Leiden 1992, pp. 301-314; J. Marenbon, "Introduction", in Peter Abelard, *Collationes*, tr. ingl. a cura di J. Marenbon, G. Orlandi, Clarendon Press, Oxford 2001, pp. xvii-cxxi; J. Jolivet, *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Editions universitaires Fribourg-Cerf, Fribourg-Paris 1994².

[1. *Gli universali: la teoria dello status*]

[Porfirio] determina ora quali siano quelle questioni più elevate, senza tuttavia risolverle, e fornisce una spiegazione di entrambi i fatti, che cioè ometta di affrontarle e che tuttavia ne faccia menzione. Non ne tratta perché il lettore inesperto non è in grado di indagare su di esse e di comprenderle; le ricorda, tuttavia, perché il lettore sia consapevole della loro esistenza. Se infatti non ne avesse parlato, il lettore, ritenendo che non ci fosse altro da indagare in proposito, disdegnerebbe completamente la loro discussione. Sono tre questioni misteriose e molto utili, come dice Boezio, e che non pochi filosofi hanno affrontato e che pochi hanno risolto. La prima è di questo tipo: "se i generi e le specie veramente sussistano di per sé o siano contenuti" ecc., come se dicesse: "se abbiano un vero essere o se esistano solo nell'opinione". La seconda è: "se possiedono veramente esistenza, se siano corporei o incorporei". La terza: "se esistano separati oppure congiunti alle cose sensibili".

[...]

Ritorniamo ora, come promesso, alle questioni che abbiamo posto sopra, esaminiamole diligentemente e diamone una soluzione. E poiché i generi e le specie sono universali, nella discussione dei quali Porfirio tratta della natura di tutti gli universali, cerchiamo ora di distinguere i caratteri degli universali in generale attraverso le caratteristiche dei rispettivi individui ed esaminiamo la questione se essi si applichino alle sole voci o anche alle cose.

[...]

Poiché appare che sia le cose, sia le voci si dicano "universali", occorre domandarsi in che modo la definizione di universale possa essere applicata alle cose. Nessuna cosa e nessuna collezione di cose sembra che si possa predicare di molti in modo distributivo [*singillatim*], come la caratteristica tipica degli universali richiede. Sebbene infatti questo popolo o questa casa o Socrate si dica di tutte le sue parti nel loro insieme, nessuno li chiama universali, dal momento che la loro predicazione non si spinge fino alle singole parti costitutive. Una cosa singola poi si predica di molti ancor meno di una collezione. Ascoltiamo quindi in che modo dicano che una cosa o una collezione sono universali e poniamo tutte le opinioni di tutti.

[...]

Avendo mostrato le ragioni per cui le cose né singolarmente né collettivamente intese possono dirsi universali, in modo da predicarsi di molti, non ci resta che ascrivere l'universalità di questo tipo alle sole voci.

[...]

[Gli universali] significano in qualche modo anche cose diverse nominandole, senza costituire pertanto un concetto che da esse sorga, ma un concetto che comunque si riferisca a esse. Così, per esempio, l'espressione "uomo" nomina anche i singoli [uomini] a partire da una causa comune, che cioè ci sono degli uomini e per questo si dice universale, e costituisce un concetto comune e non proprio, un concetto cioè che riguarda i singoli dei quali costituisce una similitudine comune.

Ma ora esaminiamo con diligenza ciò che abbiamo toccato di passaggio, e cioè quale sia quella causa comune per la quale il nome universale è imposto e che cosa sia la comune concezione del-

l'intelletto della similitudine delle cose e se una parola sia detta "comune" per una comune causa nella quale le cose si accordano o per la concezione comune o per entrambe insieme.

Consideriamo prima la causa comune. I singoli uomini distinti a vicenda, in quanto differiscono sia nelle essenze sia nelle forme proprie [...] in questo si accordano, nel fatto cioè di essere uomini. Non dico "nell'uomo", dal momento che l'uomo non è altro che una cosa individuale, ma "nell'essere uomini". "Essere uomini", se ci pensiamo bene, non equivale a "uomo" né ad alcuna altra cosa, così come neppure "non essere in un sostrato" è una cosa e neppure "ammettere la contrarietà" oppure "non accogliere il più e il meno", proprietà nelle quali, secondo Aristotele, tutte le sostanze concordano. Poiché nella cosa [*in re*], come si è mostrato sopra, non può esservi alcuna concordanza e se esiste una qualche concordanza tra alcuni deve essere intesa in modo che non sia una cosa [*res*], così come Socrate e Platone sono simili nell'essere uomini, e l'uomo e l'asino nel non essere uomini, per il fatto che ciascuno di essi si dice non-uomo. La concordanza tra cose diverse equivale al fatto che esse singolarmente sono o non sono lo stesso [*idem esse vel non esse*], ovvero sono uomini o bianche o non sono uomini e non sono bianche.

Sembra quasi un'assurdità intendere la concordanza tra le cose come se non fosse una qualche cosa, quasi che si uniscano nel nulla le cose che esistono, come quando diciamo che questo e quello concordano nello stato di uomo [*in statu hominis*], e cioè nel fatto di essere uomini. Tuttavia con questo nient'altro intendiamo se non che essi sono uomini e che in ciò non differiscono, nell'essere cioè uomini, senza con ciò designare alcuna esistenza [*essentia*]. Chiamiamo poi "stato di uomo" proprio l'essere uomini, che non è una cosa, ed è anche, come abbiamo detto, la causa comune dell'imposizione del nome ai singoli individui, secondo che essi concordano a vicenda. Spesso infatti diamo il nome di causa anche a ciò che non è una cosa, come quando si dice: "È stato picchiato perché non vuole andare in piazza". "Non vuole andare in piazza", che qui si pone come causa, non è nulla di esistente [*essentia*]. Possiamo anche chiamare "stato di uomo" le cose che sono state stabilite nella natura dell'uomo, la cui comune similitudine ha compreso colui che ha introdotto la parola ["uomo"].

[2. *Autorità e ragione: questioni di metodo*]

CRISTIANO: Direi piuttosto che, dopo la conversione di tanti filosofi, non è lecito, né a te, né ai tuoi posteri, essere in dubbio sulla nostra fede e che ormai questa disputa non sembra nemmeno necessaria, dal momento che voi vi affidate in ogni cosa alla loro autorità per quanto riguarda le discipline profane, ma non vi convertite alla fede per il loro esempio, facendo vostre le parole del profeta: "Non siamo migliori dei nostri padri".

FILOSOFO: Non ci affidiamo alla loro autorità tanto da non discutere alla luce della ragione i loro detti prima di approvarli. Altrimenti potremmo smettere di far filosofia se, tralasciata l'indagine razionale, ci servissimo dei *loci* dell'autorità, che sono detti essere senz'arte e separati del tutto dalla stessa realtà delle cose, appoggiandoci più sull'opinione che sulla verità. Inoltre, crediamo che i nostri antenati siano stati indotti alla fede dalla forza più che dalla ragione, come anche le vostre cronache sono d'accordo nel riferire. Prima che i miracoli convertissero alla vostra fede imperatori e principi, la vostra predicazione guadagnò ben pochi sapienti, o forse nessuno, sebbene allora le genti potessero essere facilmente strappate dagli evidentissimi errori dell'idolatria e convinte ad aderire a un qualsiasi culto dell'unico Dio. [...] Se per non perdere il merito la fede non deve essere discussa dalla ragione, se non bisogna esaminare con il giudizio dell'animo ciò che bisogna credere, ma assentire immediatamente a ciò che ci viene detto, non avrebbe nessuna importanza accettare qualsiasi errore seminato dalla predicazione: non sarebbe consentito respingere alcunché con la ragione, dal momento che non è lecito ricorrere a essa. Se un idolatra ci venisse a raccontare a proposito di una pietra o di un legno che questo è il vero Dio, creatore del cielo e della terra, o predicasse qualsiasi altra, chiara, abominevole menzogna, chi sarebbe in grado di confutare ciò che dice se non si deve esaminare con la ragione nulla che riguardi la fede? Subito egli obietterà a chi si oppone a lui, e soprattutto al cristiano, quello che ho ricordato prima: "Non ha merito la fede...". Il cristiano verrà così immediatamente confutato dalla sua stessa argomentazione difensiva. Se contro l'idolatra afferma che le sue argomentazioni razionali non devono essere ascoltate, vietando così che qualcuno impugni correttamente la ragione nel campo della fede contro di lui, non permette allo stesso tempo a se stesso di servirsene.