

ISSN: 2036-6558

Lo Sguardo *rivista di filosofia*

N. V, 2011 (I)

***Di Aristotele si dice
in molti modi***



LoSguardo - Rivista di Filosofia
www.losguardo.net
Issn: 2036-6558

Coordinamento:

Simone Guidi
Antonio Lucci

Redazione:

Federica Buongiorno
Marzia Caciolini
Lorenzo Ciavatta
Jacopo Falà
Marco Gatto
Andrea Pinazzi
Libera Pisano

Contatti:

redazione@losguardo.net



www.exnihilo.it

Numero VII, 2011 III

DI ARISTOTELE
SI DICE
IN MOLTI MODI

febbraio 2011

Indice

Editoriale (di Marzia Caciolini)	p. 7
Aristotele nel novecento. Conversazione con Enrico Berti (a cura di Lorenzo Ciavatta)	“ 13
À propos de l’efficace de la cause sacramentelle. Positions comparées de Thomas d’Aquin et Duns Scot. Intervista a Orène Rosier-Catach (a cura di Marzia Caciolini)	“ 21
Francisco Suárez e l’aristotelismo. Intervista a Costantino Esposito (a cura di Jacopo Francesco Falà)	“ 27
Lo scritto aristotelico “sulla filosofia del trattato di Archito” (di Marcello Zanatta)	“ 33
Sulle spalle di Aristotele. Sul non aristotelismo del primo corso aristotelico dei Gesuiti di Coimbra (di Mário Santiago de Carvalho)	“ 51
La logica di Thomas Hobbes e la tradizione aristotelica (di Marco Sgarbi)	“ 67
Aristotelismo e immortalità dell’anima. La proposta di Tommaso d’Aquino (di Antonio Petagine)	“ 83
Le strutture elementari della materia. Presenze aristoteliche in Giordano Bruno (di Lucia Girelli)	“ 103
Aristotele mediatore. Un’immagine ambigua tra Gemisto Pletone e Simone Porzio (di Eva Del Soldato)	“ 125
Un aristotelismo ‘problematico’. Libertà e necessità nel <i>De Fato</i> Pietro Pomponazzi (di Pasquale Vitale)	“ 133
Adorno lettore della Metafisica di Aristotele (di Alessandro Alfieri)	“ 151

N. 5, 2011 (I) ***Di Aristotele si dice in molti modi***

Editoriale di Marzia Caciolini

Il presente numero è organizzato come una compagine di interventi incentrati su momenti specifici dell'aristotelismo, articolati dalla molteplicità di interpretazioni che il pensiero aristotelico ha subito lungo l'intera storia della filosofia. La frammentarietà e l'eterogeneità con la quale essi si distribuiscono restituisce solo la cifra della forza d'impatto che la dottrina dello Stagirita ha impresso alla riflessione filosofica. A fronte di una simile quantità di passaggi di mano il pensiero di Aristotele si è rivelato capace di progressive *transformations énergétiques* (espressione mutuata da Jean-Paul Sartre, che qui, per quanto decontestualizzata, risulta piuttosto efficace), di un adattamento del potenziale concettuale in sintonia con le variazioni di spazio, luogo e tempo. La sua filosofia è un organismo che ha attraversato tutti i possibili stadi evolutivi previsti dalla biologia ortodossa, in linea orizzontale e verticale, adattando il proprio meccanismo di nutrizione su quanto aveva a disposizione, e assimilando gli attacchi esogeni per renderli inefficaci.

Il materiale si distribuisce in tre momenti: un primo segmento che ha come oggetto il pensiero medievale, in particolare quello scolastico; un denso gruppo di interventi riguardanti la rilettura rinascimentale e barocca di Aristotele e un'ultima sezione dedicata alla ricezione novecentesca dell'aristotelismo. A questi si aggiunge il prezioso contributo del Prof. Marcello Zanatta ([Lo scritto aristotelico "Sulla filosofia del trattato di Archita"](#)), che approfondisce la questione delle fonti pitagoriche di Aristotele e in particolare dei rapporti tra lo Stagirita e il filosofo e scienziato tarantino Archita. Già Porfirio descriveva infatti il metodo di ricerca di Archita come una sintesi acuta tra la teorizzazione matematica e la determinazione concettuale dei singoli fenomeni empiricamente e disordinatamente acquisiti, sottolineandone la forte affinità con l'indagine naturalistica di Aristotele, in particolare con le teorie riguardanti l'acustica e la meccanica del suono. Inoltre, il riferimento alla teoria sull'infinità del mondo elaborata da Archita è esplicito nel III libro della *Fisica*, e non mancano punti di contatto per quel che riguarda la determinazione delle

condizioni della generabilità negli enti finiti. Il Prof. Zanatta traccia del Tarantino un attento profilo, che ne ricostruisce la vita e l'opera per sezioni tematiche: la statura morale, l'impegno politico, i punti di distanza dal pitagorismo ai fini del rapporto tra matematica e geometria, le competenze astronomiche, fisiche, fisiologiche.

Ringraziamo la Prof.ssa Irène Rosier-Catach per l'intervista ([À propos de l'efficace de la cause sacramentelle. Positions comparées de Thomas d'Aquin et Duns Scot](#)) con la quale ricostruisce il percorso generativo della concezione di virtù sacramentale, con particolare attenzione ai due massimi esponenti della scolastica del XIII secolo, Tommaso d'Aquino e Duns Scoto. Gli studi della Rosier, come afferma Alain De Libera, si inseriscono in una prospettiva di *archéologie du signe*. La questione è spinosa, e fonda le sue radici nella più dura metafisica aristotelica, coinvolgendo tematiche quali il rapporto tra le cause, l'*adaequatio*, il valore di un enunciato performativo, l'indagine sulla sostanza, il problema degli accidenti separati. In particolare, la soluzione tomista presentata nella teoria della causalità strumentale, si rivelerà particolarmente innovativa dal punto di vista non solo filosofico, ma anche linguistico, culturale e antropologico: «La causalité instrumentale de Thomas est intéressante parce qu'elle établit une continuité entre la cause divine et l'homme, par la médiation d'une cause seconde humaine, le sacrement, et la parole. Il y a passage de la *virtus* du sacrement à la fois par la parole humaine et par l'eau qu'utilise le prêtre pour l'immersion, comme la *virtus* de la scie passe de la main de l'artisan pour aller couper le bois et fabriquer le lit». Affinché la virtù sacramentale possa effettuare *quod figurat*, è necessario che sia mediata dalla *forma* umana.

L'intervento di Antonio Petagine ([Aristotelismo e immortalità dell'anima. La proposta di Tommaso d'Aquino](#)) ci fornisce un ulteriore stralcio di aristotelismo "tomista", stavolta in relazione al problema dell'anima e della sua immortalità. Nella sua dimostrazione dell'immortalità dell'anima Tommaso ha «costantemente operato degli importanti *distinguo*: argomenti quali il desiderio naturale di essere sempre e l'incorruttibilità delle forme recepite dall'intelletto possibile vanno considerati degli "indizi" (*signa*)». L'unica vera dimostrazione sarà possibile solo a partire dalla teoria aristotelica dell'intelletto umano: l'intelletto, privo di organo, è necessariamente incorporeo e immateriale; solo così è capace di conoscere le specie delle cose materiali, capace di «diventare tutte le cose». L'intelletto, pur essendo solo una parte dell'anima dell'uomo, resta la sua unica forma sostanziale. Petagine però, per il tramite di un'espressione di Bertola, ci fa notare (provocatoriamente?) come la posizione di Tommaso d'Aquino circa l'immortalità dell'anima, dimostrata attraverso la dottrina aristotelica dell'intelletto, avrebbe avuto molta più pregnanza se dimostrata per assurdo nella veste di una «contraddizione dell'uomo a termine».

L'intervento di Eva Del Soldato ([Aristotele mediatore. Un'immagine ambigua tra Gemistio Pletone e Simone Porzio](#)) ci porta dal basso Medioevo alla prima età moderna, tratteggiando i contorni di una doppia

ma convergente immagine di Aristotele: quella fornita da Gemisto Pletone e quella proposta da Simone Porzio. Maestro greco di scuola cristiana neoplatonica, Gemisto Pletone traccia di Aristotele, nel suo libello polemico *De differentiis*, un profilo piuttosto ambiguo, tanto dal punto di vista personale che da quello dottrinale, lamentando la presenza, eccessivamente preponderante, del Filosofo nella religione cristiana. Non è un caso, per Pletone, che lo Stagirita sia stato preso come punto di riferimento da Averroè, le cui «subdole parole» avrebbero compromesso la moralità dei lettori latini: egli è «un pensatore tendente all'ateismo, che sfrutta principi comuni tradizionalmente accettati per mascherare, seppur in modi logicamente insostenibili, le proprie posizioni». Tuttavia Aristotele ha tentato, secondo Gemisto, «di mediare tra due istanze completamente opposte; da una parte il cieco materialismo dei certi atei dall'altra l'onnipervasivo provvidenzialismo degli antichi saggi». Analogamente Simone Porzio, medico e filosofo napoletano del '500, considera «l'ambiguità della natura umana come cifra dell'aristotelismo» e in particolare della concezione ilemorfistica dell'uomo. Lo Stagirita è stato capace, secondo Porzio, di mediare tra una visione aridamente meccanicistica e una astrattamente metafisica, dando conto di quell'intreccio di razionalità e passione che caratterizza realmente l'uomo.

L'articolo di Pasquale Vitale ([Un aristotelismo “problematico”. Libertà e necessità nel De fato di Pietro Pomponazzi](#)) si incentra sulla rielaborazione platonica di questioni teoriche e fisiche aristoteliche operate del Peretto, con l'intento, programmaticamente anti-aristotelico e anti-tomista, di distinguere formalmente l'essere dall'esistenza per lasciare alla libertà quella ragion d'essere di cui il fatalismo ed il razionalismo assoluto l'avevano privata. Parlare di aristotelismo o “aristotelismi” genera il rischio di confondere posizioni al contrario ben distinte, se non distanti, in virtù di un principio di autorità già da qualche secolo non più così autorevole. Principio che la filosofia scolastica è accusata di aver seguito nel tentativo di dar valore alle verità di fede.

L'intervento del Prof. Mário Santiago de Carvalho ([Sulle spalle di Aristotele](#)), ci apre le porte dei Collegi gesuiti di Coimbra nel momento in cui i Compagni della Società di Gesù erano alle prese con la definizione del proprio *cursus studiorum*. Un vero e proprio commentario, organizzato mediante il prezioso strumento della comprensione filosofica, che condurrà la riflessione, secondo la lettura di Carvalho, dal testo aristotelico al «moderno registro dell'ontologia». Il percorso, tuttavia, dovrà preventivamente attraversare le questioni fondamentali della metafisica aristotelica, tra cui l'oggetto di studio proprio della filosofia, il rapporto volontà/intelletto, lo statuto ontologico della definizione, il valore della causa, i punti di contatto tra il Dio cristiano e – aspetto decisivo nel XVI secolo – cattolico e il Motore Immobile del XII libro della *Metafisica*. Non ultimo, il problema del tempo (segnaliamo la “profetica” intuizione di Gòis che chiude l'articolo), in cui la concezione dello Stagirita - «il tempo è il numero del movimento secondo il prima e il dopo» - è messa in crisi dalla prospettiva agostiniana del tempo come assoluto, compreso a partire da prospettiva escatologica.

Una volta penetrati nei meandri dell'aristotelismo “gesuita”, sarà

Suárez, nelle parole del Prof. Costantino Esposito (nell'intervista [Francisco Suárez e l'aristotelismo](#)), a guidarci nei "luoghi" di una rinnovata metafisica. La definizione, l'oggetto, il fine di quest'ultima, nonché la grandiosa mole di questioni che vi rientrano, sono rielaborati dal teologo di Granada anche a seguito di una autentica rivoluzione nell'assetto "economico" di essa, che consiste in una presentazione sistematica, per *modum quaestionis*, piuttosto che per *modum commenti*. È a partire dalle suáreziane *Disputationes*, infatti, che «Aristotele verrà metabolizzato non più solo come una *auctoritas*» e «la vera *auctoritas* non è più l'insegnamento o l'astratta conoscenza dello Stagirita, bensì la ricerca della mera pensabilità naturale dell'oggetto della metafisica, cioè dell'ente in quanto tale».

L'intervento di Lucia Girelli ([Le strutture elementari della materia. Presenza aristoteliche in Giordano Bruno](#)) si concentra sul controverso rapporto tra la rivoluzione filosofica bruniana e l'eredità cosmologica aristotelica. Quest'ultima appartiene, secondo Bruno, a quei dottori che hanno fede nella «fama de gli autori che gli son stati messi nelle mani»; eppure, al di là del rapporto – radicalmente conflittuale – con i pedissequi dello Stagirita, è possibile riscontrare un importante debito di alcune teorie cosmologiche bruniane con le opere naturali e cosmologiche di Aristotele. «Il sistema cosmologico complessivo elaborato da Giordano Bruno è quanto di più lontano dalla filosofia aristotelica si possa immaginare ma, per quanto riguarda la teoria degli elementi, echi della fisica peripatetica sono ancora sensibili» e «questo dimostra che, laddove non siano coinvolti i temi dell'infinito e della vitalità universale, il Nolano può accettare influenze peripatetiche e intrattenere un dialogo, talvolta anche polemico, con lo Stagirita [...] come a sostenere che, sviluppando coerentemente le premesse poste dallo stesso Aristotele, è possibile giungere a risultati compatibili con la nuova cosmologia».

A Thomas Hobbes e alla sua concezione della logica è dedicato l'articolo di Marco Sgarbi ([La logica di Thomas Hobbes e la filosofia aristotelica](#)), attento ai rapporti tra il filosofo inglese e l'aristotelismo eterodosso, in particolare all'opera di Zabarella. Secondo Sgarbi la teoria logica, ma anche quella linguistica e politica di Hobbes, muovono da un assunto aristotelico: l'uomo si distingue dagli altri animali perché è l'unico in grado di produrre discorsi che sono calcoli. L'impostazione hobbesiana risulta però fortemente debitrice dell'impianto scientifico baconiano; essa limita la sua indagine alle cause efficienti e formali, scindendo il processo conoscitivo in due modalità distinte e opposte di apprensione del proprio oggetto e ponendo la logica su un piano «meramente euristico e strumentale» (che determinerà tra l'altro anche la completa separazione dei piani ontologico e gnoseologico): «determina come la mente conosce le cose, piuttosto che come le cose sono», secondo le prescrizioni degli aristotelici contemporanei.

Ad offrirci un primo squarcio nella ricezione novecentesca di Aristotele è Alessandro Alfieri ([Adorno lettore della Metafisica di Aristotele](#)) che nel suo articolo segue la lettura della *Metafisica* di Theodor W. Adorno. Il filosofo di Francoforte, che può fruire di una solida sedimentazione storica

e teoretica delle dottrine dello Stagirita, non intenderà mai rinnegare la grandezza di Aristotele, bensì si limiterà – vorrei aggiungere, generosamente, *rebus sic stantibus* – a rivelarne il contenuto di verità. Alfieri indica le tematiche in base a cui Adorno, organizza la rilettura di Aristotele nella prima parte sue lezioni del 1965 (la seconda si sviluppa intorno al ruolo della filosofia in un mondo drasticamente segnato da Auschwitz in cui il capitalismo esercita un dominio incontrastato): la novità di Aristotele rispetto a Platone è l'istituzione di un rapporto dialettico tra forma e materia. Nonostante siano segnalati diversi luoghi aristotelici in cui il loro valore ontologico ed epistemologico appare equivalente, «Aristotele espone una serie di termini in opposizione dialettica, dando la priorità e lo statuto di primità e fondamento a ciò che, per sua natura, si svincola dalla contingenza e dall'incessante divenire della realtà terrena», ovvero, alla forma.

Da parte della redazione e dei lettori un ringraziamento particolare va infine al Prof. Enrico Berti, che a partire dal suo classico [Aristotele nel Novecento](#), ha discusso con noi le fonti contemporanee della ricezione aristotelica. Tra le possibili definizioni dell'impianto teorico dello Stagirita, Berti pone particolare attenzione a quella di *sistema aperto* (che ha corso il rischio di essere compromessa dalla frammentarietà delle letture analitiche e heideggeriane): «per sistema aperto, a proposito di Aristotele, intendo da un lato la connessione esistente tra le varie discipline da lui coltivate [...], e dall'altro il fatto che molti problemi da lui trattati in queste discipline restano aperti, cioè senza soluzione, o con soluzioni diverse, sì da stimolare ulteriori ricerche». Questa chiara osservazione apre a una riflessione ulteriore: quello che si è trasformato nei secoli non è l'uso dei concetti individuati da Aristotele, ma del loro contenuto; lo scheletro categoriale aristotelico rimane resistente, qualsiasi peso sia costretto a sostenere...

Filosofo: Ecco dunque un sillogismo perfetto. Il gatto ha quattro zampe. Isidoro e Fricot hanno ciascuno quattro zampe. Dunque Isidoro e Fricot sono due gatti.

Vecchio signore: Anche il mio cane ha quattro zampe!

Filosofo: Allora è un gatto.

Vecchio signore: Dunque, secondo la logica, il mio cane sarebbe un gatto.

Filosofo: Secondo la logica, sì. Ma è vero anche il contrario.

Eugène Ionesco, *Il rinoceronte*, 1958.

Aristotele nel Novecento. Conversazione con Enrico Berti.

a cura di Lorenzo Ciavatta.

1. Introduzione

Aristotele nel Novecento, recentemente ristampato nel 2008 e apparso per la prima volta all'interno della collana l'Universale Laterza nel 1992, rappresenta il serio tentativo di Enrico Berti, professore di storia della filosofia presso l'università di Padova, di prospettare una dettagliata ricostruzione ricca di riferimenti circa la ricezione del pensiero aristotelico nel Ventesimo secolo. Principalmente considerate all'interno di questo studio sono la riflessione heideggeriana, quella dei filosofi analitici e i contributi della cosiddetta filosofia pratica; a integrare l'intero discorso un primo capitolo interamente dedicato al neoumanesimo tedesco che, tra le sue fila, annoverò lo stesso Werner Jäger, autore nel 1923 di quell'*Aristoteles* che impose con forza nel dibattito novecentesco un nuovo confronto con il pensiero del filosofo greco.

Esistono poi altre ragioni, oltre alla straordinaria validità storico-filosofica, che caratterizzano il pregio intellettuale del testo. In primo luogo, come si evince dalla prefazione redatta in occasione della ristampa del 2008, il suo configurarsi per motivi eminentemente pratici come studio "ancora aperto" che, consapevole dei propri limiti, segnala al lettore le linee generali per sviluppare ulteriori ricerche. In questo senso sono particolarmente rilevanti gli accenni alla presenza di Aristotele nella scuola polacca di logica e all'interno del dibattito sul *Mind Body Problem*, così come le indicazioni per un possibile approfondimento circa la ricezione heideggeriana della filosofia aristotelica sulla scorta dei seguenti corsi universitari tenuti dal filosofo tedesco: *Sophistes*, *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie*, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (tutti pubblicati dopo la prima edizione di *Aristotele nel Novecento*). Originale e degna di nota è poi la permanente riflessione parallela alla ricostruzione storico-filosofica che, sottolineando ad esempio la comune tendenza dei diversi autori ad applicare al sistema aristotelico una sorta di processo di "decostruzione", giunge a individuare dei punti di contatto tra la riflessione di Heidegger e quella dei filosofi analitici, oggi spesso considerate come diametralmente opposte, ponendo così in luce nuove e interessanti prospettive di lavoro.

Proprio per quel che concerne *Aristotele nel Novecento* abbiamo avuto la fortuna ed il piacere di poter intervistare Enrico Berti cercando

così di ampliare alcune questioni ritenute di particolare interesse.

2. Intervista

Nella prima metà del Novecento sono ancora forti nel panorama filosofico italiano le influenze della riflessione di Giovanni Gentile, Benedetto Croce e Antonio Gramsci che, sebbene profondamente diverse tra loro, mostrano d'aver in comune la tendenza a considerare Aristotele, così come altri autori antichi, ormai "superati" da tempo.

Quali sono i principali argomenti che in questo particolare momento storico spingono alla convinzione di questo "superamento"? Come si colloca questa tendenza della filosofia italiana all'interno di quel panorama europeo in cui, lungi dall'essere superato, Aristotele ritorna frequentemente nelle riflessioni sia degli storici della filosofia che dei filosofi «teoretici»?

La filosofia italiana nei primi decenni del Novecento era fortemente influenzata, attraverso Benedetto Croce e Giovanni Gentile, dall'idealismo hegeliano, da cui proviene la categoria di "superamento" (*Aufhebung*), impropriamente applicata alla storia della filosofia. Va detto tuttavia che nei confronti di Aristotele tale categoria era più proclamata che concretamente applicata. Non bisogna dimenticare infatti che nel 1929 Gentile commissionò ad Armando Carlini una nuova traduzione italiana della *Metafisica* per la casa editrice Laterza, la quale era sotto l'egida di Croce, e che lo stesso Croce nel suo *Teoria e storia della storiografia* ebbe parole di elogio nei confronti di Aristotele. In quegli anni l'influenza di Gramsci ancora non esisteva, mentre si sarebbe fatta sentire nella seconda metà del secolo presso quegli storicisti di sinistra che in qualche modo continuavano lo storicismo idealistico, ad esempio Eugenio Garin. Questi peraltro criticò apertamente l'applicazione alla storiografia filosofica sia della categoria di "precorrimento" sia di quella di "superamento". Già nella prima metà del Novecento, inoltre, alcuni storici della filosofia antica, quali Guido Calogero, allievo di Giovanni Gentile, e Marino Gentile, allievo di Armando Carlini, riproposero in Italia lo studio di Aristotele attraverso l'opera di Werner Jaeger, e il più grande storico italiano della filosofia antica, Rodolfo Mondolfo, rilanciò lo studio di questa disciplina in aperta polemica con lo storicismo di Giovanni Gentile, sostenendo che già i filosofi antichi avevano elaborato nozioni da Gentile considerate tipicamente moderne, quali la nozione di infinito, la filosofia della cultura, la comprensione del soggetto umano. Del tutto ignorato invece, almeno in quel momento, era l'uso che di Aristotele veniva fatto da Heidegger nei suoi corsi universitari (ancora inediti) e dalla filosofia analitica inglese (rimasta sconosciuta fino al dopoguerra).

«Il modo di accostarsi appropriato alla filosofia di Aristotele è quello frammentario (piecemeal) o pluralistico. Ciò che Aristotele dice in risposta ad un problema può anche non essere in alcun rapporto con altri problemi che sono apparentemente simili ad esso.» [Cfr. Aristotele nel Novecento, op. cit. 133].

A partire da questa affermazione di J.M.E. Moravcsik viene posta in evidenza la somiglianza della filosofia analitica con quella

heideggeriana, oggi tradizionalmente considerate agli antipodi, e soprattutto una generalizzata tendenza caratterizzante i diversi autori nell'applicare un processo di «decostruzione» al sistema filosofico aristotelico da cui deriverebbe l'impossibilità di apprezzarne il valore di «sistema aperto». Assieme a quest'ultimo sembrerebbe poi andar persa tutta quella parte della riflessione aristotelica concernente l'argomento teologia.

Chiaro che una simile lettura frammentaria di Aristotele, se riferita alla filosofia dell'autore stesso, si rivela incapace di coglierne la capacità di costruire un «sistema aperto». Quest'ultimo sarebbe tuttavia oggi nuovamente concepibile?

Per “sistema aperto”, a proposito di Aristotele, intendo da un lato la connessione esistente tra le varie discipline da lui coltivate (logica, fisica, biologia, psicologia, metafisica, etica, politica, retorica, poetica) e dall'altro il fatto che molti dei problemi dai lui trattati in queste discipline restano aperti, cioè senza soluzione, o con soluzioni diverse, sì da stimolare ulteriori ricerche. La connessione tra le varie discipline è data dalla presenza trasversale di alcune nozioni, o distinzioni, di importanza fondamentale e di uso molteplice, quali la distinzione tra soggetto e predicato, tra sostanza e accidente, tra tutto e parte, tra materia e forma, tra causa efficiente e causa finale, tra potenza e atto, la nozione di essere, di divenire, di natura, di vita, di *psychê*, di esperienza, di induzione, di deduzione, di funzione, di capacità, di disposizione, di attività, di felicità, di autosufficienza, di costituzione, di governo, di persuasione, di mimesi, ecc. Se non si tengono presenti queste nozioni e il loro profondo significato, non solo non si comprende il pensiero di Aristotele, ma non lo si può nemmeno utilizzare dal punto di vista filosofico. La mia convinzione è che tutti questi concetti conservano un valore perenne, cioè sono utilizzabili sempre, quindi anche oggi, anche se oggi nessuno potrebbe più abbracciare contemporaneamente tutte le discipline coltivate da Aristotele, per gli enormi progressi che ciascuna di esse ha fatto nel frattempo. Ma si tratta di progressi nel contenuto, cioè nella quantità di nozioni acquisite, non nell'uso dei concetti fondamentali. Per esempio la logica continua ad usare il concetto di predicazione, di deduzione o inferenza, la fisica continua ad usare il concetto di materia e di particella, la chimica continua ad usare i concetti di elemento e di forma (“formula”), la biologia e la psicologia continuano ad usare i concetti di capacità, attività, disposizione, funzione, la metafisica (o ontologia) continua ad usare la nozione di ente, di sostanza, di proprietà, di divenire.

Assieme al diffuso misconoscimento del sistema aristotelico come «sistema aperto» sembrerebbe essere tralasciata, più o meno deliberatamente, tutta la riflessione teologica che da quest'ultimo, come lei stesso in altri suoi studi asserisce, giunge al momento finale della ricerca e sempre con funzione di fine, mai come norma, principio o presupposto. Vi sono a suo parere delle ragioni culturali specifiche per cui ciò avviene?

Quanto alla riflessione teologica di Aristotele, essa è stata a lungo rifiutata da alcune parti della filosofia moderna e contemporanea (non da

tutta) a causa dell'abuso che di essa era stato fatto dalle teologie medievali, sia cristiana che musulmana, e in qualche misura anche dal neotomismo, in funzione apologetica. Ma anche a questo proposito la situazione sta cambiando, almeno nell'ambito della filosofia analitica anglo-americana, dove è in atto una rinascita della teologia razionale, la quale non può non nutrirsi in ultima analisi di Aristotele. Ciò che continua a non essere del tutto chiaro è che la riflessione teologica per Aristotele non era né il centro né il punto di arrivo della sua metafisica, ma ne costituiva semplicemente un aspetto, quello legato alla ricerca della causa prima nel genere delle cause motrici, anche se ne costituiva un aspetto necessario, per una spiegazione completa della realtà, quanto la ricerca della causa prima materiale o della causa prima formale. Così come continua a non essere chiaro che per Aristotele il concetto di dio aveva un significato diverso da quello che esso ha avuto per il medioevo e per la modernità, un significato che non ha nulla a che fare col creazionismo, anche se si riferisce certamente ad un principio trascendente e dunque "metafisico".

Tra tutti i capitoli del testo, quello dedicato alla lettura heideggeriana di Aristotele è forse quello in cui una serrata critica filologica e filosofica sembrerebbe conferire alle pagine un tono velatamente polemico. Nel prologo di Aristotele nel Novecento, considerando l'attuale presenza del filosofo greco sulla scena della riflessione europea, la convinzione che solo nelle università cattoliche, come quella di Lovanio, Milano, Lublino e Washington, si continui a insegnare Aristotele diviene bersaglio di sana polemica e si legge: «Solo da queste ultime, al contrario, l'insegnamento della sua filosofia sembra essere sparito, da quando i troppo zelanti interpreti dell'«aggiornamento» proclamato dal Concilio Vaticano II hanno creduto di poter fare con Heidegger, o con altri filosofi contemporanei, qualcosa di simile all'operazione compiuta dal grande Tommaso d'Aquino con Aristotele, cioè un'appropriazione del massimo esponente della cultura "laica".» [Aristotele nel Novecento, op. cit. 3]

Quali sono gli elementi della filosofia aristotelica comuni alla riflessione heideggeriana che, in determinati ambienti, vengono utilizzati per tentare una rilettura indebita dell'opera del filosofo tedesco? - A qual scopo nella sua prospettiva un simile tentativo?

Il rifiuto di Aristotele nelle università cattoliche e pontificie è stato determinato soprattutto dall'enorme influenza esercitata in tali ambienti dal pensiero di Etienne Gilson, dalla sua nozione di "filosofia cristiana" come filosofia influenzata dalla fede e dalla sua nozione di Dio come l'Essere stesso, nozioni evidentemente estranee ad Aristotele. Tuttavia da un po' di tempo anche in questi ambienti il clima sta cambiando, ci si sta rendendo conto che quanto Gilson considerava specificamente cristiano non è altro che un'eredità del neoplatonismo e che Tommaso d'Aquino era molto più aristotelico di quanto Gilson pensasse. Vanno in questa direzione il cosiddetto "tomismo analitico" e un libro recente di un tomista americano, purtroppo morto recentemente, Ralph MacInerny, *Preambula fidei. Thomism and the God of the Philosophers*, Washington, The Catholic University of America Press, 2006.

Quanto a Heidegger, molti filosofi e teologi cattolici, influenzati

dalla sua interpretazione di Aristotele, oltre che dall'interpretazione gilsoniana di Tommaso, entrambe basate sulla cosiddetta "differenza ontologica" tra essere ed ente, hanno ritenuto che Heidegger fosse il vero filosofo dell'essere, cioè quello che Aristotele non era riuscito ad essere, e quindi hanno ritenuto o che Tommaso d'Aquino, interpretato alla maniera di Gilson, avesse precorso Heidegger (questo pensava, ad esempio, Cornelio Fabro), o che Heidegger stesso potesse essere utilizzato dalla teologia cattolica al posto di Tommaso, ma nella stessa direzione, cioè a sostegno di una "metafisica dell'essere". Essi hanno pertanto rifiutato la metafisica di Aristotele, interpretata con Heidegger come una "onto-teologia", e hanno cercato di sostituirvi l'ontologia heideggeriana, forzando notevolmente anche quest'ultima, dove per il concetto cristiano di Dio non c'è proprio alcun posto.

Cosa spinge Heidegger a rifiutare i termini latini di potentia e actus come traduzioni degli originali: dýnamis ed enèrgeia?

Il rifiuto dei termini latini *potentia* e *actus* è dovuto da un lato allo snobismo antilatino di Heidegger, per cui le sole lingue filosofiche sono il greco e il tedesco, e dall'altro al suo timore di apparire condizionato dalla Scolastica medievale (come invece realmente è stato). Tuttavia Heidegger si è ampiamente appropriato dei concetti aristotelici di potenza ed atto, anche se non è mai riuscito a darne una traduzione tedesca adeguata, perché i soli termini tedeschi pienamente adeguati a tradurre i termini greci *dunamis* ed *energeia* sono quelli derivati dal latino, cioè *Potenz* e *Akt*, mentre quelli di origine genuinamente tedesca come *Möglichkeit* o *Kraft*, e *Wirklichkeit* o *Tätigkeit*, sono del tutto inadeguati (troppo deboli il primo e il terzo, troppo forti il secondo e il quarto).

L'ultimo capitolo del suo libro è dedicato alla «rinascita della filosofia pratica». In questo contesto la straordinaria attualità di Aristotele è ulteriormente comprovata dall'utilizzo, sebbene parziale, di alcuni elementi del suo sistema filosofico in discipline odierne apparentemente distanti dalla filosofia. Esempio particolarmente interessante è il caso dell'economista indiano Amartya Sen che, nella prospettiva di un impegno morale per la formazione di un'etica globale, condivide con Aristotele «l'idea di bene comune come capacità di esercitare la funzione propria dell'uomo, e la concezione di quest'ultima non come semplice felicità (happiness), intesa utilitaristicamente come soddisfazione dei desideri, ma come pienezza (fulfilment), piena realizzazione di sé, fioritura di tutte le capacità umane, vita fiorente.» [Cfr. Aristotele nel Novecento, op. cit. 224.]

Quali sono secondo lei gli ulteriori elementi della concezione politica di Aristotele che ancora oggi potrebbero essere considerati attuali e suggerire così proposte interessanti nella prospettiva della cosiddetta globalizzazione?

L'attualità della filosofia politica di Aristotele, portata alla conoscenza di Amartya Sen da Martha Nussbaum e da lui riconosciuta, consiste nell'aver concepito la *polis*, cioè la società politica, come

finalizzata al “vivere bene”, cioè alla piena realizzazione di tutte le capacità umane. Questa concezione è superiore sia al liberalismo, per il quale – fatta salva la giustizia – ciò che conta è la soddisfazione delle preferenze individuali, che possono essere del tutto ingannevoli, sia al collettivismo, per il quale ciò che conta è la felicità della società e non quella dell’individuo, che può essere quindi sacrificato. Anche la scelta della destinazione, cioè del fine ultimo, spesso impedita dal capitalismo in nome di una libertà intesa semplicemente come scelta della strada, non è espressione di vera libertà, perché la destinazione non può essere una destinazione qualsiasi, affidata semplicemente all’arbitrio del singolo. Questo infatti può sbagliarsi completamente, per ignoranza, per sottosviluppo, per suggestione della pubblicità, e fare il proprio male anziché il proprio bene. Per “vivere bene” bisogna conoscere quali sono le capacità specifiche e individuali dell’uomo, e realizzare queste, non le semplici preferenze.

«Piena realizzazione di sé, fioritura di tutte le capacità umane», auspicio in linea teorica valido anche per il concetto aristotelico d’uomo inteso sia come zōon politikòn che come zōon lōgon èchon. Nel suo «Globalizzazione e libertà» Amartya Sen riporta le stime del rapporto del Programma delle Nazioni Unite relativo al 1994 e nota come i cinque membri permanenti del consiglio delle Nazioni Unite stesse, oltre a essere i primi cinque paesi esportatori di armi, furono i responsabili di circa l’86% di tutti gli armamenti convenzionali nel periodo preso in esame. [Cfr. A. Sen, op. cit. 8-9]. Tornano alla mente le seguenti parole che, seppur debbono essere valutate nello specifico contesto storico in cui nascono, sottendono un avvertimento cui forse dovrebbero prestare attenzione anche i cittadini delle odierne democrazie occidentali: «Dove ci sono molte strade e ci si presenta la possibilità di scegliere, si dimentica una cosa fondamentale: tutte quelle strade arrivano allo stesso punto. Così la libertà non consiste nello scegliere la destinazione, il passo, il ritmo, la velocità e la compagnia, ma solo nello scegliere la strada. Anzi, la libertà che il Potente ci offre è solo quella di scegliere chi camminerà in nostra rappresentanza.» [Subcomandante insorgente Marcos, Durito e una faccenda di false opzioni, traduzione a cura di Sandro Ossola, da Rebeldia, Anno I, N.5, Messico, Marzo-2003.]

Utilizzando piuttosto liberamente i concetti di zōon politikòn e zōon lōgon èchon esiste realmente per l’individuo, all’interno del modello politico-economico sotteso al fenomeno globalizzazione, la possibilità di realizzare se stesso esprimendo attraverso la parola il suo essere un animale politico?

Nell’epoca della globalizzazione resta valido il concetto aristotelico di polis come società politica perfetta, cioè autosufficiente in vista del “vivere bene”, la quale non coincide più con lo Stato moderno, ma tende a diventare una società politica mondiale, cioè planetaria, articolata al proprio interno in autonomie che non coincidono necessariamente con le nazioni, in cui devono prevalere la solidarietà, espressione della natura politica dell’uomo in quanto zōon politikòn, e la democrazia, cioè la libera discussione, espressione della natura razionale dell’uomo in quanto zōon

logon echon. Quest'ultima può effettivamente essere messa in pericolo dalla massa enorme di informazioni indiscriminate, ma anche di suggestioni, di condizionamenti, prodotta dalle nuove tecnologie, nei confronti della quale è pertanto urgente esercitare un vaglio critico per mezzo del *logos* inteso come ragione. Restano inoltre valide la critica aristotelica al comunismo platonico, basata sull'osservazione che, di ciò che appartiene a tutti, nessuno si prende cura adeguatamente, e la critica aristotelica alla "crematistica" innaturale, cioè all'accumulo indefinito di ricchezze, che scambia i mezzi per il fine. Resta valida infine l'idea dell'impegno politico come servizio del singolo alla città, da prestarsi a turno, e l'idea della superiorità delle attività fini a sé stesse, come le attività culturali ("teoretiche"), rispetto a quelle strumentali, come le attività economiche e politiche.

À propos de l'efficace de la cause sacramentelle. Positions comparées de Thomas d'Aquin et Duns Scot ***Conversazione con Irène Rosier-Catach***

a cura di Marzia Caciolini

Introduzione

Riportiamo i momenti fondamentali di una produttiva e ben più ampia intervista che Irène Rosier-Catach, direttrice di Ricerca al CNRS nel settore "Histoire des Théories Linguistiques" all' Università Paris 7, e direttrice di studi relativamente alla sezione delle Scienze religiose all'École Pratique des Hautes Études, ci ha gentilmente permesso di rivolgerle. Abbiamo approfittato della sua presenza a Roma in occasione del seminario *Dante, De l'éloquence en vulgaire*, che la prof. Rosier ha tenuto nella facoltà di Filosofia dell'Università La Sapienza nel febbraio 2010. È stata un'occasione preziosa per l'approfondimento di una tematica fondamentale della filosofia scolastica medievale: l'efficacia della parola nelle formule sacramentali, in particolare la funzione dell'enunciato «hoc est corpus meum», ed i confini del suo raggio d'azione (se abbia cioè valore performativo, simbolico, figurativo, propedeutico...). Determinare il grado di efficacia dell' "operatore" linguistico «hoc est corpus meum» significa assumere una determinata posizione in base al concetto di causa, tanto in generale, in quanto causa in sé, quanto in particolare, nella fattispecie della causa sacramentale. Si è scelto di impostare la questione mediante la riflessione filosofica di Tommaso d'Aquino, che arriva a sintetizzare in una posizione del tutto singolare e innovativa le precedenti prospettive di massima, e di metterla a confronto con il pensiero di Duns Scoto, che muove da una concezione di causa sacramentale in forte distonia con la posizione dell'Aquinate.

Tra le pubblicazioni di Irène Rosier-Catach inerenti alle questioni di linguistica medievale, segnaliamo *L'ambiguïté. Cinq études historiques*, 1988; *La parole comme acte: sur la grammaire et la sémantique au XIIIe siècle*, Paris, 1994; *La parole efficace: signe, rituel, sacré, avant-propos* d'Alain de Libera, Paris, 2004; *Arts du langage et théologie aux confins des*

XIe/XIIe siècle - Textes, maîtres, débats, per la collana *Studia artistarum*, in corso di stampa.

Vorrei ringraziare a titolo personale la professoressa Rosier non solo per la gentilezza e il tempo che ha messo a disposizione per il nostro progetto, ma anche per la cura con cui mi ha consigliato di riconsiderare alcune questioni che ritengo preziose per il mio studio.

Intervista

1) Cette interview vise à définir la fonction du sacrement eucharistique dans la philosophie de Thomas d'Aquin. Or, pour commencer, on doit essayer de définir ce qu'est le sacrement. Que peut-on dire à ce propos?

Le sacrement pour Thomas est non seulement un moment de la vie chrétienne mais aussi un événement qui marque le rapport entre le visible et l'invisible. Le sacrement est donc défini comme un signe et un signifié, un signifié qui "fait ce qu'il représente" (*efficit quod figurat*), et cette définition est importante parce que le sacrement est lié à la question du signe: qu'est donc ce signe qui est à la fois signe et cause?

Thomas a repris une longue tradition de réflexions sur la question de la signification, et il s'est inscrit dans une discussion sur la causalité du signe eucharistique, en particulier. Il s'inscrit, dans le cadre d'un débat qui oppose les tenants de la causalité physique, où le sacrement a une valeur de cause physique, et une-autre théorie, celle de la causalité pacte - peut-on dire - où le sacrement n'agit pas en vertu d'une propriété physique, une substance, mais parce qu'il pose une relation entre lui et le Christ qui est l'instituteur du sacrement. En effet, la théorie de Thomas, qui est une théorie de la causalité instrumentale, se développe pour répondre aux arguments avancés contre la causalité physique par les représentants de la théorie de la causalité-pacte, qu'avait développée le dominicain Richard Fishacre, puis après lui Guillaume d'Auvergne et Bonaventure. Par la suite, les franciscains défendront plutôt la causalité-pacte tandis que les dominicains défendront la causalité physique. C'est en mesurant les difficultés des deux théories que Thomas développa une autre théorie, celle de la causalité instrumentale. Cette théorie est importante non seulement pour la théorie du sacrement et pour la théorie de la cause, mais aussi pour l'anthropologie de façon plus générale.

2) En lisant vos ouvrages, on ne peut pas ne s'apercevoir de l'attention particulière que vous donnez au langage, et aux théories développées à ce propos au XIII siècle. Or, que signifiait alors prononcer une formule? J'ai réduit le plan de l'observation à Thomas d'Aquin parce que c'est avec lui qu'il y a une différence essentielle dans l'usage du terme sacrement eucharistique, pour ce qui regarde la fonction de l'intellect. Donc, en se reportant à la Ière partie de la Somme Théologique, doit-on penser à une place différente de l'homme dans le sacrement, ou ce dernier est-il dû totalement à la puissance de la grâce?

La causalité instrumentale de Thomas est intéressante parce qu'elle établit une continuité entre la cause divine et l'homme, par la médiation d'une cause seconde humaine, le sacrement, et la parole. Il y a passage de la *virtus* du sacrement à la fois par la parole humaine et par l'eau qu'utilise le prêtre pour l'immersion, comme la *virtus* de la scie passe de la main de l'artisan pour aller couper le bois et fabriquer le lit. A la différence de la causalité physique, qui posait cette *virtus* comme une "qualité absolue", la *virtus* instrumentale est ici "diminuée" sur le plan ontologique, car elle n'y subsiste pas, elle ne fait qu'y passer, de façon transitoire. De la même façon la *virtus* passe dans le ministre, le prêtre, au moment de l'action, ce qui donne à cette action humaine une grande importance. Les causes secondes, que ce soit le ministre ou le sacrement, doivent être "adéquats" à la réception de la *virtus sacramenti*. Pour cette raison, Thomas accorde une grande attention à l'analyse linguistique de la formule, qui avait déjà fait l'objet d'analyses minutieuses par les théologiens depuis la fin du XII^e siècle. Comme ces théologiens, Thomas utilise les ressources de la grammaire et de la logique, qui sont faites pour l'analyse du langage ordinaire, mais il cherche à trouver, pour les difficultés d'ordre linguistique dans ces analyses, des solutions qui soient possibles dans ce cadre. La cas de la formule de la conversion eucharistique est particulièrement difficile : *hoc est corpus meum*, d'abord à cause des deux déictiques (le *hoc* implique une référence directe au pain, donc de prendre la formule en style direct, alors que le *meum* implique une référence au corps du Christ, donc de prendre la formule comme un discours rapporté, une citation). Ensuite, il semble difficile d'assigner au *hoc* une valeur qui rende la formule vraie (s'il désigne le Christ, on a *le Christ est mon corps*, qui est vrai, mais n'est plus une formule «opérative» qui effectue la conversion; s'il désigne le pain, on a *le pain est mon corps*, qui est faux). Alors qu'Albert le Grand ou Bonaventure concluent après avoir tenté d'appliquer les outils logico-linguistiques, que la formule eucharistique a des propriétés qui tiennent à sa nature particulière, miraculeuse, et ne peuvent être soumis totalement aux lois des logiciens ou grammairiens, Thomas, en s'appuyant sur les analyses de ses prédécesseurs, essaye d'aller plus loin, en montrant que la logique du langage ordinaire est tout à faire adéquate pour expliquer la formule (il s'appuie notamment sur l'analyse du pronom donnée par le grammairien Priscien). Il en va de même pour l'explication physique proposée pour la conversion eucharistique, comme l'a montré Ruedi Imbach, puisque Thomas modifie certains principes de la physique aristotélicienne (en posant que la quantité peut recevoir des accidents), afin de rendre possible une explication qui se situe dans le cadre de la physique ordinaire.

Avec la théorie de la causalité instrumentale, le medium humain est valorisé, qu'il s'agisse de la formule ou du ministre. La question de l'intention illustre ce point. L'intention dans la dispensation du baptême a toujours été requise du prêtre dans le rituel, comme on le lit chez Bonaventure par exemple. Thomas introduit la différence entre "intention actuelle" et "intention virtuelle". Le prêtre doit avoir l' "intention habituelle" de faire le sacrement, c'est-à-dire qu'il doit posséder l'intention de le faire à

l'état d'*habitus*, cet *habitus* étant une disposition consécutive à sa prise de fonction. Mais il peut arriver au prêtre qu'il soit distrait, que son attention ne soit pas présente : il ne possède pas alors cette intention «en acte», comme «intention actuelle», mais seulement comme «intention habituelle», ce qui est suffisant. Et l'Eglise pourra remédier à ce défaut d'attention ponctuelle qu'il peut avoir. Cette position exige du prêtre une implication, mais tient compte du fait qu'il est faillible, qu'il n'agit pas en son nom propre, ce qui permet à l'Eglise de prendre le relais au cas où il assure sa fonction de manière déficiente. Il est répété que l'intention engage son propre acte et non celui d'autrui : or l'agent premier de la dispensation de la grâce, réalisé dans le sacrement, est le Christ. Puisque le prêtre parle *in nomine Christi*, l'Eglise peut remédier défaut d'attention ponctuelle du prêtre dans l'effectuation du sacrement.

3) Dans votre livre *La parole efficace. Signe, rituel, sacré (Paris 2004)*, vous soulignez une différence dans l'analyse de l'Eucharistie chez le Thomas des *Sentences*, et celui de la *Somme Théologique*, face au concept de cause dispositive et de cause instrumentale

Dans un article fondamental (Dondaine, H.-F., 1951. « A propos d'Avicenne et de S. Thomas: de la causalité dispositive à la causalité instrumentale », *Revue thomiste*, 51, p. 441-453), H.F. Dondaine, expose le passage, chez Thomas, de la causalité physique dispositive à la causalité instrumentale. Avec le modèle de la causalité dispositive, d'origine avicennienne, les deux causalités, seconde et première, agissent en parallèle, à la manière dont le médecin ou sa potion (cause seconde) agissent sur le corps pour induire une disposition du sujet, qui le préparera à recevoir la santé, laquelle sera donnée par la cause première, le Christ. Avec ces deux causalités agissant en parallèle, on a l'action du médecin ou du prêtre, donc l'action humaine, qui effectue, par un acte propre (l'administration d'une potion, ou du sacrement) une préparation à l'action de l'agent premier, le Christ. Dans la *Somme*, Thomas passe au modèle de la causalité instrumentale, inspiré par Averroès: on le voit avec l'exemple la hache ou la scie, de l'instrument. La *virtus* de l'agent premier passe dans le sacrement ou dans le ministre, qui est seulement un instrument, pour aller atteindre un effet. C'est une théorie qui a été critiquée par Scot, qui a proposé un autre modèle de causalité pour articuler cause première et cause seconde, celui des "causes concourantes". Ces modèles de la causalité sont importants parce que selon le type de causalité on peut concevoir la place de l'homme, la place de Dieu, la théorie de la toute-puissance, selon une anthropologie qui se construit à travers les sacrements.

4) Quelle a été, à votre avis, la critique la plus convaincante qu'on a fait à l'argumentation thomiste?

Scot a beaucoup critiqué Thomas d'Aquin. Même si Thomas a voulu dépasser l'alternative qui existait avant lui entre causalité physique et causalité pacte, même si les franciscains admettent toujours après lui la théorie de la causalité pacte, il est à noter que la causalité

instrumentale a réalité après lui on a beaucoup été souvent comprise comme relevant de la causalité physique. Dans sa critique Scot met en avant l'idée que tout modèle de causalité physique, qu'elle soit dispositive ou instrumentale, revient à contraindre Dieu à agir en raison d'une propriété propre assignée au sacrement, qu'elle soit considérée comme une «substance» ou, comme chez Thomas, comme une «qualité intentionnelle». Or, selon le précepte d'Augustin, repris dans la *Summa sententiarum*, par Pierre Lombard et Albert le Grand, Dieu n'a pas lié son pouvoir au sacrement, et même s'il a instauré de donner le salut au moyen des sacrements, il peut cependant le donner sans eux et le fait («Deus sacramentis potentiam suam non alligavit; et quamvis per sacramenta salutem dare decreverit, potest tamen et dat sine eis salutem»), conception résumée en la formule «Dieu aurait pu se passer des sacrements». Poser l'existence d'une causalité physique, impliquait, selon plusieurs théologiens qui refusaient cette explication, qu'il existait dans le sacrement une *virtus* qui contraignait Dieu d'une certaine façon à agir. La conception de la *virtus assistens*, que Scot développa en termes nouveaux pour s'opposer contre Thomas, allait dans le même sens, et affirmait la liberté absolue de Dieu: Dieu et le sacrement sont des causes qui concourent au même effet, elles agissent en parallèle, Dieu s'étant engagé par le pacte à «assister» librement le sacrement. Scot reprend l'exemple de l'outil de façon radicale: la force de l'artisan va directement à l'objet, l'instrument a un rôle à jouer, mais ce ne sont pas ses propriétés qui expliquent l'effet – Scot va jusqu'à dire que même avec des «scies molles» (qui n'auraient donc pas de propriété qui les rend tranchantes), l'effet de scission du bois aurait pu être obtenu. L'opposition entre ces deux modèles de causalité est illustré avec l'exemple du langage. Scot refuse la conception de Thomas, selon laquelle le concept du locuteur renfermerait une *vis significandi* (analogue, pour le sacrement, à la *vis sanctificandi*) qui «causerait» le concept dans l'esprit de l'auditeur: le langage ou le signe seraient comme un véhicule, un instrument, à travers lequel le concept, que le locuteur a dans son esprit, passe pour venir atteindre l'esprit de l'auditeur. Pour Scot, la parole entendue n'est que l'occasion, chez l'auditeur, de se remémorer librement le concept qu'il avait en lui (de même que pour le sacrement, la confération du sacrement est l'occasion, pour Dieu, d'agir). Le concept ne crée rien. Le fait de produire un signe n'est que l'occasion pour l'auditeur de se remémorer le concept. C'est Dieu avec sa toute-puissance qui agit, et non la forme de l'instrument, que ce soit la scie, le mot, ou le sacrement. Pour Thomas le fait que l'instrument soit le lieu transitoire où passe la *virtus* de la cause première le conduit à insister sur l'adéquation que doit avoir cet instrument pour jouer sa fonction d'instrument. Comme nous le disions, c'est parce que la hache est coupante qu'elle peut recevoir la force de l'artisan, qui lui permettra de faire des incisions dans le morceau de bois, alors que pour Scot la puissance divine est tellement forte, que même si la hache n'avait pas la forme adéquate pour recevoir cette *virtus*, par exemple si elle était molle, Dieu aurait pu décider d'agir.

Francisco Suárez e l'Aristotelismo. Intervista a Costantino Esposito

a cura di Jacopo Francesco Falà

1. Introduzione

Costantino Esposito è un'autorità indiscussa negli studi suareziani: oltre ad aver prodotto numerosissimi articoli, è il curatore della traduzione italiana delle prime tre *Disputationes Metaphysicae*, testo edito da Bompiani. Lo abbiamo incontrato per rivolgergli alcune domande sulla relazione tra questo dottore della seconda scolastica e la tradizione aristotelica, considerando l'importanza decisiva di quel momento di svolta nella commentaristica che fu la fine del secolo XVI.

2. Intervista

Professor Esposito, si è soliti considerare le Disputationes Metaphysicae di Suárez come un momento di svolta: la fine dell'epoca dei commenti letterali ad Aristotele ed uno degli albori della filosofia moderna. Come dobbiamo considerare Suárez in relazione al passato e al futuro della filosofia europea?

Ciò che rende singolare e interessante la figura Suárez nell'ambito della commentaristica aristotelica e al tempo stesso per la formazione del pensiero moderno è il fatto che egli contemporaneamente porta a compimento una lunga tradizione, ma all'interno di questa tradizione inaugura qualcosa di decisamente nuovo. La novità è già a livello editoriale: consiste nel fatto che l'esposizione della metafisica - che, lo ricordiamo, Suarez ritiene necessaria all'interno alla *ratio studiorum* dell'ordine della Compagnia di Gesù proprio per introdursi allo studio della teologia - viene proposta non più *per modum commenti*, vale a dire, come per secoli era stato fatto, attraverso una puntuale esposizione commentata dell'opera chiamata *Metafisica*, attribuita ad Aristotele, ma *per modum questionis*, ovvero, come esplicitamente dice Suárez, andando alla cosa stessa della metafisica. Quindi, egli propone, per così dire, una 'topica' dei problemi della metafisica partendo dal nome, dall'oggetto, dai compiti fino poi ad affrontare la vasta gamma delle questioni che rientrano in questa disciplina, scegliendo un principio di economia: seguire passo passo il testo di Aristotele farebbe perdere di vista l'approfondimento sistematico della materia. Ma già questo aggettivo è indice della vera posta in gioco di questa

novità: una presentazione ‘sistemica’. Come la letteratura recente ha mostrato, ma come già alcuni autori del Novecento avevano visto - penso soltanto a due nomi: Étienne Gilson e Martin Heidegger - la vera posta in gioco di questa riformulazione scolastica è nel fatto che qui, per la prima volta, la metafisica viene presentata come un sistema. Non che una trattazione sistematica in senso debole, metodologico non ci fosse mai stata. Tutt’altro, ma qui ‘sistema’ va inteso in senso forte: la metafisica diventa un campo unitario, in qualche modo totalizzante del sapere, che fornisce i principi per poter pensare tutto ciò che c’è. Da questo punto di vista, abbiamo qui l’inizio di quella che da lì a poco, Suárez non la chiama ancora così, sarà tematizzata come l’ontologia o metafisica generale. Da una parte, si tratta di portare alle estreme conseguenze una lunga tradizione di commento ad Aristotele; dall’altra, all’interno di questa tradizione nasce questa forma nuova: nuova non solo dal punto di vista editoriale-espositivo, ma anche dal punto di vista della impostazione sistematica della materia. Va ricordato, peraltro, che nelle sue fonti Suárez è molto barocco. La sua mente è barocca: tende ad includere, elaborare, metabolizzare tutte le posizioni e tutte le possibili alternative nel presentare un certo problema. Per rimanere ancora al suo debito nei confronti di Aristotele, Aristotele non è semplicemente, come ovvio, citato quasi ad ogni paragrafo delle immense *Disputazioni Metafisiche*, ma viene anche fornito, all’inizio o alla fine, a seconda delle diverse edizioni dell’opera, un *index locupletissimus*, ossia un indice dettagliatissimo in cui si fa il procedimento inverso: si ripercorrono sinteticamente tutti i libri di cui è composta la *Metafisica* di Aristotele e si dà un indice topico, cioè si dice in quali disputazioni vengono trattati gli argomenti, vengono affrontati i problemi che Aristotele tratta nei libri della sua *Metafisica*. E quindi in qualche modo è pagato il debito, anche editorialmente. Però, da questo momento in poi Aristotele verrà metabolizzato non più solo come una *auctoritas* (e quale *auctoritas*!). A partire da adesso, la vera *auctoritas* non è più l’insegnamento o l’astratta conoscenza dello Stagirita, bensì la ricerca della mera pensabilità naturale dell’oggetto della metafisica, cioè dell’ente in quanto tale.

Professore, Lei ha appena affermato che con l’index Suárez pagò il suo debito editoriale nei confronti di Aristotele, ma possiamo davvero parlare di un paripatetismo ortodosso? Se sì, in quale misura? Entrano nel suo sistema fonti allotrie, vi confluiscono tradizioni di pensiero altre?

L’idea stessa di aristotelismo ortodosso crea qualche problema, e non soltanto per Suárez. Anche per coloro che hanno alimentato la grande e gloriosa tradizione del commentarismo aristotelico, è chiaro che ne andava sempre di scelte teoriche, metafisiche, teologiche etc assai diversificate: lo stesso testo poteva essere il vettore di interpretazioni assolutamente differenziate tra di loro. A maggior ragione non sfugge a questa regola aurea del commentarismo aristotelico Suárez, in questo caso non più commentatore, ma interprete di Aristotele. Egli non semplicemente, come tutti gli altri commentatori, si è fatto portatore di una certa visione, di una certa angolazione nell’elaborare i problemi, ma l’apporto di altre tradizioni è stato portato alla luce, e quindi di volta in volta la proposta standard di Aristotele è stata sempre attraversata, intrecciata, verificata dalle diverse opzioni che all’interno dell’aristotelismo si

erano sviluppate nel corso del pensiero medioevale. Basti pensare che quasi sempre la referenza aristotelica viene subito supportata, e in qualche modo curvata, piegata dalla referenza tomista. D'altronde, ricordiamo che per la *ratio studiorum* dell'ordine gesuita bisognava essere 'tomisti' in teologia e 'aristotelici' in filosofia. E qui, appunto, da grande barocco, egli piega questa indicazione, e lo fa sistematicamente. Queste due grandi linee direttrici, suggerite dall'ordine, diventano due campi di forza in cui egli chiama a raccolta le diverse interpretazioni e ne dà una originale interpretazione unitaria. Qualcuno ha parlato, soprattutto i domenicani, gli antigesuiti, e quindi gli antisuareziani, di 'sincretismo', non senza una punta di cattiveria. Ma prendendo questo come un'indicazione descrittiva, si può ben dire che sia un sincretista, ma non un sincretista debole, che si limita a raccogliere le diverse opinioni, bensì un sincretista, per così dire, forte, che tenta di fare un canone. Se noi volessimo dire qual è la posizione di Suárez, certo potremmo dire che è di origine aristotelica, forgiata attraverso il commento che di Aristotele ne ha dato Tommaso, e ottenuta innervando quest'ultimo di alcune determinazioni scotiste. Ma questo non basterebbe a far capire la grande opera culturale, implicitamente o esplicitamente, voluta da lui: formare un canone problematico. Aldilà delle singole soluzioni, calibrature che si possono di volta in volta verificare - ad esempio, per l'individuazione se sia più tomista che occamista, nell'analogia se sia più scotista che tomista -, resta il fatto che il più grande e problematico dei suoi apporti è aver tentato questo intreccio sistematico, che diventa il canone della metafisica moderna, proprio a partire da come si pongono i problemi, e da come da un problema ne derivi un'intera serie di conclusioni e di altri problemi.

Sia la metafisica di Aristotele che quella di Suárez sono metafisiche dell'essere, ma solo nel Seicento nascerà quella disciplina chiamata 'ontologia'. Che ruolo ebbe Suárez nella fondazione di questa nuova scienza? Alcuni parlano delle Disputazioni metafisiche come di un manuale di metafisica per il secolo a venire. Cosa può dirci in proposito?

È assai rilevante il contributo di Suárez alla, possiamo chiamarla così, *inventio ontologiae*, nel reperimento, scoperta dell'ontologia moderna. Riprendendo e radicalizzando alcune posizioni di Scoto - e qui andrebbe riletto il grande libro di Ludger Honnfelder, *Scientia transcendens*,¹ in cui si pone Suárez come un crocevia nello sviluppo della scienza trascendentale dell'essere -, Suárez riformula il canone aristotelico, ed anche in qualche modo tomista, della metafisica. Dobbiamo qui ricordare il doppio e, in alcuni casi, aporetico statuto dell'oggetto della metafisica in Aristotele, o, meglio di 'metafisica', parola mai utilizzata da Aristotele, della *prote philosophia*, la 'filosofia prima' o, anche, *episteme zetoumene*, la 'scienza ricercata'. Questo oggetto è sempre l'*on e on*, l'ente in quanto tale e ciò che di esso può essere predicato, i suoi attributi; ma anche il *timiotaton genos*, l'ente più nobile, l'ente eccelso, vale a dire il *teion*. Se vediamo in tutta la sua portata il respiro della filosofia aristotelica, questi due

¹ L. Honnfelder, *Scientia transcendens : die formale Bestimmung der Seiendheit und Realitat in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suarez - Wolff - Kant - Peirce)*, Hamburg, 1990

oggetti si articolano sempre tra di loro. Come una volta è stato detto da Pierre Aubenque, abbiamo a che fare con una *katholou protologia*, cioè con una scienza che è scienza della universalità, ossia di ciò che si predica di ogni cosa che è ente, ma anche dell'ente primo, di un ente particolare. D'altra parte, quando Tommaso interpreta questa posizione aristotelica egli tiene ben fermo che le due questioni non possono essere separate, e se la metafisica si occupa dell'ente, allo stesso tempo Dio entra nella considerazione metafisica - viene esplicitamente affermato all'inizio del suo *Commento alla Metafisica* di Aristotele - come causa dell'oggetto della metafisica. Ma c'è un'altra linea, invece, quella che va da Avicenna, Duns Scoto, Enrico di Gand e poi arriva fino a Suárez, in cui invece in qualche modo Dio appartiene all'oggetto stesso della metafisica, e quindi da questo punto di vista cade sotto la determinazione concettuale della metafisica, nella misura in cui anche Dio cade all'interno della nozione di ente. Nella misura in cui noi pensiamo anche Dio come un ente, l' 'ente infinito', direbbe Scoto, dobbiamo già basarci su un concetto preliminare di entità, per poterla poi determinare, specificare disgiuntivamente come ente finito (l'ente creato) e ente infinito. Suárez riprende questa tradizione e la canonizza, appunto intendendo la metafisica innanzitutto come una scienza che ha come oggetto specifico (*adaequatum*) l'ente in quanto tale, vale a dire, il metafisico non solo può ma deve pensare naturalmente l'ente senza nessun'altra referenza, soltanto come ciò che è pensabile senza contraddizione, l'*aliquid* che possiamo pensare nel suo significato minimale, non come questa o quell'altra cosa, ma come un esser-cosa, cioè un non-esser-niente, ed è soltanto in un secondo momento che si potrà e si dovrà pensare a Dio come una delle determinazioni dell'ente.

L'operazione di Suárez è tanto più singolare in quanto a parlare è un teologo che parla a candidati allo studio della teologia, ossia ad ecclesiastici, e quindi sicuramente parla un autore per cui *de facto*, teologicamente e filosoficamente, gli enti sono possibili solo in quanto dipendenti dall'azione creatrice di Dio; ma nel momento in cui egli parla come filosofo (*'ut philosophum ago'*) ed assume la parte della ricerca puramente naturale, per riuscire a capire come la mente naturalmente pensi Dio e l'essere, come base per poter poi dire i misteri della dottrina rivelata, in quel momento, paradossalmente, il filosofo mette tra parentesi quella dipendenza creaturale, la traccia e il mistero dell'origine, ed elabora, come ha scritto molto bene Jean-François Courtine, una pura struttura noetica dell'ente. È altresì paradossale che proprio un teologo post tridentino doveva codificare per tutta la posterità che quando noi pensiamo ente non abbiamo bisogno di altro che pensare la sua non contraddittorietà, ovvero la sua mera possibilità noetica. E allora la possibilità dell'ente non ha più da riferirsi ad un origine che gli trasmetta l'essere, ma alla sua mera pensabilità. Ora, naturalmente, l'ente in quanto tale non esiste, esistono soltanto gli enti in quanto tali. Si tratta, da un certo punto di vista, di un esperimento mentale, ma di grandissima importanza e con una ricaduta anche nel modo di affrontare i singoli enti determinati, perché si tratta di assumere come matrice del concetto di ente una matrice assolutamente *neutra*, che non dice né Dio né la creatura, né la sostanza né l'accidente, ma la riducibilità al *minimum* di pensabilità, che è la non-contraddizione. Ne consegue che quando si parlerà di Dio o delle creature si dovrà determinare, cioè aggiungere alla matrice neutra qualcos'altro. Che cosa si perde? Il fatto che la matrice della pensabilità dell'ente sia il rapporto con la sua provenienza. Non c'è più bisogno di pensare la causa dell'ente per pensare l'ente! Mi interessa

non più il principio di causalità, ma solo il principio di non contraddizione, e quindi, paradossalmente, quando parlerà di Dio, assumendo la parte del metafisico, non del teologo, Suárez dirà che Dio è l'oggetto 'principale' (*praecipuum*) della metafisica, ma non il suo oggetto 'adeguato'. Il concetto di 'oggetto adeguato' è più vasto di quello di Dio. Il concetto di Dio è il concetto di ente in quanto tale con l'aggiunta di qualche cosa. E' qui l'origine di quella che Heidegger avrebbe chiamato la riduzione onto-teologica della metafisica, e cioè il fatto che si debba pensare l'ente finito come sempre legato ad un altro ente, l'ente infinito, che gli dà l'essere. Ma, appunto, è già un'interpretazione del tutto suareziana del creazionismo, perché qui si perde di vista il rapporto costitutivo dell'ente con la sua causa e si interpreta questo rapporto come la semplice relazione tra due specificazioni di enti, tra due enti possibili. Ma nel momento in cui noi trasformiamo Dio in un ente, seppure quello più importante di tutti, è eliminato il mistero dell'essere: Dio non è più la fonte dell'essere, ma è ridotto ad ente: *absolute Deus cadit sub obiectum huius scientiae* (D.M. I, 1, 19). È uno dei casi, uno degli *inferiora* del concetto di ente.

Abbiamo fin qui parlato del rapporto di Suárez con il passato, rappresentato dalla tradizione commentaristica e metafisica, ed abbiamo visto lo spostamento che la sua costruzione opera in entrambe. Passiamo ora a dire qualcosa del suo rapporto con il futuro, della sua fortuna e dell'influenza che eserciterà sugli esponenti della 'moderna filosofia', gli 'effetti' della pubblicazione delle Disputazioni...

Innanzitutto, dobbiamo occuparci del paradossale effetto che questo libro, un manuale di metafisica pensato per i seminaristi della Compagnia di Gesù, ossia elaborato all'interno dell'ambito più impegnato nel realizzare il cattolicesimo post-tridentino, divenne uno dei manuali più usati nell'ambito protestante, in qualche modo, nel campo nemico, almeno a livello teologico. E questo forse lo si può intendere: agli occhi dei protestanti, paradossalmente, questa era una via d'uscita dalla tradizione tomista, quella tradizione secondo cui Dio è riconoscibile naturalmente partendo a posteriori dall'esperienza della realtà, inspiegabile senza il risalire ad una causa ultima, 'quello a cui diamo il nome di Dio', come dice Tommaso. Con la riforma protestante venne molto indebolita la possibilità di risalire razionalmente a Dio partendo dai segni della realtà creata, mentre è molto più sottolineata la frattura tra la ragione umana e la possibilità di leggere positivamente la realtà come segno di Dio. Ancora più radicale è la frattura tra la grazia salvifica ed il mondo stesso, per cui gli uomini possono e debbono interpretare il mondo, conoscere, ma quello che non riuscirebbero mai a capire è cosa c'entra Dio con il mondo. Al contrario, e, di nuovo, paradossalmente, la possibilità di pensare Dio all'interno della metafisica suareziana viene invece radicalizzata, proprio basandosi sulle capacità in ultima analisi logiche della mente stessa. Ci troviamo di fronte ad una vera e propria 'eterogenesi dei fini'. Il fine dei gesuiti dell'epoca e di Suárez in particolare, teologo impegnato fino in fondo nella Riforma cattolica, è precisamente, contro i luterani, quello di sanare, conciliando - e qui vien fuori tutta la portata intrinsecamente barocca della sua filosofia -, questa frattura tra la natura e la sovrannatura, tra il mondo e la grazia, cercando un tessuto

connettivo del mondo, in cui possa essere traducibile già ad un livello naturale la grazia, l'opera di Dio: un recupero in grande stile della pensabilità del mondo, una predisposizione di quest'ultimo ad essere poi riconoscibile dal teologo come creato e salvabile ragionevolmente da Dio. Il prezzo pagato è, però, quello di 'naturalizzare la sovranatura' e di leggere come puro lessico dell'ontologia ciò che, in realtà, come il teologo sa bene, è frutto di un'azione creatrice e redentrice di Dio.

Quindi, sembrerebbe quasi un Suárez involontariamente ispiratore di correnti di pensiero totalmente estranee ai seminaristi a cui si rivolgeva...

È interessante vedere come alcune questioni della metafisica neutra, chiamiamola così, dell'ontologia neutra che Suárez aveva impostato come un avvio alla elaborazione della teologia della Sacra Pagina, della Teologia Rivelata, vengono assunte nella filosofia moderna, nel bene o nel male, e vengono usate come elementi concettuali di distacco dall'esito che Suárez voleva realizzare. Un esempio tra i tanti è quello, che possiamo in questa sede solo accennare, rintracciabile soprattutto nei trattati di teologia di Suárez, del concetto di natura pura, che non coincide né con la natura prima del peccato né con la natura decaduta; ma che, anche qui, analogamente a quanto viene detto a riguardo dell'ente in quanto tale, di fatto non esiste, e che però egli pensa come pura struttura naturale, poi determinabile in una maniera o nell'altra. Il giusnaturalismo seicentesco riprenderà questo concetto, facendone la matrice neutra, assolutamente sganciata da qualsiasi ipotesi di rapporto con la fonte divina, per pensare, appunto, la legge di natura.

Basta aggiungere un etsi Deus non daretur...

Esatto.

Lo scritto aristotelico “Sulla filosofia del trattato di Archita”

di Marcello Zanatta

1. Lo scritto in tre libri *Sulla filosofia del trattato di Archita* (Περὶ τῆς Ἀρχυτείου φιλοσοφίας α Z, β Z, γ Z) è attribuito ad Aristotele da Diogene Laerzio, che lo indica al n. 92 del suo catalogo delle opere dello Stagirita, e compare con un’indicazione del titolo leggermente diversa (Περὶ τῆς Ἀρχυτείου φιλοσοφίας γ Z) anche nel catalogo dell’Anonimo, al n. 83. Come giustamente rileva Moraux (*Listes anciennes*, p. 201), è impossibile distinguere la lezione corretta. Ancora lo studioso (*Ivi*, p. 106) fa presente come non vi sia nulla di strano che Aristotele abbia scritto una monografia sul pensiero di Archita, anche se al filosofo pitagorico egli nelle opere che ci sono rimaste fa allusione una sola volta. Del resto, l’attenzione dello Stagirita per questo personaggio traspare dal fatto che sulle sue dottrine, unitamente a quelle di Timeo, egli scrisse un’altra opera, in un solo libro, riportata da Diogene Laerzio al n. 94 con il titolo τὰ ἐκ τοῦ Τιμαίου καὶ τῶν Ἀρχυτείων α Z¹. Uno scritto che è con ogni verosimiglianza altro da quello *Sulla filosofia del trattato di Archita*, se è vero che – secondo quanto ancora Moraux (*Ivi*, p. 107) fondatamente ritiene – al primo va riportata l’allusione di Simplicio (*In Arist. De caelo*, 379, 14-17) a una σύνοψις ἢ ἐπιτομὴ τοῦ Τιμαίου composta da Aristotele. In tal senso, mentre lo scritto *Sulla filosofia del trattato di Archita* rappresenterebbe una vera e propria disamina delle teorie del Pitagorico, τὰ ἐκ τοῦ Τιμαίου καὶ τῶν Ἀρχυτείων non sarebbe che una sintetica esposizione delle principali tesi di Timeo e Archita, presentate sinotticamente attraverso citazioni dirette dalle loro opere. Donde, per l’appunto, il carattere di epitome che compare nel titolo assieme a quello di σύνοψις. Va inoltre ricordato che nel catalogo di Tolomeo, al n. 9, viene indicato, in una lista comprendente

¹ Sulla connessione in Aristotele tra le dottrine del pitagorico Timeo e quelle del Pitagorico Archita su dirà nel seguito di questo saggio.

dialoghi e altri scritti di dubbia autenticità aristotelica (quelli che Baumstark indica come scritti ipomnemonici), uno scritto intitolato 'Ἀρχύτας².

2. Ci si potrebbe chiedere perché mai lo Stagirita, già autore di uno scritto *Sui Pitagorici*³, abbia avvertito la necessità di dedicare al pitagorico Archita uno scritto a parte. La risposta, in mancanza di una qualsiasi indicazione testuale che la suffraghi in modo diretto sul piano documentario, non può che essere congetturale, ma tuttavia, pur nell'ambito della congettura, molte considerazioni, benché indirette, lasciano ragionevolmente credere che la risposta sia da cercare nella forte personalità del soggetto, che le testimonianze presentano in maniera univoca come individuo di alto profilo, nella schiera dei Pitagorici, dal punto di vista scientifico, etico e politico. Insomma, un soggetto che nell'amorfa anonimia dei Pitagorici, i quali, com'è noto, in quanto costituenti una setta, non amavano avere risalto individuale, almeno agli inizi della scuola, si staglia per l'eccellenza che lo connota sia come uomo di stato, sia come scienziato, sia come figura etica.

A questa motivazione, che, comunque, già da sola sembra bastare a fornire una risposta plausibile e convincente, se ne affianca poi una seconda, la quale va forza sulla vicinanza tra Archita ed Aristotele circa il modo d'intendere la costruzione del sapere, i riscontri empirici a cui deve attenersi e il complessivo afflato di cui deve ammantarsi, come gli interpreti più accreditati hanno specificamente messo in luce. Ond'è che all'alto apprezzamento per lo scienziato, oltre che per il politico e la figura etica, si univa con ogni probabilità in Aristotele anche una sorta di simpatia personale per il personaggio. Mi riferisco al fatto che, al pari di Aristotele e a differenza di Platone, Archita rinunciava a dare al sapere un'intonazione mistica e tale da non disgiungerlo dal senso del divino, dall'allegoria e dalla rivelazione; al contrario, Archita «era rivolto al mondo sensibile [...] e tutto preso dall'esigenza di vedere le cose come sono, attraverso l'esperienza» (Timpanaro Cardini, *Pitagorici*, II, p. 263). E ancora: ciò che contraddistingue l'opera e il pensiero di Archita è [...] il suo atteggiamento verso la realtà: egli la guarda con l'occhio della scienziato, non del metafisico [...] Quello che in Archita sembra scomparso, è l'afflato mistico verso la verità, e lo sgomento e il segreto di cui si circondano verità eterodosse, che potrebbero turbare e dare scandalo

² Moraux (*Ivi*, p. 301), affiancandolo nel suo giudizio questo scritto a quello *Sui Pitagorici* indicato al n. 18, 2° parte del catalogo di Tolomeo, ritiene che si tratti di opere che, a torto o a ragione, la pinacografia ha considerato essoteriche. Al tempo di Tolomeo i dialoghi e le altre opere aristoteliche pubblicate tendevano a sparire dalla circolazione a vantaggio dei trattati di scuola. L'attenzione di Tolomeo si rivolgeva primariamente a questi secondi, diversamente da Aristone, che s'interessava invece soprattutto delle prime

³ Si tratta dello scritto *Sui Pitagorici* (Περὶ τῶν Πυθαγορείων), indicato al n. 101 del catalogo di Diogene Laerzio (V, 25), in un libro, dopo che al n. 97 il dossografo dà notizia di uno scritto dello Stagirita *Contro i Pitagorici* (Πρὸς τοὺς Πυθαγορείους), anch'esso in un libro. Se, come non vi è ragione per non credere, si tratta di due opere distinte (Moraux, *Listes anciennes*, p. 107, in base al fatto che Alessandro cita soltanto il Περὶ τῶν Πυθαγορείων, ritiene che i due trattati furono riuniti in una sola opera in due libri prima del II sec. a. C. Lo studioso sottolinea poi, in modo del tutto persuasivo, come sia del tutto logico e congruente ritenere che Aristotele scrivesse un trattato sui Pitagorici, giacché a esso rinvia in *Metaph.*, I, 5, 986 a 12-13. E questo varrebbe quand'anche si dovesse ritenere che i frammenti costituiscano degli pseudoepigrafi. Del resto, anche il catalogo dell'Anonimo indica al n. 88 un'opera dal titolo Περὶ τῶν Πυθαγορείων, è logico pensare che il primo rispondesse, nel suo impianto di fondo, all'intendimento dello Stagirita di esporre le dottrine di quei filosofi, mentre nel secondo egli raccoglieva le critiche di cui quelle dottrine erano passibili.

(gli irrazionali, gl'incommensurabili). Questo sentimento che pure ancora si trova in Platone, sembra assente da Archita; almeno non ve n'è traccia in quanto ci è rimasto. Egli rivela una mentalità che diremmo aristotelica e archimedea» (*Ivi*, p. 267). Prescindiamo dal giudizio sulla visione «metafisica» della realtà e dalla sua identità o comunque dalla sua complementarità con la visione mistica di essa, come l'insigne studiosa sembra lasciare intendere e che in questa sostanziale equivalenza non pare condivisibile, tanto più se riferita per antonomasia ad Aristotele, termine di riferimento e di commisurazione, ad avviso della Timpanaro, della stessa concezione della scienza di Archita. Al di là di questa inaccettabile equivalenza è vero, invece e in ogni caso, che la concezione della realtà di Archita non è metafisica, in quanto il suo universo concettuale e categoriale è anteriore alla genesi storica del pensiero metafisico, ed è vero che, senza essere metafisica, essa non è affatto ammantata da aloni di mistero e da intuizioni allegoriche. Ed è vero che in questa valenza la vicinanza con Aristotele salta agli occhi.

3. Forse il miglior ritratto di Archita è stato tracciato nel Suida (A 2 Timpanaro Cardini), schematico e lapidario, ma attento a cogliere i momenti salienti della sua poliedrica personalità di statista, di politico, di uomo stimato, di scienziato di alta vaglia e di soggetto di forte senso etico: «Archita di Taranto – vi si legge –, figlio di Estieo, o di Mnesagete, o di Mnesagora, filosofo pitagorico. Costui salvò Platone dalla morte minacciatagli dal tiranno Dionisio. Fu a capo della confederazione italiota (*scil.*, la lega italiota), essendo stato eletto con pieni poteri dai concittadini e dai Greci dei paesi limitrofi. Poiché anche insegnava filosofia, ebbe scolari illustri e scrisse molti libri».

È subito bene chiarire l'episodio che lo vide in prima persona nel sottrarre Platone alla pena capitale, cui fa riferimento Suida, perché attesta il prestigio e l'autorevolezza che di cui Archita godette a livello internazionale – si direbbe oggi –, essendo stimato e accreditato a tal punto presso Dionisio II di Siracusa da poter intervenire presso di lui, che aveva condannato a morte il filosofo delle Idee, e ottenerne la liberazione e il ritorno sano e salvo ad Atene. Si tratta dello sventurato, terzo e ultimo viaggio di Platone in Sicilia del 361 a.C.; del resto era stato proprio Archita – che aveva conosciuto Platone in occasione del suo primo viaggio in Sicilia (390 a. C.), durante il quale si era fermato a Taranto, e che per opera e mediazione dello stesso Platone, in occasione del secondo viaggio di costui in Sicilia (366 a. C.), aveva potuto stringere rapporti con Dionisio II di Siracusa –, a sollecitare e incoraggiare Platone, restio a intraprendere una terza avventura siciliana, riuscendo alla fine a vincere i suoi dubbi e farlo partire, come si ricava anche dalla platonica *Settima lettera* (cfr. A 5 Timpanaro Cardini).

3.1 Della statura morale di Archita, dei sentimenti di umanità e di rispetto per gli uomini, di chiunque si fosse trattato, perfino dei servi degli schiavi, nonché del rigido controllo di sé e delle passioni, sono documenti eloquenti alcune testimonianze che è bene chiamare all'attenzione.

Cicerone nel *Cato maior* (12, 39 = A 9 Timpanaro Cardini) mette in bocca a Catone il riassunto di un discorso di Archita del quale l'Uticense dichiara d'aver avuto ragguagli quando, assieme a Quinto Massimo, si trovava a Taranto, la patria natale di Archita, nella quale rivestì cariche

politiche e militari (ne diremo subito appresso). Ebbene, in quel discorso Archita condannava i piaceri fisici, e per converso lodava la sobrietà di vita e il controllo di sé di fronte ai piaceri, sia sotto il profilo di un'etica personale che sotto quello di un'etica pubblica e della responsabilità di fronte allo stato⁴.

Dell'umanità di Archita è testimonianza eloquente ciò che Giamblico (*V. P.*, 197 = A 7 Timpanaro Cardini) dice a proposito del suo comportamento verso i famigli del suo podere: tornato dalla spedizione militare dei Tarantini contro i Messapi e recatosi nei suoi campi per controllare i raccolti, accortosi che né il fattore né i servitori braccianti ne avevano avuto adeguata cura, «preso da ira e sdegno, per quanto la sua natura lo consentiva, disse ai servi che avevano avuto fortuna ch'egli fosse adirato con loro; che se ciò non fosse avvenuto, non sarebbero rimasti impuniti per così grave mancanza». Insomma, una dura sgridata verbale aveva tenuto il luogo di una severa punizione.

È testimonianza, inoltre, l'atteggiamento che egli «uomo di stato e filosofo», come espressamente sottolinea Eliano (*V. H.*, XII, 15 = A 8 Timpanaro Cardini) per accentuare il fatto, aveva verso i bambini dei suoi servi, con i quali amava intrattenersi e scherzare, e con i fanciulli in generale, cui donava la raganella (cfr. Suida = A 2 Timpanaro Cardini: «una specie di ordigno che produceva suono e rumore») perché potessero liberamente giocare senza danneggiare le suppellettili di casa, nella piena consapevolezza «che i giovani non possono stare fermi» (Aristotele, *Pol.*, VIII, 6, 1340 b 25 = A 10 Timpanaro Cardini).

3.2 Quanto alla sua attività si uomo politico in campo di politica militare, è sufficiente richiamare che per le sue eccezionali qualità fu eletto per ben sette volte stratega, in deroga alla stessa legge che proibiva a un cittadino di essere nominato in questa carica più di una sola volta, e si tramanda che non ebbe mai subito alcuna sconfitta. Sempre legato alla politica militare, ma con chiare ricadute in campo di politica civile, a lui si deve l'allestimento di una potente flotta e di un altrettanto potente esercito con i quali difendere, rispettivamente, gli interessi commerciali di Taranto nel golfo e la città dalle possibili incursioni delle popolazioni appenniniche. Il fatto si è che, com'è stato ben rilevato, «Archita era un matematico insigne e dotato di singolare attitudine alla meccanica; onde si può supporre che creasse nella sua città una vera e propria scuola di meccanica militare e provvedesse alla difesa con macchine da guerra» (Timpanaro Cardini, *Pitagorici*, II, p. 264).

⁴ Ecco le precise parole di Cicerone: «nessun malanno più rovinoso la natura ha dato agli uomini del piacere corporeo, perché gli appetiti, avidi di esso, spingono gli uomini a procurarselo senza discernimento né freno. Da qui, diceva, nascono i tradimenti della patria, da qui i sovvertimenti degli stati, da qui i colloqui clandestini coi nemici; non c'è, insomma, nessun delitto, non c'è mala azione al cui compimento non spinga la libidine del piacere. E, invero, stupri, adulteri e ogni altro cotal malanno da nessun'altra lusinga son provocati se non da quella del piacere. E mentre all'uomo è stato dato, sia dalla natura, sia da qualche dio, un bene che non ha l'uguale: la mente, a questo privilegio e dono nulla è tanto nemico quanto il piacere. Né infatti, finché domina la libidine, c'è luogo a temperanza, né in alcun luogo nel regno della volontà può dimorar la virtù. E perché ciò potesse essere meglio compreso, egli consigliava di immaginare un uomo in preda al massimo eccitamento sensibile che si possa provare: nessuno, egli credeva, poteva essere indubbio che costui, finché godeva in tal modo, potesse intendere, o ragionare, o pensare alcunché. Donde concludeva nulla essere tanto detestabile e funesto quanto il piacere; che se mai fosse troppo intenso e prolungato, estinguerebbe ogni luce dell'anima».

Inoltre Archita esercitò un'importante opera di mediazione politica in Taranto tra l'antica classe aristocratica, legata a Sparta e in declino dopo la sconfitta nella guerra contro gli Iapigi (471 a.C.) e la nuova classe emergente dei mercanti, che viepiù aveva acquistato importanza grazie alle ricchezze accumulate con i commerci marittimi. Ond'è che la conseguente instaurazione del governo democratico in Taranto fu caratterizzata, grazie all'opera di Archita, che a questo si adoperò in modo precipuo, ravvisandovi la condizione necessaria per la stabilità politica della città e, di conseguenza, della sua floridezza, da un sostanziale equilibrio tra le classi. Tanto che Strabone (VI, p. 280 = A 4 Timpanaro Cardini) ha potuto dire che «una volta i Tarantini sotto un governo democratico ebbero grandissima importanza, richiamando contestualmente il lungo governo di Archita nella città. Né va passato sotto silenzio il fatto che lo stesso Aristotele in *Pol.*, 1320 b 9, con una chiara allusione ai meriti politici di Archita, riconosca espressamente che il governo democratico instauratosi in Taranto, dove le cariche erano attribuite sia per elezione, onde il suffragio venisse dato ai migliori, che per sorteggio, onde tutti i cittadini vi potessero accedere, e dove i poveri potevano godere dell'usufrutto de beni demaniali, era sen'altro da imitare.

3.3 Ma la fama principale di Archita è legata anche agli occhi di Aristotele alla sua attività di scienziato e di filosofo, e in questo campo eccellono le sue qualità di matematico. In realtà egli si applicò, e con notevole successo, in tutte le branche della matematica prese in considerazione dai Pitagorici, vale a dire nella geometria, nell'aritmetica, nella musica e nell'astronomia. In campo aritmetico mette conto ricordare che Archita, opponendosi all'opinione allora prevalente tra i Pitagorici, sostenne il primato dell'aritmetica sulla geometria, adducendo come motivazione la capacità di questa disciplina sia di dar conto anche di entità quali gli irrazionali e gli incommensurabili, sia di fornire dimostrazioni anche là dove la geometria non riesce⁵.

In campo geometrico l'invenzione di maggior spicco di Archita è legata alla soluzione del problema di come inserire fra due grandezze due medie proporzionali in proporzione continua. Un problema al quale Ippone di Chio aveva ricondotto quello, classico, della duplicazione del cubo (cfr. Ippone di Chio, test. 4 e 4a Timpanaro Cardini, in *Pitagorici*, II, pp. 61 ss.) e al quale Eutocio di Ascalona, il grande commentatore delle opere di Archimede e, più tardi, delle *Coniche* di Apollonio, fiorito nella prima metà del VI sec. d.C., dedicò ampio spazio, richiamando una soluzione di Archimede da lui mai conosciuta e ricostruendo invece con molta minuzia quella fornita da Archita, in un importante testo raccolto come fr. 14 da Timpanaro Cardini nel secondo volume dei *Pitagorici* (pp. 296 ss.).

In campo astronomico Archita s'impegnò in modo particolare a riflettere sull'infinità del mondo (e, di conseguenza, della materia), asserita sulla base di un ragionamento che suona nei termini seguenti: «se mi trovassi

⁵ Cfr. Stobeo, I, pr., p. 18, 8 Wachsmuth = B 4 Timpanaro Cardini: «la scienza del calcolo sembra avere, in rapporto alla sapienza, una netta superiorità sulle altre discipline; poiché anche più efficacemente della geometria riesce a trattare ciò che vuole **** e dove la geometria a sua volta si dà per vinta, la scienza del calcolo ne sa fornire anche la dimostrazione, ed egualmente riguardo alle forme, ove si possa dare delle forme una qualche dimostrazione scientifica».

all'ultimo cielo, cioè quello delle stele fisse, potrei stendere la mano o la bacchetta al di là di quello, o no? Ch'io non possa, è assurdo; ma se la stendo, allora esisterà un di fuori, sia corpo sia spazio (non fa deferenza, come vedremo). Sempre dunque si procederà allo stesso modo verso il termine di volta in volta raggiunto, ripetendo la stessa domanda; e se sempre vi sarà altro a cui possa tendere la bacchetta, è chiaro che anche sarà infinito. E se è corpo, la proposizione è dimostrata; se è spazio, spazio dicesi appunto quello in cui un corpo è poiché potrebbe essere; ma nelle cose eterne ciò che esiste in potenza deve essere posto come esistente; dunque il corpo, anche lo spazio, sarà infinito» (Eudem., *In Arist. Phys.*, fr. 30 apud Simpl., *In Arist. Phys.*, 467, 26 = A 24 Timpanaro Cardini).

In campo musicale e acustico i contributi di Archita si segnalano, innanzitutto, per aver indicato nel movimento e nell'urto le condizioni da cui si origina il suono, il quale viene così riportato alla sfera della meccanica, senza tuttavia perdere, per le prerogative che Archita non manca di precisare e di cui subito diremo, la sua specificità di fenomeno uditivo. Esso è dovuto, infatti, all'urto di un corpo contro un altro, o perché i corpi si muovono in direzioni opposte o perché si muovono nella medesima direzione, ma con velocità diverse (cfr. Porph., *In Ptol. Harm.*, p. 56 Düring = B 1 Timpanaro Cardini: «non può esserci rumore senza che si produca un urto tra due cose tra loro. E l'urto avviene [...] quando due cose in movimento battono l'una contro l'altra. Quando dunque cose che si muovono da direzioni opposte s'incontrano e si frenano a vicenda, oppure quando, muovendosi nella medesima direzione, ma con velocità diseguale sono raggiunte dalle sopraggiungenti, allora urtandosi producono un rumore»). Si tratta di una teoria che Aristotele fece propria, come appare dall'analisi di *De an.*, II, 8, 419 b 9 ss., ma approfondendola attraverso il rilievo secondo cui il corpo percosso deve essere rigido e liscio.

A partire da queste condizioni Archita deduceva le proprietà tipiche del suono, a partire da quella per la quale la sua trasmissione nell'aria, per esempio la trasmissione del suono di una corda che oscilla o di una verga che vibra, è dovuto al fatto che l'aria stessa viene urtata dalla corda o dalla verga. Non soltanto, ma alla velocità del movimento, e dunque alla forza dell'urto, nonché alla distanza a cui si produce egli legava l'intensità del suono, e in rapporto all'intensità determinava la possibilità del suono stesso di essere percepito dall'orecchio umano, avvertendo che questo ha natura tale da non poter cogliere un suono o troppo lieve o troppo intenso. «Molti [...] rumori – prosegue Porfirio nel suo resoconto (B 1 Timpanaro Cardini) – non possono essere percepiti dalla nostra natura, alcuni per la debolezza dell'urto, altri per la grande distanza da noi; alcuni anche per l'eccesso stesso della loro intensità, giacché non penetrano nel nostro orecchio i rumori troppo grandi, così come anche nel collo stretto di un vaso quando vi si versi qualcosa in massa, nulla vi entra».

Ancora è da rilevare la vicinanza di queste dottrine di Archita della trasmissione e della percettibilità dei suoni con quella aristotelica, la quale, quanto alla trasmissione, fa espressamente riferimento alla necessità che anche il suono, come del resto ogni altra sensazione, si produca non già per diretto contatto del sentito col senziente, bensì attraverso un mezzo, che nel caso di specie è costituito dall'aria, innanzitutto, ma anche dall'acqua (*De an.*, II, 8, 420 a 12). Quanto poi alla caratteristica dei suoni troppo lievi o troppo

intensi di non essere percepiti, le tesi di Archita collimano perfettamente, nella loro impostazione teorica e nei loro assunti di fondo, con quelle dello Stagirita, il quale anche in virtù di una più raffinata conoscenza anatomica dell'orecchio determina con più esattezza la fisiologia del suono attraverso l'urto dell'aria esterna (il mezzo) sull'aria interna all'orecchio, quella cioè contenuta congenitamente nel labirinto, e di questa sul sensorio (il timpano) (*De an.*, II, 8, 420 a 4 ss.), ond'è che, ove l'urto sia troppo violento, il sensorio trae un danno che non permette la percezione; oppure, ove l'urto sia troppo lieve, il sensorio non ne è affetto e dunque non percepisce (*De an.*, II, 10, 422 a 25 ss.; 12, 424 a 28 ss.).

Il prosiegua del resoconto di Porfirio pone ulteriormente in chiaro l'impianto fondamentalmente meccanico della teoria del suono elaborata da Archita e al tempo stesso la sua vicinanza a quella aristotelica. Determinate le condizioni di udibilità dei suoni, il Tarantino, sempre sulla base del movimento e dell'urto ne determinava l'acutezza e la gravità. «Quelli prodotti da urti rapidi e forti si sentono acuti, quelli prodotti da urti lenti e deboli si sentono gravi» (B 1 Timpanaro Cardini). Aristotele esplicherà, manifestando anche in proposito maggiore esattezza nella descrizione del fenomeno, che i caratteri di acutezza e di gravità dei suoni dipendono non solo dall'intensità del movimento e dell'urto, ma anche del tempo: il suono acuto, dirà lo Stagirita, deriva da molto movimento in poco tempo, quello grave da poco movimento in molto tempo, in analogia con l'acutezza e l'ottusità delle sensazioni tattili (420 a 28 ss.). Nella teoria di Archita questa componente del tempo è certamente riscontrabile come presente, per cui non si è in errore se si dice che per il grande matematico le caratteristiche del suono ora in oggetto erano date dal rapporto tra l'intensità dell'urto e il tempo, ma – stando al resoconto di Porfirio – la dimensione temporale è individuabile in modo soltanto implicito, e cioè nel riferimento alla rapidità e alla lentezza del movimento e dell'urto («urti rapidi», «urti lenti») – come del resto, a ben vedere, la stessa componente dell'intensità dell'urto medesimo, ossia della velocità del movimento, è attestata solo implicitamente dagli aggettivi «forti» e «deboli».

Dalla testimonianza di Porfirio del modo in cui Archita dimostrava la suddetta dottrina dell'acutezza e della gravità dei suoni risulta poi come essa non fosse determinata soltanto sulla base di considerazioni puramente teoriche, ma si appoggiasse sull'analisi di dati empirici ben evidenti, come appare dall'esplicito richiamo alle verghe agitate nell'aria, ai flauti, all'emissione della voce nel parlare e nel cantare, agli auli, ai rombi che si odono nelle cerimonie misteriche, ai suoni emessi dalle canne quando vi si soffia dentro. Insomma, la teorizzazione matematica veniva a determinare concettualmente dei dati sperimentalmente accertati e acquisiti.

Peraltro quest'impostazione di tipo meccanico- matematico non era limitata soltanto allo studio dell'acustica, ma abbracciava, in Archita, ogni campo del sapere, e in particolare lo studio dei fenomeni naturali. «Nel moto naturale – diceva Archita, secondo quanto si legge in Aristotele, *Probl.*, 16, 9, 915 a 25 ss = A 23a Timpanaro Cardini a proposito della questione «perché le parti delle piante e degli animali, che non compiono una funzione organica, sono tutte arrotondate: delle piante il tronco e i rami, degli animali le gambe, le cosce, le braccia, il torace; e invece, né il corpo intero, né alcuna singola parte è a forma di triangolo o di poligono» - è insito il rapporto di parità (ché

tutto si muove secondo rapporto), e questo rapporto è il solo che ritorna su se stesso, cosicché, quando ha luogo, crea cerchi e superfici rotonde».

Mette conto, da ultimo, richiamare come la scienza matematica sia stata coltivata da Archita anche in quella branca di essa costituita dalla musica. E che tale fosse considerata la musica è ben evidente dal ritenere che le armonie «consistono in rapporti numerici», e più precisamente in rapporti numerici tra movimenti veloci, che danno luogo a suoni acuti, e movimenti e soni lenti, che danno luogo a suoni gravi (Theo Smyrn., p. 61, 11 Hill = A 18b Timpanaro Cardini). Ebbene, su base matematica Archita pose mano alla costruzione di una teoria delle armonie che prevedeva tre gamme musicali e il reperimento di nuovi intervalli (se ne veda l'esposizione in Ptolem., *Harm.*, I, 13, p. 30, 9 Dür = A 16 Timpanaro Cardini).

Anche il linguaggio, in quanto costituito di suoni, dotati di un ritmo e convergenti a definire uno stile, era riportato da Archita alla musica in quanto teoria di essi e dunque, in ultima analisi alla matematica; e – si badi – stando alla testimonianza di Quintiliano (I, 10, 17 = A 19a Timpanaro Cardini) non il linguaggio poetico, con riferimento alla musicalità dei versi, bensì il linguaggio in quanto tale. Alla musica, infatti, dice Quintiliano, egli riteneva soggetta (*subiectam*) «la grammatica (*gramaticem*)», ossia la teoria dei suoni linguistici. Certo il linguaggio poetico lo era a maggior titolo, aggiungendo all'essere costituito su base grammaticale la musicalità del verso. Ond'è che si riporta alla musica per due ragioni. Ma ciò che qui è innanzitutto interessante è specificato dal primo motivo.

Ebbene, di fronte a una personalità di tanto e tale spessore dottrinale, rispetto alle cui teorie acustiche Aristotele non poteva non riscontrare una sostanziale somiglianza d'impianto con quelle da lui medesimo professate, è comprensibile che lo Stagirita abbia avvertito un particolare fascino, tale da giustificare la dedizione ad Archita di uno scritto a parte nel quadro complessivo dell'esposizione dei Pitagorici.

4. 1 Dei due frammenti che Ross attribuisce ad Archita⁶, ritengo che il primo, nel quale pur tuttavia non si fa menzione del Tarantino, ma di Timeo di Locri e che per questo Timpanaro Cardini non riferisce al nostro, sibbene al secondo personaggio, sia comunque attinente ad Archita. Il punto sul quale occorre fissare soprattutto l'attenzione mi sembra essere il richiamo che «Aristotele conosceva queste cose», ossia queste tesi, o queste teorie, fatto in un contesto dove è tema la generabilità del mondo, in virtù della sua natura sensibile. Ora, se si pone mente a che tra le ragioni che inducono a credere all'esistenza dell'infinito lo Stagirita annovera la difficoltà di concepire il limite (cfr. *Phys.*, III, 1, 203 b 21-23: «ciò che è limitato sempre ha un limite in rapporto a qualcosa; per cui è necessario che niente sia limite, se, di necessità,

⁶ Cfr. Ross, *Fragmenta selecta*, p. 143. I due frammenti sono riportati, in traduzione italiana, alla fine di questo saggio. Nella sua edizione, Ross indica con la sigla R² la raccolta dei frammenti aristotelici composta da Rose nel 1831 e presente, assieme agli scolii e all'*Index aristotelicum*, redatti dallo stesso Rose, nel V volume dell'edizione berlinese delle opere dello Stagirita (*Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta, Scholiorum in Aristotelem Supplementum. Index aristotelicum*, curavit V. Rose, in *Aristotelis opera*, edidit Akademia Borussica, vol. V, Berolini 1870), e con la sigla R³ la raccolta dei frammenti curata da Rose nel 1886 (*Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, collegit V. Rose, Lipsiae 1886). In entrambe le raccolte Rose attribuisce ad Aristotele questi frammenti, dopo averli ritenuti spuri nell'*Aristoteles pseudoepigraphus*, Lipsiae 1863.

sempre una cosa ha un limite in rapporto a un'altra») e, «soprattutto e in senso principale», il fatto che «per l'impossibilità per il pensiero di sopprimere l'infinito» si ritengono infiniti non soltanto i numeri e le grandezze geometriche, ma anche «ciò che è fuori del cielo», ossia lo spazio che si estende fuori del primo cielo, o cielo delle stelle fisse (*Ivi*, 23-25), e che proprio Archita, come abbiamo segnalato, sosteneva l'impossibilità di concepire un limite dell'universo e la finitudine del cielo, ben ci si avvede che il riferimento alle «cose che Aristotele conosceva» posto in premessa alla teoria platonica della generabilità, ossia alla finitudine, del mondo può ragionevolmente essere il riferimento alle tesi e alle teorie secondo le quali l'universo è infinito; tra le quali teorie primeggiava quella di Archita, filosofo che, come abbiamo illustrato, non poteva non suscitare l'interesse di Aristotele e con le cui Aristotele stesso si confrontava, in positivo e in negativo, per formulare e comprovare le proprie.

Ecco pertanto che il frammento è – a me sembra – molto plausibilmente riferibile ad Archita, come per l'appunto ha ben visto Ross, e il suo senso complessivo è il seguente: Aristotele – attesta Simplicio nel commento al *De caelo* –, che ben conosceva le teorie sull'infinitezza del mondo e, tra esse, *in primis*, quella di Archita, ha per contro preso in considerazione la tesi platonica secondo cui il mondo è generato e dunque è finito, riassumendo in tal senso i contenuti del *Timeo*. Istanza, quest'ultima, che trova conferma nella notizia di Diogene Laerzio (V, 25 = Timpanaro Cardini, *Timeo*, A 2; *Pitagorici*, II, pp. 404 s.) il quale al n. 94 del catalogo degli scritti di Aristotele riporta un'opera, in un libro, intitolata *Dottrine dal Timeo e dai libri di Archita* (τὰ ἐκ τοῦ Τιμαίου καὶ τῶν Ἀρχυτείων α). Titolo che – fa osservare Timpanaro Cardini (*Ivi*) – «si riferisce evidentemente a due opere: il *Timeo* platonico e i libri di Archita», contrariamente al titolo dell'opera dello Stagirita, sempre in un libro, indicata al n. 85 del catalogo di Eschio (e riportata nella medesima testimonianza): *Dalle dottrine di Timeo e di Archita* (ἐκ τῶν Τιμαίου καὶ Ἀρχύτου α). Qui, infatti, commenta Timpanaro Cardini (*Ivi*), il riferimento «sembra piuttosto essere ai due autori: Timeo e Archita». All'esegesi che si è proposta potrebbe essere opposto che l'infinità del mondo asserita da Platone nel *Timeo*, le cui tesi Aristotele riassunse, è un'infinità nel tempo: in un certo momento il Demiurgo, plasmando la *χώρα* secondo il modello delle Idee e secondo rapporti matematici, ha dato origine al mondo; laddove l'infinità del mondo asserita e provata da Archita nel modo che abbiamo visto è chiaramente di tipo spaziale.

Ma il rilievo, peraltro assai pertinente in senso assoluto, specificato in riferimento ad Aristotele non sembra scalfire l'interpretazione avanzata. Ché, ove si pensi che per Aristotele – giacché a lui occorre riportarsi, giacché è lui che nella testimonianza di Simplicio poneva comparativamente assieme la tesi platonica della finitudine del mondo con quella di Archita della sua infinitezza – l'infinito, in quanto luogo senza corpo, è al tempo stesso sia temporale che spaziale e che, per converso, stante l'inesistenza dell'infinito come entità in atto, sarebbe impensabile che qualcosa avesse origine nello spazio ma non nel tempo, perché ciò significherebbe ammettere che il tempo è attualmente infinito, e ancor più impensabile sarebbe che qualcosa avesse avuto origine nel tempo ma non nello spazio, perché ciò comporterebbe l'assurdo di ammettere l'esistenza di uno spazio, ossia di un luogo, infinito; posto, di conseguenza, che l'origine, ossia la finitezza nel tempo comporta *eo ipso* anche la finitezza nello

spazio, è chiaro che l'obiezione viene meno in quanto propone di distinguere un indistinguibile.

4.2 Se la sensibilità, legata com'è alla materia, è additata nel primo frammento come condizione della generabilità degli enti che ne sono affetti, di contro all'ingenerabilità quale prerogativa di ciò che è immateriale (ciò che è sensibile e, dunque, materiale è soggetto a generazione, di contro alle Idee, che sono sì natura intelligibile, ossia immateriale, e come tali sono ingenerabili), nel secondo frammento la sensibilità nel suo legame con la materia è indicata come sintomo di mutevolezza. Tra le due determinazioni cui la sensibilità è riferita, ossia la generabilità e la mutevolezza, sussiste ovviamente uno stretto legame concettuale, giacché ciò che muta, ove il mutamento sia assunto nel senso – aristotelicamente – più radicale, si genera e si corrompe. Ciò tuttavia non toglie che si tratti di due determinazioni concettuali distinte: tanto nel contesto aristotelico quanto in quello platonico, nel quale i due frammenti qui a tema si collocano. E in entrambi il momento platonico è posto a confronto con quello pitagorico, in generale, e di Archita, in particolare. Oind'è che sotto questo profilo tra i due frammenti sussiste una strutturale compattezza.

Nel secondo la scansione concettuale è la seguente: Platone indica come «altre cose (τὰ ἄλλα)» gli enti sensibili, che sono sensibili e materiali, è la materia stessa. Il termini di riferimento a cui dà loro questa denominazione sono le Idee, le quali hanno natura non già materiale, bensì intelligibile.

Ma anche Pitagora, secondo quanto Aristotele riferisce nello scritto *Su Archita*, qualificava le cose come «altre (ἄλλα)», cosicché questa di rivolgersi a esse con tale qualificazione è consuetudine (συνήθειαν) comune all'uno e all'altro filosofo; ma la motivazione per cui Pitagora le chiamava così è diversa – ancorché concettualmente connessa – a quella per la quale così le indicava Platone, questi, abbiamo detto, usava per esse tale appellativo in quanto «altre» rispetto alle Idee; Pitagora invece le chiamava «altre» in riferimento al loro mutare, ossia diventare altre, di contro all'immutabilità dei loro costituenti numerici, che per lui costruivano l'ἀρχή. Insomma, l'«alterità» delle cose è, per Platone, relativa alla loro materialità e alla loro sensibilità, di contro all'intelligibilità delle Idee, laddove per Pitagora le cose sono «altre» in quanto mutevoli, permanendo invece i fondamenti di esse ossia i numeri.

Benché l'identica qualificazione si appoggi, in Platone e in Pitagora, a determinazioni concettuali diverse, tra esse sussiste – si diceva – un legame strutturale. Ché, le stesse cose empiriche, sensibili e materiali, di Platone, in quanto «altre» dall'immutabilità delle Idee sono soggette a mutamento, come per l'appunto sono «altre» perché divenienti le cose nella prospettiva di Pitagora.

Frammenti

1 (R³ 206)⁷

Simpl. *In Arist. De caelo*, p. 296, 16-18: Aristotele conosceva, dunque, queste cose. Il fatto si è che, riassumendo il *Timeo* di Platone, scrive: «<Platone> dice che <il mondo> è generabile, giacché è sensibile; e ipotizza che ciò che è sensibile sia generabile, mentre ciò che è intelligibile sia ingenerabile».

2 (R² 201, R³ 207)⁸

Damasc., *Pr.*, II, 172, 16-22 (Ruelle): pertanto è meglio rimanere saldi nella sua definizione, secondo la consuetudine Pitagorica e quella dello stesso Platone, pensando che «altre» siano le cose materiali e la stessa materia. Infatti, nel *Fedone* le chiama così, «le altre cose»⁹, dicendo che, rispetto alle Idee, le cose sensibili sono altre. E Aristotele nel trattato *Su Archita* racconta che anche Pitagora chiamava la materia «altra cosa»¹⁰, in quanto scorrevole e

⁷ Il passo da «Il fatto si è che» fino alla fine è accolto da Timpanaro Cardini, *Pitagorici*, II, pp. 404 s come testimonianza n. 2b su Timeo.

⁸ Il passo da «E Aristotele» alla fine è accolto da Timpanaro Cardini, *Pitagorici*, II, pp. 294 s. come testimonianza n. 13b su Archita.

⁹ Cfr. *Phaed.*, 83 b.

¹⁰ Come ha indicato Zeller (Zeller-Mondolfo, II, p. 463, nota n.2), che per questo riteneva inattendibile la notizia data da Damascio, il riferimento ad Aristotele sarebbe *Metaph.*, 1087b 26, dove lo Stagirita afferma che alcuni filosofi contrapponevano all'uno (ἓν) il diverso (ἕτερον) e l'altro (ἄλλο) come principio materiale. Notizia che lo Ps. Alessandro, *ad loc.* riferisce arbitrariamente ai Pitagorici, traendo così in errore Damascio. Ma, come ha osservato Timpanaro Cardini (*Pitagorici*, II, p. 294), «il riferimento del commentatore ai Pitagorici è in parte spiegabile, perché la polemica di Aristotele 1087 b 26 non ha un bersaglio univoco, e qualche allusione non è chiara».

sempre diveniente altro¹¹. Di conseguenza, anche Platone è chiaro quando definisce così le altre cose.

Bibliografia

Aa. Vv., *Filosofia e scienze* = Aa. Vv., *Filosofia e scienze*, in Atti dei Convegni di studio sulla Magna Grecia, V, Napoli 1966.

Aa. Vv., *Taranto* = Aa. Vv., *Taranto nella civiltà della Magna Grecia*, in Atti dei Convegni di studio sulla Magna Grecia, X, Napoli 1971.

Aa.Vv., *The Pythagorean Sourcebook* = Aa.Vv., *The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*, compiled and translated by K. S. Guthrie with Additional Translations by T. Taylor and A. Fairbanks Jr., introduced and edited by D. R. Fideler, with a foreword by J. Godwin, Grand Rapids (Mich.) 1987.

Aa. Vv., *Eredità* = Aa. Vv., *Eredità della Magna Grecia*, in Atti dei Convegni di studio sulla Magna Grecia, XXXV, Ismag, Taranto, 1996.

Av. Vv., *Eclettism* = Aa. Vv., *The Question of "Eclettism". Studies in later Greek philosophy*, edited by J. Dillon J. – A. A. Long, Berkeley- Los Angeles-London 1988.

Aa. Vv., *Mediterraneo* = Aa. Vv., *Taranto e il Mediterraneo*, in Atti dei Convegni di studio sulla Magna Grecia, XLI, Ismag, Taranto 2002.

Aa. Vv., *Alessandro* = Aa. Vv., *Alessandro il Molosso e i "condottieri" in Magna Grecia*, Atti dei Convegni di studio sulla Magna Grecia, XLIII, Ismag, Taranto 2004.

¹¹ Ad avviso di Timpanaro Cardini (*Pitagorici*, II, p. 295) il concetto di ἄλλο come ciò che è sempre mutevole si può rintracciare anche prima di Platone, e precisamente in Eraclito, il cui pensiero sull'eterno divenire delle cose costituisce in un certo qual senso l'ambito dove questo specifico motivo si pone. Ora, in questo motivo stesso della mutevolezza dell'ἄλλο si potrebbe individuare addirittura l'origine storica e teorica di «quella dottrina che faceva generare da un punto scorrente la linea, dalla linea scorrente la superficie, da questa scorrente il solido (cfr. Erone, def. 2; Simpl., *Phys.*, p. 722, 28; Procl., in *Eucl.*, p. 97, 6)». Una dottrina che, relativamente alla generazione della linea e della superficie, rispettivamente, dal punto e dalla linea stessa, attestata anche da Aristotele in *De an.*, 409a 4 «con un generico φάσι». Come soggetto del quale, Sesto Empirico, *Adv. Math.*, X, 281 indica in modo esplicito i Pitagorici.

Baltes, *Platonismus 1* = Baltes M., *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 3: *Der Platonismus im 2. Und 3. Jahrhundert nach Christus*, Stuttgart, Bad Cannstatt 1993;

Baltes, *Timaios* = Baltes M., *Timaios Lokros. Über die Natur des Kosmos und der Seele*, Kommentiert von M. Baltes, Leiden 1972.

Barles, *Platonismus 2* = Baltes M., *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 4: *Die Philosophische Lehre des Platonismus*, Stuttgart, Bad Cannstatt 1996.

Beckmann, *Quaestionum* = Beckmann F., *Quaestionum de Pythagoreorum reòliquis pars prioor*, Berolini 1844.

Bevan, *Revelation and inspiration* = Bevan E., *Sibyls and seers. A survey of some ancient theories of revelation and inspiration*, London 1928.

Boehm, *De simbolis* = Boehm Fr., *De simbolis pythagoreis*, Diss., Berlin 1905.

Bonazzi, *Eudoro* = Bonazzi M., *Eudoro di Alessandria alle origini del platonismo imperiale*, in Aa. Vv., *L'eredità platonica. Studi sul platonismo imperiale da Arcesilao a Proclo*, a cura di M. Bonazzi e V. Celluprica, Napoli, Bibliopolis, 2005, pp.115-160.

Boyancé, *Note* = Boyancé P., *Note sur la tétractys*, «L'Antiquité Classique» 20, 1951, pp. 421-421.

Boyancé, *Vie* = Boyancé P., *Sur la vie pythagoricienne*, «Revue des Études Grecques» 52, 1939, pp. 36-50.

Burkert, *Pseudopythagorica* = Burkert W., *Hellenistische Pseudopythagorica*, in «Philologus» 105, 1961, pp. 16-43; 226-246.

Burkert, *Weisheit und Wissenschaft* = Burkert W., *Weisheit und Wissenschaft, Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962; trad. inglese, 1972.

Capparelli, *Pitagora* = Capparelli V., *La sapienza di Pitagora*, 2 voll., Padova, CEDAM, 1944; rist. Roma, Ed. Mediterranee, 1988.

Centrone, *Theory* = Centrone B., *The theory of principles in the pseudopythagorica*, in Aa. Vv., *Pythagorean Philosophy*, ed. Boudouris, Athens 1992, pp. 90-97

Centrone = *Pseudopythagorica ethica : i trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo*, Introduzione, edizione, traduzione e commento a cura di Bruno Centrone, Napoli], Bibliopolis 1990.

Centrone, *Pitagorici* = Centrone B., *Introduzione a i Pitagorici*, Roma-Bari, Laterza, 1996.

Centrone, *Neopitagorismo* = Centrone B., *Cosa significa essere pitagorico in età imperiale. Per una riconsiderazione della categoria storiografica del neopitagorismo*, in Aa. Vv., *La filosofia di età imperiale*, a cura di A. Brancacci, Napoli, Bibliopolis 1999, pp. 137-168.

Chaignet, *Pythagore* = Chaignet A. E., *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*, Paris 1873.

Chapouthier, *Imitation* = Chapouthier F., *La prétendue imitation de Pythagore à Délos*, «Revue des Études Grecques» 48, 1935, pp. 414-423.

Cherniss, *Presocratic Philosophy* = Chaeniss H., *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*, Baltimore 1935.

Civello, *Archita* = Civello R., *Sul fiume di Archita : poesie*, Caltanissetta, 1988.

Conford, *Mysticism* = Conford F. M., *Mysticism and science in the Pythagorean tradition*, «Classical Quarterly» 16, 1922, pp. 137-150: 17, 1923, pp. 1-12.

Corssen, *Schrift* = Corssen P., *Die Schrift des Arztes Androkydes Περὶ πυθαγορικῶν συμβόλων*, «Rheinisches Museum» 67, 1912, pp. 240-263.

Corssen, *Sprengung* = Corssen P., *Die Sprengung des pythagoreischen Bundes*, «Philologus» 71, 1912, pp. 332-352.

Crespi, *Il pitagorismo* = Crespi A. L., *Il pitagorismo*, Como, Cavalleri e Bazzi 1909.

Del Grande, *Archita* = Del Grande C., *Archita e i suoi tempi*, Taranto, Cressati 1955.

Delatte, *Essai* = Delatte A., *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège-Paris 1922.

Delatte, *Études* = Delatte A., *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris 1915.

Delatte, *Faba* = Delatte A., *Faba Pythagorae cognata*, «Serta Leodiensia», Bibliothèque de la Faculté de Philosophie de l'Université de Liège 1930, pp. 33-57.

Delatte, *Vie* = Delatte A., *La vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruxelles 1922.

Detienne, *Démonologie* = Detienne M., *Sur la démonologie de l'ancien pythagorisme*, «Revue de l'Histoire des Religions» 10, 1959, pp. 17-32.

Detienne, *Démonologie pythagoricienne* = Detienne M., *Xénocrate et la démonologie pythagoricienne*, «Revue des Études Anciennes» 60, 1958, pp. 271-279.

De Vogel, *Pythagoras* = De Vogel C.J., *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Assen 1966.

Deubner, *Bemerkungen* = Deubner L., *Bemerkungen zum Text der Vita Pythagorae de Iamblichos*, «Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften», Philos.-historische Klasse 1935, pp. 612-690, 824-827.

Diels, *Pythagoras Buch* = Diels H., *Ein gefälschtes Pythagoras Buch*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 3, 1890, pp. 451-472.

Dillon, *Middle Platonism* = Dillon J., *The Middle Platonists. A Study of Platonism. 80 b.C. to A.D. 220*, London 1977.

Donini, *Scuole* = Donini P. L., *Le scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982; rist. 1993.

Donini, *Testi* = Donini P., *Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica*, in «ANRW», II 36.7 1994, pp. 5027-5100.

Döring, *Wandlungen* = Döring A., *Wandlungen in der pythagoreischen Lehre*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 5, 1982, pp. 503-531.

Doxographi graeci = *Doxographi graeci*, collegit et brecepsuit H. Dils, II edizione, Berlin 1929.

Ferrari, *Scuola* = Ferrari S., *La scuola e la filosofia pitagorica*, «Rivista Italiana di Filosofia» 5, 1990, vol. I, pp. 53-74; 184-212; 280-306; vol II, 59-79; 196-216.

Ferrari, *Struttura* = Ferrari F., *Struttura e funzione dell'esegesi testuale nel medioplatonismo: il caso del Timeo*, «Athenaeum» 89, 2001, pp. 525-574.

Ferrari, *Medioplatonismo* = Ferrari F., *Verso la costruzione del sistema: il medioplatonismo*, «Paradigmi» 21, 2003, pp. 343-354.

Ferrero, *Storia del pitagorismo* = Ferrero L., *Storia del pitagorismo nel mondo romano (dalle origini alla fine della repubblica)*, Torino 1955.

Festugière, *Mémoires* = Festugière A. J., *Les "Mémoires pythagoriques" cités par Alexandre Polyhistor*, *Revue des Études Grecques* 58, pp. 1945, pp. 1-65.

Fimmen, *Entstehung* = Fimmen D., *Zur Entstehung der Seelenwanderungslehre des Pythagoras*, «Archiv für Religionswissenschaft» 17, 1914, pp. 513-523.

Frank, *Sogenanten Pythagoreor* = Frank E., *Plato und sogenannten Pythagoreer*, Halle 1923; rist. anast., Darmstadt 1962.

Gamblico, *V P.* = Iamblichi, *De vita Pythagorae liber*, edidit L. Deubner, Lipsiae 1937.

Pianola, *Fortuna* = Gianola A., *La fortuna di Pitagora presso i Romani*, Catania 1921.

Gilbert, *Urteile* = Gilbert O., *Aristoteles' Urteile über die pythagorische Lehre*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 22 (N. F. 15), 1959, pp. 28-48; 145-165.

Girgenti/Sodano, *Vita di Pitagora* = Porfirio, *Vita di Pitagora*, monografia introduttiva e analisi filologica, traduzione e note di Angelo Raffaele Sodano; saggio preliminare e interpretazione filosofica, notizia biografica, parole chiave e indici di Giuseppe Girgenti; in appendice la versione araba della Vita di Pitagora di Ibn Abi Usabia. - Milano : Rusconi, 1998. - 277 p. ; 21 cm. (Versione araba, con la trad. italiana a fronte).

Gorman, *Pythagoras* = Gorman P., *Pythagoras: A Life*, London 1979.

Heidel, *Pythagoreans* = Heidel R., *The Pythagoreans and Greek mathematics*, «American Journal of Philology» 61, 1940, pp. 1-33.

Heidel, *Péras und apeiron* = Heidel W.A., *Péras und apeiron in the Pythagorean philosophy*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 14, 1901, pp. 384-399.

Hoelk, *De acusmatis* = Hoelk Ch., *De acusmatis sive symbolis Pythagoraeis*, «Hermes» 54, 1919, pp. 187-207.

Huffmann, *Archytas* = Huffmann C. A., *Archytas of Tarentum, Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge University Press 2005.

Karamanolis, *Plato and Aristotle* = Karamanolis, G. E., *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle From Antiochus to Porphyry*, Oxford University Press 2006

Kucharski, *Étude* = Kucharski P., *Étude sur la doctrine pythagoricienne de la tétrade*, Paris 1962.

Laqueur, *Chronologie* = Laqueur R., *Zur Chronologie des Pythagoras*, «Hermes» 42, 1907, pp. 530-532.

Lascaris Comneño y Manuel De Guada, *Contribucción* = Lascaris Comneño C. y Manuel De Guada A., *Contribucción a la historia de la difusión del pitagorismo*, «Revista de la Filosofía del Instituto Luis Vires» 15, pp. 1956, pp. 181-207.

Lascaris Comneño y Manuel De Guada, *Recostrucción* = Lascaris Comneño C. y Manuel De Guada A., *Intento de recostrucción de una escuela pitagorica*, «La Ciudad de Dios» 169, 1956, pp. 73-89.

Lévy, *Légende* = Lévy I., *La légende de Pythagore de Grèce et Palestine*, Paris 1927.

Lévy, *Sources* = Lévy I., *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, Paris 1926.

Maddalena, *Pitagorici* = *I Pitagorici*, a cura di A. Maddalena, Laterza, Bari 1954.

Mattei, *Pythagore* = Mattei J.F., *Pythagore et les Pythagoriciens*, Paris, Presses universitaires de France, 1993.

Méautis, *Recherches* = Méautis G., *Recherches sur le pythagorisme*, Neuchâtel 1922.

Mewaldt, *Sententiis* = Mewaldt J., *De Aristoxeni pythagorici sententiis et vita pythagorica*, diss., Berlin 1904.

Michel, *Pythagore et Euclide* = Michel P. H., *De Pythagore à Euclide. Contribution à l'histoire des mathématiques*, Paris 1950.

Mondolfo, *Infinito* = Mondolfo R., *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Firenze 1934; nuova edizione accresciuta *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze 1956.

Morau, *Listes anciennes* = Morau P., *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Paris 1951.

Morau, *Aristotelismus* = Morau P., *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisia*, Zweiter Band: *Der Aristotelismus im I und II Jh. N. Ch.*, Berlin, Walter de Gruyter 1984; tr. It. e indici di V. Cicero, *L'aristotelismo presso i Greci*, volume secondo, tomo secondo : *L'aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d. C.*, introduzione di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero 2000.

Morrison, *Pythagoras* = Morrison J. S., *Pythagoras of Samos*, «Classical Quarterly» N. S., 6, 1956, pp. 135-156.

Philip, *Pythagoras* = Philip J. A., *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Toronto 1966.

Plessner, *Bryson* = Plessner M., *Der oikonomikos des Neupythagoreers Bryson und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft*, Heidelberg 1928.

Porfirio, *Vita di Pitagora* = Porfirio, *Vita di Pitagora*, monografia introduttiva e analisi filologica, traduzione e note di Angelo Raffaele Sodano; saggio preliminare e interpretazione filosofica, notizia biografica, parole chiave e indici di Giuseppe Girgenti; in appendice la versione araba della Vita di Pitagora di Ibn Abi Usabi a. - Milano : Rusconi, 1998. - 277 p. ; 21 cm. (Versione araba, con la trad. italiana a fronte) [Sormani Gen K 5052].

Raven, *Polyclitus* = Raven J. E., *Polyclitus and pythagoreanism*, «Classical Quarterly» 45, 1951, pp. 147-152.

Raven, *Pythagoreans* = Raven J. E., *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge 1948; rist. anast., Amsterdam 1966.

RE = *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* von Pauly-Wissowa-Kroll, Stuttgart.

Reihardt, *Kosmos* = Reinhardt K., *Kosmos und Sympathie*, München 1926.

Rostagni, *Vita* = Rostagni A., *La vita e l'opera di Pitagora secondo Timeo*, «Atti dell'Accademia della Scienze di Torino» 49, 1913-1914, pp. 373-395; 554-574.

Rostagni, *Verbo* = Rostagni A., *Il verbo di Pitagora*, Torino 1924.

Ross, *Fragmenta selecta* = Aristotelis, *Fragmenta selecta*, regognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press 1955; reprinted lithographically 1958.

Simplicio, *Pythagoricorum libros* = Simplicii *In Aristotelis Pythagoricorum libros quattuor priores commentaria*, edidit H. Diels, Berolini 1822.

Stenzel, *Zahl und Gestalt* = Stenzel J., *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Berlin 1924.

Szlezàk, *Pseudo- Archytas* = Szlezàk Th.A., *Pseudo- Archytas über die Kategorien*, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Th. A. Szlezàk, Berlin-New York 1972

Thesleff, *Pythagorean Writings* = Thesleff H., *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Åbo 1961

Thesleff, *Pythagorean Texts* = Thesleff H., *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo, 1965

Thesleff, *Pythagorean Texts* = Thesleff H., *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo 1965.

Timpanaro Cardini, *I Pitagorici* = *I Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Timpanaro Cardini, fasc. II: *Ippocrate di Chio, Filolao, Archita e Pitagorici minori*, Firenze, La Nuova Italia 1961, rist. 1969.

Van Der Waerden, *Astronomie* = Van Der Waerden B. L., *Die Astronomie der Pythagoreer und die Entstehung des geometrischen Weltbildes*, «Himmelswelt» 51, 1941, pp. 97-103; 114-119.

Van Der Waerden, *Harmonielehre* = Van Der Waerden B. L., *Die Harmonielehre der Pythagoreor*, «Hermes» 78, 1943, pp. 163-199.

Von Fritz, *Pythagoras* = Von Fritz K., *Pythagoras*, in RE, XXIV, coll. 171-209.

Von Fritz, *Pythagorean politics* = Von Fritz K., *Pythagorean politics in Southern Italy. An analysis of the sources*, New York 1940.

Whittaker, Whittaker = Whittaker J., *Neopythagoreanism and Negative Theology*, "Symbolae Osloenses", 44, 1969, pp. 109-125.

Whittaker, *Transcendent Absolute* = Whittaker J., *Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute*, «Symbolae Osloenses», 48, 1973, pp. 77-86.

Sulle spalle di Aristotele (Sul non-aristotelismo del primo corso aristotelico dei Gesuiti di Coimbra)

di Mário Santiago de Carvalho¹

1. Entra immediatamente *in medias res* il proemio del Corso dei Gesuiti di Coimbra - non ci si occupa, per questa ragione, come aveva fatto Polidoro Virgilio (1499), in un celebre testo di taglio erasmiano ed umanista, intitolato *De inventoribus*,² di storia (o dossografia) della filosofia. Innanzitutto, si tratta particolareggiatamente della disciplina stessa, «*de nomine definitioneque philosophiae*».³ La differenza, rispetto al succitato testo umanista di fine secolo XV è giustificabile poiché, come aveva già notato Joaquim de Carvalho, per i gesuiti era in causa un lavoro sistematico e non storico-filosofico.⁴ In ogni caso, delle quattro definizioni riportate dal redattore del Corso - 'amore per il sapere' (a); 'conoscenza e scienza delle cose umane e divine' (b); 'meditazione della morte' (c); 'conoscenza delle cose, in quanto cose, attraverso le loro cause' (d) - evidentemente quest'ultima, la più aristotelica (*Met.* VI 1, 1025b3), era la preferita. Aldilà di questa presentazione in quattro opzioni dei possibili oggetti della filosofia, e tra notazioni di carattere filosofico o dottrinale, appaiono anche alcune informazioni storiche, tratto così caratteristico del Rinascimento.⁵ La crescita esponenziale di autori e filosofie citate rafforza l'idea che quello conimbricense sia un 'commentario' o 'corso' di carattere sistematico - carattere testimoniato editorialmente dalla pubblicazione del volume di Coimbra dedicato all'*Ethica*, uscito quattro anni prima delle *Disputazioni Metafisiche* di Suárez; 'commentario', perché era costituito dalla relazione di contemporaneità propria della 'comprensione' che trova in questo particolare

¹ Traduzione a cura di Jacopo Falà

² Cf. B.P. Copenhagen & Ch.B Schmitt, *Reinassance Philosophy*, Oxford New York 2002, p. 329. Pubblichiamo qui la versione portoghese ampliata della nostra partecipazione al «XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale: Universalità della Ragione, Pluralità delle filosofie nel Medioevo» (16-22 settembre, Palermo, Italia).

³ Cf. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, Lugdunii 1594, Proemium p. 1 (d'ora in avanti citato come: *In octo libros Physicorum*).

⁴ J. de Carvalho, *Obra completa* II, Lisboa 1981, pp. 125-6.

⁵ B.P. Copenhagen & Ch.B Schmitt, *Reinassance Philosophy*, pp. 332-33.

genere letterario-filosofico «l'esposizione più appropriata del tempo peculiare proprio al pensiero». ⁶ Questa dimensione sarà particolarmente evidente nell'ultimo punto di questo lavoro, suggerendoci (era proprio questo il verbo che volevamo impiegare) una eventuale *Wirkungsgeschichte* dei commentari portoghesi.

Analizziamo in primo luogo la definizione etimologica (a). Nonostante gli autori del Corso considerassero l'etimologia inferiore ad una caratterizzazione detta 'reale' - «*nominis etymologiae, non rei subiectae naturam aperit*» -, in virtù dell'evocazione della problematica volontarismo *versus* intellettualismo, ancora attuale, accanto alla menzione delle dossografie di Diogene Laerzio (di recente edizione, bisogna ricordare), in particolare la spiegazione dell'episodio del re di Fliunte, i nostri gesuiti giungono a giustificare la loro posizione nell'accalorato dibattito. Contro una dissociazione radicale tra quei due livelli, citano un brano ermetico (*De secretiore sapientiae secundum Aegyptios*), secondo il quale senza l'amore l'intelligenza resterebbe sola e sorda, «*silentio positus nihil comprehendit*». Vale la pena di tenere presente che in relazione alla problematica volontarismo/intellettualismo, la posizione dei nostri gesuiti non è puramente e semplicemente tomista, rifacendosi ad un autore, Enrico di Gand, che aveva precedentemente promosso una differente «interpenetrazione dell'intelligenza e della volontà». ⁷ In ogni caso, risalta questa strana combinazione di una teoria che aveva come scopo ristabilire la componente 'affettiva' nell'intellettualismo tomista, con un'altra che, nelle parole del *Corpus hermeticum*, vedeva nella divinizzazione la «felice consumazione di quelli che possiedono la conoscenza». ⁸

Se consideriamo il secondo tipo di definizione (b), comunque molto seguita nell'ambito di una metodologia educativa gesuitica e nel programma ancillare di quest'ultima, viene ricollegata ai due sistemi filosofici di moda, lo stoicismo ed il platonismo: «... *haec quidem definitio, sive in Zenonis porticu, sive in Platonis Academia, orta fuerit*». Allo stesso modo, in relazione alla definizione data nel *Fedone*, che associava la filosofia alla contemplazione della morte (c), a fianco di una informazione sulla tradizione platonica, neoplatonica e patristica, troviamo che, a proposito di questa quasi-morte che è la liberazione dal corpo, viene citato ancora una volta Ermete Trismegisto e l'*Asclepius*. ⁹ È risaputa l'importanza che queste 'autorità' ebbero già in Tommaso di York, Alberto Magno, Bertoldo di Moosburg o, in tempi più prossimi ai redattori gesuiti, nello stesso Niccolò Cusano. ¹⁰ E anche la definizione eziologica, che i gesuiti preferiscono per

⁶ Cf. E. Coccia, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*, Milano 2005, 9 (Su questa opera vedi la nostra recensione in «Revista filosofica de Coimbra», 16, 2007, pp. 273-74).

⁷ Cf. R. Macken, *L'interpenetration de l'intelligence et de la volonté dans la philosophie d'Henri de Gand*, in Ch. Wenin (ed.), *L'homme et son Univers au Moyen Age*, Louvain-la-Neuve 1986, pp. 808-14; Cf. il mio *Uma teoria geral da ética. Nova introdução ao 'Curso conimbricense I. Pe. Manuel de Gois: Moral a Nicómaco, de Aristoteles'* (in corso di pubblicazione).

⁸ H. Trismegisto, *Corpus Hermeticum*, trad. S. Franclin e A. Paulos, Lisboa 2002, p. 26. Vd. *Hermetica. The Greek 'Corpus Hermeticum' and the Latin 'Asclepius' in a new translation with notes and introduction*, ed. B.P. Copenhaver, Cambridge 1992.

⁹ Cf. *In octo libros Physicorum...* Proemium p. 2; cf. H. Trismegisto, *Corpus...* pp. 52-3.

¹⁰ Rimandiamo alla conferenza di P. Lucentini, 20 settembre, nell'ambito del Congresso in cui il presente studio venne esposto.

ovvie ragioni, poiché basata esplicitamente sulla *Metafisica*,¹¹ lascerà emergere due ‘contrappunti’ con il platonismo: uno a proposito della meraviglia - chiamata conoscenza degli effetti e ignoranza delle cause - inerente all’inizio della filosofia, contrappunto che unisce il *Teeteto* di Platone con il passo della *Metafisica* (I, 2);¹² l’altro, più specificatamente relativo alla «filosofia prima» (*Metaph.* IV 2),¹³ contrapposto alla definizione che viene data nel *Simposio* di una «conoscenza imperfetta delle cose». Potrebbe, pertanto, in questo strano amalgama, essere evidenziata l’assenza di una prospettiva storica, fatto per nulla caratteristico di un, ad esempio, J.L. Vives.¹⁴ Tuttavia, sembra possibile rintracciare un determinato senso di ordine, nonostante tutto storico, riscontrabile nella configurazione di una data natura per la filosofia cristiana. Questo sembra avvenire tramite la combinazione di origini mitiche e origine più storiche, in un tono enciclopedico, ancora sensibile ai modi patristici e apostolici (torneremo su questo punto), e che sottolinea le eventuali affinità sotto la presunzione dell’unità della verità. Solo così si giustifica adeguatamente la straordinaria proliferazione di ‘corsi filosofici’,¹⁵ appena pensabili senza questa presunzione, e questo - vale la pena di sottolinearlo - nel fondo negativo (nella accezione fotografica di questo termine) di una crisi della verità, di una crisi della metafisica, causata dal moltiplicarsi delle autorità, tra le quali, molte volte, era difficile scegliere. Nonostante tutto, non c’è nulla di straordinario in un programma sinfonico teso ad accordare Platone con Aristotele. Non era certo una strategia nuova. Pensiamo alla coeva tradizione italiana, che possiamo delimitare tra gli anni 1588 e 1620, con Jacopo Mazzoni di Cesena ed il suo programma concordista sulla linea di Agostino Steuco.¹⁶ Oltretutto, sappiamo che Mazzoni utilizzò la versione del platonismo propria di Enrico di Gand come guida per il suo progetto.¹⁷ Ma non dimentichiamoci nemmeno della tradizione portoghese di questi secoli, la quale, ben lungi dall’ignorare il platonismo, annoverava uomini come Leone Ebreo, Abraham Ferreira, João dos Anjos; e anche la tradizione umanistica che faceva parte di quella stessa corrente greca: Jerónimo Osório,

¹¹ Nel suo commento (*In octo libros Physicorum...* Proemium p. 2) i gesuiti citano *Metaph.* X, 3 ma, nonostante la definizione inglobi due luoghi - *Metaph.* I, II, III, da una parte, e *Metaph.* IV e VI 2-4 e XI dall’altra -, può trattarsi di un refuso tipografico; già in *Metaph.* VI 1 (1025b3) si legge: «ricerchiamo i principi e le cause degli enti in quanto enti».

¹² Aristotele, *Metaph.* I, 2, 982 a 4-6: «Una volta che ci mettiamo in cerca di questa scienza, quello che dobbiamo indagare è di quali cause e di quali principi la sapienza è scienza. Se prendessimo in considerazione il concetto che abbiamo del saggio, è probabile che il percorso sarebbe più facile» (trad. mia).

¹³ Aristotele, *Metaph.* IV, 2, 1004 a 2-4: «Ci sono tante parti della filosofia quante sono le sostanze. Pertanto, una di queste sarà necessariamente la filosofia prima, e altra sarà la filosofia seconda».

¹⁴ B.P. Copenhaver & Ch.B Schmitt, *Renaissance Philosophy...* p. 202.

¹⁵ B.P. Copenhaver & Ch.B Schmitt, *Renaissance Philosophy...* p. 348.

¹⁶ B.P. Copenhaver & Ch.B Schmitt, *Renaissance Philosophy...* p. 187; vd. W. Schmitt-Biggeman, *Philosophia perennis. Historische Umrisse abendlandischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt-am-Main 1998 (trad. inglese: *Philosophia perennis. Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, Dordrecht 2004).

¹⁷ Cf. f. Purnell Jr., *Henry of Ghent as a Medieval Platonist in the Philosophy of Jacopo Mazzoni*, in Ch. Wenin (ed.), *L’Homme...* pp. 565-72; sulle immagini di Enrico di Gand, vedi il mio *El uso de Aristoteles por Enrique de Gante en el Quodlibeto IX* (tradotto in inglese da Giovanni Corbi: *Henry of Ghent’s use of Aristotle in Quodlibet IX*), in F.Bertelloni y G. Burlando (ed.), *La filosofía medieval*, Madrid 2002, pp. 179-194.

Heitor Pinto, Amador Arrais.¹⁸ Scandagliando altre aree, sicuramente insperate di primo acchito, in un'altra occasione potremmo iniziare a delineare quella che potrebbe essere una ricerca sulla presenza di vari «neoplatonismi», così li abbiamo chiamati, in questo commentario ad Aristotele del secolo XVI, più conosciuto come Corso Gesuita Conimbricense.¹⁹ Per ciò che concerne il paradigma di lettura, possiamo ricordare la maniera con cui Hegel criticò la relazione dei suoi contemporanei, soprattutto francesi, con Aristotele, i quali erano soliti attribuirgli affermazioni senza preoccuparsi di verificare se esse fossero realmente presenti nei suoi scritti.²⁰ Può benissimo adattarsi questa osservazione alle interpretazioni ideologiche o impressioniste avanzate dai Gesuiti in quei tempi²¹. Sappiamo infatti che, a fianco dello Stagirita, Agostino rimaneva una *auctoritas* e non ignoriamo neanche che, come notò Michel de Certeau, gli autori di questi commentari lusitani non mancano di chiamare lo Pseudo-Dionigi Areopagita «principe dei filosofi», nell'ambito di una scienza - sottolinea questo interprete, anche se per Ficino Dionigi sarebbe innanzitutto «principe dei platonici» - «più spirituale e positiva che platonica e speculativa». ²² Lo stesso Tommaso d'Aquino aveva adoperato il metodo di ricorrere ad Agostino ed anche allo Pseudo-Dionigi Areopagita per colmare le lacune di Aristotele. Collocandosi, in questo modo, sulla scia di Massimo il Confessore e Giovanni Scoto Eriugena;²³ oltre che, su un versante più occidentale, può dirsi che non abbia mai smesso di essere discepolo di Agostino.²⁴ Bisogna ricordare che il finale del secolo XVI europeo e cristiano viveva un dissidio religioso e teologico in cui il ruolo di Aristotele ed Agostino era permanentemente in causa. Essendo certo, per ciò che riguarda i gesuiti,

¹⁸ Cf. J. Ferreira, *Existencia e Fundamentação Geral do Problema da Filosofia Portuguesa*, Braga 1965, pp. 173-74 della cui classificazione mi servo.

¹⁹ Cf. M.S. Carvalho, *Tentâmen de sondagem sobre a presença dos platonismos no volume do 'De anima' do primeiro Curso Jesuíta Conimbricense* in J.A. de C.R. de Souza (coord.), *Idade Média: Tempo do Mundo, Tempo dos Homens, Tempo de Deus*, Porto Alegre 2006, pp. 389-98. Sul tema dell' «aaismo» vedi il nostro *O problema da Habitação. Estudos de (História da) Filosofia*, Lisboa-Coimbra 2002, p. 22, nota 23.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Frankfurt am Main 1971, pp. 133-34.

²¹ Non sarà del tutto errato dire che, in linea di massima, la valutazione storico-filosofica del primo corso dei gesuiti di Coimbra (1593-1606) può basarsi su due o tre linee interpretative. Il primo, considera il Corso come una espressione «delle grandi scoperte portoghesi» (vedi P. Gomes, *Os Conimbricenses*, Lisboa 2005, p. 183). Un altro, sotto l'etichetta, solitamente dispregiativa, di seconda scolastica, gli toglie qualsiasi valore filosofico. Tra queste due posizioni estreme si inserisce un terzo atteggiamento interpretativo, il quale argomenta intorno al valore del Corso rispetto alla cosiddetta «scienza moderna», sia per negare questa relazione oppure per valorizzarla. Indipendentemente dal fatto di precisare o no che cosa si possa o si debba intendere per «scienza moderna» (vedi A. Martins, *Conimbricenses* in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 1, Lisboa 1989, pp. 1124-25; F. Gil, *Mimésis e Negação*, Lisboa 1984, p. 402 sull' «effetto ideologico» dell'apologia dell'esperienza che, ad esempio, si trova anche nei nostri gesuiti e che A.B. de Andrade ha sottolineato), alcuni (come Silva Dias) negano ogni relazione, altri ancora tentano di affermare un qualche legame, seppur impreciso (è il caso di A. Banha de Andrade).

²² *In octo libros Physicorum...* VIII c.6, q.1, a.2, p. 324; M. de Certeau, *La fable mystique XVIe – XVIIe siècle*, Paris 1982, p. 142 (ringrazio la Professoressa Joana P. do Serrado per quest'ultima indicazione bibliografica).

²³ Cf. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris Montréal 1974, pp. 192-96.

²⁴ O.H. Pesch, *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*, trad, Madrid 1992, p. 336.

che essi avevano ricevuto l'indicazione di seguire Aristotele in filosofia, non cessava comunque di essere una novità il «rinnovato interesse, iniziato nel secolo XV, per le prospettive di Agostino *'in extenso'*». ²⁵ Nel testo del Corso di Coimbra risalta chiaramente la presenza di un eclettismo concordista, certo non paragonabile per ampiezza a quello di un Pico della Mirandola ²⁶, ma prendiamo comunque atto che non si abbandona questo antico tema dell'accordo tra la filosofia di Platone e quella di Aristotele.

2. In una concezione della filosofia come eziologia (*d*), le pagine dedicate alla Causa Prima assumono, in un senso filosofico-letterario, il prisma del Dio della *Physica*. Come noto, a differenza di Pedro da Fonseca, Pedro Luís, Fernando Rebelo, Pedro Lopes Soares, Francisco Pereira, Marcos de Moura, Estêvão Couto o António de Vasconcelos, tra molti altri, ²⁷ gli autori del Corso di Coimbra sembra che non commentarono mai la *Metaphysica* di Aristotele, a quanto pare nemmeno uno dei dodici libri che la costituiscono. Ma se il Dio della *Fisica* è con tutta legittimità il Primo Motore Immobile, comprensibilmente Manuel de Góis nota come sia impossibile parlare di Dio senza tenere in conto *Metaphysica* XII (c.7) dove, a suo avviso, l'analisi del movimento è presa in senso larghissimo, includendo i movimenti spirituali e metafisici. ²⁸ Come sappiamo, il «decisivo» capitolo 7 del libro XII della *Metafisica* aristotelica non solo stabilisce la frontiera tra ontologia e teologia, ma anche si propone di farlo mediante la discussione sulla sostanza assoluta, in quanto articolazione dell'unità degli esseri mediante quel movimento del desiderio che è il pensiero. ²⁹ A Coimbra, si tratta, in questo caso, del riferimento al celebre passaggio 'teologico' 1072b 20-30, dal quale Góis trae una rozza prova di teodicea:

«Il Primo Motore muove attraverso l'intelletto e la volontà, ma tutto ciò che muove in questo modo lo fa in virtù di un fine che conosce e ama. Il Primo motore agisce o esclusivamente per causa di se stesso o per causa di un'altra cosa; se fosse per causa di sé, allora sarebbe totalmente immobile, posto che non è spinto a muoversi da altro, se fosse per causa di qualcos'altro, allora torna al punto di partenza la questione. Ma siccome non è possibile andare all'infinito, ci si deve fermare in un Primo motore senza che si abbiano movimenti causati dall'esterno, sia in senso metaforico che in senso

²⁵ A.D. Wright, *The Counter-Reformation. Catholic Europe and the Non-Christian World*, Aldershot Burlington 2005, p. 3.

²⁶ B.P. Copenhaver & Ch.B Schmitt, *Renaissance Philosophy...* p. 168.

²⁷ Cf. F. Stegmüller, *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI*, trad, Coimbra, 1959, *passim*.

²⁸ *In octo libros Physicorum...* VIII c.6, q.1, a.3, p. 326. Su M. de Góis, vedi F. Rodrigues, *Historia da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Porto 1939, II/2, pp. 115-122; A. A. Coxito, Góis (Manuel de), in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* II, Lisboa 1990, pp. 873-881; F. Stegmüller, *Filosofia...* pp. 95-96; J.V. de Carvalho, *Jesuitas Portugueses com obras filosoficas impressas nos seculos XVI-XVII*, in «Revista Portuguesa de Filosofia», 47, 1991, p. 655; L. Praça, *Historia da Filosofia em Portugal*, ed. P. Gomes, Lisboa 1974 [orig. 1868], pp. 126-132. Mariana A.M. Santos segnala il tema di un 'esame' di metafisica del professor Góis, datato 1582, Coimbra, «*Utrum intellectus sit potentia nobilior voluntate*», in *Apontamentos à margem das Conclusões impressas dos Mestres Jesuitas portugueses de Filosofia*, in «Revista Portuguesa de Filosofia», 11/2, 1955, p. 563.

²⁹ Cf. P. Ricoeur, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris 1982, p. 249; M. Crubellier & P. Pellegrin, *Aristote. Le philosophe et les saviors*, Paris 2002, p. 381.

improprio. Lui è la prima causa di tutto, che governa tutta la natura, ed è necessario che lo riconosciamo come Dio». ³⁰

Non c'è nulla di sorprendente nel fatto che un filosofo cristiano del secolo XVI pretenda di insegnare *Physica* VIII (c. 6), ossia che il Primo Motore è unico, eterno, semplice ed immutabile. Queste pagine del commento, o, più precisamente, la *quaestio* a riguardo, indagano precisamente «se, d'accordo con Aristotele, il Primo Motore è sprovvisto di movimento (*mutatio*) e di dimensione (*magnitudo*)». ³¹ La risposta del Gesuita (*fides orthodoxa*) vuole essere affermativa, essendo compito di Góis sostituire la metafora del desiderio con quella dello spirito, ovviamente più adeguata a sottolineare la spiritualità divina: in una espressione evangelica, «*spiritus est Deus*». ³² Le tre prove presentate, di contenuto aristotelico, devono essere lette in addizione crescente e, per questo, in un senso non completamente aristotelico: (i) in quanto primo essere, Dio è semplicemente atto, mai potenza; (ii) il primo essere non può avere parti né, per questo stesso motivo, essere un composto o un corpo; (iii) Dio è ciò che di più perfetto esiste, caratteristica di ciò che è spirituale e immutabile (*immutabilis*). Ricordandoci che, secondo le stesse parole di Aristotele, «l'intelligenza (divina) è la cosa più eccellente», ³³ la garanzia che ci troviamo in una direzione non del tutto aristotelica è comprovata dagli autori lì citati. Tutti gli autori che vengono presentati concordano con la tesi della spiritualità e immutabilità del Primo motore - Sant'Anselmo e i «platonici», come Dionigi, Agostino, Ugo di San Vittore, Marsilio Ficino - tesi che, in modo abbastanza agile ed eclettico, identifica indivisibilità, immaterialità, pura perfezione, immobilità, spiritualità e immutabilità. Il problema principale non risiede tanto nel fatto che, in questo momento dell'opera, Góis non è attento al modo di relazione in cui consiste la Creazione - lo vedremo in seguito - ma piuttosto (ignorando i limiti del programma aristotelico riguardo la forma o quiddità, limiti che risiedono nella «indifferenza» dello Stagirita rispetto a «ciò che fa l'esistenza di un ente» ³⁴) nel fatto di alterare il tema dell'unità metafisica, che troviamo nello Stagirita, aprendo la porta ad una grammatica della intelligibilità che si esprime teologicamente; o, in altre parole: ad una futura dialettica dello spirito. Bisogna ricordare che già Simplicio, a proposito dello stesso passaggio della *Metaphysica*, e vedendo in essa una imitazione del libro II della *Repubblica*, farà coincidere l'immobilità con la spiritualità, segnale della superiorità del potere divino ³⁵. E' il caso di citare qui l'opinione di Copenhaver, secondo il quale, nella seconda metà del

³⁰ In octo libros Physicorum... VIII c.6, q.1, a.3, p. 326: «Cum primum movens moveat per intellectum et voluntatem; omne autem, quod sic movet, agit propter finem ad se cognitum et amatum, vel primum istud movens agit propter se tantum vel alterius gratia; si propter se, ergo est omni ex parte immobile, quia iam non ab alio ad movendum allicitur; si alterius gratia, iam de illo eadem quaestio redibit. Cum ergo non liceat in infinitum abire, utique standum erit in primo aliquot motore, qui ab omni, etiam metaphorica et impropria motione aliunde causata liber sit. Hic autem est prima omnium causa, naturae totius moderatrix, quem Deum fateamur necesse est».

³¹ In octo libros Physicorum... VIII c.6, q.1, a.1, p. 323.

³² In octo libros Physicorum... VIII c.6, q.1, a.2, p. 324, cf. Jo. 4, 24; Anselmo, *Monologium* c. XXVIII.

³³ Aristoteles, *Metaph.* XII 9 (1074b34).

³⁴ P. Ricoeur, *Être...* p. 259. Il corsivo è dell'autore.

³⁵ Cf. Simplicio, *De caelo* 228, 28 sg. (= *Sulla Filosofia*), fr. 16 Ross; vedi G. Reale, *Introdução a Aristóteles*, trad., Lisboa 2001, pp. 26-27.

XVI secolo, alcuni aristotelici sincretisti contrabbandavano un qualche platonismo nei propri corsi, «*smuggling Platonic contraband into their courses*».³⁶

3. L'orizzonte dello spirito ci rimanda necessariamente all'antropologia e all'epistemologia. Nel Proemio generale del *De anima*, chiamando in causa il Trismegisto dell'*Asclepius*, si legge che la meditazione sull'anima occupa una posizione intermedia, «orizzonte dell'eternità e del tempo», o «come altri hanno detto, il compendio di tutto il mondo, essendo che la natura intermedia rappresenta le estreme: la superiore, come immagine; la inferiore, come esemplare».³⁷ Sapendo, come i Gesuiti di allora, della intima connessione del Proemio, secondo il canone retorico imposto da Cicerone, con la tessitura testuale che inaugura il 'commentario' o il 'corso',³⁸ è possibile leggere queste parole nei termini di una alternativa o di una polemica contemporanea, un terzo paradigma sul nesso tra i due mondi che si distinguesse tanto dal modello mistico dell'*ittisal* o *copulatio* averroista quanto dal platonismo cristiano di Pico della Mirandola, il quale aveva come scopo il superamento della mistica della *copulatio* attraverso il concetto di incarnazione.³⁹ Ora, qual è il significato di questo *tertium*, tenendo in conto anche la evocazione delfica presente sempre nel Proemio, nella linea di Alessandro e di Zabarella, che tirava in ballo una *scientia de anima* (espressione che può essere sostituita senza troppe difficoltà con quella di 'psicologia') attenta al vasto universo della animazione?⁴⁰ Inevitabilmente, diremmo, una presa di posizione epistemologica per l'aristotelismo capace di integrare la psicologia nella fisica naturale e una presa di posizione, in ontologia, per il tomismo armonizzato con i fondamenti biologici della noetica.⁴¹ Nonostante la concessione alla moda ermetica, stando il più possibile fedeli al testo, la cosa ci sembra ancora una volta riportabile nel

³⁶ B.P. Copenhaver & Ch.B Schmitt, *Reinassance Philosophy...* p. 187.

³⁷ *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros De Anima Aristotelis Stagiritae*, Conimbricae 1598 (d'ora in avanti citato come: *In De Anima*) Proemium p. 2.

³⁸ Cf. T.S. de Pinho, *Aires Barbosa e os seus 'Cem Exórdios Retóricos'*, in J.R. Ferreira (coord.), *A Retórica Greco-Latina e a sua perennidade. Actos do Congresso*, Porto 2000, p. 720.

³⁹ Cf. B. Nardi, *La mistica averroista e Pico della Mirandola*, in Id., *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze 1958, pp. 144-45.

⁴⁰ Cf. S. Salatowsky, 'De anima'. *Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*, Amsterdam Philadelphia 2006 (su quest'opera vedi la nostra recensione in «Revista filosofica de Coimbra», 16, 2007, pp. 275-79); vedi anche M.S. de Carvalho, *Filosofar na época de Palestrina. Uma introdução à psicologia filosofica dos 'Comentários a Aristóteles' do Colegio das Artes de Coimbra*, in «Revista Filosofica de Coimbra», 11, 2002, pp. 389-419; Id., *Intellect et imagination : la 'scientia de anima' selon les 'Commentaries du Collège des Jésuites de Coimbra'* in M.C. Pacheco et J.F. Merinhos (ed.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and imagination in Medieval Philosophy / Intellecto e Imaginação na Filosofia Medieval*. Actes du XI Congrès International de Philosophie Médiévale de la S.I.E.P.M (Porto, du 26 au 31 août 2002), Turnhout, 2006, vol. 1, pp. 119-158.

⁴¹ Cf. A. de Libera, *Thomas d'Aquin. L'Unité de l'Intellect contre les Averroïstes, suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*, Paris 1997, p. 210; cf. anche M.S. de Carvalho, in *São Tomás de Aquino. A Unidade do Intellecto Contra os Averroístas. Tradução, apresentação, glossário, quadro cronológico, índice onomástico*, Lisboa 1999.

quadro di una affermazione della fede ellenistica e rinascimentale nell'accordo tra Platone e Aristotele (*In de an.* II c.1, q.1, a.4):⁴²

«Ed essendo l'anima una forma, dovrà essere una sostanza. Deve essere affermato questo secondo la filosofia Accademica e Peripatetica, come risulta evidente nel dialogo di Platone sull'anima intitolato *Fedone* e sulla base di quello che Aristotele insegnò, sia in molti altri passi, sia nel primo capitolo [del secondo libro del *De anima*], quando afferma che l'anima è atto primo sostanziale».

E affinché non si cadesse pericolosamente in una metafisica della partecipazione, nel cercare di consolidare il carattere sostanziale dell'anima possiamo almeno parlare - avendo in vista la difficile e ripetuta nozione di «armonia» - di un viavai tra la semantica della *participatio* e quella della *similitudo*:⁴³

«Insomma, può essere dimostrato che l'anima è una sostanza, come espose magnificamente Gregorio Nissenso nella disputa *De anima*. Colui che vede nel mondo la varietà armonica delle cose, la concordia discordante degli opposti, la disputa in cui si arriva ad un accordo, può velocemente rendersi conto, se sa concludere correttamente, che esiste una certa potenza divina, che si diffonde in tutte le parti del mondo, contenendo e rinchiudendo tutte le cose nel suo movimento, come anche può verificare che in ogni cosa viva le qualità contrarie sono conservate per essere ricondotte all'armonia. Non solo le affezioni opposte degli organi sono contenute in una determinata legge affinché non si distruggano reciprocamente, ma anche le funzioni così differenti sono governate con tanto ordine e concerto, che si capisce pienamente che esiste una qualche forma grazie alla quale le cose sono rese perfette. Questa forma non potrà essere accidentale, ma sostanziale, perché una tale efficacia e cotanto potere sui membri delle cose vive, come fosse un governo delle qualità contrarie, non può essere proprio di un accidente».⁴⁴

⁴² *In De an...* II c.1, q.1, a.4, p. 39: «*Tertio, forma est praestantior, quem materia: atqui materia non est accidens, sed substantia, cum sit primum cuiusque subiectum: ergo forma erit substantia et non accidens; atque adeo anima, quae forma est, erit substantia. Quod vero secundum Academicam et Peripateticam philosophiam ita dicendum sit, patet ex dialogo Platonis de anima, qui inscribitur Phaedon, et ex iis, quae docuit Aristoteles tum saepe alibi, tum capite primo huius libri, ubi asseruit animam esse actum primum substantialem*».

⁴³ Cf. S. Salatowsky, 'De anima'. *Die Rezeption der aristotelischen Psychologie...*, p. 181.

⁴⁴ *In De an...* II c.1, q.1, a.4, p. 39: «*Quod igitur anima substantia sit, ex eo primum ostendi potest, quia ut D. Gregorius Nyssenus in disputatione De anima luculentius edisserit. Quemadmodum qui in mundo consentientem rerum varietatem, et contrariorum discordem pacem, ac concordem litem videt; mox, si apte secum ratiocinetur, statuit vim quandam esse divinam per omnes mundi partes commeantem, quae omnia suo nutu coerceat, et contineat; ita qui in qualibet re viventi animadverterit contrarias qualitates ad concentum reductas conservari, et repugnantes organorum affectiones, ne se mutuo perimant, rata lege cohiberi, et denique tam diversa munia tanto ordine, et consensu administrari; plane intelliget dari unam aliquam formam, cuius merito ac beneficio haec omnia perficiantur: quae forma accidentaria esse non poterit, sed substantialis; cum unius accidentis tanta efficacia esse nequeat, tantumque imperium in membro rei viventis, et contrariorum qualitatibus quasi Republica; ea igitur forma non alia erit, quam anima, siquidem in eadem materia plures formae substantiales esse non possunt, ut alibi ostendimus: quare patet animam esse substantiam*».

Un altro caso, non direi di ‘contrabbando’, bensì di vero e proprio commercio effettivo ed esplicitamente confessato, è quello della quasi ignoranza di cui viene accusato Aristotele riguardo la causa esemplare o la dottrina delle idee, tematica peraltro considerata decisiva sia per lo studio della metafisica (*ad sapientiae studium*), sia per l’etica (*ad morum disciplinam*).⁴⁵ Nonostante sia noto che la causa formale aristotelica sia quella che più si avvicina alla teoria platonica delle Idee,⁴⁶ a partire dal secolo XIV Aristotele poteva venir considerato un «pessimo metafisico».⁴⁷ Investigando la natura dell’ ‘esemplare’ o dell’ ‘idea’ e di fronte alla «tesi comune ai filosofi e ai teologi» dell’ ‘esemplare’ come ‘concetto’, i nostri autori si chiedono se si tratti di un ‘concetto formale’ (ossia riguardante l’atto del conoscere), oppure di un ‘concetto obiettivo’, optando per quest’ultima soluzione, giudicata la più adeguata da Tommaso D’Aquino (*De ver.* 3, 2), Durando di San Porziano, Scoto e Ockham tra gli altri.⁴⁸ Bisogna ricordare che il ‘concetto obiettivo’ si riferisce alla cosa in quanto conosciuta o alla cosa in quanto oggetto dell’atto di conoscenza, dove ha un ruolo la metafora dell’artigiano che imita un’idea nella sua attività di riproduzione.⁴⁹ L’appropriazione della metafora dell’artigiano, dovuta al celebre capitolo X del *Monologion* di Anselmo, riappare anche nell’articolo del *De veritate* già citato.⁵⁰ Nella soluzione in cui si inscrivono i gesuiti di Coimbra, la immaterialità dell’oggetto e la sua intelligibilità concettuale sono il principio o il modello della cosa nel suo essere entitativo e materiale. La nozione di ‘esemplare’ come ‘concetto obbiettivo’ sembra giustificata in quanto è: (i) quello (*id quod*) che si intuisce e si esprime in una imitazione (*intuetatur et imitando exprimat*); (ii) ciò che esprime la cosa o in quanto questa è imitabile alla maniera di un esemplare, o, data la natura del concepire, in quello in cui la cosa è rappresentata (*exprimere rem, vel quatenus est quid exemplariter imitabile, vel ratione conceptus, in quo rapraesentatur*): (iii) l’idea, che in Dio si incontra in forma eminente (*eminenter*), e, nell’uomo, come imitazione.⁵¹ Senza occuparsi dei problemi e delle difficoltà o lati

⁴⁵ Cf. *In octo libros Physicorum...* II, c.7, q.3, a.1, p. 245.

⁴⁶ Cf. M. Crubellier & P. Pellegrin, *Aristote...* p. 318.

⁴⁷ Cf. E.P. Mahoney, *Aristotle as ‘The Worst Natural Philosopher’* (pessimus naturalis) and *‘The Worst Metaphysician’* (pessimus metaphysicus): *His Reputation among Some Franciscan Philosophers* (Bonaventure, Francis of Meyronnes, Antonius Andreas, and Johannes Canonicus) and *Later Reactions* in O. Pluta (hrsg.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam K.Michalsky (1879-1947)*, Amsterdam 1988, pp. 261-273.

⁴⁸ Cf. *In octo libros Physicorum...* II c.7, q.3, a.2, p. 246-48; T. de Aquino, *De Ver.* 93, 2.

⁴⁹ Cf. J. Schmutz, *Un Dieu indifférent. La crise de la science divine durant la Scolastique moderne*, in O. Boulnois et al. (ed.), *Le Contemplateur et les idées. Modèles de la science divine, du Néoplatonisme eu XVIIIe siècle*, Paris 2002, pp. 204-18.

⁵⁰ Cf. Anselmo, *Monologium* c. X: «... *veluti cum faber facturum aliquid suae artis opus, prius illud intra se dicit mentis conceptione?*»; Tommaso d’Aquino, *De Ver.* 3, 2: «*Alio modo ita quod sit terminus actus intelligendi, sicut artifex intelligendo excogitat formam domus; et cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi, et quasi per actum effecta, non potest esse principium actus intelligendi, ut sit primum quo intelligatur; sed magis se habet ut intellectum, quo intelligens aliquid operatur*».

⁵¹ Cf. *In octo libros Physicorum...* II, c.7, q.3, a.2, p. 247: «*Peculiariter tamen divinis ideis attribuitur exprimere res ipsas, quia essentia divina eminenter continent homine, verbi gratia, cuius est idea, prout ab illo est imitabilis, similiterque res caeteras et eas perfectissime repraesentat*».

imbarazzanti di questa dottrina, è soprattutto il motivo della ‘riflessione’ - un pensiero che prende come oggetto un pensiero – a preparare il passaggio dall’ontologia alla teologia. Non per caso si trovano né più né meno che cento occorrenze del termine *rapraesentare* solo nel *De Anima* III del gesuita conimbricense.

La stessa tematica sarà oggetto di studio da parte di Pedro da Fonseca (I c.7; V c.1; VIII cc. 7 e 8), sulla cui dottrina è stato detto che avrebbe fatto provenire la *intelligibilità* e la *verità* dell’effetto anch’esse dalla causa esemplare (o formale estrinseca).⁵² Essendo le idee vere e proprie cause esemplari, anche se non alla maniera di Platone, come Fonseca si cura di sottolineare, questo non impedirà che sia reso possibile parlare non di quattro ma di cinque generi di cause. È significativo notare che questa innovazione portata dal gesuita portoghese è mitigata dal ricorso alla teoria della concordia Aristotele/Platone sostenuta dall’autorità di Enrico di Gand, *Quodlibet* IX, q.1, in cui il gesuita portoghese vede la individuazione della causa esemplare, i.e., la sua irriducibilità alle cause restanti.⁵³ Vale la pena di ricordare, da un lato, che questa questione di Enrico si iscriveva nel cuore stesso di una teoria della relazione Dio/creatura, con il fine di un rafforzamento della rigorosa dottrina della Creazione, ossia, della dipendenza della creatura rispetto al Creatore.⁵⁴ D’altra parte, i redattori di Coimbra riconoscono esplicitamente che Fonseca dipende dalla questione 2 del succitato *Quodlibet*.⁵⁵ Come sappiamo, in questa questione Enrico di Gand stabilirà la necessità di ammettere le idee in Dio, per salvare la pensabilità della Creazione in quanto posizione dell’esistenza.⁵⁶

Nella prova della tesi dell’esemplare in quanto ‘concetto obbiettivo’ i nostri gesuiti elogiano di fronte ai propri alunni, da un lato, «i platonici, quelli, tra gli antichi filosofi, che più hanno esaltato le idee, considerandole come realtà indipendenti dalla relazione con la materia e dalla singolarità materiale».⁵⁷ L’introduzione del modello riflessivo nel quadro di una

⁵² Cf. C. Abranches, *A causa exemplar em Pedro da Fonseca*, in «Revista Portuguesa de Filosofia», 14, 1958, pp. 3-10. Il corsivo è nostro.

⁵³ Cf. C. Abranches, *A causa...*, pp. 8-9. Anche i redattori del Corso si muovono nella stessa direzione del superamento delle 4 cause, vedi *In octo libros Physicorum...* II c.7, q. 4, a.2, p. 250.

⁵⁴ E. Gand, *Quodlibet IX*, q. 1, ed. R. Macken, p. 5-6: «... relation igitur omnis inter Deum et creaturam, quae consistit inter Deum et creaturam quia creatura est a Deo id quod est, sive secundum essentiam sive secundum existentiam, necessario est inter ipsos potius quia Deus refertur et ordinem habet ex ratione sui intellectus et voluntatis ad creaturam ut a quo est id quod est, quam e converso quia ipsa creatura refertur ad Deum, licet aliqua alia sit inter ipsos quia creatura refertur ad ipsum et non e converso...»; cf. M.S. de Carvalho, *A Novidade do Mundo: Henrique de Gand e a Metafísica da Temporalidade no Século XIII*, Lisboa 2001, pp. 205 sgg.; J. Decorte, *Relation and Substance in Henry of Ghent's Metaphysics*, in G. Guldentops & C. Steel (ed.), *Henry of Ghent and The Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte*, Leuven 2003, pp. 3-14.

⁵⁵ Cf. *In octo libros Physicorum...* II c.7, q.4, a.2, p. 250: «Idem tuentur praeter alios Henricus Gandavensis, Quodlibet IX, quaest. 2 et Fonseca lib. I Metaphysicae ca. VII, quaest. 1, sect. 5 ubi totam hanc controversiam accurate pertractat.»; E. di Gand, *Quodlibet IX*, q. 2: «Utrum Deus potuisset plures creaturas secundum species produxisse, si non esset in ipso pluralitas idearum».

⁵⁶ E. Gand, *Quodlibet IX*, q. 1, p.44: «... necesse est ponere in Deo ideas propter productionem rerum in existential actuali».

⁵⁷ Cf. *In octo libros Physicorum...* II c.7, q.3, a.2, p. 248: «Platonici, qui ex omnibus antiquitatis Philosophis maxime ideas celebrantur, appellabant eas, res ipsas a materiae commercio, et singularium concretione abiunctas».

metafisica teleologica dello spirito accade in modo sincretistico, ancora una volta, sia per la citazione della *Consolazione della Filosofia* (III m.18), letta in un senso cosmico-archetipico,⁵⁸ sia legando ancora queste due allusioni al testo della *Metafisica* (VII 7 1032b 5-7), ricordando, riguardo l'analogia di attribuzione estrinseca, il celebre esempio del concetto di salute (*a sanitatem quae est in mente*) che regola la salute del corpo. Le idee divine si relazionano e si distinguono, in parte: nonostante in entrambi i piani, fisico e teologico, siano nozioni obiettive (*ratio obiectiva*), solo nella essenza divina, che è il primo oggetto dell'intellectio divina, si trovano e risplendono tutte le cose che possono essere create, ragion per cui, concludono gli autori, è necessario che Dio nella creazione consideri in primo luogo la propria essenza nella quale si dà il primo ambito di imitazione, cosa che non succede nel caso della creatura.⁵⁹ In ogni caso, l'esemplare, in quanto 'forma obiectiva', entra nel quadro della causalità formale, e non della causalità efficiente, ed una tale applicazione consolida la tematica della somiglianza o dell'imitazione nell'orizzonte della problematica della riflessione o dello spirito.⁶⁰

4. Per concludere, mi piacerebbe insistere su un tema del quale in un'altra occasione mi sono occupato,⁶¹ vale a dire la questione del 'tempo immaginario', facendolo ora da un punto di vista differente, più attento al lato della 'comprensione' (nel senso in cui abbiamo impiegato questa parola all'inizio), possibilmente in relazione alla specificità di questo tipo di 'corsi' o 'commenti'. La componente psicologica dell'esame di Aristotele sul tempo (*Phys.* IV c. 10-14) - «il tempo è il numero del movimento secondo il prima e il poi» (220 a 25) e la facoltà che lo misura non può che essere l'anima razionale⁶² - porrà i gesuiti di fronte alla cosiddetta aporia agostiniana del tempo (*Conf.* XI 17). Tuttavia, Góis vorrà mostrare che il tempo è una realtà

⁵⁸ Boezio, *De Cons.* III, m. 9: «Tu inquit cuncta superno ducis ab exemplo pulchrum pulcherrimum ipse mundum mente gerens».

⁵⁹ Cf. *In octo libros Physicorum...* II c.7, q.3, a.2, p. 248: «Itaque existimamus divinam et creatam ideam partim inter se convenire, partim differre. Convenire, quod utraque sit ratio obiectiva; differre, quod architecti summi idea non fit res, quam producere instituit, sicuti idea create artificis. Cuius discriminis ea ratio est, quia in essentiali divina, quae est primum divinae intellectio obiectum, continetur ac relucet omnia quae effici possunt, proindeque necesse est ut Deus in quovis opera faciundo ad eam principaliter respiciat, eademque primaria ratione imitetur. In artifice vero creato non ita res habet».

⁶⁰ Cf. *In octo libros Physicorum...* II c.7, q.3, a.2, p. 249: «Exemplar, ut ex dictis patet, nihil est aliud quam id ad quod respiciens artifex operatur, quodque imitando exprimit, atque ita exemplar eatenus causare dicitur quatenus passiva imitatio certam formam indit rei artefactae, sed in hoc causandi modo nullo apparet vis aut influxus causae efficientis, sed formalis extrinsecae duntaxat. Igitur exemplar non est ad efficientem, sed ad formalem causam pertinet. Secundo idem confirmatur ex D. Dionysio 5 cap. De divinis nominibus, D. Augustino lib. 83 quaestiones, Boetio lib. 1 de Trinitate, Proclo et aliisque Platoniciis, qui ideas divinas nunc formas sine materia, nunc formas archetypas et primaevas vocant. Pro quo etiam facit ipsa nominis etymologia. Nam quod Graece 'idea', Latine 'forma' dicitur» (Il tondo è nostro).

⁶¹ Cf. M.S. de Carvalho, *The Concept of Time According to the Coimbra Commentaries* in P. Porro (ed.), *The Medieval Concept of Time. The Scholastic Debate And Its Reception in Early Modern Philosophy*, Leiden 2001, pp. 363-81; vedi anche Id., Suárez. *Tempo e Duração* in A. Cardoso et al. (coord.), *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade*, Lisboa 1999, pp. 67-68.

⁶² P. Porro, *Forme e Modelli di durata nel pensiero medievale. L'aeon, il tempo discreto, la categoria 'quando'*, Leuven 1996, pp. 21-46; C. Marinheiro, *Le Commentaire à la physique d'Aristote et les suites à l'exemple du temps imaginaire* (testo inedito).

assoluta (*duratio simpliciter sumpta*), posizione giustificata da una mera constatazione empirica, quella che il movimento è un processo tangibile, reale, indipendente dal nostro spirito. Allo stesso modo, per l'altro redattore del Corso, Sebastião do Couto,⁶³ sarà interessante puntare sull'identità della durata intrinseca delle cose singolari con la categoria 'quando'.⁶⁴ Troveremo questo tema anche in Fonseca. In tutti questi casi, si trattava sempre di seguire la *Ratio* del 1586 (§ 20), che prescriveva, nel suo articolo 6, l'insegnamento della realtà effettiva del tempo: «*Motus et tempus sunt entia realia*» (MP V 107). Ci interessa qui evidenziare che né l'aristotelismo né il platonismo giustificano da sé soli una tale impostazione.⁶⁵

Dei tre elementi presenti nella definizione aristotelica succitata - numero, movimento, prima e poi -, nella sua trattazione sul tempo, Góis mette in rilievo due dimensioni relative al secondo termine: il movimento cosmico, come numero o misura del movimento sommamente uniforme e primo; e il movimento in quanto è la misura stessa di tutto ciò che si muove (*quatenus est mensura cuiusque motus*).⁶⁶ Sono noti i due tipi di tempo, concepiti in età moderna da Newton, ma vogliamo osservare che per l'astronomo e matematico inglese il tempo assoluto è il tempo cosmologico, cosa che non accade in Góis. Di fatto, quello che qui chiamiamo movimento 'cosmico' (e non 'cosmologico') è, secondo il gesuita, il movimento unico, proprio della prima sfera o specifico del primo mobile, e, per questo, anche esteriore a qualsiasi altro movimento, nonostante condividano con questi altri movimenti (*communis*) lo statuto stesso di movimento, appunto. Aggiunge, poi, la nozione di un movimento che si diversifica a seconda vari tipi di mobili. Poiché l'esame del tempo dipende da quello del movimento, e affinché si precisi la differenza tra 'movimento cosmico' (Góis) e 'tempo assoluto' (Newton), ricordiamo questa stessa nozione - tempo assoluto - mostrando la traduzione di uno scolio dei *Philosophiae Principia* (1687) di Newton:

«Un tempo assoluto, vero e matematico, in sé e nella sua natura senza relazione a qualcosa di esteriore, fluisce uniformemente, e viene anche chiamato 'durata'. Il tempo relativo, apparente e volgare, è sensibile ed in qualche modo esteriore alla durata misurata attraverso il movimento (sia in

⁶³ Sull'autore, vd. F. Rodrigues, *Historia...* II/2, pp. 119-122; F. Stegmüller, *Filosofia...*, pp. 96-98; J. V. de Carvalho, *Jesuitas...* p. 653; L. Praça, *História...* pp. 142-46; M. de D.B. De Manso, *Sebastião do Couto e o sermão do auto-da-fé de 1627*, in *Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora*. Actas, I, Évora 1994, pp. 317-28.

⁶⁴ Cf. P. Porro, *Forme...* pp. 459-61.

⁶⁵ Parallelamente, per lo spazio, vedi W. Neuser, *Natur und Begriff*, Stuttgart Weimar 1995; Id., *Sobre a unidade de espaço e material na filosofia da Natureza medieval*, in E. Stein (org.), *A cidade dos Homens e a Cidade de Deus*, Porto Alegre 2007, pp. 265-272.

⁶⁶ Cf. *In octo libros Physicorum...* IV c.13, q.1, a.2, p. 1001: «*Altera particula est motus (...). Uno modo prout est numerus, seu mensura motus summe aequabilis ac primi, quails est conversion supremae sphaerae; altero quatenus est mensura cuiusque motus et in qualibet re actu motum subeunte insidet. Iuxta priorem illam notionem tempus unum tantum est, sicuti et unum primum mobile; iuxta posteriorem tot sunt tempora quot motus; iuxta priorem tempus est mensura propria et interna motus primi mobilis, simulque communis et externa aliorum omnium motum; iuxta posteriorem tempus per se est mensura duntaxat motus, cui inest*»; vd. M.S. de Carvalho, *The Concept of Time...*, p. 366.

modo esatto che in modo non uniforme), il popolo lo impiega al posto del vero tempo: ora, giorno, mese e anno». ⁶⁷

Oltre a quella differenza, il gesuita gioca allo stesso modo con la nozione di ‘tempo immaginario’, *tempus imaginarium*, considerato più antico (*antiquius*), più uniforme (*aequabilis*) e più universale (*universalis*). ⁶⁸ Fa molto pensare il fatto che, in Góis, l’insistenza sulla realtà del tempo si accompagni, in ciò che dice riguardo al ‘tempo immaginario’, ad una decosmologizzazione (pensiamo, in prospettiva, a Newton), nonostante si percepisca la costante presenza della scoperta aristotelica che solo un movimento perfetto può misurare il tempo. E se abbiamo evocato Newton, è stato perché delle tre caratteristiche elencate da Góis, due possono essere comparate con quelle newtoniane: l’universalità (*sine relatione ad externum quodvis*), che Góis intende come regola della durata del movimento del primo mobile (*sed prius etiam motus primi mobilis et eius durationis regula est*); l’uniformità (avverbiata, in Newton, come ‘*aequaliter*’, ed aggettivata, in Góis, come *aequalis*, posto che egli la concepisce come indipendente da qualsiasi movimento, *a nullo motu pendet*). Riprendendo ora il ‘preconcetto’ ermeneutico che ci ha guidati, diremo che il ‘tempo proprio’ che troviamo in questi ‘commentarii’ non appartiene al vocabolario della ‘scienza moderna’, piuttosto risiede altrove. Introduciamo, riguardo ciò, l’attacco che Kant mosse al tempo cosmologico di Newton: «*Es ist keine absolute Zeit oder Raum*». ⁶⁹ Questo attacco va di pari passo con l’affermazione della necessità delle forme pure della sensibilità, anche quando non si percepisca nulla, forma alla quale il filosofo di Königsberg diede il suggestivo nome di *ens imaginarium* (KrV B348, A292). Il tempo assoluto è qui una intuizione vuota, *leere Anschauung*. Nella dissertazione del 1770, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, si legge, a proposito dell’ ‘*ens imaginarium*’, precisamente questo:

«Sebbene il tempo posto in sé e in assoluto sia un ente immaginario, tuttavia, in quanto si riferisce alla legge immutabile delle cose sensibili in

⁶⁷ I. Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, Def. VIII, scholium I: «*Tempus absolutum, verum, et mathematicum, in se et natura sua sine relatione ad externum quodvis, aequaliter fluit, alioque nomine dicitur duration. Relativum, apparens, et vulgare est sensibilis et externa quaevis durationis per motum mensura (seu accurate seu inaequalis) qua vulgus vice veri temporis utitur; ut hora, dies, mensis, annus*». Vedi anche M. Heidegger, *Phaenomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* in GA 25, Frankfurt-am-Main 1987, p. 109.

⁶⁸ Cf. *In octo libros Physicorum*... IV c.13, q.4, a.2, p. 102: «*Antiquius, quia tempus primi mobilis coepit cum eius motu, tempus vero imaginarium initio caret. Aequalis, quia tempus primi mobilis coepit cum eius motu, tempus vero imaginarium initio caret. Aequalis, quia reliqua tempora, si spectentur praecise comparatione motuum quibus adaequantur alia celerius, alia tardius fluunt, sicut et ipsi motus, paremque extensionem cum illis fortuntur, ut progressu etiam dicemus, at tempus imaginarium aequa semper labitur velocitate quia a nullo motu pendet. Universalis, quia non alia tantum quae sub temporis mensuram cadunt metitur, sed ipsius etiam motus primi mobili set eius durationis regula est*».

⁶⁹ I. Kant, *Reflexionen II*, p. 413, apud M. Heidegger, *Phaenomenologische*... p. 111.

quanto tali, è un concetto molto vero e condizione della rappresentazione che si estende all'infinito a tutti i possibili oggetti del senso». ⁷⁰

Come noto, Kant insiste sulla necessità del concetto di *ens imaginarium* in quanto possibilità di rappresentazione del tempo. Esso esiste, ma la sua esistenza potrà essere provata solo dall'intelletto. Ora, è possibile interpretare il concetto di 'tempo immaginario', comune a Fonseca e Góis, anche come «un essere di ragione che esprime la relazione tra la forma dinamica *a priori* della memoria (fondamento psicologico) e il movimento reale, successivo dei corpi (fondamento reale)». ⁷¹ Diversamente da Newton, non interessava a Góis il tempo cosmologico-misura, ma piuttosto la realtà del tempo, in quanto condizione di possibilità di quest'ultimo. In Kant, come abbiamo visto, invece dell' '*antiquior*' di Góis incontriamo '*conceptus verissimus*'. Tuttavia, Góis giustificava la caratteristica di 'antichità' del tempo immaginario come assenza di un principio (*initio caret*), i.e., in quanto totalmente indipendente dal tempo che inizia con il movimento del primo mobile. Senza nascondere questa differenza, si capisce che, per evitare qualsiasi incongruenza con i requisiti del creazionismo biblico, possiamo dire che si tratta (e senza fare qui giochi di parole) di una nozione più pensabile che immaginabile. In modo ancora più chiaro, nel commento conimbricense al *De generatione* si legge che la relazione del tempo immaginario con il tempo positivo delle cose, senza essere dell'ordine della causalità fisica e reale, pertiene al dominio della possibilità di quest'ultimo: «*nullam realem causalitatem in verum, et positivum ens exercere valeat (...) habet ordinem commensurationis*». ⁷² A nostro parere, dopo ciò che è stato detto, con questa questione del tempo stiamo, tra le altre cose, assistendo al passaggio del principio di separazione '*a motu et materia*' verso l'ambito della '*resolutio*' concettuale di quello che si chiamerà in seguito una sintesi pura. Ambito di una connessione obbiettiva che si avvicina ad una ontologia di tipo moderno, per il fatto di aprirsi al campo tematico e problematico della gnoseologia. Passaggio, questo, bisogna ammetterlo, ancora una volta non aristotelico. Per coloro i quali avevano già notato l'apertura delle porte alla critica trascendentale presente nella seguente affermazione di Fonseca - «il tempo reale riceve dal tempo immaginario il complemento della sua ragione (*complementum suae raionis*), allo stesso modo in cui il luogo reale lo riceve da quello immaginario» ⁷³ -, fa molto pensare il rilevare quest'altra situazione straordinaria: a Coimbra, nel commentare la *Fisica*, si contribuì ad uno scivolamento verso il registro moderno dell'ontologia. C'è di più: nello stesso tempo, questa operazione è realizzata volontariamente in seno al testo aristotelico. Questo scivolamento si consolida proprio grazie alla costruzione che si edificò sulle spalle di Aristotele. Sarà che, infine, possiamo

⁷⁰ I. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770, s. III, § 14, 6, (Ed. Kant's Werke Bd II, Berlino 1912, p. 401): «*Quanquam autem tempus in se et absolute positum sit, tamen, quatenus ad immutabilem legem sensibilibus qua talium pertinet, est conceptus verissimus, et per omnia possibilia sensuum obiecta, in infinitum patens, intuitivae representationis condicio*».

⁷¹ V. de S. Alves, *O Espaço e Tempo imaginários em Pedro da Fonseca*, in Id., *Ensaio de Filosofia das Ciências*, Braga 1998, p. 156.

⁷² *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In duos libros De generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae*, Conimbricae 1597, II c.3, a.2, pp. 502-3; cf. M.S. de Carvalho, *The concept of Time...*, p. 367.

⁷³ V. de S. Alves, *O Espaço...*, p. 155.

comprendere questo gesto di «nani sulle spalle di un gigante» ricorrendo a quelle parole di Hegel sulla dignità di qualsiasi corso su Aristotele,⁷⁴ a partire dal momento in cui si inizi a prendere la filosofia sul serio?⁷⁵

⁷⁴ Per una applicazione alla storia della filosofia, in termini di cesure, vedi l'affermazione di J. Jolivet (*Philosophie médiévale arabe et latine*, Paris 1995, p. 30) secondo il quale, da un punto di vista dottrinale, il Medioevo è in continuità con la filosofia antica – continuità assicurata da Boezio -, e la sua epoca si conclude con la nuova astronomia e con la fondazione dei gesuiti.

⁷⁵ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen...* II, p. 148: «Wuerde es Ernst mit der Philosophie, so waere nichts wuerdiger, als ueber Aristoteles Vorlesungen zu halten».

La logica di Thomas Hobbes e la tradizione aristotelica

di Marco Sgarbi

1. Thomas Hobbes è generalmente considerato dalla storiografia filosofica come uno dei primi grandi pensatori della modernità che rompe con le tradizioni del passato per volgere i propri interessi alle nuove istanze filosofiche e scientifiche. Eppure molta parte del suo pensiero, ed *in primis* la sua logica, è influenzata in modo decisivo dalla tradizione aristotelica e in modo particolare dall'aristotelismo padovano.

Sono pochi gli studi che si sono occupati dell'eredità aristotelica di Hobbes con particolare attenzione al suo pensiero logico, a differenza, ad esempio, di quanto si è fatto per la sua filosofia della natura¹, e questi si sono limitati a constatare analogie e somiglianze tra il pensatore inglese ed alcuni logici aristotelici contemporanei senza una reale valutazione della loro reale influenza.

Il primo studioso a rilevare una certa presenza della tradizione aristotelica in Hobbes fu Mario Dal Pra². In primo luogo egli osservava che la logica studiata ad Oxford da Hobbes nel primo decennio del XVII secolo offriva un generale ordinamento aristotelico-scolastico con qualche infiltrazione di carattere ramista. Tuttavia, se questa fu la sua formazione, Dal Pra notava anche che nel suo primo viaggio in Italia dal 1610 al 1613, Hobbes si accorse che la logica da lui studiata era disprezzata dalle persone colte ed allora egli decise «di abbandonare la filosofia e la logica aristotelica»³, come si può evincere da alcuni versi della sua autobiografia⁴. Nondimeno, la tradizione aristotelica offrì, secondo Dal Pra, numerosi temi e motivi alla logica di Hobbes: dalla generale ripartizione della materia, alla trattazione estensiva del

¹ Cfr. Cees Leijenhorst, *The Mechanization of Aristotelianism. The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes's Natural Philosophy*, Brill, Leiden 2002.

² Mario Dal Pra, *Note sulla logica di Hobbes*, «Rivista critica di storia della filosofia», 4 (1962), pp. 411-433.

³ Ivi, p. 418.

⁴ Thomas Hobbes, *Opera philosophica quae latine scripsit*, Bohn, London 1839, pp. LXXXVI-LXXXVII.

sillogismo e del metodo. Tuttavia, non ci sarebbe in Hobbes un'effettiva appropriazione delle dottrine aristoteliche, egli «segue la traccia degli aristotelici del suo tempo e dei loro manuali solo come una via comoda, che offre un materiale a lungo elaborato e non privo di importanza, a volte ingombrante e comunque da vedere e considerare con altra impostazione e con diversi principii; si tratta di un buon inventario di questioni e di temi, di una discreta selezione di esempi, da utilizzare e da adattare»⁵, solo questo e niente più. Infine, secondo Dal Pra, l'elemento prettamente aristotelico della logica di Hobbes verrebbe mitigato dal suo concettualismo, derivante dalla tradizione nominalista oxoniense.

Questo suggerimento è stato particolarmente sviluppato da Aldo Gargani nella sua monografia dedicata a Hobbes e la scienza. In particolare Gargani ha concentrato il suo interesse sul carattere meramente euristico ed esplicativo della sua logica derivante dall'aristotelismo padovano, una posizione che investe tutto il suo pensiero logico a partire dall'analisi dei vocaboli sino allo studio accurato del metodo⁶. In Hobbes avverrebbe un disimpegno della logica da ogni implicazione di tipo ontologico a favore di un approccio inventivo-gnoseologico. Sarebbe un passo decisivo quello compiuto Hobbes nella storia della logica cioè l'elaborazione di una logica della mente sulla quale fondare tutto l'impianto gnoseologico umano e quindi la possibilità stessa della scienza⁷. Tuttavia, l'indagine di Gargani si limita a fornire delle semplici analogie fra le prospettive di ricerca degli aristotelici padovani e quelle di Hobbes.

Una rilettura più accurata di Hobbes in chiave aristotelica è fornita da William F. Edwards, il quale dimostra quanto la teoria metodologica di Hobbes sia stata influenzata da Zabarella, al di là di ogni possibile influsso esercitato dagli studi di matematica e geometria⁸. Ma anche in questo caso Edwards istituisce dei semplici confronti e paragoni, senza determinare l'influenza zabarelliana e i suoi eventuali veicoli di trasmissione.

Più recentemente, Martine Pécharman ha sostenuto che anche la teoria hobbesiana della proposizione ha forti legami con la tradizione aristotelica, sebbene alla fine sia una sua originale interpretazione⁹.

A differenza di questi studi, il presente articolo vuole mostrare l'influenza della tradizione aristotelica, ed in particolare quella zabarelliana, sulla logica di Hobbes, ricostruendo il background intellettuale nel quale il pensiero logico hobbesiano si è formato e le sue possibili fonti, al fine di stabilire eventuali o

⁵ M. Dal Pra, *Note sulla logica di Hobbes*, cit., p. 422.

⁶ Cfr. Aldo G. Gargani, *Hobbes e la scienza*, Einaudi, Torino 1983², pp. 32-96.

⁷ Lorne Falkenstein e Patricia Easton, *Preface*, in Patricia Easton (cur.), *Logic and the Workings of the Mind*, Riedgeview, Atascadero 1997, p. I.

⁸ Cfr. William F. Edwards, *L'aristotelismo padovano e le origini delle teorie moderne del metodo*, in Luigi Olivieri (cur.), *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Antenore, Padova 1983, pp. 187-204.

⁹ Martine Pécharman, *La logique de Hobbes et la tradition aristotélicienne*, «Hobbes Studies» 8 (1995), pp. 105-124.

possibili influssi di teorie o dottrine aristoteliche.

2. È noto che Hobbes non scrisse mai un manuale di logica e che né tantomeno, come molti altri intellettuali del periodo, insegnò logica in qualche università. Tuttavia, i suoi *Elementa philosophiae* presentano come introduzione generale una corposa sezione sulla logica che può essere considerata come un'opera a parte rispetto all'intero progetto filosofico hobbesiano e che è il risultato di una lunga meditazione durata almeno un decennio. Infatti, se la prima parte degli *Elementa philosophiae*, cioè il *De Corpore*, fu pubblicata solo nel 1655, della parte dedicata alla logica abbiamo abbozzi risalenti al 1645-46¹⁰. Le conoscenze logiche di Hobbes, tuttavia, sono ben più lontane nel tempo e risalgono ai tempi in cui era studente ad Oxford presso la Magdalen Hall.

Gli anni in cui Hobbes fu studente a Oxford fra le fine del XVI e gli inizi del XVII secolo, l'università stava subendo profondi cambiamenti soprattutto nell'insegnamenti di logica. Infatti, dopo i secoli di splendore in cui la logica terministica e calcolatoria oxoniense aveva avuto grande successo e influenza in tutta Europa, l'università di Oxford visse nel XV secolo un periodo di declino in campo logico. Nel XVI secolo sotto la spinta innovatrice propugnata dall'università di Cambridge, a Oxford si diffusero i testi di logica di dialettica e retorica, in particolare quelli di ispirazione ramista. Oxford rimase tuttavia un'università conservatrice, attenta piuttosto alla logica epistemica e alla teoria della conoscenza che agli artifici retorico dialettici. Così quando verso la fine del XVI secolo iniziarono a diffondersi in Gran Bretagna i primi testi di logica e metodologia dell'aristotelismo patavino, essi riscossero subito un ampio consenso fra il corpo accademico e fra gli studenti con la produzione di nuovi manuali¹¹. Gli statuti indicavano esplicitamente gli insegnamenti delle opere di Aristotele e Porfirio, sebbene difficilmente essi furono letti direttamente, ma furono piuttosto conosciuti mediante i manuali dell'epoca¹². Ciò che si evince è comunque uno spostamento di interesse dalla logica retorica di stampo umanistico alla logica della scienza esposta negli *Analytica posteriora* di Aristotele.

Alla fine del XVI si diffusero in modo particolare gli scritti logici di

¹⁰ Cfr. Arrigo Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, La Nuova Italia, Firenze 1965, pp. 15-31.

¹¹ Cfr. Ivo Thomas, *Medieval Aftermath: Oxford Logic and Logicians of the Seventeenth Century*, in *Oxford Studies*, Oxford University Press, Oxford 1959-1960, pp. 297-311; John A. Trentman, *The Study of Logic and Language in England in the Early 17th Century*, «Historia linguistica. International Journal for the History of Linguistics», 3 (1976), pp. 179-201; Charles B. Schmitt, *John Case and Aristotelianism in Renaissance England*, McGill-Queen's University Press, Kingston-Montreal 1983, pp. 17-29; Charles B. Schmitt, *La tradizione aristotelica: Fra Italia e Inghilterra*, Bibliopolis, Napoli 1985, pp. 47-78.

¹² Cfr. Elizabeth J. Ashworth, *Die philosophischen Lehrstätten. 1. Oxford*, in Jean-Pierre Schobinger (cur.). *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Bd. 3. England*, Schwabe & Co., Basel, 1988, pp. 6-9.

Jacopo Zabarella e Giulio Pace. L'*Opera logica* di Jacopo Zabarella, pubblicata a Venezia per la prima volta nel 1578, ebbe subito larga diffusione in tutta Europa e ispirò tutta una serie di nuovi logici che scrissero a cavallo dei due secoli¹³. Di stampo indubbiamente zabarelliano erano le opere di Giulio Pace come l'*Institutiones logicae* pubblicate a Cambridge e i *Rudimenta logicae* pubblicati a Londra entrambi nel 1597. La prospettiva logica degli aristotelici patavini era anche diffusa dalle opere degli aristotelici di oltremania che per un breve periodo godettero di un buon successo. Ad Oxford circolavano comunemente il *Systema logicae* (1600) di Bartholomäus Keckermann, pubblicato a Londra con il titolo *Gymnasiums logicum* nel 1606, l'*Introductio logica* di Christoph Scheibler, pubblicata a Giessen nel 1613, e la *Manuductio ad Logicam* di Philippe Du Trieu, pubblicata a Douai per la prima volta nel 1614, ma ristampata a Oxford prima nel 1662 e poi nel 1678.

Sulla scia delle opere dei aristotelici continentali, influenzati dall'aristotelismo patavino, i logici britannici pubblicarono una serie di fortunatissimi compendi e manuali che caratterizzarono l'insegnamento della logica nelle scuole oxoniensi per almeno mezzo secolo e che erano ancora in uso ai tempi in cui John Locke era studente¹⁴. Esercitarono un grande impatto l'*Aditus ad logicam* di Samuel Smith che, pubblicato per la prima volta nel 1613, ebbe ad Oxford a partire dal 1615 almeno otto edizioni prima della fine del secolo, e gli *Elementa logicae* di Edward Brerewood che, pubblicato a Londra per la prima volta nel 1614, ebbe nel giro di pochi anni dieci edizioni. Tuttavia, il manuale di logica che indubbiamente ebbe più consenso fra gli accademici di Oxford fu il *Logicae artis compendium* di Robert Sanderson pubblicato per la prima volta nel 1615 ed uscito in ben quattordici edizioni, la cui ultima nel 1841. Hobbes dovette conoscere certamente Sanderson di persona, infatti i due frequentarono l'università negli stessi anni e probabilmente seguirono le stesse lezioni, sebbene quest'ultimo fosse al Lincoln College.

È difficile stabilire quali fra questi testi, e molti altri che apparvero prima della pubblicazione del *De Corpore*, Hobbes conobbe, tuttavia è plausibile pensare che egli si sia formato in primo luogo direttamente sulle opere di Zabarella e Pace, visto che tutti gli altri compendi uscirono quando già aveva ottenuto il suo baccellierato (1608). È difficile e poco probabile, ma non impossibile, che Hobbes abbia letto, almeno in gioventù, l'opera di Keckermann uscita solo un anno e mezzo prima della conclusione dei suoi studi. Infatti, solitamente i corsi di logica ad Oxford si tenevano nei primissimi anni della carriera universitaria, quando appunto il compendio di Keckermann non era ancora disponibile.

¹³ Sulla diffusione delle dottrine zabarelliane vedi il volume collettaneo Gregorio Piaia (cur.), *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, Antenore, Roma-Padova 2002.

¹⁴ Cfr. Elizabeth J. Ashworth, *Introduction*, in Robert Sanderson, *Logicae Artis Compendium*, Cleub, Bologna 1985, pp. XIV-XV.

In assenza di ogni altra probabile prova documentaria delle letture logiche di Hobbes, è plausibile ritenere che gli scritti di Zabarella e Pace fossero il suo primo e principale punto di riferimento. In primo luogo a Oxford uscì nel 1594 l'*Analysis analyticorum posteriorum sive librorum Aristotelis de Demonstratione* di Griffin Powell, un'opera che faceva ampio riferimento a Zabarella e all'aristotelismo padovano. Quest'opera fu seguita a soli quattro anni di distanza dall'*Analysis librorum Aristotelis de sophisticis elenchis* sempre dello stesso autore, comprendo così in modo esaustivo l'esame di tutta la logica aristotelica. Inoltre proprio negli anni in cui Hobbes era studente, ci sono prove documentarie che il professore di logica Brian Twyne commentasse regolarmente i testi aristotelici attraverso l'utilizzo degli scritti zabarelliani¹⁵.

La conoscenza hobbesiana dell'opera degli aristotelici padovani si dovette rafforzare con i suoi viaggi in Italia a seguito di William Cavendish fra il 1610 e il 1613, sebbene come afferma Dal Pra con esiti negativi. In particolare soggiornò a lungo a Venezia dove conobbe Fulgenzio Micanzio, amico di Paolo Sarpi e di Galileo Galilei¹⁶. È in questo periodo, e negli anni successivi, che Hobbes incominciò a leggere Galilei ed Euclide e a formarsi lentamente l'idea di poter costruire una scienza rigorosa e meccanica dell'intera realtà. Forse proprio sotto la spinta della lettura della filosofia meccanicistica di Galilei, che era intrisa di metodologia aristotelica¹⁷, che Hobbes iniziò a interessarsi sempre più a fondo alla logica dell'aristotelismo padovano, la cui eredità è evidente nella sua opera.

3. L'impianto aristotelico della logica di Hobbes è evidente sin dalla caratterizzazione del ragionamento come calcolo. Se per ragionamento, Hobbes intende calcolo, egli non ritiene che «esista solo il calcolo, cioè il ragionamento, sui numeri»¹⁸, infatti, allo stesso modo la mente può aggiungere o sottrarre «un concetto ad un concetto, una proposizione ad una proposizione, un discorso ad un discorso, un nome ad un nome»¹⁹. Infatti è sbagliato dire, secondo Hobbes, riprendendo un aneddoto di Aristotele²⁰, che gli uomini si differenziano dagli animali perché sanno contare attraverso i numeri, così come credeva Pitagora; essi si distinguono piuttosto per il fatto

¹⁵ Cfr. Ms. MS F 263, fol. 13r ff, Corpus Christi College; MS Rawl C 753, fol. 145v-151r, Bodleian Library.

¹⁶ Jeffrey R. Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford University Press, Oxford 2005, p. 55.

¹⁷ Cfr. Enrico Berti, *Galileo di fronte alla tradizione aristotelica*, in *Tribute to Galileo in Padua*, Lint, Trieste 1995, pp. 131-147.

¹⁸ L, I.3.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Cfr. Aristotele, *Problemata*, XXX.6, 956 a 11-14.

che sanno fare più in generale dei discorsi che sono calcoli²¹. Questo perché qualunque cosa venga aggiunta o sottratta, «cioè che è soggetta a calcoli, si dice che la *consideriamo*, in greco λογίζεσθαι, così come la stessa azione del calcolare o ragionare è chiamata συλλογίζεσθαι»²². Da queste parole si evince in modo chiaro che Hobbes si rifà ad una concezione del ragionamento come considerazione della cosa, che è oggetto della conoscenza. Tale concezione della logica era stata particolarmente ripresa e sviluppata da Zabarella, e poi ripresa da Pace, per affermare che la logica non tratta della materia della conoscenza, ma del modo in cui essa viene considerata:

«subjectum duas habere partes; unam, quae materiae locum tenet, et dicitur res considerata; alteram, quae loco formae est, et vocatur modus considerandi [...] res considerata potest huic scientiae cum alijs disciplinis esse communis: at modus considerandi cuiusque scientiae proprius est»²³.

La logica si deve occupare solo del *modus considerandi* perché la materia può essere oggetto di studio di altre scienze, mentre il *modus considerandi*, ovvero la prospettiva d'indagine, è tipico solo di quella determinata scienza. Per Hobbes, la logica ha il compito di garantire il ragionamento rigoroso della conoscenza «degli effetti o dei fenomeni in base alla concezione delle loro cause o modi di generazione, e inoltre, delle possibili generazioni, in base alla conoscenza degli effetti»²⁴. La conoscenza per Hobbes è così come per Aristotele conoscenza attraverso le cause e delle cause, sebbene egli limiti il suo campo d'indagine alle cause efficienti e formali, seguendo il modello baconiano. Già da questa definizione di conoscenza, si nota come Hobbes concepisca due vie distinte per conoscere, una che parte dalle cause e principi primi e arriva agli effetti e l'altra che parte dagli effetti e raggiunge le cause, duplice via che caratterizza la riflessione metodologica dell'aristotelismo padovano.

La duplicità delle vie della conoscenza caratterizza due diverse modalità di accesso alla realtà di cui la logica deve dare una spiegazione. Il piano su cui Hobbes fonda la sua logica è meramente euristico e strumentale, cioè determina come la mente conosce le cose, piuttosto che come le cose sono. Tale concezione della logica è ispirata indubbiamente da Hobbes dagli aristotelici

²¹ Sul ragionamento come calcolo cfr. Pierre de la Ramée, *Dialecticae institutiones*, Bogard, Paris 1543, f. 20 r-v: «syllogismus igitur (ut dispositivo definatur) est argumenti cum questione firma, necessariaque collocatio, unde quaestio ipsa concluditur, atque aestimatur [...] ubi quemadmodum boni ratiocinatores addendo deducendoque vident quae reliqui summa fiat: ita hic dialectici parti bus addendis, subducendisque summam quandam rationis explicant, et complectionem conclusionis efficiunt». Sulla diffusione del ramismo in Gran Bretagna cfr. Guido Oldrini, *La disputa del metodo nel Rinascimento. Indagini su Ramo e sul ramismo*, Le Lettere, Firenze 1997, pp. 227-310.

²² L, I.3.

²³ Jacopo Zabarella, *Liber de tribus praecognitis*, in Id., *Opera logica*, Zetzner, Köln 1597, 502e.

²⁴ L, I.2.

del suo tempo, che avevano innestato nei loro manuali le dottrine nominalistiche della scuola di Oxford, ancora circolanti a quell'epoca. Ad esempio Smith nel suo manuale affermava che «ratio est, quia ordo instrumentum est ad cognitionem non ad rerum generationem confertur»²⁵. La causa è perciò semplicemente uno strumento per la conoscenza e la spiegazione della cosa, ma non determina veramente la generazione della cosa stessa. Questo significa che le cause non sono cause effettivamente della cosa, ma solo modi attraverso cui la mente dà ragione della cosa stessa. Questa mossa porta indubbiamente uno scollamento del piano ontologico dal piano ontologico sin dai primi paragrafi dell'opera hobbesiana che verrà ad acuirsi viepiù di capitolo in capitolo.

L'influenza aristotelica è particolarmente evidente nei primi due capitoli della sua *Logica*, dove vengono trattati i temi sviluppati da Aristotele nel *De interpretatione*. Hobbes, come buona parte degli aristotelici suoi contemporanei, ma al contrario di autori come Francis Bacon, è convinto che i nomi siano nati per l'arbitrio degli uomini e che essi non debbano avere necessariamente un rapporto diretto con la cosa di cui sono nome²⁶, riconfermando lo sganciamento del piano ontologico da quello gnoseologico. Questa posizione era ad esempio sostenuta da Pace come anche dall'aristotelico di Oxford, Richard Crakanthorpe:

«Interpretatio est vox articulata ex institutio sensa animi significans [...] Ex institutio dicitur Graece κατὰ συνθήκην, quod non est a natura, sed hominum arbitrium positum»²⁷.

«Vox significativa ad placitum, est vox significativa quae pro voluntate & arbitrio eius qui rebus nomina imponit, res vel conceptus significat»²⁸.

Lo sganciamento del nome dalla cosa e il suo legame precipuo con il concetto mentale²⁹, porta indubbiamente Hobbes a concepire una logica euristica puramente gnoseologica, privata di ogni aspetto ontologico. La logica fornisce gli strumenti per la descrizione del mondo, ma essa non dice che esso è

²⁵ Samuel Smith, *Aditus ad logicam*, s.e., s.l. 1613, p. 154. Tale concezione è esposta nel commentario di Jacopo Zabarella alla *Physica* di Aristotele. Cfr. *Jacobi Zabarellae Opera Physica*, a cura di Marco Sgarbi, Aemme, Verona 2009.

²⁶ Il problema dell'arbitrarietà o della naturalità del linguaggio era uno degli argomenti più discussi all'epoca cfr. Lia Formigari, *Linguistica ed empirismo nel Seicento inglese*, Laterza, Roma-Bari 1970, pp. 29-43.

²⁷ Giulio Pace, *Institutiones logicae*, Legat, Cambridge 1597, p. 13

²⁸ Richard Crakanthorpe, *Logicae libri quinque*, Legat, London 1622, p. 223:

²⁹ L, II.5: «*I nomi sono segni non delle cose, ma dei pensieri*». La posizione assunta da Hobbes è quella assunta dagli aristotelici patavini come Zabarella e Pace e a quelli inglesi come Smith e che poi sarà ripresa anche John Locke. Cfr. Elizabeth J. Ashworth, «*Do Words Signify Ideas or Things?*» *The Scholastic Sources of Locke's Theory of Language*, «*Journal of the History of Philosophy*, 19 (1981), pp.30 299-326, in particolare pp. 309-317.

in un determinato modo e non può essere diversamente. La conoscenza del mondo per Hobbes non è più finalizzata ad un sapere disinteressato, ma, molto baconianamente, «la scienza è in funzione della potenza»³⁰, e la conoscenza che si ha di esso è finalizzata al suo dominio.

Un segno evidente di questa posizione che Dal Pra non esista a definire concettualismo, che, come si è visto, viene ereditato dagli aristotelici, è il fatto che la stessa logica si occupa delle “seconde nozioni” o “seconde intenzioni”, e non delle “prime intenzioni” che riguardano direttamente le cose. Anche quest’aspetto è trattato dagli aristotelici padovani, Zabarella e Pace *in primis*:

«vox enim articulata est signum conceptus, qui est in animo. Duplex autem est eiusmodi vox [...]: alia namque significat conceptum rei, ut homo, animal; alia vero conceptum conceptus, ut genus, species, nomen, verbum, enuntiatio, ratiocinatio, & aliae huiusmodi; propterea hae vocantur secundae notiones; illae autem primae; prius enim mens rem concipit: deinde in eo conceptu alium conceptum effingit, eumque voce significat, quae dicitur vox secundae notionis, & est nomen potius conceptus, seu nominis, quam rei: voces quidem primae notionis non sunt instrumenta, sed signa conceptuum, vel saltem ipsi primi rerum conceptus nulla ratione instrumenta sunt, sed imagines rerum, ut docet Aristoteles in principio libri de Interpretatione; propterea disciplinae illae, quae in his versantur, non ducuntur instrumentales. At voces secundae notionis instrumenta dicuntur»³¹.

«*notiones* vocantur, conceptus animi nostri, quicquid enim intelligimus seu mente concipimus, id a philosophis & logicis *notio*, vel *intentio* nominatur. Primae notiones sunt, quibus aliquid respondet in rerum natura: ut homo, lapis, coelum. Secundae autem notiones sunt, quae primis attribuuntur per intellectum, reipsa illis non insunt: ut nomen, verbum, terminus, propositio, syllogismus, genus, species»³².

Tuttavia, è lecito supporre che il manuale a cui fa riferimento Hobbes sia l'*Aditus ad logicam* di Smith che parla proprio di “intenzioni”, e non di “nozioni”:

«Vox primae intentionis est quae aliquid extra animum significat, & rei primo est imposita; ut *Aurum*, *virtus*. Vox secundae notionis est quae non immediate rem, sed modum aliquem seu instrumentu[m], quo mediante res intelligitur, denotat, ut *Genus*, *Species*, *omnesque* voces artis. Sic in Grammatica *lapis* est vox primae notionis: sed quando dicimus lapis est nomen erit vox secundae notionis; sic in logica *animal* est vox primae notionis naturam realem animalis significans, sed ut est *Genus* vox secundae intentionis»³³.

³⁰ L, I.6.

³¹ Jacopo Zabarella, *De natura logicae*, in Id., *Opera logica*, Zetzner, Köln 1597, 21 e-f.

³² G. Pace, *Institutiones logicae*, cit., p. 3.

³³ S. Smith, *Aditus ad logicam*, cit., p. 6.

Posto il concetto mentale alla base della logica, Hobbes afferma che dalla connessione di più nomi che riferiscono a concetti si formano i discorsi, riprendendo esplicitamente la prospettiva aristotelica. La prima forma di connessione fra nomi è la proposizione. L'aspetto interessante della teoria della proposizione di Hobbes, in relazione ad Aristotele, è il concettualismo esteso al problema della verità: «la verità è in ciò che è detto, non nella cosa»³⁴. Anche questa idea di verità, completamente diversa da quella scolastica dell'*adaequatio intellectus et rei*, è sostenuta prevalentemente dagli aristotelici, riprendendo il famoso passo di Aristotele, *Metaphysica*, VI.4, 1027 b 25-28, nel quale si sostiene che «il vero ed il falso non sono nelle cose, ma solo nel pensiero». Di carattere eminentemente aristotelico è anche la trattazione e la classificazione delle proposizioni, dei sillogismi e delle fallacie, che però era comune, con qualche lieve differenza, a quasi tutti i manuali usati all'epoca nelle università.

L'aspetto più marcatamente legato alla tradizione aristotelica è però, come già aveva notato Edwards, il capitolo sesto dedicato allo studio del metodo, che viene notevolmente ampliato nella stesura definitiva dell'opera rispetto ai lavori preparatori. Il metodo della filosofia è costituito per Hobbes dall'indagine più breve possibile degli effetti secondo le cause note o delle cause mediante gli effetti noti, riprendendo la definizione di conoscenza esposta nel primo capitolo. Sono due dunque le vie del conoscere, tuttavia non entrambe hanno il medesimo valore epistemologico. Infatti il vero sapere per Hobbes è costituito dalla *cognitio rei per causas*, cioè scienza delle cause. La scienza è così eminentemente τοῦ διότι. La conoscenza degli effetti, invece, proviene o dalla sensazione, o dall'immaginazione o dalla memoria e caratterizza la conoscenza τοῦ ὅτι. La separazione fra scienza τοῦ διότι e conoscenza τοῦ ὅτι è tipica degli aristotelici legati alla tradizione padovana che si esprime nella distinzione fra *demonstratio quia* e *demonstratio propter quid*. Il primo a rimarcare la distinzione in greco e diffonderla nella logica di fine Cinquecento è proprio Zabarella:

«duae igitur scientificae methodi oriuntur, non plures, nec pauciores, altera per excellentiam demonstrativa methodus dicitur, quam Graeci κυρίως ἀπὸ δειξίν, vel ἀπὸ δειξίν τῷ διότι vocant; nostri, potissimam demonstrationem, vel demonstrationem propter quid appellare consueverunt: altera, quae ab effectu ad causam progreditur, resolutive nominatur: huiusmodi enim progressus resolutio est, sicut ab causa ad effectum dicitur compositio. Methodum hanc vocant Graeci συλλογισμόν τῷ ὅτι, vel διὰ σημείων, nostri demonstrationem quia»³⁵.

³⁴ L, III.7.

³⁵ Jacopo Zabarella, *De methodis*, in Id., *Opera logica*, cit., p. 230 e-f.

Lo stesso Pace ripropone la distinzione nel modo classico che sarà usato anche da Hobbes:

«Primo igitur considerat distinctionem in eadem scientia: quia τὸ διότι demonstratur, & vera scientia habetur per causam proximam: τὸ ὅτι vero demonstratur & scientia minus proprie dicta habetur vel per effectum, vel per causam remotam»³⁶.

Smith e Burgersdijk, entrambi aristotelici ben conosciuti da Hobbes, riprendono questa teoria nei loro manuali:

«demonstratio propter quid, est prima & principalis species quam superiori capite definivimus. Demonstratio quod, est qua res quidem esse ostenditur, causa tamen eius non indicatur, sed effectus. Hae duae species conveniunt, quod ambae fiunt a propositionibus veris, propriis & notioribus conclusionibus; sed differunt quod διότι procedit a prioribus secundum naturam, & causis proximis conclusionis; at ὅτι, vel ab effectu procedit, & sic non erit a causa; vel si a causa procedat, erit remota non proxima, & sic non consta bit ex immediatis»³⁷,

«demonstratio alia est τῷ διότι, sive cur sit; alia, τῷ ὅτι, sive quod sit. Demonstratio τῷ διότι est, quae non solum probat rem esse, aut non esse; sed etiam reddit causam, cur res sit, aut non sit. Demonstratio τῷ ὅτι, quae solum probat rem esse, aut non esse»³⁸.

La conoscenza delle cause a partire dagli effetti e degli effetti a partire dalle cause prese isolatamente non forniscono un buon metodo per la ricerca. Infatti, se si parte dalle cause per determinare gli effetti, si può cadere nell'errore di partire da una falsa causa e dedurre così un falso effetto, mentre se si parte dagli effetti, non necessariamente si giunge alla conoscenza della specifica ed esclusiva causa che ha determinato quel particolare effetto. Il metodo della ricerca non può che consistere in un processo conoscitivo risultante dall'unione di entrambi questi metodi, che Hobbes chiama metodo risolutivo o analitico e metodo compositivo o sintetico. Questa era la posizione sostenuta da tutti gli aristotelici padovani ed era riassunto in quel tipo di dimostrazione definita *demonstratione potissima* e che era fondata sulla teoria del regresso, alla quale lo stesso Hobbes sembra fare riferimento³⁹.

³⁶ Giulio Pace, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organum*, Wechel, Frankfurt 1597, p. 309.

³⁷ S. Smith, *Aditus ad logicam*, cit., pp. 110-111:

³⁸ Franco Burgersdijk, *Institutionum logicarum libri duo*, Academia, Cambridge 1637, p. 251.

³⁹ W.F. Edwards, *L'aristotelismo padovano e le origini delle teorie moderne del metodo*, cit., p. 198.

È assai indicativo che Hobbes, per spiegare il metodo della ricerca, ricorra, seppur implicitamente, ai passi di Aristotele più utilizzati dagli aristotelici padovani per definire i caratteri di della metodologia scientifica, ovvero *Analytica posteriora* II.19 e il *Proemio* della *Physica*. Secondo Hobbes ogni metodo della ricerca procede dal noto all'ignoto, tuttavia, anche ciò che è noto è almeno in un primo momento ancora indistinto, infatti nella conoscenza sensibile, l'intero fenomeno è più noto di una qualsiasi sua parte. Quando vediamo un uomo, nell'esempio aristotelico si parlava di "Callia"⁴⁰, è nota prima l'idea intera di uomo, sebbene confusa, che non le idee particolari, ma distinte, di *figurato*, *animato*, *razionale*. Tale conoscenza è solo dell'esistenza della cosa e non delle sue proprietà particolari o *essentialia* che costituiscono il "che cosa è" della cosa. La conoscenza τοῦ ὅτι è perciò conoscenza del "che" ed è ciò che dà inizio alla ricerca dell'idea intera. Al contrario, nella conoscenza τοῦ διότι, che è conoscenza del "che cosa è", sono più note le cause delle parti che le cause dell'idea intera. La causa dell'idea intera si compone dalle cause delle parti ed è necessario conoscere le parti prima di conoscere il composto. Per parti, specifica Hobbes, non si intendono le parti della cosa stessa, ma piuttosto le sue proprietà essenziali come la figura, la quantità, il moto, e simili. Sembrerebbe così nascere un'aporia, infatti, se l'uomo conosce prima il tutto rispetto alle parti, ma le parti sono necessarie per conoscere il tutto, è impossibile stabilire come possa avvenire il processo della conoscenza. Per risolvere questo problema Hobbes ricorre alla famosa distinzione aristotelica che assume capitale importanza nell'opera zabarelliana⁴¹, fra ciò che è "primo per noi" e ciò che è "primo per natura"⁴². "Più noto a noi" è per Hobbes, ciò che riguarda la conoscenza dei sensi, riprendendo direttamente le parole di Pace: «dicuntur priora secundum nos ea quae maxime accedunt ad sensum»⁴³. "Più noto per natura" riguarda la conoscenza acquisita faticosamente attraverso la ragione. Non si deve pensare che ciò che è "più noto per noi" sia ontologicamente diverso da ciò che è "più noto per natura". Hobbes non sta mettendo in discussione un valore ontologico della conoscenza e della verità, che come si è visto risiede tutto nel discorso. Ciò che è "più noto per noi" è ontologicamente ciò che è "più noto per natura", ma è conosciuto in modo differente, in tempi differenti, dalla mente e secondo diverse vie e perciò la cosa appare differente, mentre è la medesima.

Se dunque la scienza propriamente detta consiste nella conoscenza delle cause di tutte le cose e siccome le cause di tutti i singolari si compongono dalle

⁴⁰ Aristotele, *Analytica posteriora*, II.19, 100 a 14-18.

⁴¹ La distinzione fra *notiora nobis* e *notiora natura* è sicuramente presa da Zabarella, cfr. Jacopo Zabarella, *In duos Aristotelis libros posteriores analyticos commentarii*, in Id., *Opera logica*, cit., 663 f, 664 d. Cfr. Wilhelm Risse, *La dottrina del metodo di Zabarella*, in L. Olivieri (cur.), *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, cit., pp. 173-186.

⁴² Aristotele, *Analytica posteriora*, I.3, 72 b 32-35; Aristotele, *Topica*, VI.4, 141 b 3-22; Aristotele, *Physica*, I.1, 184 a 16-18; Aristotele, *Physica*, I.5, 188 b 30-35; Aristotele, *Metaphysica*, II.1, 993 b 7-11; Aristotele, *Metaphysica*, VII.4, 1029 b 3-8.

⁴³ G. Pace, *Institutiones logicae*, cit., p. 75.

cause degli universali, allora è necessario che si conoscano le cause degli universali, cioè i principi primi, prima dei singolari e prima ancora di poter conoscere le loro cause, è necessario sapere quali siano quegli stessi universali. Gli universali sono contenuti nella natura dei singolari, e sono estratti mediante la ragione attraverso un processo di risoluzione. L'esempio di Hobbes è chiaro: si prenda in considerazione il concetto di oro, «dalla sua risoluzione verranno le idee di *solido*, *visibile*, *grave* (cioè tendente al centro della terra cioè mosso verso il basso) e molti altri concetti più universali di quello stesso di oro, i quali a loro volta possono essere risolti, fino a giungere ai concetti universalissimi. Poi, continuando nella risoluzione allo stesso modo, si conoscerà quali siano le cose le cui cause, quando conosciute una per una e poi composte insieme, consentiranno una conoscenza della causa delle cose singole»⁴⁴. Così, conclude Hobbes, è evidente che il metodo della scoperta dei principi primi delle cose è puramente analitico⁴⁵.

Una volta conosciuti gli universali, cioè i principî primi della conoscenza τοῦ διότι, resta da spiegare secondo Hobbes come questi generino effetti e il metodo della ricerca di questi è meramente compositivo⁴⁶. Il metodo del filosofare, per chi ricerca la scienza in generale è perciò in parte analitico e in

⁴⁴ L, VI.4.

⁴⁵ Fra gli aristotelici che concordano con Hobbes cfr. S. Smith, *Aditus ad logicam*, cit., p. 156: il metodo analitico «est qui ad propositum ultimo fine sive agendo sive ad nobis efficiendo progreditur, ad prima principia investiganda, quibus finis perficiatur».

⁴⁶ Cfr. Smith, *Aditus ad logicam*, cit., p. 155: il metodo sintetico o compositivo «est qui ad principia progreditur ad ea, quae constant ex principia, ut fiat perfect rerum cognitio».

parte sintetico⁴⁷. Ciò che stupisce in Hobbes, nonostante la duplice trattazione del metodo analitico e del metodo sintetico, è la mancata caratterizzazione del processo che va dalla sensazione ai principî primi, che nei manuali dell'epoca (ad esempio in Smith, Sanderson, ma anche nel *Novum Organum* di Francis Bacon) corrispondeva all'induzione dimostrativa. Ciò induce a credere che nel commento di questi due passi egli abbia considerato, oltre ai manuali di logica aristotelica, anche la prefazione di Harvey alle sue *Exercitationes*, la quale è completamente dedicata alla metodologia aristotelica, ma che non tratta del problema dell'induzione⁴⁸. Ipotesi che sembra confermata dal fatto che proprio questa parte sia stata completamente modificata per la versione a stampa rispetto agli abbozzi del 1645-46 e il fatto che ricorra all'utilizzo del termine platonico "idea", poco adoperato nei manuali dell'epoca, ma centrale nella

⁴⁷ Nella proposizione quinta del capitolo XX della terza parte del *De corpore*, Hobbes ritorna sulla complementarità dei due metodi: «Analysis ergo est, ex terminis alicujus dicti, quod pro vero supponimus, definitionibus, et cursus ex terminis illarum definitionum definitionibus ratiocinatio perpetua, donec ad nota aliqua ventum sit, quorum compositio est veritatis vel falsitatis dicti suppositi demonstratio. Atque ea ipsa compositio sive demonstratio id ipsum est, quod appellatur synthesis. Analytica itaque est, ars ratiocinandi a supposito ad principia, id est, ad propositiones primas vel ex primis demonstratas, quod sufficiunt ad suppositi veritatem vel falsitatem demonstrandam: synthetica autem, ars ipsa demonstrandi. Synthesis ergo et analysis aliter quam ut prorsum et retrorsum non differunt; utramque autem comprehendit logica. [...] Quoniam autem finis analyticae constructio est problematis possibilis vel detectio impossibilitatis, oportet analista, si problema sit possibile, non ante consistere quam pervenerit ad ea in quibus continetur causa efficiens ejus quod construendum est. Consistere autem in propositionibus primis necessarium est; eae autem definitiones sunt. In iis ergo definitionibus contineri debet causa efficiens constructionis; constructionis, inquam, non conclusionis demonstratae. Nam conclusionis quidem causa continetur in praemissis propositionibus, id est, veritas dicti probati inest in dictis quae probant. Causa autem constructionis est in ipsis rebus, et consistit in motu vel concursu motuum. Propositiones ergo, in quibus desinit analysis, definitiones sunt, sed tales quibus significatur modus, quo res ipsa construitur sive generatur. Nam alioqui, revertendo per synthesis ad problema probandum, nulla erit demonstratio. Demonstratio enim non est, quae non est scientifica. Scientifica autem non est, nisi quae ex cognitione procedit causarum quibus constructio problematis efficitur. Itaque ut colligamus quaedam icta sunt in brevissimum compendium, *analysis est ratiocinatio a supposito constructo vel facto ad facti sive constructi causam efficientem vel multas coefficients*. Ut et *synthesis ratiocinatio est a causis primis constructionis per media ad ipsum factum perpetua*».

⁴⁸ William Harvey, *Exercitationes de generatione animalium*, Amstel, Elseviri 1651, pp. 19-20: «Quamvis ad scientiam quamlibet via unica pateat, qua nempe a notioribus ad minus nota, et a manifestis ad obscuriorum notitiam progredimur; atque universalibus nobis praecipue nota sint (ab universalibus enim ad particularia ratiocinando oritur scientia); ipsa tamen universalium in intellectu comprehensio a singularium in sensibus nostris perceptione exiurgit. Conveniunt illa, quae jam diximus; licet primo intuitu inter se pugnare videantur: quoniam universalibus primo per sensum a singularibus hauriuntur; et eatenus duntaxat nobis notiora sunt, quatenus universale est totum et indistinctum quid; totumque nobis notius est secundum sensum. Licet enim in omni cognitione a sensu ordiamur, quia sensibilia singularia sensui notiora sunt; ipsa tamen sensatio est universalis. Nam (si bene animum adverteris) etsi in sensorio externo, dum sentimus, inest singulare; puta, color citrinus in oculo: quod inde tamen abstractum a sensorio interno judicatur et intelligitur, universale est».

trattazione harveyana.

È possibile a mio avviso escludere che ci sia un'influenza forte e decisa in questo contesto metodologico delle opere matematiche e geometriche dei greci come Euclide e Pappo, come invece si è spesso sostenuto⁴⁹, infatti, il ricorso nel capitolo sul metodo della distinzione τοῦ ὅτι/τοῦ διότι non può che rimandare alla metodologia di stampo aristotelico. Inoltre l'ultimo paragrafo di questo capitolo, intitolato molto significativamente *Il motivo per cui non si può trattare in questa sede del metodo analitico dei geometri*, sembra confermare che i concetti di analisi e sintesi utilizzati da Hobbes in questo contesto siano proprio quelli della tradizione dell'aristotelismo padovano, mediati dai logici britannici del tempo.

Il forte impianto epistemologico ed euristico in Hobbes risulta evidente dalla distinzione netta fra il metodo della ricerca e il metodo della dimostrazione. Se il metodo della ricerca è dato dall'unione del metodo analitico e del metodo sintetico, il metodo della dimostrazione è per Hobbes, come per Zabarella, semplicemente sintetico. A differenza del metodo della ricerca, nella dimostrazione si deve tralasciare la parte analitica del metodo che andava dalla sensazione delle cose ai principî universali, perché «questi ultimi essendo principî, non si possono dimostrare, ed essendo noti alla natura, richiedono una spiegazione, ma non una dimostrazione»⁵⁰. L'intero metodo della dimostrazione è così sintetico, consistendo «nell'ordine di un discorso che inizia dalle proposizioni prime o universalissime per sé note e procedendo attraverso una continua composizione di proposizioni nei sillogismi»⁵¹. Il metodo analitico o risolutivo è perciò semplicemente servo del metodo dimostrativo o sintetico, perché nelle scienze lo scopo non è soltanto la conoscenza dei principî, ma la conoscenza perfetta degli effetti. In questo senso Hobbes segue perfettamente il dettato zabarelliano:

«hinc fit ut methodus resolutiva sit serva demonstrativae et ad eam dirigatur. Non enim finem talem resolutio habet, quo invento quiescamus, sed a quo invento exordium compositionis sumamus; principia enim ideo per resolutionem indagamus, ut per ea cognita effectus consequentes demonstremus. Ultimus enim finis et scopus omnium qui in scientiis speculativis versantur est per methodum demonstrativam duci a principiorum cognitione ad scientiam perfectam effectuum qui ab illis principiis prodeunt»⁵².

Molti degli aspetti della logica hobbesiana derivano direttamente o indirettamente dall'impianto logico dell'aristotelismo padovano.

⁴⁹ Cfr. William Sacksteder, *Hobbes: The Art of the Geometricians*, «Journal of the History of Philosophy», XVIII.2 (1980), pp. 131-146; Richard A. Talaska, *Analytic and Synthetic Method According to Hobbes*, «Journal of the History of Philosophy», XXVI.2 (1988), pp. 207-237.

⁵⁰ L, VI.12.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² J. Zabarella, *De methodis*, cit., 266f.

Indubbiamente l'aspetto meramente strumentale ed euristico della logica di Hobbes finalizzato alla conoscenza scientifica per un efficace intervento sul mondo deriva da questa tradizione. È da escludere che Hobbes l'abbia appresa dal ramismo, o dal nominalismo di Oxford, o dai testi di geometria greca. La tradizione aristotelica non è stata perciò un elemento marginale e poco influente, ma piuttosto un fattore determinante del pensiero hobbesiano. La filosofia della natura così come la logica appaiano intrise di dottrine aristoteliche che a differenza di altri autori moderni non sono state completamente rifiutate, bensì sono state, dopo lunghe meditazioni e spesso opinioni contrastanti, riprese e rielaborate. Le soluzioni offerte da Aristotele, e soprattutto dai suoi più genuini interpreti come Zabarella, sono agli occhi di Hobbes ancora valide ed efficaci.

Lo studio del contesto e delle fonti del pensiero hobbesiano permette di non cadere nel facile errore di isolare le frasi dai testi e celebrare le nozze fra una metodologia aristotelica e un empirismo aristotelico che avrebbe generato pensatori antiaristotelici⁵³. L'impatto della tradizione aristotelica sulla logica di Hobbes mi sembra che si possa efficacemente descrivere con le parole di Paolo Rossi, per il quale «far emergere il nuovo vuol dire sostituire a vecchie carte geografiche carte geografiche nuove. Queste ultime parlano, ovviamente, dello stesso mondo, ma dicono, del mondo, cose diverse. Le vecchie carte vengono spesso, per così dire, riassorbite entro le nuove, ma le relazioni fra gli elementi si configurano in modo irrimediabilmente diverso»⁵⁴. Questo è quello che ha fatto Hobbes: ha riassorbito e rielaborato elementi della tradizione aristotelica padovana al fine di elaborare una nuova logica euristica che potesse dare una descrizione completa del mondo e potesse prescrivere strategie efficaci per operare su esso.

⁵³ Paolo Rossi, *Aristotelici e moderni: le ipotesi e la natura*, in L. Olivieri (cur.), *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, cit., p. 142.

⁵⁴ Ivi, p. 153.

Aristotelismo e immortalità dell'anima. La proposta di Tommaso d'Aquino.

di Antonio Petagine

19 dicembre 1513: un curioso dissenso

Licenziando la stesura definitiva della bolla *Apostolici regiminis*, il 19 dicembre del 1513 i padri del Concilio Lateranense V stabilirono che ci si doveva guardare da due “pericolosissimi errori” concernenti la natura e il destino dell’anima umana: che l’anima fosse mortale, oppure che essa fosse unica per tutti gli uomini. Contro queste tesi, proposte da chi non si faceva scrupolo di “seminare zizzania nel campo del Signore”, si doveva invece tenere fermamente che l’anima umana fosse di per sé ed essenzialmente forma del corpo, che ne esistono tante quante sono i corpi umani e che fosse immortale¹. Il documento conteneva altresì l’ammonizione, diretta ai professori di filosofia che insegnavano nelle Università, di fare tutti gli sforzi

¹ “Cum itaque diebus nostris (quod dolenter referimus) zizaniae seminator, antiquus humanis generis hostis, nonnullos perniciosissimos errores, a fidelibus semper explosos in agro domini super seminare et augere sit ausus, de natura praesertim animae rationalis, quod videlicet mortalis sit, aut unica in cunctis hominibus, et nonnulli temere philosophantes secundum saltem philosophiam verum id esse asseverent; contra huiusmodi pestem opportuna remedia adhibere cupientes, hoc sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes: cum illa non solum vere per se et essentialiter animi corporis forma existat, sicut in Canone felicitis recordationis Clementis Papae V praedecessoris nostri in generali Viennensi Concilio edito continetur; verum et immortalis, et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit” (*Apostolici regiminis* in J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 32 (ab anno 1438 ad annum 1549), Welter, Paris 1902 [rist. anast. Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, Graz 1961], col. 842). Il concilio a cui si fa riferimento è quello di Vienne, del 1311-1312.

necessari per rendere manifesta la verità della dottrina di fede, di mostrarne la persuasività, secondo le possibilità di ciascuno².

La congruenza tra le affermazioni del documento e le tesi più tipiche dell'antropologia di marca aristotelica proposta da Tommaso d'Aquino sembrava davvero indubitabile: nell'autorevole documento conciliare, ad essere immortale è un'anima che è di per sé e per essenza forma del corpo, aspetto questo su cui Tommaso ha insistito costantemente nelle sue opere; inoltre, proclamando che solo ad una tale anima, per sua natura e forma del corpo e principio immortale della vita umana, il Signore può aver rivolto le promesse del suo Vangelo³, si andava esattamente nella direzione indicata da san Tommaso, allorquando presentava la resurrezione e il godimento della vita eterna come verità certamente rivelate, ma che si configurano pur sempre come realizzazioni del tutto conformi alla natura stessa dell'uomo e della sua anima⁴.

Potrà sorprendere, allora, che la stesura della bolla avesse incontrato, tra i *non placet*, proprio quello di un padre conciliare confratello di Tommaso, suo insigne studioso e autorevole commentatore delle sue opere, che in quel momento era anche il maestro generale dell'ordine domenicano: stiamo parlando del cardinale Tommaso de Vio, detto il Caietano, il quale certo non dirigeva le sue riserve verso la parte di documento in cui si affermava la validità della dottrina dell'immortalità dell'anima, bensì su quella che spingeva i docenti ad insegnare persuadendo della verità di fede⁵. In questo modo – tale sembra essere il senso del *non placet* del Caietano – si

² “Insuper omnibus et singulis philosophis in universitatibus studiorum generalium et alibi publice legentibus, districte praecipiendo mandamus, ut cum philosophorum principia aut conclusiones, in quibus a recta fide deviare noscuntur, auditorum suis legerent seu explanaverint, quale hoc est de animae mortalitate aut unitate et mundi aeternitate, ac alia huiusmodi teneantur eisdem veritatem religionis christianae omni conatu manifestam facere et persuadendo pro posse docere ac omni studio huiusmodi philosophorum argumenta, cum omnia solubilia existant pro viribus excludere atque resolvere” (*Ibidem*) Per un'analisi del documento cfr. G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino, SEI 1963, pp. 220-226 e L. BIANCHI, *Pour une histoire de la «double vérité»*, Paris, Vrin 2008, pp. 119-149.

³ “Quod manifeste constat ex evangelio, cum dominus ait: *Animam autem occidere non possunt* [Mt, 10,28]. Et alibi: *Qui odit animam suam in hoc mundo, in vita aeternam custodit eam* [Gv 12,25]. Et cum aeterna praemia, et aeterna supplicia pro merito vitae iudicandis repromittit: alias incarnatio, et alia Christi mysteria nobis minime profuissent, nec resurrectio expectanda foret, ac sancti et iusti miserabiliores essent, juxta apostolorum, cunctis hominis” (*Apostolici Regiminis*, in MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, col. 842).

⁴ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In III Sent.*, d. 5, q. 3, a. 2, ad 4, ed. M. F. Moos, t. III, P. Lethielleux, Paris 1933, p. 207; ID., *In IV Sent.*, d. 43, q. 1, a. 1B, *corpus*, in *Opera Omnia* ut sint in *Indice Thomistico*, curante R. Busa S. I., Holzboog, Frommann 1980, p. 630; ID., *Summa Theologiae*, I, q. 89, a. 2, ad 1, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. V, cura et studio Fratrum Praed., Typ. Poliglotta, Roma 1889, p. 375; ID., *S. Theol.*, Ia-IIae, q. 4, a. 5, ad 5, in *Ivi*, t. VI, Typ. Poliglotta, Roma 1891, p. 43; ID., *Quaestiones Disputatae De Potentia*, q. 5, a. 10, resp., ed. P. M. Pession, Marietti, Torino-Roma 1965, p. 156; ID., *Summa contra Gentiles*, IV, c. 79, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 15, cura et studio Fratrum Praed., Typ. R. Garroni, Roma 1930, ed. Leonina, pp. 248-249.

⁵ “Et reverendus pater dominus Thomas generalis ordinis praedicatorum dixit quod non placet secunda pars bullae praecipiens philosophis ut publice persuadendo doceant veritatem fidei” (*Apostolici regiminis*, Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, col. 843).

rischiava di mancare il senso della legittima autonomia epistemologica della filosofia e dell'attività accademica, scivolando verso una confusione tra filosofia e teologia che forse lo stesso Tommaso d'Aquino avrebbe biasimato. Quello che durante il Concilio poté al massimo apparire come un atteggiamento curioso⁶, si manifestò, trent'anni dopo, per quel che forse già allora era: negli anni Quaranta del Cinquecento il Caetano non ebbe remore nel sostenere che l'immortalità dell'anima, pur avendo dalla sua una serie di argomenti *probabili*, non era stata veramente dimostrata da nessun filosofo, né appariva effettivamente dimostrabile. Solo la fede ci dava la certezza dell'immortalità⁷.

Già nel suo Commento al *De anima* di Aristotele, pubblicato nel 1510, Caetano sosteneva che per quanto fosse legittimo ritenere l'immortalità dell'anima dimostrabile filosoficamente, non se ne sarebbe trovato alcun sostegno nelle tesi di Aristotele, le quali anzi avrebbero solo potuto ostacolarne la dimostrazione, in quanto istillavano piuttosto il dubbio che l'anima sia mortale⁸. Una tale posizione è ben lontana da quella di Tommaso d'Aquino, secondo il quale, come è noto, noi siamo invece in grado di dimostrare filosoficamente l'immortalità dell'anima e di farlo con argomenti desunti proprio dalla psicologia aristotelica. Il punto critico, spiega il Caetano, sta nello specifico carattere della dottrina ilemorfica di Aristotele, in virtù della quale l'essenza dell'anima, di qualunque anima, è quella di essere la forma sostanziale di una specifica materia. L'anima umana non è quindi concepibile come un ente a sé stante, che possa esistere "senza" o "fuori" dal corpo⁹: così come non ne è separata, l'anima non ne risulta nemmeno separabile. Nessuna permanenza oltre la morte appare dunque giustificabile su basi aristoteliche. E che nemmeno l'intelletto possa essere considerato in modo diverso, sembra ammetterlo lo stesso Aristotele,

⁶ "Al Concilio – segnalava Di Napoli – era pure presente, come teologo chiamatovi da Giulio II, il Trombetta, il quale naturalmente doveva trovare strano – egli che aveva opposto agli averroisti e agli alessandrini il suo fremente *Tractatus de animarum plurificatione* – che proprio un domenicano che si proclamava tomista facesse le proprie riserve sulla giustificazione razionale dell'immortalità" (DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, pp. 223-224).

⁷ Cfr. TOMMASO DE VIO, *In Eccles. Comm.*, c. 3, in *Parabolas Salomonis ad veritatem haebraicam castigatae et Reverendissimum Dominum D. Thomam de Vio Caitanum Cardinalem Sancti Christi Ordinis praedicatorum enarratae, recens in lucem editae* [*Parabolas Salomonis, Ecclesiastes et tria Isaiae capita Commentaria*], Apud A. Bladum Asulanum, Romae 1542, pp. 117-118. Così scrive ancora Di Napoli: "Il grande commentatore della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino era infedele al maestro dell'Ordine su di un punto fondamentale della dottrina tomistica sia sul piano esegetico che su quello teoretico; per Gaetano, Tommaso aveva torto due volte, e come interprete di Aristotele e come filosofo; certo, Tommaso non ignorava le sconsolate parole di Salomone nell'*Ecclesiaste*, ma se le proponeva come obiezione, mentre Gaetano vi poggiava il proprio agnosticismo; d'un colpo tutti gli sforzi teoretici di Tommaso e di tanti altri per la giustificazione razionale dell'immortalità venivano annullati" (DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento* p. 225).

⁸ "Aristoteles manifeste putavit animam intellectivam non esse ante corpus, et sub dubio reliquisse an sit post, ut facile patet conferenti haec quod Aristotelem" (TOMMASO DE VIO, *Commentaria De anima Aristotelis. Liber III*, c. 2, § 117, ed. G. Picard, G. Pelland, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1965, p. 71).

⁹ Cfr. TOMMASO DE VIO, *Commentaria De anima Aristotelis*, v. 1, I, § 72, ed. P. I. Coquelle, Inst. Angelicum, Roma 1938, pp. 57-58.

quando dice che “l’intelletto o che sia la facoltà di produrre immagini, o che non sia senza la facoltà di produrre immagini, non sarà senza il corpo”¹⁰. Forse non è un caso quindi che nel suo commento alla *Summa Theologiae* di san Tommaso, composto poco prima di quello al *De anima* di Aristotele, il Caietano si sia impegnato a difendere, tra gli argomenti offerti nella questione 75 della *Prima Pars*, quello del desiderio naturale di essere sempre, piuttosto che quelli di matrice aristotelica, imperniati sull’immaterialità dell’intelletto¹¹.

Di lì a pochi anni, Pietro Pomponazzi dirà di Tommaso d’Aquino qualcosa di molto simile a ciò che il cardinale de Vio diceva di Aristotele: nelle pagine del suo celeberrimo *De immortalitate animae* del 1516, Pomponazzi pretenderà di mostrare che le tesi più specifiche dell’aristotelismo tomista conducono più facilmente alla tesi della mortalità, piuttosto che a quella dell’immortalità dell’anima. Proprio perché Tommaso, spiega Pomponazzi, pretende di porre a fondamento della propria concezione dell’uomo la genuina posizione di Aristotele, preferendola a quelle separatiste dei “platonici” e degli “averroisti”, allora non può arrivare a sostenere che l’anima è immortale, se non facendo surrettiziamente entrare in gioco nel dibattito filosofico l’opzione di fede¹².

Così, proprio negli stessi anni in cui la concezione aristotelico-tomista dell’uomo, sotto l’aspetto della determinazione della natura e del destino dell’anima umana, sembrò ottenere nella *Apostolici regiminis* uno straordinario e autorevole riconoscimento, due tra i più autorevoli aristotelici di quel tempo sconfessavano apertamente la possibilità di giungere ad una vera dimostrazione dell’immortalità dell’anima a partire da una concezione aristotelica dell’uomo, come Tommaso d’Aquino voleva. Sappiamo bene che le opinioni “scettiche” di Caietano per un verso e le tesi mortaliste di Pomponazzi dall’altro susciteranno un vasto e ricco dibattito nel corso del XVI secolo, soprattutto in Italia¹³.

Il nocciolo della questione, che anche noi, qui, vogliamo portare in primo piano, è proprio questo: Tommaso non ha dubbi nel sostenere che sia il *De*

¹⁰ ARISTOTELE, *De anima*, I, c. 1, 403a 8-10; cfr. TOMMASO DE VIO, *Comm. De anima*, III, c. 2, §§ 92-141, ed. Picard-Pelland, pp. 60-79.

¹¹ Cfr. TOMMASO DE VIO, *Comm. S. Theol.*, q. 75, a. 6, in TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae cum Commentariis Thomae de Vio Caietani O. P.*, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 5, cura et studio Fratrum. Praed., Roma, Typ. Polyglotta 1889, t. V, pp. 205-206.

¹² Cfr. P. POMPONAZZI, *Tractatus de immortalitate animae*, c. VIII, § 24, a cura di G. Gentile, Principato, Messina-Roma 1925, p. 30. Abbiamo mostrato nel dettaglio questo aspetto della lettura pomponazziana di Tommaso in A. PETAGINE, *Come una donna di rara saggezza. Il De immortalitate animae di Pietro Pomponazzi e la psicologia di Tommaso d’Aquino*, in M. SGARBI (ed.), *Pietro Pomponazzi. Atti del Convegno internazionale di Verona, 23-24 ottobre 2008*, Olschki, Firenze 2010, pp. 41-74.

¹³ Per una panoramica del dibattito, si vedano per lo meno E. GILSON, *Autour de Pomponazzi. Problématique de l’immortalité de l’âme en Italie au début du XVI^e siècle*, in «Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» XXVI, 1961, pp. 163-279; G. DI NAPOLI, *L’immortalità dell’anima nel Rinascimento*, pp. 227-338; P. O. KRISTELLER, *Thomism and the Italian Thought of the Renaissance*, in E. P. MAHONEY (ed.), *Medieval Aspects of Renaissance Learning. Three Essays by Paul Oskar Kristeller*, Duke Univ. Press, Durham 1974, pp. 29-91, M. PINE, *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance*, Antenore, Padova 1986, pp. 124-234.

anima aristotelico a fornire le basi indispensabili per costruire una rigorosa dimostrazione dell'immortalità dell'anima. Ma davvero le cose stanno in questo modo? O forse, esso spinge nella direzione opposta? E come mai in tale opposta direzione si spinsero attenti lettori non solo delle opere di Aristotele, ma anche dello stesso Tommaso d'Aquino? E infine, come è possibile che partendo dagli stessi testi e dalla medesima prospettiva di riferimento si possa arrivare ad esiti tanto diversi da essere diametralmente opposti?

La netta assunzione tommasiana, secondo cui il più genuino aristotelismo conduce alla tesi dell'immortalità e si fa anche preambolo per la cristiana risurrezione della carne, porrà al centro dell'attenzione un problema che la tradizione peripatetica occidentale non si sognerà affatto di eludere.

L'impossibilità dell'intelletto mortale.

Se si chiedesse a Tommaso d'Aquino quante e quali sono le vie che conducono a pensare che l'anima umana sia immortale, il celebre domenicano non esiterebbe a segnalarne diverse, corrispondenti ad una pluralità di caratteri insiti nella natura e nelle azioni umane: la naturalità del desiderio di essere sempre, l'inadeguatezza dei beni terreni alle aspirazioni più profonde della nostra anima, in tensione verso una conoscenza e un amore senza restrizioni; la presenza dell'universale nella mente, la capacità di autoriflessione e l'incorruttibilità della verità¹⁴. Tommaso non manca poi di segnalare nel *Commento a Giobbe* che c'è una corrispondenza tra l'immortalità dell'anima e l'esigenza di giustizia nei confronti di chi opera il bene¹⁵, mentre nel *Commento al Simbolo Apostolico* Tommaso presenta, per quanto rapidamente, l'immortalità come base indispensabile per la sensatezza dell'atto virtuoso¹⁶, argomento a cui Pomponazzi attribuirà, non senza ragioni, a mio avviso, una certa rilevanza teorica, ben maggiore di

¹⁴ Il luogo in cui Tommaso offre la più ricca presentazione degli argomenti a favore dell'immortalità dell'anima è il secondo libro della *Summa contra Gentiles*. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *S. c. G.*, II, cc. 79-81, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 13, cura et studio Fratrum Praed., Typ. R. Garroni, Roma 1918, pp. 498-506.

¹⁵ Cfr. ID., *Exp. Super Job ad litt.*, c. 14, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 26, cura et studio Fratrum Praed., Romae ad Sanctae Sabinae 1965, p. 91, ll. 28-61; *Ibi*, c. 30, p. 163, ll. 235-249. Ne ha reso conto, di recente, H. MAJKRZAK, *Il problema dell'immortalità dell'anima in S. Tommaso d'Aquino*, in "Forum Philosophicum" 9 (2004), 157-167, p. 162.

¹⁶ "Si homo post mortem non speraret aliam vitam meliorem, sine dubio mors esset valde timenda, et potius deberet homo quaecumque mala facere, quam incurrere mortem. Sed quia credimus esse aliam vitam meliorem, ad quam pervenimus post mortem, constat quod nullus debet mortem timere, nec timore mortis aliqua mala facere" (TOMMASO D'AQUINO, *In Symbolum Apostolorum*, a. 11, § 1001, in *Opuscula Theologica*, II, cura et studio R. Spiazzi, Marietti, Torino-Roma 1972², p. 215).

quella che i tomisti (ma già lo stesso Tommaso, del resto) gli abbiano invece riconosciuto¹⁷.

L'Aquinate non ha mai negato valore e persuasività a tutte queste ragioni che egli stesso ha presentato. Tuttavia, non c'è dubbio che egli abbia costantemente operato degli importanti *distinguo*: argomenti quali il desiderio naturale di essere sempre e l'incorruttibilità delle forme recepite dall'intelletto possibile vanno considerati degli "indizi" (*signa*), che certamente accompagnano la dimostrazione dell'immortalità dell'anima, ma che non si costituiscono come elementi interni ad essa¹⁸. In altri termini, il desiderio naturale o l'incorruttibilità degli intelligibili confermano l'immortalità dell'anima, ma non la fondano. Il compito che Tommaso si prefigge è quindi non solo quello di presentare una dimostrazione dell'immortalità, ma anche di distinguere tra ciò che entra a farne parte in senso stretto e ciò che si costituisce come un indizio degno sì di interesse e di considerazione, ma incapace, se preso da solo, di condurre ad una conclusione apodittica e necessaria. Quello che l'Aquinate offre è quindi un percorso filosofico in cui invita a rigorizzare, a discernere, a riorganizzare gli argomenti atti a concludere l'immortalità dell'anima. Ebbene, secondo Tommaso la dimostrazione vera e propria non può che conseguire da un'analisi che prenda le mosse dall'essere stesso dell'anima umana, un'analisi cioè in cui si mostri che l'anima, in quanto "intellettiva", possiede l'essere per sé e non in dipendenza dal composto¹⁹. E una tale conclusione non può essere raggiunta senza partire dagli elementi fondamentali che caratterizzano l'indagine aristotelica dell'intelletto umano.

Il punto di partenza dell'intero procedimento sta infatti nella messa a fuoco del fatto che noi uomini, al contrario delle altre specie animali, possediamo l'intelletto, il quale non espleta il proprio atto in un organo del corpo, come

¹⁷ Rimando, su questo aspetto, al mio A. PETAGINE, *L'immortalità dell'anima come verità di ragione. Nota sulla critica di Pietro Pomponazzi a Tommaso d'Aquino nel De immortalitate animae* (in corso di pubblicazione).

¹⁸ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de anima*, q. 14, *resp.*, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 24/1, ed. B. C. Bazán, Comm. Leonina-Cerf, Roma-Paris 1996, pp. 127, ll. 240-246; ID., *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 6, *resp.* ed. Leonina, pp. 203-204. Sulla netta divisione tra *signa* e *ratio ostendens* è impostata la soluzione della *Quaestio de immortalitate animae* pubblicata da Kennedy. Cfr. L. A. KENNEDY, *A New Disputed Question of St. Thomas Aquinas on the Immortality of the Soul*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 45 (1978), pp. 205-223, pp. 213-218.

¹⁹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 75, a. 6, *resp.*, ed. Leonina, p. 203; *De anima*, q. 14, *resp.*, ed. Leonina, pp. 125-127; ID., *Comp. Theol.*, c. 84, ed. Leonina, p. 108; ID., *Q. D. de Quolibet* X, q. 3, a. 2, *resp.*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 25, v. 1, cura et studio Fratrum Praed., Commissio Leonina-Éditions du Cerf, Roma-Paris 1996, pp. 132-133, ll. 53-89. Un caso a parte è forse rappresentato dal *Commento alle Sentenze*, in cui Tommaso contrappone a tre posizioni considerate erronee direttamente quella di fede. Già nella discussione della prima tesi da rifiutare aveva però sottolineato che per combattere la posizioni degli "antichi naturalisti", era stato proprio Aristotele a mostrare l'incorpreità assoluta dell'intelletto. Cfr. ID., *In II Sent.*, II, d. 19, d. 1, a. 1, sol., t. 2, ed. P. Mandonnet, P. Lethielleux, Paris 1929, pp. 481-483. Una rassegna dei diversi luoghi in cui Tommaso dimostra l'immortalità dell'anima, insieme ad una proposta di lettura basata su una progressiva maturazione dell'argomento basato sull'intellettualità dell'anima, si trova in E. BERTOLA, *Il problema dell'immortalità dell'anima umana nelle opere di Tommaso d'Aquino*, in «Rivista di Filosofia Neo-scolastica» 65 (1973), pp. 248-302.

accade per tutte le altre facoltà, di qualunque altra anima. Per quanto il pensare non possa essere attivato senza le rappresentazioni sensibili, che vengono dal corpo e dai suoi organi, non si può però dire che l'intelletto si trovi “nel” corpo, nello stesso modo in cui possiamo dire che la vista si trova nell'occhio²⁰. L'intelletto ha infatti la capacità di conoscere *tutte* le cose e *secondo ogni aspetto*, capacità che sarebbe impensabile per una qualunque facoltà sensibile e impossibile da ricondurre al funzionamento di uno specifico organo corporeo. Nessuna facoltà organica, infatti, spiega Tommaso, conosce la realtà in quanto tale – aspetto questo reso possibile dalla cognizione universale – bensì solo secondo il particolare e secondo quel certo determinato aspetto di cui è capace quello specifico organo, così come la vista permette di afferrare i colori, ma non i suoni²¹.

Proprio per questo, se l'intelletto fosse corporeo, non potrebbe cogliere tutte le nature sensibili, perché coglierebbe soltanto quelle a lui simili. Se indossassi degli occhiali le cui lenti fossero gialle, vedrei tutte le cose sotto una gradazione di giallo. Per farmi vedere tutte le cose secondo tutti i colori, gli occhiali devono avere le lenti trasparenti: solo ciò che non è già colorato può ricevere tutti colori per come sono in se stessi. Analogamente, l'intelletto può possedere tutte le specie delle cose materiali solo se in sé è estraneo alle

²⁰ “In anima nostra sunt quaedam vires, quarum operationes per organa corporea exercentur, et huiusmodi vires sunt actus quarundam partium corporis, sicut est visus in oculo, et auditus in aure. Quaedam vero vires animae nostrae sunt, quarum operationes per organa corporea non exercentur, ut intellectus et voluntas, et huiusmodi non sunt actus aliquarum partium corporis.” (TOMMASO D'AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 54, a. 5, *resp.*, ed. Leonina, p. 52). Cfr. anche ID., *II Sent.*, d. 20, q. 2, a. 2, ad 3, ed. Mandonnet, pp. 514-515; ID., *In III Sent.*, d. 15, q. 2, a. 3B, ad 2, ed. Moos, pp. 498-499; ID., *In IV Sent.*, d. 50, q. 1, a. 1, ad 2, ed. Busa, p. 703; *S. c. G.*, II, c. 50, ed. Leonina, p. 384; *Ibi*, c. 68, p. 441, ID., *S. Theol.*, I, q. 7, a. 2, ad 2, in *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, t. 4, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma 1888, p. 74; *Ibi*, q. 75, a. 2, ad 3, ed. Leonina, p. 197; *Ibi*, q. 84, a. 7, *resp.*, ed. Leonina, p. 325; ID., *Q. De Ver.*, q. 13, a. 4, *resp.*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 22, Editori di San Tommaso, Roma 1970-1976, p. 429, ll. 123-140; ID., *Q. D. De spirit. creat.*, a. 9, ad 8 in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 24/2, ed. J. Cos, Commissio Leonina-Éditions Du Cerf Roma-Paris 2000, pp. 98-99, ll. 490-504; ID., *Q. D. De anima*, q. 1, ad 11; q. 2, *resp.*, ed. Leonina, p. 8, ll. 217-250; *Ibi*, ad 1, p. 10, ll. 342-349; ad 3, p. 11, ll. 360-364, ad 18, p. 12, ll. 473-478; *Ibi*, q. 14, *resp.*, p. 126, ll. 184-200; ID., *De unitate intellectus contra averroistas*, c. 1 in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 43, Editori di San Tommaso, Roma 1976, pp. 296-297, ll. 469-499; ID., *Sent. De an.*, I, c. 12, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 45/1, ed. Fratrum Praed., Commissio Leonina-Vrin, Roma-Paris 1984, pp. 50-51, ll. 201-215; *Ibi*, III, c. 1, ed. Leonina, pp. 205-207, ll. 275-383.

²¹ “Diversi sensus sunt susceptivi diversorum sensibilium: sicut visus colorum, auditus sonorum. Haec autem diversitas manifeste ex dispositione diversa organorum contingit: nam organum visus oportet esse in potentia ad omnes colores, organum auditus ad omnes sonos. Si autem haec receptio fieret absque organo corporali, eadem potentia esset omnium sensibilium susceptiva: nam virtus immaterialis se habet aequaliter, quantum de se est, ad omnes huiusmodi qualitates; unde intellectus, qui non utitur organo corporali, omnia sensibilia cognoscit. Sentire igitur non fit absque organo corporeo.” (TOMMASO D'AQUINO, *S.c.G.*, II, c. 82, ed. Leonina, p. 514); O ancora: “una enim intellectiva potentia cognoscimus omnia sensibilia quantum ad earum naturas, respectu quarum vires sensitivae distinguuntur” (ID., *Q. De ver.*, q. 25, a. 3, *resp.*, ed. Leonina, p. 735, ll. 70-72). Cfr. anche ID., *S. Theol.*, I, q. 80, a. 1, *resp.*, ed. Leonina, p. 282; *Ibi*, q. 84, a. 2, ad 2, p. 316; ID., *Q. D. De anima*, q. 2, ad 3, ed. Leonina, p. 19, ll. 340-354; *Ibi*, q. 13, ad 19, p. 122, ll. 511-523; ID., *Q. De immortalitate*, ed. Kennedy, *sol.* p. 217; ID., *Sent. de An.*, III, c. 2, ed. Leonina, p. 213, ll. 250-260.

nature materiali che è atto a conoscere. In tal senso, l'intelletto non può che essere una potenza incorporea e immateriale.

Inoltre, se il pensiero fosse espletato direttamente da un organo, all'atto di conoscenza dovrebbe corrispondere una qualche modalità di ricezione corporea, cosa che invece non si riscontra: il concetto di duro non rende duro l'intelletto; il cavallo non entra nella nostra mente allo stesso modo in cui entra nella sua stalla²². Addirittura, si dovrebbe dire che le modalità di ricezione intellettuale si manifestano come *opposte* a quelle che si realizzano nei corpi: ad esempio, nella materia la presenza di un contrario impedisce all'altro di esistere (per esempio, se è giorno, non può essere notte), viceversa, nell'intelletto i contrari non solo possono coesistere, ma l'uno rende intelligibile l'altro (il concetto di giorno permette di comprendere quello di notte)²³. Inoltre, se il conoscere si realizzasse in un organo, si realizzerebbe soltanto entro uno spettro ben determinato di stimolazioni, quelle che l'organo può "reggere": come il buio impedisce di vedere, così una luce troppo intensa può rovinare, anche in modo irrimediabile, la vista²⁴; l'intelletto invece si mostra alieno a questo genere di restrizioni²⁵.

Queste osservazioni, sottolinea l'Aquinate ripetutamente, non sono altro che quelle tipiche della psicologia di Aristotele. È nel *De anima* infatti

²² "Nullum enim corpus invenitur aliquid continere nisi per commensurationem quantitatis: unde et, si se toto totum aliquid continet, et partem parte continet, maiorem quidem maiore, minorem autem minore. Intellectus autem non comprehendit rem aliquam intellectam per aliquam quantitatis commensurationem: cum se toto intelligat et comprehendat totum et partem, maiora in quantitate et minora. Nulla igitur substantia intelligens est corpus" (Cfr. ID., S. c. G, II, c. 49, ed. Leonina, p. 381);

²³ "Formae contrariorum, secundum esse quod habent in materia, sunt contrariae: unde et se invicem expellunt. Secundum autem quod sunt in intellectu, non sunt contrariae: sed unum contrariorum est ratio intelligibilis alterius, quia unum per aliud cognoscitur. Non igitur habent esse materiale in intellectu. Ergo intellectus non est compositus ex materia et forma" (ID., S. c. G, II, c. 50, ed. Leonina, p. 384).

²⁴ Cfr. ID., *Sent. de an.*, II, c. 21, ed. Leonina, pp. 156-157, ll. 119-134.

²⁵ "Sensus enim, licet non per se paciatur a sensibili, passione proprie accepta, patitur tamen per accidens in quantum organi proportio corrumpitur ab excellenti sensibili; set hoc de intellectu accidere non potest, cum organo careat, unde nec per se nec per accidens passibilis est. Et hoc est quod dicit quod dissimilitudo impassibilitatis *sensitui et intellectui* manifesta est *ex organo et sensu*, quia sensus efficitur inpotens ad sciendum *ex ualde sensibili*, sicut auditus non potest sentire *sonum* propter hoc quod motus est *ex magnis sonis*, neque uisus potest *uidere* neque olfactus *odorare* ex eo quod hii sensus moti sunt prius *ex fortibus odoribus et coloribus* corrumpentibus organum; set intellectus, quia non habet organum corporeum quod corrumpi possit ab excellencia proprii obiecti, *cum intelligit aliquid ualde intelligibile, non minus postea intelligit infima, set magis*; et idem accideret de sensu, si non haberet organum corporale" (ID., *Sent. De an.*, III, c. 1, ed. Leonina, p. 205, ll. 246-265). Cfr. ID., S. c. G., II, c. 55, ed. Leonina, p. 394; ID., *Ibi*, c. 62, p. 430; Q. D. *De anima*, q. 16, ad 5, ed. Leonina, p. 146, ll. 373-389; ID., *In Metaph.*, II, lect. 1, § 284, ed. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi, Marietti, Torino-Roma 1950, p. 82, ID., *S. Theol.*, I, q. 75, a. 3, ad 2, ed. Leonina, p. 200. Sull'immaterialità come tratto essenziale di ciò che è intellettuale, cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.*, d. 8; q. 5; a. 2, *sol.*, ed. Mandonnet, p. 228); ID., *Q. De an.*, a. 6, in partic. ad. 16-17, ed. Leonina, p. 53, ll. 366-380; ID., *S. Theol.*, I, q. 75, a. 5, ed. Leonina, p. 202; ID., S. c. G., II, cc. 50-51, ed. Leonina, pp. 386-388; se poi qualcuno pretende di chiamare "materia spirituale" la potenzialità all'essere delle sostanze intellettive, costui ha la libertà di chiamare le cose come vuole, dice Tommaso con un pizzico di ironia, "sicut quod nos uocamus lapidem, aliquis potest uocare asinum" (ID., *Q. De sp. creat.*, a. 9, ad 9, ed. Leonina, p. 99, ll. 528-529).

che l'intelletto viene definito come capace di “diventare in qualche modo tutte le cose”²⁶ e in cui si dice che se l'intelletto fosse mescolato al corpo, “assumerebbe una data qualità, e sarebbe freddo o caldo ed anche avrebbe un organo come la facoltà sensitiva, mentre non ne ha alcuno”²⁷, come pure che “il senso non è in grado di percepire dopo l'azione di un sensibile troppo intenso; ad esempio non può udire dopo aver percepito suoni troppo forti, né può vedere né odorare dopo aver percepito odori troppo intensi. Invece l'intelletto, quando ha pensato qualcosa di molto intelligibile, non è meno, ma anzi più capace di pensare gli intelligibili inferiori, giacché la facoltà sensitiva non è indipendente dal corpo, mentre l'intelletto è separato”²⁸.

A questo punto, affermazioni quali “l'intelletto sembra essere una certa sostanza e sembra non corrompersi”²⁹, “è in noi qualcosa di divino e di perpetuo”³⁰, “esso, ed esso solo viene dal di fuori”³¹, “è separato, come ciò che è perpetuo rispetto a ciò che è corruttibile”³², non potevano che apparire a Tommaso come una logica conseguenza del riconoscimento dell'immaterialità dell'intelletto. Ora, per potere essere “qualcosa di perpetuo”, l'intelletto deve possedere l'essere in se stesso, e non in altro. Sulla base dell'incorporeità dell'atto intellettivo, Tommaso può così dire che l'anima umana dimostra, proprio per la presenza in essa dell'intelletto, di possedere l'essere di per sé: se esso può agire in modo immateriale e incorporeo, ciò significa allora che anche *sussiste* in modo immateriale e incorporeo. *Agere sequitur esse*: le operazioni proprie rivelano il modo di essere della sostanza. Se poi si considera che il principio di generazione e corruzione è la materia – e anche questo è Aristotele che lo dice espressamente³³ – allora un principio capace di operazioni incorporee e immateriali non potrà essere stato generato alla stregua degli individui dotati di forme totalmente immerse nella materia e nemmeno, specularmente, potrà corrompersi. Perciò, l'anima umana è immortale³⁴.

A condurre alla conclusione che il principio che ci rende esseri umani sia incorruttibile è quindi per Tommaso un ragionamento che si fonda in

²⁶ ARISTOTELE, *De anima*, III, 5, 430a14-15.

²⁷ *Ibi*, III, 4, 429a24-27.

²⁸ *Ibi*, III, 4, 429b1-5.

²⁹ *Ibi*, I, 4, 408b18-19.

³⁰ *Ibi*, III, 5, 430a23.

³¹ ARISTOTELE, *De gen. anim*, II, 3, 736 b 27.

³² ARISTOTELE, *De anima*, II, 413b26-27.

³³ ARISTOTELE, *De gen. et corr.*, I, 320a2.

³⁴ “Intelligere enim, ut Philosophus probat in III *De anima*, non est actus expletus per organum corporale. Non enim posset inveniri aliquod organum corporale quod esset receptivum omnium naturarum sensibilibus; praesertim quia recipiens debet esse denudatum a natura recepti, sicut pupilla caret colore. Omne autem organum corporale habet naturam aliquam sensibilem. Intellectus vero quo intelligimus est cognoscitivus omnium sensibilibus naturarum; unde impossibile est quod eius operatio, quae est intelligere, exerceatur per aliquod organum corporale. Unde apparet quod intellectus habet operationem per se, in qua non communicat corpus. Unumquodque autem operatur secundum quod est: quae enim per se habent esse, per se operantur. Quae vero per se non habent esse, non habent per se operationem; non enim calor per se calefacit, sed calidum. Sic igitur patet quod principium intellectivum quo homo intelligit, habet esse elevatum supra corpus, non dependens a corpore” (TOMMASO D'AQUINO, *Q. De anima*, q. 14, ed. Leonina, p. 126, ll. 186-210). Il riferimento ad Aristotele è *Id.*, *De anima*, III, 4, 429b5.

modo costitutivo sull'esperienza delle nostre attività mentali. L'intelletto non potrebbe esercitare la sua propria attività, se non trascendesse già sempre e costitutivamente la materia e la sensibilità, secondo un superamento che non avviene soltanto in alcuni casi, per certi episodi o per taluni aspetti o indizi: l'intelletto, proprio in quanto intelletto, è *per sua stessa natura* incorporeo e immateriale. In una tale architettura, fondata sull'immaterialità dell'atto intellettivo e dell'intelletto che lo produce, la corruzione di una sostanza dotata di intelligenza non può che risultare una vera e propria contraddizione formale. Solo su questa solida base, sembra dirci Tommaso, anche gli altri indizi di immortalità possono manifestare il loro valore. Come lune che brillano di una luce non propria, bensì ricevuta, così argomenti come il desiderio naturale di essere per sempre, l'incorruttibilità dei contenuti di pensiero o l'adeguatezza dell'immortalità alle nostre più profonde aspirazioni possono illuminarci e indicarci il nostro più genuino destino, perché a loro volta sono illuminati e fondati dall'esse che l'anima umana possiede in virtù di quella natura intellettiva che Aristotele ci permette di scoprire. Il nucleo teoretico di ogni prova dell'immortalità sta nell'impossibilità ontologica che una sostanza intellettiva smetta di esistere.

Tommaso attribuisce insomma ad Aristotele la costruzione di una “fenomenologia dell'atto dell'intellettivo”, rintracciabile soprattutto nel *De anima*, in cui l'immortalità dell'anima trova la sua più solida base, che si radica nell'esperienza stessa che noi facciamo del nostro conoscere come attività già sempre incorporea, che non potrà mai essere confusa con quella dei sensi, né assimilata alle facoltà sensibili, che entrano certamente a far parte nel processo intellettivo in modo necessario, ma pur sempre solo come condizioni per preparare l'oggetto su cui l'intelletto elabora la forma intelligibile, non come parte costitutiva dell'atto intellettivo in sé³⁵. Quando poi, nel dodicesimo libro della *Metafisica*, Aristotele deve esprimere il carattere fondamentale del motore immobile, atto puro, immutabile ed eterno, si troverà a descriverlo come Pensiero: nessuna modalità d'essere e di vita nell'ordine dell'universo può essere più eminente di quella posseduta dalla sostanza pensante. Al culmine della sostanza, al vertice dell'essere, per Aristotele, non c'è l'intelligibile, come per Platone, né un Uno ineffabile, come per Plotino e nemmeno una o più sostanze che facciano da sostrato universale, come pensavano gli “antichi naturalisti”. L'essere nel senso più

³⁵ “Intelligere est propria operatio animae, si consideretur principium a quo egreditur operatio; non enim egreditur ab anima mediante organo corporali, sicut visio mediante oculo, communicat tamen in ea corpus ex parte obiecti; nam phantasmata, quae sunt obiecta intellectus, sine corporeis organis esse non possunt. (TOMMASO D'AQUINO, *Q. D. De anima*, q. 1, ad 11, ed. Leonina, p. 12, ll. 421-428).

pieno e consistente è quello del Pensiero, della somma intelligenza: Tommaso ritiene di seguire fedelmente Aristotele proprio su questo punto³⁶. E questo, secondo Tommaso, è un punto *fermo* e anche – fermamente – aristotelico.

Dall'incorruttibilità dell'intelletto all'immortalità dell'anima

Lo abbiamo detto: per Tommaso l'unica fonte di piena stringenza razionale della prova dell'immortalità deve provenire da una considerazione che riguardi l'essere stesso dell'anima umana; fuori da un ragionamento rispetto al quale l'immortalità dell'anima umana discenda direttamente dal suo statuto ontologico, ci troveremmo di fronte soltanto ad indizi, che certamente fanno propendere per l'immortalità, ma che, in quanto indizi, non sono ancora prove. La prova probante, per dir così, non può che discendere dalla condizione di forma sussistente tipica dell'anima umana, che le va riconosciuta proprio per la presenza in essa dell'intelletto, incorporeo e immateriale.

In altri termini, se l'*intelletto* è immateriale e quindi incorruttibile, allora sarà incorruttibile – qui sta il passaggio decisivo – anche l'*anima* di cui l'intelletto fa parte. Così come si rifà ad Aristotele per determinare l'immaterialità dell'intelletto, è sempre su Aristotele che Tommaso pretende di fondare l'unità ontologica dell'uomo, garantita dal fatto che l'anima umana è la forma del corpo, quindi il principio *unico* dell'essere e delle operazioni dell'uomo. Rispetto ad altri contemporanei, che pure parlavano di un'unica anima, ma determinata secondo una pluralità di forme sostanziali³⁷, Tommaso sostiene con fermezza che solo l'unicità della forma sostanziale può garantire l'unicità dell'anima e quindi l'unità ontologica dell'uomo. Dato che è il principio che dona l'atto all'ente, la forma non può che essere, a sua volta, unica: ciò che è principio d'essere è anche principio di unità. Una pluralità di forme significherebbe una pluralità di atti, che comprometterebbero inesorabilmente l'unità sostanziale dell'uomo. Così, è una medesima forma, per quanto secondo una pluralità di potenze operative, a presiedere alle diverse attività dell'uomo, dalle funzioni

³⁶ Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.*, XII, 7, 1072a34-35, 1072b13-24; Così il commento di Tommaso: "Maxima et perfectissima intelligentia sit maxime optimi. [...] Actus intellectus, idest intelligere, vita quaedam est, et est perfectissimum quod est in vita. Nam actus, secundum quod ostensum est, perfectior est potentia. Unde intellectus in actu perfectius vivit quam intellectus in potentia, sicut vigilans quam dormiens. Sed illud primum, scilicet deus, est ipse actus. Intellectus enim eius est ipsum suum intelligere. Alioquin compararetur ad ipsum ut potentia ad actum. Ostensum autem est supra, quod eius substantia est actus. Unde relinquitur quod ipsa dei substantia sit vita, et actus eius sit vita ipsius optima et sempiterna, quae est secundum se subsistens" (TOMMASO D'AQUINO, *In Metaph.*, XII, lect. 8, §§ 2538 e 2544, ed. Cathala-Spiazzzi, p. 594).

³⁷ La migliore presentazione del dibattito circa l'unità o pluralità della forma sostanziale nell'uomo rimane ancora oggi il lavoro di R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Éd. Inst. Sup. de Phil., Louvain 1951, pp. 247-503.

vegetative legate all'attuazione del corpo alle attività più immateriali, come l'atto di conoscenza intellettuale o la libera scelta della volontà³⁸.

Anche in questo caso, è su basi aristoteliche che Tommaso pretende di giustificare la tesi dell'unità della forma sostanziale: è dall'ottavo libro della *Metafisica* che si ricava il principio per il quale la differenza specifica si desume dalla forma della sostanza³⁹. Aristotelicamente parlando, avvisa Tommaso, ciò che determina l'unità dell'ente e la sua identità è l'atto primo, che in quanto "primo" non può essere che unico. E l'anima è forma, proprio nel senso di atto primo (*entelechia*) del corpo: questo ha insegnato inequivocabilmente Aristotele⁴⁰. In altri termini, l'anima umana, per quanto dotata di una potenza del tutto immateriale, non è una sostanza separata, come volevano i "platonici" o Averroè, perché in tal caso l'uomo non sarebbe un ente, e dunque una sostanza vera e propria, bensì solo un aggregato, così come è un mero aggregato una persona insieme al suo vestito o il marinaio con la sua nave⁴¹. Così, l'intelletto umano, essendo pur sempre solo una parte dell'anima-forma di questo corpo, è a rigore ciò con cui l'anima stessa espleta un'operazione dotata di assoluta incorporeità e di compiuta immaterialità: quello per cui pensiamo è il medesimo principio ontologico per il quale mangiamo, dormiamo, abbiamo sensazioni e subiamo passioni. L'anima umana è e resta nell'uomo l'unica forma sostanziale, che costituendosi come soggetto della potenza intellettuale, possiede però l'essere per sé, quindi non "con" o "nel" corpo. A questa certa indipendenza dal corpo, rinvia l'espressione tommasiana "forma sussistente"⁴².

Per stabilire esattamente la natura dell'anima e la sua unione sostanziale con il corpo, a Tommaso non basta però assumere che l'anima è forma del corpo, o che l'anima umana è fatta per avere un rapporto formale con il corpo, come avrebbero potuto dire anche un Alberto Magno o un

³⁸ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 76, a. 4, *resp.*, ed. Leonina, p. 224; *Ibi*, q. 118, a. 2, ad 2, ed. Leonina, pp. 566-567; *Id.*, *Q. D. De Ver.*, q. 10, a. 1, ad 2, ed. Leonina, pp. 297-298, ll. 171-204; *Id.*, *De Sp. Creat.*, a. 3, *resp.*, ed. Leonina, pp. 42-44, ll. 330-434; *Id.*, *Q. D. De anima.*, q. 11, *resp.*, ed. Leonina, p. 100, ll. 246-258; *Id.*, *Comp. Theol.*, I, c. 87, ed. Leonina, pp. 110-111; *Id.*, *Sent. De an.*, III, c. 1, ed. Leonina, p. 207, ll. 370-383.

³⁹ "Secundum Philosophum, in VIII *Metaphys.*, differentia sumitur a forma rei. Sed differentia constitutiva hominis est rationale; quod dicitur de homine ratione intellectivi principii. Intellectivum ergo principium est forma hominis" (*Id.*, *S. Theol.*, I, q. 76, a. 1, *sed contra*, ed. Leonina, p. 208). Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.*, VIII, 2, 1043a19.

⁴⁰ Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, II, 1, 412a22.

⁴¹ "Sed si tu dicas, quod Sortes non est unum quid simpliciter, sed unum quid aggregatione motoris et moti, sequuntur multa inconuenientia. Primo quidem quia, cum unumquodque sit similiter unum et ens, sequitur quod Sortes non sit aliquid ens, et quod non sit in specie nec in genere; et ulterius quod non habeat aliquam actionem, quia actio non est nisi entis. Vnde non dicimus quod intelligere naute sit intelligere huius totius quod est nauta et nauis, sed naute tantum; et similiter intelligere non erit actus Sortis, sed intellectus tantum utentis corpore Sortis: in solo enim toto quod est aliquid unum et ens, actio partis est actio totius. Et si quis aliter loquatur, improprie loquitur." (TOMMASO D'AQUINO, *De unitate*, c. 3, ed. Leonina, p. 304, ll. 148-162). Cfr. *Id.*, *Q. D. De anima*, q. 11, ed. Leonina, pp. 95-104; *Id.*, *S. Theol.*, I, q. 76, a. 1, ed. Leonina, pp. 208-209.

⁴² "Anima autem est forma subsistens et non est actus purus, loquendo de anima humana; et ideo potest esse subiectum potentiarum quarumdam, scilicet intellectus et voluntatis. Potentiae autem sensitivae et nutritivae partis sunt in composito sicut in subiecto" (TOMMASO D'AQUINO, *Q. D. De anima*, q. 12, ad 16, ed. Leonina, p. 112, ll. 329-334).

Bonaventura, affermando che l'anima è una sostanza incorporea che è *anche*, per essenza, forma⁴³. Per Tommaso infatti l'anima non è soltanto *per essenza* deputata a informare il corpo, essa è anche *essenzialmente* la forma di un corpo, dotata però di una potenza capace di operazioni incorporee. La differenza può apparire così sottile da essere quasi impercettibile, eppure, come notava opportunamente Gilson, è questo essere “essenzialmente forma” il punto fondamentale della prospettiva dell'Aquinate e il vero e proprio marchio di fabbrica del suo aristotelismo, che lo distingue chiaramente da quello del maestro Alberto Magno⁴⁴.

Si badi inoltre, che Tommaso si mostra costantemente convinto che il suo pensiero coincida perfettamente con quello di Aristotele. Nell'arco della sua produzione ha sempre portato avanti l'idea di questa congruenza, davvero con personalissima determinazione. Emblematicamente, la strategia polemica del *De unitate intellectus contra averroistas* è tutta incentrata sulla perfetta congruenza della propria concezione antropologica con quella non solo di Aristotele, ma anche della più genuina tradizione peripatetica. Rispetto ad una tale conformità esegetica, la voce fuori dal coro di Averroè non può che apparire quella di un corruttore, più che di un esponente della tradizione psicologica aristotelica⁴⁵.

Che l'idea di una perfetta congruenza tra la psicologia aristotelica e la propria determinazione della verità sia in Tommaso davvero peculiare, può essere apprezzato confrontando il *casus* Tommaso con quello di altri pensatori coevi, di sicura ispirazione aristotelica. Ad esempio, Alberto Magno non mancava di sottolineare l'insufficienza dell'ilemorfismo aristotelico nel determinare esattamente la natura dell'anima umana: dire che l'anima intellettuale è forma sostanziale, secondo Alberto, è un'affermazione che pur non essendo falsa, rimane comunque inadatta a rendere l'idea del suo specifico modo di comunicare l'essere al composto

⁴³ “Anima est substantia et forma corporis, et non e converso” (ALBERTO MAGNO, *De anima*, l. 3, tr. 3, c. 15, in in *Opera Omnia*, 7/I, ed. C. Stroick, Aschendorff, Münster i. W. 1968, p. 226). Una posizione simile si trova anche in BONAVENTURA, *In II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 2; ad 4, II, in *Opera Omnia*, cura ed studio PP. Collegii a S. Bonaventura, II, Quaracchi 1885, p. 415.

⁴⁴ Cfr. E. GILSON, *L'âme raisonnable chez Albert le Grand*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 14 (1943-45), 5-72, p. 22. Ho già trattato con maggiore dettaglio della significativa differenza tra le posizioni di Alberto e Tommaso in A. PETAGINE, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano 2004, in particolare pp. 67-79. Più sfumate, rispetto alla mie, le conclusioni di Massimiliano Lenzi, il quale, pur non negando le differenze tra Alberto e Tommaso, ritiene che l'Aquinate si sia in ogni caso mosso nel medesimo quadro teorico del suo maestro, così che il suo concetto di anima umana appare più una versione emendata della *forma assoluta* di Alberto, che non una proposta decisamente diversa, come altri interpreti, tra cui il sottoscritto, ritengono. Cfr. M. LENZI, *Alberto e Tommaso sullo statuto dell'anima umana*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 74 (2007), pp. 27-58. Mi pare però che, per sostenere la propria lettura, Lenzi si trovi costretto a minimizzare la portata teorica dell'originale “emendazione” tommasiana, che letteralmente capovolge il punto di vista di Alberto, per come il Coloniese lo esprime proprio nel passo del *De anima* riportato nella nota precedente.

⁴⁵ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De unitate*, c. 2, ed. Leonina, p. 302, ll. 147-156.

umano⁴⁶. Nella *Summa Theologiae*, Alberto dirà addirittura che se si vuole studiare il modo in cui l'anima dà forma al corpo, è assai utile utilizzare le categorie naturalistiche di Aristotele, ma se vogliamo comprendere come l'anima umana sia in se stessa, dobbiamo stare piuttosto con Platone⁴⁷.

Pure uno dei principali esponenti tra quelli che Van Steenberghen chiamava gli "aristotelici radicali", ossia Sigieri di Brabante, nel corso della sua vita apparirà sempre meno persuaso che Aristotele abbia fornito la chiave filosofica risolutiva per interpretare l'essere umano: uno sguardo attento alle opere psicologiche sigieriane e alla loro "evoluzione" fa percepire tutta la consapevolezza che Sigieri ha via via maturato in merito alla problematicità di giustificare, attraverso le categorie aristoteliche, l'unità ontologica e numerica dell'essere umano⁴⁸. Aristotele, secondo Sigieri, suggerisce piuttosto l'idea che quella dell'uomo sia una unità *sui generis*, per la quale l'intelletto è forma del corpo più come una sostanza separata può essere detta impropriamente "forma" del corpo celeste che muove, che non come l'anima è l'atto primo del corpo⁴⁹. Aristotele non poteva quindi aver sostenuto quel che Tommaso pretende di fargli dire, cioè che l'anima intellettiva sia un'unica forma dotata di potenze corporee e incorporee⁵⁰. Se l'intelletto si radicasse nella stessa sostanza dell'anima, che è direttamente unita al corpo e alla materia, come potrebbe compiere azioni *del tutto* incorporee e immateriali? E se l'anima resta essenzialmente la forma di un corpo, come può una parte (l'intelletto) essere più semplice del tutto

⁴⁶ Cfr. ALBERTO MAGNO, *De homine*, q. 4, a. 1, ad. 6, ed. Borgnet, p. 35.

⁴⁷ Cfr. ALBERTO MAGNO, *Summa Theologiae*, II, tr. 12, q. 69, m. 2, a. 2, ad 2. Scriveva Bertola: "Che per S. Tommaso l'anima sia la forma sostanziale del corpo è punto fondamentale di tutta la sua psicologia e di tutta la sua antropologia [...] Sotto questo aspetto, si può dire che S. Tommaso sia un aristotelico più rigido e convinto del suo maestro [Alberto Magno] ma questa sua più rigida posizione lo mette in una difficoltà maggiore a proposito dello *spirito* e del problema dell'unione dell'anima con il corpo" (E. BERTOLA, *La dottrina dello "spirito" in San Tommaso*, in "Sophia" 21 (1953), 29-35, pp. 29-30).

⁴⁸ Ho mostrato questo nel dettaglio in A. PETAGINE, *Aristotelismo difficile*, pp. 211-241.

⁴⁹ "Unde quia intellectus in intelligendo est operans intrinsecum ad corpus per suam naturam, operationes autem intrinsecorum operantium, sive sint motus, sive sint operationes sine motu, attribuuntur compositis ex intrinseco operanti et eo ad quod sic intrinsece operatur, immo etiam apud philosophos intrinseci motores, vel intrinsece ad aliqua operantes, formae et perfectiones eorum appellantur. Unde PHILOSOPHUS in *secundo De anima* dicit quod animam secundum quasdam partes nihil prohibet separari a corpore, quia nullius corporis sunt actus, aut sunt actus sicut nauta navis" (SIGIERI DI BRABANTE, *De anima intellectiva*, c. 3, in SIER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, de aeternitate mundi*, ed. B. C. Bazán, Publications Universitaires - B. Nauwelaerts, Louvain- Paris 1972, p. 85).

⁵⁰ "THOMAS etiam intentum non arguit, sed solum quaerit eius ratio quomodo compositum materiale intelligeret, ut homo, si anima intellectiva in essendo sit separata a materia et corpore. Iam autem hoc dicetur quando assignabitur qualiter anima intellectiva est unita corpori et qualiter ab eo est separata. Et iterum, apparet hominem ipsum non intelligere ex causa quam assignat: quia, si sic, non solum homo ipse intelligeret, sed pars materialis huius compositi, adeo quod intelligere esset in corpore et in organo, ut etiam prius dictum est" (*Ibi*, ed. Bazán, p. 84).

(l'anima forma sostanziale del corpo)⁵¹? Stando così le cose, allora si dovrebbe dire che l'incorruttibilità dell'intelletto non conduce affatto all'immortalità dell'anima del singolo uomo, composto di anima e corpo: tale incorruttibilità sembra piuttosto prospettare l'unicità dell'intelletto e l'eternità della specie umana, come pretendeva Averroè⁵².

Un metodo estensivo

Il punto – ben messo in luce dalla critica sigieriana – è che Tommaso non si limitava a manifestare la viva persuasione dell'unità psico-fisica dell'uomo, ma pretendeva di renderne ragione in una maniera che, già tra i contemporanei, risultava del tutto originale. E questo si manifesta con tutta la sua evidenza proprio nella dimostrazione dell'immortalità dell'anima. Tommaso usa al riguardo un metodo che potremmo definire “estensivo”: dato che l'intelletto non è altro che una parte dell'anima, nel momento in cui si individuano alcuni caratteri dell'intelletto, li si deve estendere all'anima tutta intera. Così, il fatto che *l'intelletto* compia la sua operazione propria in modo del tutto svincolato dalle condizioni materiali, significa che ad essere incorporeo, immateriale e quindi incorruttibile è l'essere stesso dell'*anima*, giacché come dice Aristotele, ciò per cui una sostanza è ed agisce è la sua forma.

Ad essere problematica però, per i critici di Tommaso, è proprio la legittimità di tale “estensione”: aristotelicamente parlando, l'anima è e rimane una forma sostanziale, insomma *un principio di tipo fisico, biologico, di realizzazione e di organizzazione materiale*. Al contrario, l'intelletto è – aristotelicamente! – tale proprio perché possiede caratteri del tutto *opposti* a quelli per i quali l'anima è anima: indipendenza dagli organi,

⁵¹ “Potentia a qua egreditur operatio non est simplicior sua substantia; si igitur intellectus per suam substantiam perficiat corpus, eius operatio non potest esse nisi in corpore; quare in operando necessario utetur corpore, cum potentia, a qua egreditur operatio, non sit simplicior sua substantia, nam actus, qui per substantiam suam est actus corporis, est actus organicus” (*Ibi*, q. 7, ed. Bazán, p. 23).

⁵² “COMMENTATOR solvit: intellectus copulatur humanae speciei, et intellectus copulatur huic individuo humanae speciei. Et intellectus copulatio humanae speciei essentialior est quam copulatio quae est huic individuo, propter hoc quod humana species aeterna est <et> quia intellectus <qui> ei copulatur aeternus est. Copulatio autem intellectus huic individuo humanae speciei minus essentialis est. Unde etiam individuum separatur, licet intellectus a specie humana numquam separetur. Si enim appropriaretur unicuique individuo suus intellectus, ita quod huic individuo hic intellectus, huic individuo ille, et sic de aliis, necessario esset virtus in corpore. Unde in natura intellectus non est quod ipsae copuletur huic individuo, sed in natura eius <est> quod sit in potentia ad intentiones imaginatas cuiuscumque hominis. Et cum ipsi sint omnes eiusdem rationis, propter hoc intellectus, unus ex se existens, essentialiter unitur sive copulatur humanae speciei, sicut accidentaliter se habet ad intentiones imaginatas huius individui» (SIGIERI DI BRABANTE, *Quaest. in III De an.*, q. 14, ed. Bazán, pp. 52-53). Cfr. AVERROÈ, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, III, § 5, ed. F. Stuart Crawford, Cambridge (Mass.), The Mediaeval Academy of America 1953, pp. 406-409, ll. 556-644; *ivi*, § 20, pp. 448-449, ll. 136-159; *ivi*, § 37, pp. 500-502, ll. 591-666.

incorporeità, immaterialità, ingenerabilità e incorruttibilità⁵³. Si badi che è lo stesso Tommaso a riconoscere che l'immortalità dell'anima non si dimostra affatto a partire dai caratteri per i quali l'anima è anima, ma per quelli per i quali l'anima è "intellettiva"⁵⁴.

A questo punto, ci si potrebbe chiedere se così come Tommaso pretende di "spiritualizzare" l'anima ritenendo legittimo estenderle i caratteri dell'intelletto, non si potrebbe altrettanto legittimamente, ragionamento nello stesso modo, "materializzare" e "despiritualizzare" l'intelletto, nel momento in cui si prenda atto che esso non è altro che una parte di un'anima. Ebbene, proprio questa è l'operazione che ha compiuto Pomponazzi, nel suo celebre *De immortalitate animae*. Il Mantovano mostra di avere imparato a meraviglia il metodo "estensivo" di Tommaso, usandolo però nella direzione opposta a quella impressa dall'Aquinate: seguendo la strada già aperta dal Caietano, Pomponazzi spiega che Aristotele ha posto l'intelletto nell'anima perché "l'intelletto o che sia la facoltà di produrre immagini, o che non sia senza la facoltà di produrre immagini, non sarà senza il corpo". L'intelletto non può che essere parte dell'anima e non una sostanza sussistente per sé, proprio perché è impossibile concepire alcun atto umano, pensare compreso, che sia *a tutti gli effetti e secondo tutti i rispetti* indipendente dal corpo⁵⁵.

Perciò, usando contro Tommaso il suo stesso metodo estensivo, Pomponazzi può concludere che ciò che vale per l'anima, che è il tutto, deve valere anche per l'intelletto, che ne è la parte. E così, egli giunge a dire che l'intelletto umano non è immateriale in senso proprio: esso, propriamente parlando, è piuttosto *meno materiale* delle altre facoltà dell'anima. L'idea "positiva" dell'immaterialità dell'intelletto – spiega Pomponazzi – deriva da un certo uso del nostro linguaggio: quando una certa sostanza possiede qualcosa di raro o di eccezionale rispetto ad altre del proprio genere, tendiamo ad attribuirgli una qualità "di ordine superiore", che però non è effettivamente

⁵³ Cfr. su questo aspetto, G. HIBBERT, *The Nature and the Immortality of the Soul according to St. Thomas*, in "Philosophical Studies" 16 (1967), 46-62, pp. 46-59. L'aporia del "parlare dell'anima e argomentare per l'intelletto" è stata sottolineata, negli studi più recenti, in particolare da F. X. PUTALLAZ, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 1991, pp. 82-83 e dal sottoscritto, in *Aristotelismo difficile*, pp. 170-173; 201-204.

⁵⁴ "Licet anima per suam essentiam sit forma, tamen aliquid potest ei competere in quantum est talis forma, scilicet forma subsistens, quod non competit ei in quantum est forma. Sicut intelligere non convenit homini in quantum est animal, licet homo sit animal secundum suam essentiam" (TOMMASO D'AQUINO, *Q. D. De anima*, q. 14, ad 10, ed. Leonina, p. 128, ll. 318-324).

⁵⁵ Cfr. POMPONAZZI, *De immortalitate*, c. IV, § 12, ed. Gentile, pp. 20-21; *Ibi*, c. IX, § 30, ed. Gentile, pp. 46-51. Innegabilmente, è lo stesso Tommaso a dire qualcosa del genere, quando si tratta di opporsi alla concezione dell'intelletto separato di Averroè: "Quaecumque sunt separata secundum esse, habent etiam separatas operationes: nam res sunt propter suas operationes, sicut actus primus propter secundum; unde Aristoteles dicit, in *I de anima*, quod, si aliqua operationum animae est sine corpore, quod possibile est animam separari. Operatio autem intellectus possibilis indiget corpore: dicit enim Philosophus, in *III de anima*, quod intellectus potest agere per seipsum, scilicet intelligere, quando est factus in actu per speciem a phantasmatibus abstractam, quae non sunt sine corpore. Igitur intellectus possibilis non est omnino a corpore separatus" (TOMMASO D'AQUINO, *S. c. G.*, II, c. 60, ed. Leonina, pp. 421-422).

presente *qua talis* in quella sostanza: così, di fronte alla insuperabile fatuità femminile – esemplifica scherzosamente Pomponazzi – chiamiamo “intelligente” una donna eccellente, che però in realtà, in quanto donna, è solo meno fatua delle altre⁵⁶. Così, per quanto, fuor di metafora, la nostra intelligenza esprima l'eccellenza tra i fenomeni psicologici, da essa non può ricavare alcuna prova di sussistenza: quella che Tommaso pretende di fare valere per l'anima umana apparirebbe giustificabile solo se l'intelletto risultasse una sostanza separata. Ma se c'è un pensatore che ha – magistralmente, secondo Pomponazzi – dimostrato l'inconsistenza dei paradigmi platonizzanti o averroistici, che facevano dell'anima intellettuale una sostanza separata, ebbene un tale pensatore è proprio Tommaso d'Aquino⁵⁷.

Né angeli, né bestie: l'ambivalenza di un'antropologia di matrice aristotelica

Nel 1970 uscì una corposa e molto discussa monografia sulla concezione tommasiana dell'uomo: stiamo parlando de *La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin*, di Edouard Henri Wéber⁵⁸. Lo studioso francese sosteneva che dopo il 1270 Tommaso avrebbe sottoposto gli aspetti fondamentali della sua dottrina sull'anima ad una profonda revisione. Nei testi di Tommaso, insomma, ci sarebbero due proposte antropologiche diverse, una costruita prima, l'altra dopo le critiche che gli ha rivolto Sigieri di Brabante. Tommaso – spiega Wéber – non poteva che trovarsi effettivamente nelle difficoltà denunciate da Sigieri, nel momento in cui pretendeva di fare valere che l'intelletto fosse la potenza immateriale della forma di un corpo. Quello che insomma l'Aquinate avrebbe esibito come punto di forza della propria proposta – ossia la più stretta congruenza con l'opinione di Aristotele – appariva invece nell'indagine di Wéber come un elemento di grave di debolezza, che solo nell'ammissione non aristotelica che l'anima umana fosse pienamente sostanza poteva trovare una via d'uscita. E Wéber ha

⁵⁶ “Inter quoque rationales, si considerabimus, hi simpliciter rationales nuncupari non possunt, verum appellati sunt rationales in comparatione ad alios maxime bestiales, sicut fertur de mulieribus, quod nulla est sapiens nisi in comparatione ad alias maxime fatuas” (P. POMPONAZZI, *De immortalitate*, c. VIII, ed. Gentile, p. 31). Che abbia sostanzialmente difeso l'interpretazione “alessandrista” del *De anima* di Aristotele, Pomponazzi non lo riconosce esplicitamente nel *De immortalitate*, bensì negli scritti ad esso precedenti. Cfr. P. O. KRISTELLER, *Two Unpublished Questions on the Soul of Pietro Pomponazzi*, in «Medievalia et Humanistica» 9 (1955), 76-101, pp. 86-88, 91; P. POMPONAZZI, *Corsi inediti dell'insegnamento padovano*, II, q. 1, a cura di A. Poppi, Antenore, Padova 1970, pp. 7-21; *ibi*, q. 2, pp. 8, 60.

⁵⁷ Cfr. POMPONAZZI, *De immortalitate*, c. VIII, § 26, ed. Gentile, p. 33; *Ibi*, § 27, pp. 38-39; *Ibi*, c. IX, § 30, p. 43.

⁵⁸ E. H. WÉBER, *L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270. La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 1970.

creduto di poter mostrare che Tommaso, alla fine, questa via d'uscita l'abbia effettivamente imboccata.

Se, come recita il detto, si impara più dall'errore che dalla confusione, allora potremmo dire che il lavoro di Wéber, proprio nel suo giungere ad una tesi che non ci sembra trovare un effettivo riscontro nei testi dell'Aquinate⁵⁹, ci pone però con rara consapevolezza di fronte ad una reale difficoltà che l'aristotelismo di Tommaso, anzi – ci permettiamo di aggiungere – l'aristotelismo *tout court* incontra nella costruzione di una convincente filosofia dell'uomo. Aristotelicamente parlando, infatti, *il concetto stesso di "anima intellettiva" si dovrebbe fondare sul contemporaneo uso improprio di tutte e due le nozioni*, tanto quella di "anima", quanto quella di "intelletto".

Non c'è dubbio infatti che per Aristotele l'anima, in quanto tale sia una forma materiale, anzi la forma materiale per eccellenza, perché è quella che organizza il corpo come corpo organico e lo rende capace di operare⁶⁰. Intimamente immersa nella materia del corpo, l'anima ne è dunque il *principio biologico essenziale*. C'è però anche un altro punto fermo nella tradizione aristotelica, che consiste nell'*inorganicità del pensare*. Il pensare è un atto irriducibile al corpo, al suo funzionamento e alle basi biologiche che pure, nell'uomo, lo permettono. Proprio in virtù dell'incorporeità e dell'immaterialità che ne conseguono, Aristotele poteva trovare nell'intelletto l'adeguata modalità ontologica a cui far corrispondere i motori delle sfere celesti e, in ultima analisi, l'identità della stessa Causa prima. Le sostanze intellettive sono separate dal mondo della materia, dei corpi e, quindi, delle anime. Per non smarrire queste fondamentali assunzioni noetiche, una parte autorevole della tradizione aristotelica, rappresentata in particolare da Averroè, ha ritenuto necessario porre anche l'intelletto umano tra tali sostanze, separandolo ontologicamente dalle altre facoltà dell'anima⁶¹.

In un tale contesto, istituire un discorso sull'uomo si presentava come un compito particolarmente dedicato. Grazie al concetto di anima, l'aristotelismo poteva coerentemente costituire il paradigma per una zoologia e una biologia, così come, in virtù dell'immaterialità dell'intelletto, di una coerente metafisica delle sostanze separate. Ma come poteva l'aristotelismo, che opponendo tra loro intelligenza e corporeità appariva perfetto per gli angeli e per le bestie, definire adeguatamente con le sue proprie categorie l'uomo, proprio l'uomo che, per usare le parole di Pascal, non è né angelo, né bestia?

Non a caso, dunque, proprio il tentativo di dimostrare filosoficamente l'immortalità dell'anima umana, il cui nodo teoretico consiste nella

⁵⁹ Cfr. l'analisi della tesi di Wéber in PETAGINE, *Aristotelismo difficile*, pp. 196-207.

⁶⁰ "S'è dunque detto, in generale, che cos'è l'anima – spiega Aristotele nel secondo libro del *De anima* – essa è sostanza nel senso di forma, ovvero è l'essenza di un determinato corpo. Così se uno strumento, ad esempio una scure, fosse un corpo naturale, la sua essenza sarebbe di essere scure e questa essenza sarebbe la sua anima. Tolta quest'essenza la scure non esisterebbe se non per omonimia" (ARISTOTELE, *L'anima*, II, 412 b 10-17, [tr. it. di G. Movia, Rusconi, Milano 1996, p. 117]).

⁶¹ Cfr. nota 52.

possibilità di concepire il caso di un'anima che superi i confini della biologia, si costituisce come momento strutturalmente critico, all'interno del paradigma aristotelico. Stando così le cose, non si dovrebbe allora concludere che le ambivalenze e le difficoltà dell'aristotelismo si trascinano inesorabilmente appresso anche il tentativo tomista di assumerlo? Le riserve mosse alle prove tomiste dell'immortalità dell'anima nel corso della tradizione scolastica, fino alla controversia che nel XVI secolo ebbe come protagonisti Caietano e Pomponazzi, ne costituirebbero una tangibile testimonianza⁶².

Certamente possiamo, forse dobbiamo riconoscere che la proposta antropologica di Tommaso ha un'identità che non può essere filosoficamente ricondotta al solo aristotelismo⁶³ e che le sue più genuine fonti di ispirazione non si esauriscono nei testi dello Stagirita⁶⁴. Gilson notava che anche l'esaurirsi del dibattito sull'immortalità dell'anima tipico del XVI secolo può essere interpretato come una storica presa di coscienza del fatto che non si può trovare in Aristotele ciò che si può ottenere solo da Tommaso d'Aquino⁶⁵. Si dovrebbe poi anche riconoscere che Tommaso ha messo ben in luce che la mortalità e l'immortalità dell'anima non stanno sullo stesso piano. Se, ponendo l'immortalità, potremmo trovarci non sempre di fronte a prove vere e proprie, nel momento in cui invece volessimo optare per la

⁶² Così scrive Pasnau: "Many scholastics unpersuaded by Aquinas's arguments for the soul's immateriality, subsistence, and imperishability, took just this view, see, e.g., Scotus, *Opus ox.* IV., 43.2 (tr. 1962); Ockham, *Quodlibet*, I, 10; Pomponazzi, *De immortalitate animae*. Even Caietan, Aquinas's great commentator, come to have doubts about whether philosophical arguments were available (see his *Commentaria in de anima*, III.2). Aquinas's arguments on this score have continued to be perceived as among the least persuasive parts of his thought. Normann Kretzmann, who seemed able to find the good in everything Aquinas wrote, remarked at a conference in the summer of 1998 that he was persuaded by none of Aquinas arguments for the soul's immortality. This remark was especially poignant in that it came just a few months before the fatal end of Kretzmann's long battle against cancer" (R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa Theologiae*, Ia 75-89, Cambridge Univ. Press, Cambridge 2002, p. 457, n. 4).

⁶³ Proprio analizzando le prove tomasiche dell'immortalità dell'anima prodotte nella *Summa contra Gentiles*, Anthon C. Pegis scriveva che "S. Thomas could not very well Aristotelianize the notion of human unity without meeting and eliminating some classic Aristotelian dilemmas on the way. This he did in the progress from c. 55 to c. 68. That progress should not be read as an Aristotelian exercise" (A. C. PEGIS, *Between Immortality and Death: Some Further Reflections on the Summa contra Gentiles* in "The Monist" 58/1 (1974): «Thomas Aquinas 1274-1974», 1-15, p. 9. Cfr. più in generale sull'antropologia di Tommaso S. VANNI ROVIGHI, *L'antropologia filosofica di san Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1972 e R. PIETROSANTI, *L'anima umana nei testi di S. Tommaso. Partecipazione - spiritualità - immortalità*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996, A. GHISALBERTI, *Anima e corpo in Tommaso d'Aquino*, in "Rivista di Filosofia Neo-scolastica" 97 (2005), pp. 281-296. Si consideri anche l'osservazione di Bazán, secondo il quale Tommaso determina sì l'uomo come un composto ileomorfo, ma di un tipo sconosciuto ad Aristotele. Cfr. B.C. BAZÁN, *The human soul: form and substance? Thomas Aquinas' critique of eclectic aristotelianism*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», LXIV, 1997, 95-126, p. 123.

⁶⁴ Cfr. LENZI, *Alberto e Tommaso*, pp. 57-58. Wéber aveva individuato nel neoplatonismo di Dionigi lo pseudo-Areopagita la chiave di volta per dare coerenza, nei testi di san Tommaso, a ciò che aristotelicamente non può averla. Cfr. WÉBER, *La controverse*, pp. 291-314.

⁶⁵ GILSON, *Autour de Pomponazzi*, p. 277.

mortalità, tutti insieme gli elementi più tipici dell'intelligenza e delle aspirazioni umane, prove o indizi che siano, vi testimoniarebbero contro, denunciando ad alta voce il carattere *contraddittorio* di un'esistenza umana, genuinamente tale, il cui esito sia l'annientamento⁶⁶. Forse, è là dove argomenta per assurdo che Tommaso sembra più forte; prendendo in prestito le parole di Bertola, potremmo dire che le trattazioni più mature appaiono quelle che rendono Tommaso capace di “raccolgere tutti o quasi gli elementi della letteratura mortalista per poterli confutare in modo esauriente e definitivo”⁶⁷. In una battuta, più che nel senso ristretto della forza della dimostrazione *via Aristotelis* dell'immortalità dell'anima, il contributo significativo di Tommaso starebbe nella sua peculiare illustrazione di quella che potremmo chiamare la “contraddizione dell'uomo a termine”.

Certamente possiamo, forse dobbiamo riconoscere tutte queste cose. Ma non potremmo farlo senza ammettere tuttavia che non erano questi “superamenti dell'aristotelismo” ciò in cui Tommaso credeva: piuttosto, egli appare fermamente persuaso, nell'arco di tutta la sua produzione, che la corretta interpretazione di Aristotele e la penetrazione della verità circa la natura e il destino dell'anima umana conducano ad un unico e medesimo risultato. Egli avrebbe lottato con tutte le sue armi filosofiche ed esegetiche contro i guastatori di questa *mirabilis consonantia*.

⁶⁶ Questa “asimmetria” risulta chiaramente nei capitoli 80-81 della *Summa contra Gentiles*, in cui Tommaso, più che difendere in positivo la tesi dell'immortalità dell'anima, mostra l'insufficienza delle sue ragioni contrarie, fornendo forse proprio per questo la trattazione più ricca di tutta la sua produzione. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *S. c. G.*, II, cc. 80-81, ed. Leonina, pp. 504-506.

⁶⁷ Cfr. BERTOLA, *Il problema dell'immortalità*, p. 302. cfr., su questa linea, anche *Ibi*, pp. 254, 262.

La struttura elementare della materia. Presenze aristoteliche in Giordano Bruno

di Lucia Girelli

1. Introduzione

Fin dai tempi della filosofia greca, uno degli argomenti imprescindibili della fisica era la teoria degli elementi, cioè delle parti prime, non ulteriormente scomponibili, che formano i corpi. Empedocle stabilì quali e quanti fossero, Platone parlò della loro genesi nel *Timeo* e Aristotele ne diede la più esauriente trattazione nel suo sistema cosmologico. Fu la dottrina peripatetica che si trasmise poi in Occidente e rimase la teoria fisica dominante fino all'età moderna ed è con questa dottrina che Giordano Bruno deve confrontarsi in base alle conseguenze dalla sua rivoluzione cosmologica.

Lo Stagirita ancorava la sua teoria degli elementi alla struttura dell'universo: nel terzo libro del *De caelo* sosteneva che, come ai corpi composti si addicono moti composti, così ai corpi semplici spettano soltanto moti semplici che, data la finitezza del cosmo, possono essere soltanto due, in quanto solo due sono i luoghi verso cui si possono dirigere con un moto rettilineo, l'alto e il basso. Di conseguenza, se i moti semplici sono in numero finito, anche gli elementi sono in numero finito, ma devono essere almeno due o, per lo meno, devono esserci due tipi di elementi come due sono i moti naturali¹. Gli elementi infatti sono quattro perché uno di essi, il fuoco, sta in alto e sovrasta tutti gli altri, la terra sta in basso e sottostà agli altri tre e, come esiste un luogo intermedio, così esistono altri due elementi, l'aria e l'acqua, che allo stesso tempo sovrastano alcuni e sottostanno ad

¹ Cfr. Aristotele, *De coelo libri quatuor*, in *Aristotelis Opera omnia, cum Averrois commentariis*, Venetiis 1562-1574, vol. V, III, V, 3, t. 51, f. 213B (304b 19-23). Tutte le citazioni tratte dai testi di Aristotele saranno tratte dall'edizione giuntina del 1562 in quanto ai tempi del Nolano era l'edizione filologicamente più aggiornata e completa dei commenti di Averroè. Bruno, inoltre, non conosceva il greco e accedeva alla lettura di Aristotele o nella traduzione di Guglielmo di Moerbeke con i commenti di Tommaso d'Aquino o nelle traduzioni dell'edizione giuntina. La collocazione delle citazioni viene data, da destra a sinistra, fornendo l'indicazione del foglio, del testo, del capitolo, della *summa* e del libro. Alcuni di questi dati possono mancare a causa delle diverse partizioni dei testi aristotelici che si riscontrano nella giuntina. Ad esempio, la collocazione precedente significa che il passo citato si trova nel terzo libro del *De coelo*, quinta *summa*, terzo capitolo e si tratta del testo numero 51, stampato sul foglio 213 *recto*, nella sezione indicata dalla lettera B. Per completezza sarà fornita anche l'indicazione secondo l'edizione Bekker.

altri quasi secondo un criterio di simmetria². Nel *De generatione et corruptione* la natura degli elementi è ricondotta al loro essere i primi sinoli possibili, generati dalla combinazione della materia e di due qualità primarie, una attiva e una passiva. Le loro trasformazioni reciproche sono spiegate a partire dall'interazione di queste quattro qualità, ma nei *Meteorologicorum libri* queste ultime vengono ricondotte all'influenza dei moti celesti e, quindi, alla suddivisione tra mondo terrestre e mondo celeste. Il movimento della sfera della Luna, per un fenomeno che potremmo dire simile all'attrito, trasmette movimento e calore alla regione periferica della Terra³ e, scendendo verso il basso, l'effetto di questo 'attrito' diminuisce, per cui il centro del cosmo è freddo e riceverà calore solo per l'azione del Sole. È questa la ragione per cui i corpi freddi tendono verso il basso e i corpi caldi verso l'alto, ossia questo è il legame tra qualità primarie e peso e leggerezza.

Se l'aristotelismo lega a doppio filo la teoria degli elementi e l'impianto cosmologico complessivo, Bruno, che proprio contro questa cosmologia scaglia le sue critiche più distruttive, deve elaborare una teoria alternativa, costruita su altri principi e altre fonti. Tuttavia, la formazione che Bruno ricevette presso lo *studium generale* di S. Domenico Maggiore a Napoli fu quella aristotelico-tomista e lo stesso Nolano fu autore di un compendio della *Physica*, la *Figuratio aristotelici physici auditus*, e un commento a vari testi dello Stagirita (i primi cinque libri della *Physica*, il *De generatione* e il quarto libro dei *Meteorologica*), i *Libri physicorum Aristotelis explanati*. La prima opera fu pubblicata a Parigi nel 1586 per dimostrare che egli ben conosceva le dottrine che si apprestava a demolire in una pubblica disputa al Collège de Cambrai, la seconda, inedita fino al 1891, costituisce il canovaccio delle lezioni che Bruno tenne a Wittenberg tra il 1587 e il 1588. Il Nolano conosce molto bene la fisica aristotelica e, a detta di Felice Tocco (l'unico studioso che abbia a tutt'oggi analizzato i *Libri physicorum* con una certa cura)

«i consensi col suo Autore sono forse maggiori dei dissensi, e (*Bruno*) non ha difficoltà di manifestare questi ultimi, per fare bene intendere, che dove esplicitamente non combatte o non ritocca le dottrine aristoteliche, non è molto lontano dall'accettarle»⁴.

Non è peregrino, pertanto, chiedersi se qualche influenza delle dottrine aristoteliche sopravviva nella fisica del Nolano, laddove esse non contrastino apertamente con il suo nuovo sistema cosmologico.

L'unica trattazione sistematica della teoria degli elementi è condotta da Bruno nel *De rerum principiis et elementis et causis*, un testo risalente al 1589 e che oggi viene classificato tra le cosiddette 'opere magiche'. La prima parte di quest'opera, dopo una breve introduzione, è costituita dall'esposizione delle caratteristiche dei quattro elementi in capitoli apposi-

² Cfr. Aristotele, *De coelo* cit., IV, III, 4, t. 37, f. 263B-C (312a 28-33).

³ «Cum autem fertur primum elementum circulo et corpora quae in ipso sunt, id, quod propinquum est, semper inferioris mundi et corporis motu disgregatum accenditur et facit caliditatem» (Aristotele, *Meteorologicorum libri quatuor*, in *Aristotelis Opera omnia* cit., vol. V, I, I, 4, f. 401K; 340b 10-14).

⁴ F. Tocco, *Le opere inedite di Giordano Bruno*, Napoli 1891, p. 92.

tamente dedicati a ciascuno di essi. In tutti gli altri testi in cui il Nolano fa menzione di questo argomento si hanno soltanto brani più o meno approfonditi all'interno di capitoli o sezioni destinati alla dimostrazione di altre tesi. Si tratta di altre due 'opere magiche', il *De magia naturali* e le *Theses de magia*, contemporanee al *De rerum principiis*, e dei tre poemi francofortesi del 1591, il *De triplici minimo et mensura*, il *De monade, numero et figura* e il *De innumerabilibus, immenso et infigurabili*. Anche nel *Cammeracensis Acrotismus* del 1588, un'esposizione organica delle obiezioni di Bruno alla fisica peripatetica, si ha qualche accenno utile al confronto con la teoria aristotelica, mentre alcune argomentazioni esposte nelle opere latine si trovano già nel dialogo *De l'infinito, universo e mondi* del 1584.

2. Genesi ed elenchi

In primo luogo, si può osservare che in Bruno manca una spiegazione del rapporto tra elementi e materia, ossia manca la giustificazione della struttura elementare della materia, che lo Stagirita invece fornisce. Dopo aver trattato dei principi 'logico-ontologici' del divenire, ossia materia, forma e privazione, Aristotele mostra come da questi si passi alla struttura elementare dei corpi. Nel *De generatione* si riallaccia alla *Physica* sostenendo che i quattro elementi sono generati a partire da una materia comune perché, se il divenire è mutamento da un contrario all'altro, deve esserci un sostrato su cui i contrari operano in quanto non possono interagire tra loro⁵. Se i corpi sono tangibili, allora i primi contrari da cui tutto ha origine devono essere a loro volta tangibili:

«[Quoniam] igitur quaerimus sensibilis corporis principia, hoc autem est tangibilis (...), manifestum quod non omnes contrarietates corporis formas et principia faciunt, sed solum quae secundum tactum»⁶.

Questi contrari sono le coppie di qualità caldo-freddo e umido-secco, delle quali la prima è attiva e la seconda passiva. Dal momento che i corpi si modificano a vicenda, la materia dovrà essere caratterizzata contemporaneamente da una qualità attiva e da una passiva⁷. Ciò che risulta dalla combinazione di materia e primi contrari tangibili sono i minimi sinoli possibili, le componenti prime dei corpi ossia i quattro elementi: il fuoco caldo e secco, l'aria umida e calda, l'acqua fredda e umida e la terra secca e calda. Che questi elementi siano generabili e corruttibili si può constatare

⁵ «Dubitant enim aliquis qualiter densitas raritatem facere apta nata sit, aut haec densitate, similiter autem et alia quaecunque contrarietas: non enim amicitia litem congregat et facit aliquid ex ipsa, neque lis ex illa, sed utraque alterum quiddam tertium» (Aristotele, *De physico auditu libri octo*, in *Aristotelis Opera omnia* cit., vol. IV, I, IV, 2, t. 51, f. 31H; 189a 22-26).

⁶ Aristotele, *De generatione et corruptione libri duo*, in *Aristotelis Opera omnia* cit., vol. V, II, I, 2, t. 7, f. 372F-G (329b 9-12).

⁷ Aristotele, *De generatione et corruptione* cit., II, I, 2, t. 8, f. 372K (323b 23-24); cfr. G. Bruno, *Libri physicorum Aristotelis explanati*, in *Iordani Bruni Nolani Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita, recensabat F. Fiorentino, a cura di F. Tocco, H. Vitelli, V. Imbriani, C. M. Tallarigo, Napoli-Firenze 1879-1891, vol. III, pp. 357-358.

nella nostra esperienza quotidiana: come vediamo che il fuoco si estingue o perché si esaurisce da sé o perché è spento dal suo contrario, così deve essere anche per gli altri elementi⁸. La teoria delle qualità ci permette di spiegare tutto questo in base alla trasformazione reciproca dei corpi primi: un elemento si muta in un altro quando una delle sue qualità viene sostituita da quella contraria.

Proprio questa reciproca trasformabilità viene contestata da Bruno nei *Libri physicorum Aristotelis explanati*, in cui il Nolano afferma infatti che «in via vero Peripatetica cum haec in invicem transmutari intelligantur, non plus habent rationem principii quam principiiati»⁹ e quindi «respicendum est ad rem significatam iuxta Peripateticorum morem, non autem ad nomen significans, quandoquidem de ratione veri elementi est, ut sit ingenerabile et incorruptibile»¹⁰. L'avvento della filosofia aristotelica ha cambiato il linguaggio al punto che oggi ci si riferisce più alla cosa indicata dal termine 'elemento' che al significato vero e proprio della parola. Si tratta di un'obiezione molto forte, ma si deve ricordare che lo stesso Aristotele si dimostra ben consapevole di conferire ai suoi elementi un carattere composto e principiato, in quanto i veri principi sono la materia, cioè il substrato indeterminato che rende possibile l'esistenza dei corpi, e i contrari definienti¹¹. Tuttavia, la materia non può esistere senza i contrari che la definiscono né i contrari possono sussistere indipendentemente da un substrato materiale, quindi è sempre necessaria la combinazione di materia e forma per avere una realtà dotata di esistenza effettiva. Per questo gli elementi sono da considerarsi parti prime dei corpi, pur non essendo i loro principi ultimi.

Bruno non fa che evidenziare un aspetto della dottrina aristotelica e, richiamandosi a una più autentica concezione degli elementi, rifiuta la loro conversione reciproca. Dopo aver elencato quali siano per lui i veri elementi, nel *De magia naturali* il Nolano afferma a chiare lettere che «haec enim ita sunt ab invicem distincta, ut unum non possit unquam in alterius naturam transformari, sed bene concurrunt haec et associantur»¹². Il motivo di questo rifiuto, a una prima analisi, può sembrare oscuro e incoerente con la 'nolana filosofia', tesa alla dimostrazione dell'unità del tutto. Per giustificare la reciproca trasformabilità degli elementi, infatti, Aristotele invocava l'unità della materia al di sotto delle modificazioni nell'assetto qualitativo dei corpi primi¹³. Se gli elementi non mutano l'uno nell'altro,

⁸ Cfr. Aristotele, *De generatione et corruptione* cit., III, VI, 1, t. 52, f. 213H-L (304b 23-305a 14).

⁹ G. Bruno, *Libri physicorum Aristotelis explanati* cit., p. 344.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ «(...) primum quidem potentia corpus sensibile principium est; secundum autem contrarietates, dico autem ut caliditas et frigiditas; tertium autem iam ignis et aqua et talia, haec enim transmutantur in se invicem» (Aristotele, *De generatione et corruptione* cit., II, I, 1, t. 6, f. 372B; 329a 31-35).

¹² G. Bruno, *De magia naturali*, in *Opere magiche*, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Milano 2003, pp. 204-206.

¹³ «(...) si non esset ex uno omnia, non esset facere et pati ad invicem, ut calidum in frigidari et hoc calefieri rursus: non enim transmutantur caliditas et frigiditas in se invicem, sed manifestum est quod subiectum. Quapropter in quibus facere est et pati, necesse est horum unam esse subiectam naturam» (Aristotele, *De generatione et corruptione* cit., I, IV, 1, t. 43, f. 360D-E; 332b 13-19).

allora Bruno si trova a concludere che esistono quattro tipi diversi di materia, inficiandone, se non l'unità, l'unicità.

La ragione del rifiuto sta nella critica che Bruno formula nei confronti della concezione aristotelica della materia che, a suo avviso, è da considerarsi come un'entità logica e non fisica:

«Quale enim primum subiectum, quale primum principium, quod ab esse sequentium non absolvitur, quod nullam ex se, sed omnem et aliunde habere dicitur actualitatem, esse potest?»¹⁴.

Un sostrato che non abbia in sé nulla che lo renda attuale, non può avere un'esistenza fisica indipendente ed è pertanto solo un ente logico. Anche di questo Aristotele era consapevole, come abbiamo visto, ma Bruno mostra l'incoerenza interna delle dimostrazioni dello Stagirita proprio facendo riferimento alla critica alle teorie platoniche e pitagoriche secondo cui i corpi sono formati da superfici. Nessun corpo può venire dal non-corpo, dice Aristotele, dunque i corpi non possono venire da enti geometrici¹⁵. Allo stesso modo, risponde Bruno, se la materia è pura potenza, è un ente logico e da essa non possono venire i corpi. Ma la potenzialità della materia deve essere di tutt'altro tipo: essa «si fattamente risponde alla potenza attiva, che l'una non è senza l'altra in modo alcuno»¹⁶ dal momento che non si dà l'essere senza il poter essere e viceversa. La materia è un sostrato indifferenziato perché, dovendo ospitare tutte le forme, non può possederne nessuna in particolare, altrimenti dovrebbe escludere quelle ad essa contrarie. Tuttavia, l'assoluta assenza di determinazioni che caratterizza il sostrato non implica una concezione negativa della materia, che «non è quel *prope nihil*, quella potenza pura, nuda, senza atto, senza virtù e perfezione»¹⁷ che vorrebbero i peripatetici, anzi la privazione si ribalta subito in possesso perché il principio attivo che ha e dispensa le forme le è intrinseco e quindi non possiamo non dire che tutte le forme sono nella materia: «la dico privata delle forme e senza quelle (...) come la pregnant è senza la sua prole, la quale manda e riscuote da sé»¹⁸.

Materia e forma, sebbene logicamente distinguibili, sono ontologicamente inseparabili, come sa bene anche Aristotele, il quale analizza però la genesi degli elementi come se lo fossero. Le qualità non sono mai esplicitamente definite come forma degli elementi, sebbene ne svolgano spesso la funzione e sebbene siano state introdotte nel ruolo di quei contrari che nella *Physica* sono proprio la forma e la privazione, tanto che Averroè sarà costretto a introdurre il concetto di *forma diminuta* per giustificare lo *sta-*

¹⁴ G Bruno, *Acrotismus Camoeracensis*, in *Iordani Bruni Nolani Opera latine conscripta* cit., vol. I,I, p. 102. A questo proposito, vedi anche l'articolo LXXIII (ivi, pp. 184-185).

¹⁵ Cfr. Aristotele, *De caelo* cit., III, VII, 1, tt. 53-54, f. 216A-E (305a 13-17).

¹⁶ G. Bruno, *De la causa, principio et uno*, in *Opere italiane*, a cura di G. Aquilecchia, Torino 2002, vol. I, p. 692.

¹⁷ Ivi, pp. 716-717.

¹⁸ Ivi, p. 717.

tus ontologico delle qualità¹⁹. La teoria di Aristotele si dimostra debole nel momento in cui cerca di far derivare i corpi primi da un sostrato che, considerato indipendentemente dalla forma, non è un corpo. Questa è la difficoltà che Bruno vuole aggirare respingendo il principio della reciproca trasformabilità degli elementi, ancorato su una concezione puramente logica della materia prima, e prendendo le mosse direttamente da corpi già formati e attualmente esistenti²⁰.

Chiarita quale sia la differenza tra Aristotele e Bruno riguardo alla genesi e ai principi degli elementi, notiamo poi che, mentre lo Stagirita non dedica una trattazione sistematica a ciascuno di essi, il Nolano ne espone dettagliatamente le caratteristiche in quattro capitoli del *De rerum principis*, oltre che in riferimenti più o meno approfonditi nei testi che abbiamo menzionato. È nel *De magia naturalis* che ce ne fornisce l'elenco più completo:

«Summa et divina et vera, utpote naturae maxime consona, philosophia est, quae rerum principia posuit aquam, seu abyssum seu stygem, item aridam seu atomos seu terram (non inquam tellurem), item spiritum seu aërem seu animam, et quartum lucem»²¹.

Il numero degli elementi resta invariato rispetto alla tradizione antica e si riscontra anche una certa tendenza a rispettarne le forme: gli atomi sono identificati con la terra, lo spirito con l'aria, mentre la vera novità è costituita dalla luce che prende il posto del fuoco. Tuttavia, questo elenco non coincide con quello premesso al *De rerum principiis*:

«In spacio subinde sunt duo materialia, terra videlicet et aqua. Terram appellamus interdum aridam, interdum atomos; aqua interdum est vapor, interdum magis subtiliata est aër. Duo consistentia immaterialia sunt spiritus et anima communiter dicta»²².

Bruno introduce una distinzione tra elementi materiali, cioè terra e acqua, a cui è ricondotta anche l'aria, e elementi immateriali, spirito e anima, e non nomina la luce. Se si guarda però ai titoli dei capitoli, si ritrovano puntualmente gli elementi indicati nel *De magia: De luce et igne, De aëre seu*

¹⁹ «(...) formae istorum elementorum substantiales sunt diminutae formis substantialibus perfectis et quasi suum esse est medium inter formas et accidentia» (Averroè, *Commentaria in libros De caelo*, in *Aristotelis Opera omnia, cum Averrois commentariis*, Venetiis 1562-1574, vol. V, III, VIII, 3, comm. 67, f. 227C-D).

²⁰ Un'altra critica è invece fondata sulla distinzione tra minimi naturali e minimi sensibili: i primi sono i minimi corpi, cioè gli atomi, i secondi sono gli aggregati più piccoli che siamo in grado di percepire. Se la materia è costituita da atomi impercettibili, sostiene il Nolano, affinché sia possibile che tale materia diventi sostrato di qualità sensibili è necessario che vi sia un aggregato di atomi che «ad sensum habeat analogiam» (G. Bruno, *De triplici minimo et mensura*, in *Iordani Bruni Nolani Opera latine conscripta* cit., vol. I, III, p. 170), quindi «non est credibile ullam huiusmodi qualitatem super prima materia immediate fundari» (*ibid.*). Il minimo tangibile non è il minimo corpo, quindi caldo, freddo, secco e umido non possono fondarsi direttamente sulla materia (sugli atomi non aggregati), ma hanno bisogno di un grado minimo di organizzazione di questa.

²¹ G. Bruno, *De magia naturali* cit., p. 204.

²² G. Bruno, *De rerum principiis et elementis et causis*, in *Opere magiche* cit., pp. 588-590.

spiritu, De aqua e De terra.

L'elenco del *De rerum principiis* apre anche il problema se lo spirito sia da considerarsi materiale o immateriale, difficoltà confermata anche da un brano del *De triplici minimo et mensura*:

«Propterea principia materialia quibusdam sunt distincta, quorum sententiae nos magis adstipulamur, lucem, naturam humentem, atomosque seu aridam communi materia consistere non credentes. Vim vero animalem ita individuum, ut tota sit in toto et singulis (...), sicut non intelligimus esse accidens, ut harmoniam vel actum alienum, ita quoque substantiam concludimus esse aut non materiale aut eius materiae, quae in idem genus cum tribus praedictis non conveniat»²³.

Principi materiali sono dunque la luce, l'acqua e l'arida che, ci viene confermato, non provengono da un sostrato comune ma sono tre diversi tipi di materia. La *vis animalis*, la 'forza vitale', prende il posto dell'aria e dello spirito in questo elenco ed è descritta con l'espressione *tota in toto et singulis*, che Bruno impiega per indicare l'*anima mundi*²⁴. Spesso, tuttavia, anima e spirito sono trattati come entità equivalenti a causa della similitudine della loro natura e delle loro funzioni. Se dunque intendiamo la *vis animalis* del passo sopra citato come equivalente allo *spiritus*, si può concludere che, in linea generale, per Bruno gli elementi sono quattro: lo spirito, la luce, l'acqua e l'arida²⁵.

3. Aria

Far luce sull'ambivalenza tra spirito e anima consente di trattare il primo dei quattro elementi bruniani. Lo spirito è una «substantia per se mobilis»²⁶ grazie alla quale tutto vive e si muove, tanto che «vector nisi constet spiritus aër/ Tamquam animus quidam, ni animus fors hic siet ip-

²³ G. Bruno, *De triplici minimo* cit., p. 170.

²⁴ Un esempio dell'utilizzo di questa formula si ha nel *De la causa, principio et uno*, in cui Bruno afferma che «non in minor ragione vogliono l'anima esser tutta in tutto il mondo, e tutta in qualsivoglia parte di quello» (G. Bruno, *De la causa* cit., p. 659). Un altro dei numerosi esempi che possono essere addotti è un passo del *De magia naturali* in cui viene spiegato come l'anima, sia universale che particolare, pur essendo presente in ogni cosa, attualizzi soltanto alcune delle sue potenzialità: «Sicut enim anima nostra ex toto corpore totum opus vitae producit primo et universaliter, mox tamen quamvis tota est in toto et tota in qualibet parte, non tamen ideo totum facit ex toto et totum ex qualibet parte (...), ita et anima mundi in toto mundo» (G. Bruno, *De magia naturali* cit., p. 182).

²⁵ La trattazione più esauriente della dottrina degli elementi di Bruno si trova nella prima parte della monografia di Delfina Giovannozzi dedicata al concetto di *spiritus*, che trascura però la trattazione di acqua e terra e del loro rapporto ed è incentrata soprattutto sulle fonti neoplatoniche ed ermetiche (D. Giovannozzi, *Spiritus mundus quidam. Il concetto di spirito nell'opera di Giordano Bruno*, Roma 2006).

²⁶ G. Bruno, *De rerum principiis* cit., p. 616.

se»²⁷. Esso funge da mediatore tra l'anima e la materia perché ha caratteri che lo accomunano a entrambe:

«Anima per se et immediate non est obligata corpori, sed mediante spiritu, hoc est subtilissima quidam substantia corporea, quae quodammodo media inter substantiam animalem et elementarem; ratio vero istius nexus est, quia non est omnino substantia immaterialis»²⁸.

Lo spirito è una sostanza corporea, pertanto è simile alla materia pur essendo estremamente sottile ed insensibile, ma è anche sostanza continua che pervade tutti gli interstizi tra corpo e corpo e tra atomo e atomo, ed è dotato di grande attività ed efficacia, tanto da essere simile all'anima²⁹. Un'altra somiglianza che lo spirito presenta con l'anima è nella sua modalità di funzionamento, che si esplica in modo radiale dal centro, ossia dal cuore, alla periferia e dalla periferia al centro:

«...a corde virtus, quam spiritualem appella<n>t, ad totum corpus vitalis effunditur, et a toto corpore ad cor, tanquam a centro ad circumferentiam, et a circumferentia ad centrum sphaerae progressionem facta. Et haec est prima et praecipua spiritus significatio, qui ab anima differre non videtur»³⁰.

Che spirito e anima siano talmente simili da risultare indistinguibili viene confermato anche dal secondo capitolo del primo libro del *De minimo* dove, nell'elenco dei vari tipi di minimo, accanto alla monade e all'atomo, compare lo «spiritus undique fusus»³¹ nella parte in versi, mentre nella parte in prosa il suo posto è preso dall'anima:

«Minimum est (...) punctum in magnitudine unius et duarum dimensionum, atomus privative in corporibus quae sunt primae partes, atomus negative in iis quae sunt tota in toto atque singulis, ut in voce, anima et huiusmodi genus, monas rationaliter in numeris, essentialiter in omnibus»³².

In questa accezione, che proviene dalla tradizione stoica e neoplatonica e non certo da quella aristotelica, lo *spiritus aëreus* è dunque una sostanza corporea sottilissima e attivissima, motrice di se stessa e di tutte le

²⁷ G. Bruno, *De innumerabilibus, immenso et infigurabili*, in *Iordani Bruni Nolani Opera latine conscripta* cit., vol. I,II, p. 113. Il *De immenso* occupa due dei quattro tomi in cui è diviso in primo volume dell'edizione nazionale, quindi indicherò ogni volta il tomo da cui è tratta la citazione.

²⁸ G. Bruno, *Theses de magia*, in *Opere magiche* cit., p. 342.

²⁹ «Corpus vere continuum est corpus insensibile, spiritus nempe aëreus seu aethereus, et illud est activissimum et efficacissimum, utpote animae coniunctissimum propter similitudinem» (G. Bruno, *De magia naturali* cit., p. 200).

³⁰ G. Bruno, *De rerum principiis* cit., p. 620.

³¹ G. Bruno, *De triplici minimo* cit., p. 138.

³² Ivi, pp. 139-140.

cose, intermedia tra anima e corpo³³. Questa concezione dello spirito toglie ogni dubbio sull'introduzione da parte di Bruno di un elemento immateriale. Usando questo termine forse il Nolano voleva enfatizzare il carattere estremamente pervasivo dello spirito che, *undique fusus*, ordina e vivifica tutto e collega ogni cosa con qualsiasi altra. Lo stesso Bruno, d'altra parte, si interroga egli per primo se la *vis animalis* sia affatto immateriale oppure costituisca un quarto genere di materia e la risposta sembra essere quest'ultima, anche se il Nolano non l'ammette esplicitamente perché, data la sovrapponibilità tra spirito e anima, implicherebbe estendere la materialità anche a quest'ultima.

Tuttavia, esiste anche un'altra accezione, diffusa tra i filosofi volgari: lo *spiritus* «capiatur pro subtili quodam corpore; ut flamma spiritus igneus, fumus spiritus aqueus, et subtilia insensibilia quaedam corpora, ex rarefactione crassorum segregatione»³⁴, ma in realtà questi corpi sottili altro non sono che vapore, cioè un prodotto del surriscaldamento dell'acqua, che non differisce da essa «nisi raritate»³⁵. Inoltre rientrano in questa accezione anche i *corpora insensibilia*, cioè gli atomi 'sciolti' che fuoriescono dai corpi³⁶. Secondo questa accezione volgare e impropria di spirito, può esistere anche una certa convertibilità degli elementi, infatti l'acqua riscaldata dal sole produce vapore, cioè aria che a sua volta può infiammarsi e quindi produrre fuoco. A sua volta, il fuoco, addensandosi e raffreddandosi, diventa aria e quindi acqua³⁷. Tuttavia, né l'aria né il fuoco qui citati sono gli elementi veri e propri, ma si tratta o dell'accezione impropria o, come nel caso del fuoco, di meri derivati.

C'è anche un'altra suddivisione tra due diverse tipi di aria:

«aërem duplicem cognoscimus: talem videlicet, qualis est turbulentus atque tempestuosus, qui est pars substantiae telluris et ad unius globi istius constitutionem concurrans: et tranquillum alium, qualis est circa tellurem permeantibus astris undique cedens, omnia continens, universa sustinens»³⁸.

Nella prima accezione abbiamo l'aria che circonda il nostro pianeta, quella che noi chiameremmo 'atmosfera', e che si insinua anche nelle cavità sot-

³³ «Spiritus substantia media quaedam, qua anima tum corpori adest, cum corpori propriam per se ipsam organizato vitam elargitur. Omnia per spiritum istum vivunt atque generantur» (G. Bruno, *De monade, numero et figura*, in *Iordani Bruni Nolani Opera latine conscripta* cit., vol. I,II, p. 396)

³⁴ G. Bruno, *De rerum principiis* cit., p. 622

³⁵ Ivi, p. 628.

³⁶ Cfr. ivi., p. 624.

³⁷ «(...) non prius sol vel ignis aquam ad se trahat per aëreum spacium, quam illam aëri assimilaverit, nempe in vaporis consistentiam converterit; quod ubi factum fuerit, tunc illa substantia quae erat aqua non invita trahitur, sed eodem impulsu quo allicitur, per seipsam etiam veluti consentiendo contendit, itaque paulatim magis atque magis ad ignis similitudinem accedens, fit tandem ipse ignis. E contra corpus, quod in forma ignis subtilissimum a spiritu continetur, ordine contrario concrescens seu crassescens in aquae remigrabit speciem. Sic ergo ab aqua ad vaporem, a vapore in aërem, ab aëre in tenuissimum et penetrativissimum aethereum corpus eiusdem substantiae et materiae fit immutatio» (G. Bruno, *De magia naturali* cit., pp. 202-204).

³⁸ G. Bruno, *Acrotismus Camoeracensis* cit., pp. 176-177.

terranee e fin nei più piccoli interstizi tra corpo e corpo, tra atomo e atomo³⁹. Quest'aria «Materia est quiddam concretum humente, nec ipsum/ Est per se simplex, sed mixtum affinibus undis,/ Non absque arentis naturae halamine tenui»⁴⁰. Questo tipo di aria non sembra differire dall'accezione impropria dello *spiritus* inteso come corpo sottile e misto con acqua e terra ed è distinto, anche localmente, dal secondo tipo di aria, che è collocato al di sopra dell'atmosfera terrestre e riempie gli spazi tra i corpi celesti:

«Inter haec ingenerabile, incorruptibileque est aër immensus, utpote corpus spirituale, omnia stabiliens atque firmans, qui aut est prima substantia, aut certe ex omnibus illi proximus, qui primum est efficiens, ex atomis atque spiritu solidiora spissioraque corpora (qualia sunt astra, astrorumque membra) compaginans»⁴¹.

Quest'aria pura, in quanto efficiente che ordina e vivifica i corpi celesti, coincide con l'anima o per lo meno è ciò che più le assomiglia: si tratta dunque dello *spiritus* inteso in senso proprio.

Generalmente parlando, l'aria è la sostanza spirituale, ma per metonimia si può chiamare 'aria' anche lo «spacium cum tali substantia»⁴², cioè il cielo, che dunque «nihil aliud secundum substantiam esse dicimus, quam aërem»⁴³. Ma questo slittamento semantico porta a un'ulteriore equiparazione, che chiama in causa anche l'elemento la cui esistenza è più volte e con veemenza negata dal Nolano: «Aether vero idem est quod coelum, inane, spacium absolutum, qui insitus est corporibus, et qui omnia corpora circumplectitur infinitus»⁴⁴. Il cielo è lo spazio che contiene l'aria, è tale spazio, per essere in grado di contenere i corpi deve essere vuoto. Come tale, il vuoto è inalterabile, ingenerabile, incorruttibile e per questo somiglia all'etere aristotelico. Se Bruno recupera il termine, non intende recuperare ciò che da esso è indicato nella fisica peripatetica: l'etere bruniano è lo spazio vuoto, non l'elemento che costituisce i cieli, e differisce da quello aristotelico perché è immobile. Risalendo all'etimologia, Bruno corregge lo Stagirita, affermando che la sostanza dei cieli è detta 'etere' non perché sia essa stessa mobile, ma perché in essa avviene il movimento⁴⁵. La metonimia che consente di identificare l'aria col cielo e quindi con l'etere è giustificata dall'indissolubile legame tra queste entità: lo spazio è vuoto perché deve essere atto ad accogliere i corpi, ma allo stesso tempo è pieno perché effettivamente contiene tutte le cose, dal momento che l'infinita po-

³⁹ «Nec tantum, quo spiramus, superincubat aer,/ Telluris dorso; at vero per viscera plene/ Inseritur, nec non totius portio digna est;/ Scilicet in recavis antris, magnisque cavernis (...)/ Unde probant cunctis invecum rebus inane,/ Omnino intra atomum medians atomumque, per omnes/ Monstratum parteis» (G. Bruno, *De immenso* cit., vol. I,II, p. 199).

⁴⁰ G. Bruno, *De immenso* cit., vol. I,II, p. 76.

⁴¹ G. Bruno, *Acrotismus Camoeracensis* cit., p. 177.

⁴² G. Bruno, *De immenso* cit., vol. I,II, p. 78.

⁴³ G. Bruno, *Acrotismus Camoeracensis* cit., p. 176.

⁴⁴ G. Bruno, *De immenso* cit., vol. I,II, p. 78.

⁴⁵ «Astra item dicuntur aethera quod currant. Spacium dicitur aether quia decurritur» (G. Bruno, *De immenso* cit., vol. I,II, p. 79).

tenza attiva dell'Uno traduce immediatamente in realtà la possibilità, di modo che per noi è logicamente possibile pensare una distinzione tra l'etere e l'aria in esso contenuta, ma ontologicamente non si dà l'una senza l'altro e viceversa.

Il tema dello *spiritus*, collegato com'è al vitalismo universale, è affatto estraneo alla fisica aristotelica, tuttavia è possibile individuare qualche suggestione. Nel primo libro dei *Meteorologica*, Aristotele afferma che il Sole, riscaldando la Terra, che va intesa come un complesso costituito dall'elemento terra e dall'elemento acqua, produce due diverse esalazioni: «exhalationem necessarium est fieri non simplicem (...) sed duplicem, hanc quidem magis vaporosam, illa autem magis spirituosam»⁴⁶. Il *vapor* caldo-umido deriva dal surriscaldamento dell'acqua, mentre lo *spiritus* caldo-secco deriva dal surriscaldamento della terra e si colloca sopra il primo, dal momento che le sue qualità sono simili a quelle del fuoco. Anzi, è proprio l'incendiarsi dello *spiritus* dovuto all'attrito provocato dal contatto con la mobile sfera della Luna che produce fenomeni come comete e stelle cadenti e costituisce quindi la reale sfera del fuoco. La fiamma infatti altro non è che «spiritus sicci ardor»⁴⁷, «spiritus aut fumus ardens»⁴⁸. Il *vapor* invece, in quanto più simile all'acqua, si colloca sotto lo *spiritus* e costituisce quella che Aristotele chiama sfera dell'aria, in cui avvengono quelli che noi definiamo fenomeni meteorologici, cioè nubi, nebbie, precipitazioni e simili. Anche in Aristotele, dunque, esiste l'utilizzo del termine 'spirito' per indicare l'aria calda e secca (mentre in Bruno lo spirito ha semmai una natura umida⁴⁹) ed esiste una suddivisione dell'aria in due regioni, di cui il Nolano è consapevole:

«forzato dalla verità o pure dalla consuetudine del dire di antichi filosofi, (...) Aristotele nel primo della sua *Meteora* (...) confessò che le due regioni infime de l'aria turbulento ed inquieto sono intercette e comprese da gli alti monti, e sono come parti e membri di quella; la quale vien circondata e compresa da aria sempre tranquillo, sereno e chiaro»⁵⁰.

Bruno riconosce la validità della divisione in zone e la piega alla sua cosmologia: la zona del *vapor*-aria diventa la zona occupata dall'aria mista e turbolenta, che scende anche nelle profondità della Terra, mentre la zona dello *spiritus*-fuoco viene sostituita dalla zona dello *spiritus*-etere tranquillo e puro ed estesa oltre i confini del mondo terrestre, diventando lo spazio infinito che accoglie e vivifica tutti i corpi celesti e soppiantando le sfere eterree e cristalline della cosmologia aristotelica.

⁴⁶ Aristotele, *Meteorologicorum libri cit.*, I, II, 1, f. 402G (341b 7-9). Il termine greco 'pneumatodesterán' è tradotto nell'edizione giuntina con 'spirituosam', mentre Guglielmo di Moerbeke impiegava il termine 'spumosam'.

⁴⁷ Ivi, f. 402I (341b 21-22).

⁴⁸ Ivi, IV, III, 2, t. 47, f. 483E (388a 2).

⁴⁹ «Proprie ergo loquendo et distinctius, aerem dicimus substantiam spirituaalem, seu corporis subtilis humidam» (G. Bruno, *De immenso cit.*, vol. I, II, p. 78).

⁵⁰ G. Bruno, *De l'infinito, universo e mondi*, in *Opere italiane cit.*, vol. II, p. 104.

4. Luce

Il secondo elemento, come abbiamo detto, è la luce, la cui definizione più completa viene data nel *De rerum principiis*:

«Lux est (1) substantia spiritualis, (2) insensibilis per se, (3) sensibilis vero per substantiam humidam, (4) totam se communicans et diffundens, (5) in natura sicca latens, (6) in humido explicabilis et sensibilis»⁵¹.

È sostanza in quanto non è legata ad alcun sostrato e produce degli accidenti, tra i quali spicca soprattutto il calore⁵². Di per sé non è visibile, ma noi possiamo percepirla solo attraverso corpo o lucido o diafano, che è sempre di natura umida: «concludimus omne corpus lucidum esse aqueum, lucem vero esse substantiam quandam in aqua vel cum aqua vel circa aquam»⁵³. La luce diffonde ovunque i suoi effetti senza suddividersi in parti perché, in realtà, «seminaliter est ubique»⁵⁴ pur non essendo ovunque in atto. Per questo motivo essa non si muove e se pure vogliamo raffigurarci un movimento, allora «fingatur centri exglomeratio quaedam,/ Quae mox in centrum retrahat, glomeretque repente/ Aurati iubaris diffusos undique crines»⁵⁵: Ciò significa che anche la luce avrebbe lo stesso movimento diffusivo e sferico che già caratterizza lo *spiritus*. Bruno l'ha definita 'sostanza spirituale', probabilmente a causa della sua affinità con lo spirito data dalla sua onnipresenza, dal suo carattere sottile e dalla sua natura 'formale' (è infatti un'essenza «qua huius actu compositi vel simplex aliquod formatum est»⁵⁶). Non devono però sussistere dubbi sulla sua natura materiale: nell'ultimo libro del *De immenso* il Nolano rifiuta la distinzione di Palingenio Stellato tra la luce fisica e la luce metafisica e incorporea che si estenderebbe all'infinito al di là del mondo terrestre al posto delle sfere eternee e limitate di Aristotele. Tuttavia, se così fosse, non si avrebbe un vero continuo perché la luce materiale non 'aderirebbe' alla luce immateriale in quanto non sono del medesimo genere. Di conseguenza, la luce può essere soltanto materiale: «Nam quid ego reputem spacium sine corpore, quodque/ Divinum teneat spacio quod non eget illo;/ Quam spacium frustra, sine forma materiamque?»⁵⁷. Non esiste spazio senza corpo né forma senza materia, quindi è impossibile pensare uno spazio riempito da un ente immateriale, qual è la luce di Palingenio. Esiste solo la luce fisica, tutte le altre applicazioni del termine sono solo metafore che servono per indicare la sapienza, la virtù, le leggi, la giustizia⁵⁸.

⁵¹ G. Bruno, *De rerum principiis* cit., p. 596.

⁵² Cfr. *ibid.*

⁵³ Ivi, p. 598; G. Bruno, *De immenso* cit., vol. I,I, p. 378.

⁵⁴ G. Bruno, *De rerum principiis* cit., p. 600.

⁵⁵ G. Bruno, *De immenso* cit., vol. I,II, p. 309.

⁵⁶ G. Bruno, *De triplici minimo* cit., p. 170. Una tesi analoga è esposta anche nel *De monade*: «Lumen incorporea quaedam est forma omnibus insita» (G. Bruno, *De monade* cit., p. 391).

⁵⁷ G. Bruno, *De immenso* cit., vol. I,II, p. 301.

⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 306.

Inoltre, la luce è latente nella sostanza secca come dimostra l'esempio della calce che, mescolata con acqua, genera il fuoco: ciò accade perché l'acqua funge da combustibile che si infiamma a contatto con il calore della calce, cioè con la luce latente in essa. Bruno chiama in causa Democrito per avvalorare la sua posizione: «Bene dixit Democritus lucem substantiam siccam, quae in humido producit calorem et ex calore lucem»⁵⁹. Per il suo carattere composto, il fuoco va depennato dall'elenco degli elementi e sostituito con la luce:

«quid enim est ignis praeterquam aqua lumine affecta, seu luminis virtute formata? Apud nos nusquam inconsistere sine aqua videtur ignis, et validiores flammās humiditate simplicis aquae alimus»⁶⁰.

Per questo si può dire che l'acqua è la materia del fuoco, mentre la luce ne costituisce la forma: «Naturae humenti accedens quapropter habendus,/ Aut humens natura siet pro materiei/ Conditione, quia est illius forma reperta/ Et lux atque calor».⁶¹

C'è comunque una differenza tra fuoco e fiamma, «quae fumus ardens definitur»⁶² (si noti la coincidenza con le parole di Aristotele). Il vero fuoco «inter materiam combustibilem mediat atque flammam»⁶³, non coincide né con la sostanza umida combustibile, né con la luce che la incendia, né con la fiamma che brucia:

«illum ignem, qui candelam accensam servat et cuius semina substantialia permanent, non dicimus esse flammam, sed illud quod inflammat vaporem, seu quod flammam producit et lumen illud eiacular»⁶⁴.

Ciò che brucia non può che essere il calore, pertanto

«nos sub titulo ignis etiam intelligere quod circumfertur de calore; principium enim calefactivum dicimus ignem; motus, vita, sensus, in omnibus his, quae per se moventur, vivunt et sentiunt»⁶⁵.

Il fuoco è il calore vitale insisto in ogni cosa in quanto vivente, prodotto dalla luce che, per l'appunto, si trova ovunque come lo *spiritus* che tutto ordina e vivifica, anzi, si potrebbe affermare che questo calore vitale è ciò che consente agli esseri animati di esercitare quelle funzioni vitali che costituiscono gli atti secondi dell'*anima-spiritus*, cioè le operazioni che derivano dalla sua essenza anche se in modo non necessario (movimento e sensazione, per l'appunto, sono proprie dei viventi in quanto tali anche se non sempre si esercitano). Il fuoco si distingue allora in *nativus*, cioè in

⁵⁹ G. Bruno, *De rerum principiis* cit., p. 602.

⁶⁰ G. Bruno, *De immenso* cit., vol. I,II, p. 22.

⁶¹ Ivi, vol. I,I, p. 289.

⁶² Ivi, vol. I,II, p. 39.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ G. Bruno, *De rerum principiis* cit., p. 608.

⁶⁵ Ivi, p. 610.

calore vitale proprio, ed *extraneus*, ossia calore esterno di natura distruttiva opposta al primo⁶⁶.

Anche in questo caso, le fonti del Nolano sembrano essere tutt'altro che aristoteliche e lo stesso Bruno cita apertamente Mosé ed Ermete Trismegisto, che nella *Genesi* e nel *Poimandres* pongono tra i principi la luce e non il fuoco⁶⁷, e Telesio, che attribuisce al fuoco una natura umida e una funzione vitale⁶⁸, ma Aristotele è davvero del tutto assente? Come abbiamo già avuto modo di notare, anche per lo Stagirita il fuoco è di natura composta, in quanto prodotto dell'incendiarsi dell'esalazione calda e secca ad opera del calore generato dall'attrito con la sfera della Luna, anzi quello che si trova alla periferia del mondo terrestre non è nemmeno il vero fuoco: «Non est autem ignis: excessus enim calidi, et veluti fervor est ignis»⁶⁹. Per l'elemento caldo-secco manca il nome adeguato, quindi lo designiamo impropriamente con nome del suo derivato, come se chiamassimo 'ghiaccio' l'elemento caldo-umido nel caso non esistesse il termine 'acqua'⁷⁰. Quando Bruno respinge la teoria aristotelica del fuoco affermando che «non ergo est hoc elementum/ Aeris a specie diversum constituendum» non fa che sottolineare ciò che già Aristotele aveva rilevato nei *Meteorologica*. Come per lo Stagirita, anche per Bruno la fiamma, che rappresenta questo falso fuoco, è *fumus ardens*, con la differenza che per il primo questo fumo è di natura secca (Averroè la definisce «fumus accensus in terra factus»⁷¹ e la terra è elemento *simpliciter* secco), mentre per il secondo è di natura umida. Tuttavia, il Nolano si dimostra profondamente antiaristotelico nel rifiutare la sfera del fuoco con argomenti che mostrano l'incoerenza interna del pensiero dello Stagirita: se l'etere è sottilissimo, non può produrre attrito e quindi non incendia l'aria sottostante; la diversa velocità di rotazione renderebbe più intenso il calore all'equatore e nullo ai poli, quindi il fuoco dovrebbe avere gradi diversi; se tutte le sfere provocano attrito, dovrebbe esserci fuoco anche tra una sfera planetaria e l'altra⁷². La cosmologia aristotelica va quindi respinta non solo in virtù della nuova dottrina dell'universo infinito, ma anche per la sua autocontraddittorietà.

Come abbiamo visto, Bruno distingue tra calore *nativus* e calore esterno e distruttivo, ma già Aristotele affermava che

«Putrefactio autem est corruptio eius, quae in unoquoque humido proprie et secundum naturam caliditatis, ab aliena caliditate: haec autem est, quae ambientis»⁷³.

⁶⁶ Cfr. *ibid.*

⁶⁷ Cfr. G. Bruno, *De immenso* cit., vol. I,II, p. 39; G. Bruno, *De rerum principiis*, p. 594 e p. 602.

⁶⁸ Cfr. G. Bruno, *De monade* cit., p. 395; G. Bruno, *De immenso* cit., vol. I,I, p. 289.

⁶⁹ Aristotele, *Meteorologicorum libri* cit., I, I, 4, f. 401L (340b 23).

⁷⁰ Cfr. Tommaso d'Aquino, *In libros Aristotelis Meteorologicorum expositio*, in *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, Romae 1886, vol. III, I, l. IV, n. 6.

⁷¹ Averroè, *In libros De generatione et corruptione expositio media*, in *Aristotelis Opera omnia* cit., vol. V, IV, II, 2, comm. 28, f. 376I.

⁷² Cfr. G. Bruno, *De immenso* cit., vol. I,II, pp. 205-213.

⁷³ Aristotele, *Meteorologicorum libri* cit., IV, I, 1, t. 6, f. 468L (379a 16-18).

Anche per lo Stagirita il calore esterno ha carattere distruttivo perché, quando supera quello interno, elimina l'umidità naturale di un corpo e ne provoca la putrefazione.

Per quanto riguarda la luce, Aristotele sostiene che essa sia l'atto del diafano, ossia di ciò che non è visibile per sé, ma grazie a un colore. La luce sarebbe il colore che assume il diafano quando un corpo estraneo, come il fuoco o l'etere, lo porta in atto, mentre non è né fuoco né qualcosa di corporeo (se lo fosse, sarebbe un corpo nello stesso luogo occupato dal corpo diafano, il che è impossibile)⁷⁴. Proprio per la sua natura, Empedocle ha torto nel sostenere che la luce si muove⁷⁵, dal momento che sembra essere una proprietà dei corpi trasparenti. Si può notare che il Nolano concorderebbe con questa concezione su due punti: la luce non si muove e la luce non è fuoco; tuttavia non può certo accettare che la luce non abbia natura corporea né che sia il prodotto del fuoco, pertanto i debiti verso lo Stagirita, in questo caso, sono minimi.

5. Acqua e terra

L'acqua è principio generatore per eccellenza: «intelligitur tanquam genitura omnium rerum, ut intellexit Thales et Moises, qui spiritum Dei incubantem in aquis introduxit, quasi dans illis virtutem procreatricem»⁷⁶. Questo elemento ha un ruolo centrale nella fisica di Bruno, è il *trait d'union* che collega tutti gli altri. Abbiamo già visto come essa sia il combustibile che nutre il fuoco e come la fiamma, in sostanza, altro non sia che vapore acqueo ardente. Ora possiamo aggiungere le sue altre due funzioni fondamentali:

«Principium ergo, medium et effectus omnis differentiae et numeri in rebus compositis est aqua (...); per hanc enim tum corpora corporibus agglutinantur, uniuntur, vinciuntur, tum etiam spiritus spiritibus et spiritus corporibus, animaque ipsa tandem hoc principio agglutinativo aedificat, confabricat sibi atque format paucis, ut dictum est, atomis tam mirabile architectum»⁷⁷.

In primo luogo, essa è l'elemento che unisce e agglutina gli atomi che costituiscono l'arida ossia la terra. Gli atomi, secondo Bruno, sono tutti uguali tra loro e tutti di forma sferica, quindi è l'acqua che, fornendo un grado di unione e densità maggiore o minore, introduce la diversità fra i corpi, che sarebbero altrimenti aggregati uniformi di parti omogenee. Questo le è

⁷⁴ «Lux autem est actus diaphanis, secundum quod est diaphanum. In potentia autem est illud, in quo est hoc, et obscuritas. Et lux est quasi color diaphani, cum fuerit diaphanum secundum perfectionem ab igne, et similibus, ut corpus superius (...). (*Dictum est*) quod non est ignis, neque corpus omnino, neque aliquid currens a corpore omnino: quoniam, si ita esset, tunc secundum hunc modum esset aliquod corpus. Sed est praesentia ignis, aut simile, in diaphano» (Aristotele, *De anima libri tres*, in *Aristotelis Opera omnia* cit., vol. VI, II, IV, 3, t. 69, f. 86A-B; 418b 9-16).

⁷⁵ Cfr. *ivi*, t. 70, f. 86D (418b 21-26).

⁷⁶ G. Bruno, *De rerum principiis* cit., p. 590.

⁷⁷ *Ivi*, p. 634.

possibile in quanto, ed è la sua seconda funzione, è il mezzo che trasmette l'azione dello spirito e dell'anima, «*diversas animae atque spiritus differentias explicans*»⁷⁸.

Visto il legame tra terra e acqua, è d'uopo trattare i due elementi simultaneamente. L'arida è «*corpus rarissimus, levissimus per se*»⁷⁹, costituita da innumerevoli atomi di forma sferica⁸⁰, indivisibili e di conseguenza inalterabili, ingenerabili, incorruttibili ed eterni. Proprio per la loro forma, essi non sono in grado di aderire l'uno all'altro, ma sotto l'azione dello *spiritus* si spargerebbero come polvere nel vento se non intervenisse l'acqua ad unirli:

«(...) terra levis magnum per inane volabit,
Vanidus est etenim pulvis, sparsusque, priusquam
Officio lymphae partes cum partibus una
Concurrant, aerae rapiuntur flamine, per se
Quo deportentur dubiae, sed ob aeris actum
Huc illucve meant atomi»⁸¹.

Nel comporre i corpi, l'acqua porta coesione, durezza e volume: essa unisce, come abbiamo visto, e per questo fa sì che i corpi risultino resistenti alla divisione, mentre se prevalesse l'arida avremmo corpi friabili (i metalli, infatti, sono composti principalmente di acqua⁸²). Inoltre, come si può constatare dai fenomeni di putrefazione, se dai corpi viene rimossa la componente umida, ciò che rimane è solo una piccola quantità di polvere, molto inferiore alla massa del composto iniziale⁸³ (si noti che, anche in questo caso, Bruno si sta attenendo alla definizione di putrefazione data da Aristotele). Anche la terra contribuisce in qualche misura, perché il peso e la densità di un corpo sono dati dal numero delle particelle che lo formano⁸⁴, tuttavia senza l'azione unificatrice dell'acqua l'apporto della terra sarebbe vanificato⁸⁵, ragion per cui è in realtà l'acqua a conferire peso ai corpi.

Se ci chiediamo da dove venga l'idea di questa struttura dei corpi, la risposta va trovata in Aristotele, che nel *De generatione et corruptione* di-

⁷⁸ G. Bruno, *De rerum principiis* cit., p. 630.

⁷⁹ Ivi, p. 636.

⁸⁰ Vedi anche il dodicesimo capitolo del primo libro del *De triplici minimo*, dove si afferma appunto che nel solido la figura minima è la sfera (G. Bruno, *De triplici minimo* cit., pp. 177-179).

⁸¹ G. Bruno, *De immenso* cit., vol. I,II, p. 151; ma si veda anche il *De l'infinito*: «l'arida, a fatto sciolta da l'acqua, non è altro che vaghi e dispersi atomi» (G. Bruno, *De l'infinito* cit., p. 109). Molte delle argomentazioni sul rapporto di acqua e terra si trovano già nel dialogo italiano (cfr. ivi, pp. 102-110).

⁸² Cfr. G. Bruno, *De immenso* cit., vol. I,II, pp. 197-198.

⁸³ Cfr. G. Bruno, *De rerum principiis* cit., p. 632; G. Bruno, *De immenso* cit., vol. I,II, p. 164.

⁸⁴ «Omnis densitas et gravitas et pondus est a numero partium coeuntium» (G. Bruno, *De rerum principiis* cit., p. 638)

⁸⁵ «Ponderat ergo nihil, quod non concenterit in unum/ Partibus innumeris merito coeuntibus undae./ Quippe atomos vincire suum est, vinctasque tenere,/ Ne incerto impulsu volitent per inania regna» (G. Bruno, *De immenso* cit., vol. I,II, p. 152).

chiara: «Humidum autem, quod interminabile proprio termino, facile terminabile existens. Siccum autem, facile terminabile proprio termino, difficulter autem terminabile»⁸⁶. Con queste parole, probabilmente Aristotele allude alla capacità di mantenere un figura data da altro più a che una facoltà autolimitante del secco che, in quanto qualità passiva, non può agire, nemmeno su se stesso. Aristotele inoltre riconduce il molle e il duro rispettivamente all'umido e al secco⁸⁷, quindi l'acqua è molle, deformabile, «facilis ad separationem», come dice Averroè, mentre al contrario la terra è dura, indeformabile, «gravis ad separationem»⁸⁸. Nel quarto libro del *De caelo* lo Stagirita sosteneva anche che la terra non può essere risucchiata a forza verso l'alto perché «non est superficies una», mentre l'acqua può essere aspirata «cum fuerit superficies una»⁸⁹. Da queste parole si può dedurre che per Aristotele la terra è priva di coesione fra le sue parti, quindi ha una natura discreta e corpuscolare (ma non atomica perché, per quanto difficilmente, le sue parti sono pur sempre divisibili) e «sine humido non potest consistere»⁹⁰, mentre l'acqua è materia continua e proprio per questo funge da collante tra le parti di terra. Da questa concezione corpuscolare della terra all'identificazione di questo elemento con gli atomi indivisibili il passo è breve, anche se esce dall'ortodossia aristotelica oltre che da quella atomista, dal momento che affianca alla materia atomica una materia continua.

Tuttavia, nonostante Bruno sia debitore di Aristotele, trova comunque modo di muovergli una critica:

«bene dixit Aristoteles (...) a terra seu a sicco rationem esse termini; id enim in compositione proprio termino, humidum vero alieno terminatur. Et hic quamvis bene dixerit, non tamen tam bene intellexit»⁹¹.

È vero che l'acqua riceve limite e figura dal vaso in cui è contenuta, ma il vaso non è composto di sola terra, bensì di terra e acqua. Il corpo contenente non avrebbe alcuna consistenza, figura e solidità se non vi fosse l'elemento umido che cementa il secco, anzi «siccissima et durissima videntur, mirae moles aquae praedominatur. Ad sensum ergo seu ad specierum sensibilibus consistentiam terminus et figura non est a terra plus quam ab aqua actualiter»⁹², sminuendo il ruolo della terra, che per Aristotele era necessaria al successivo mantenimento di questa figura e questo limite.

Il Nolano critica anche gli atomisti: sebbene la loro filosofia sia con-

⁸⁶ Aristotele, *De generatione et corruptione* cit., II, I, 2, t. 9, f. 373B (329b 30-33).

⁸⁷ «Amplius, molle quidem humidi, durum autem sicci. Molle enim quod cedit in seipsum et non obsistit: quod quidem facit humidum (...). Durum autem sicci: durum enim est, quod congelatum est, congelatum autem siccum est» (ivi, t. 13, f. 373G; 329b 6-11).

⁸⁸ Averroè, *In libros Meteorologicorum expositio media*, in *Aristotelis Opera omnia* cit., vol. V, *Summa in IV libro*, f. 465I.

⁸⁹ Aristotele, *De caelo* cit., IV, III, 4, t. 37, f. 263B-C (312a 30-33).

⁹⁰ Aristotele, *De generatione et corruptione* cit., II, III, 2, t. 49, ff. 382M (335a 1).

⁹¹ G. Bruno, *De rerum principiis* cit., p. 642.

⁹² Ivi, p. 644

forme a ragione, è tuttavia lontana sia dai sensi che dalla pratica, rivelandosi più contemplativa che operativa. L'atomismo non basta a Bruno perché è soltanto una descrizione astratta della natura e non fornisce gli strumenti per manipolarla. Per questo

«nobis non sufficit atomos principia materialia adducere, sed ad compositionem seu nexum adiicimus aquam; ad vivificationem, ordinationem et regimen adducimus spiritum; ad sensum, motum, ornatum, digestionem, amorem et litem adducimus lucem seu ignem primum elementum»⁹³.

Per produrre le cose, tutti e quattro gli elementi sono necessari: la terra e l'acqua formano i corpi, l'aria li vivifica e li ordina, il calore fa sì che possano svolgere le loro funzioni vitali. Ma anche gli elementi hanno bisogno gli uni degli altri: l'acqua resterebbe vapore se non si addensasse per l'apporto della terra, la terra resterebbe polvere se non fosse agglutinata dall'acqua, la luce non si diffonderebbe se non nel mezzo umido, l'acqua non si muoverebbe senza il calore vitale, il fuoco non esisterebbe se non fosse alimentato dal combustibile umido, lo spirito sarebbe impotente se non agisse sugli altri elementi e niente vivrebbe se non fosse animato dall'aere⁹⁴. Gli elementi non possono sussistere separatamente anche per un'altra ragione: in quanto elementi, essi devono essere principi produttivi, fecondi, ma se fossero separati, ciascuno nella propria sfera senza impulso a muoversi verso le altre parti, sarebbero del tutto sterili: «Haud physica haec igitur sunt commenta, at logicorum/ Queis licet abstrahere a veris (...)/ Unidque nam contra hanc clamat natura mathesim»⁹⁵.

Questa però è anche l'opinione di Aristotele nel *De generatione et corruptione*, almeno per quanto riguarda i corpi appartenenti al mondo terrestre: la terra deve essere presente in quanto, affinché un corpo sia collocato in basso, cioè al centro del cosmo, deve essere formato soprattutto di essa, ma la terra è secca e difficilmente delimitabile da altro e non è coesa, quindi è necessario anche l'apporto dell'acqua. L'aria e il fuoco, invece, sono necessari per completare il quadro delle qualità e tale completezza è necessaria perché soltanto la presenza di tutti i contrari assicura la possibi-

⁹³ Ivi, p. 638.

⁹⁴ «Quamque diu pulvis specie est in pulveris, usque/ Non suffusus aqua, nedum superenatat undas,/ Sed facili ventus quocumque per aera versat/ Turbine: non ullo concretaque frigore lymphæ,/ Non lymphæ, at vapor est, fumus, nebulosaque certe/ Materies: quocumque means per inane profundum./ Ignem non proprie cognoscimus esse elementum,/ Ast circa humentem naturam, luminis actum» (G. Bruno, *De immenso* cit., vol I,II, p. 11); «(Aer) medium est per quod cuncta ista feruntur./ Humida nam semper substantia sternitur illis,/ Ut lucem ac tenebras haec nata est figere tantum,/ Atque atomos corpus concretas reddere in unum» (ivi, p. 12); «Unda etenim a terra concrescit, terraque ab unda,/ Undaque vitali in motu ac virtute per ignem est,/ Nec nisi concreto se lux de fonte propagat,/ Vivida subiecto cui virtus exit ab igne./ (...) Porro horum non meat unum/ In reliquum, vector nisi constet spiritus aer/ Tamquam animus» (ivi, p. 113).

⁹⁵ Ivi, p. 265.

lità del mutamento⁹⁶, come stabilito nel primo libro della *Physica*. Quindi acqua e terra assicurano la presenza di freddo e secco; pertanto anche il caldo, che è la qualità precipua del fuoco, e l'umido, qualità precipua dell'aria, devono essere presenti nei corpi composti collocati sulla superficie terrestre. Oppure, dal momento che acqua e terra assicurano la presenza della coppia delle qualità passive e del freddo, per completare la coppia delle qualità attive sono necessarie anche le due combinazioni che coinvolgono il caldo. Gli elementi non potranno mai esistere allo stato puro e, parallelamente, non troveremo mai una qualità che sia completamente attualizzata in un corpo composto, per lo meno non sulla Terra. Il quadro cosmologico che esce dai *Meteorologica*, inoltre, descrive la reale struttura del mondo e non più un modello astratto: al centro del cosmo sono collocate acqua e terra, che non costituiscono due sfere distinte, ma formano un corpo unico, tant'è vero che l'acqua si trova anche sottoterra (ed è da quest'acqua sotterranea che si generano fonti e fiumi)⁹⁷, mentre al di sopra di esse si trova il *vapor* umido, che è prodotto dal surriscaldamento della componente acqua della Terra e che corrisponde alla cosiddetta sfera dell'aria, mentre la sfera del fuoco è costituita dallo *spiritus* secco e facilmente infiammabile che il calore del Sole genera dalla componente terrosa della Terra. Nel nostro mondo, dunque, non esistono corpi primi puri localizzati in sfere distinte, ma corpi misti nei quali prevalgono le qualità che più li avvicinano a quegli elementi che dobbiamo pensare come dei modelli euristici elaborati per spiegare il comportamento dei corpi e non come enti fisicamente esistenti.

La necessità della compresenza di tutti gli elementi è un'istanza prettamente aristotelica ed è proprio questa istanza, anche se giustificata con motivazioni differenti, che ci consente di capire come Bruno possa rifiutare la reciproca trasformabilità dei corpi primi e l'unicità della materia da essa implicata senza venir meno a quella tensione all'unità che è la cifra del suo pensiero. La materia non è unica, ne esistono quattro tipi diversi che non si convertono gli uni negli altri, ma che tuttavia non hanno un'esistenza indipendente. Se li possiamo pensare separatamente, nella realtà dell'universo (e non della sola Terra) li troveremo sempre uniti. Il Nolano rifiuta l'unicità della materia quando questa è intesa come il sostrato astratto della fisica peripatetica, ma a livello ontologico ne asserisce con forza l'unità proprio in virtù di un'istanza aristotelica.

6. Conclusioni

⁹⁶ «Omnia autem mixta corpora, quaecunque circa medii locum sunt, ex omnibus composita sunt simplicibus. Terra enim inest omnibus, quia unumquodque est maxime et multum in proprio loco. Aqua autem, quia indigent terminari ipsa composita: solam autem esse simplicium facile terminabile aquam. Amplius autem et terra sine humido non potest consistere (...). Aer autem et ignis, quomodo contraria sunt terrae et aquae: terra enim aeri, aqua vero igni contraria est ut contingit substantiam substantiae contrariam esse. Quomodo igitur generationes ex contrariis sunt, inexistunt autem altera extrema contrariorum, necesse est et altera inesse: quapropter in omni composito omnia simplicia inerunt» (Aristotele, *De generatione et corruptione* cit., II, III, 2, t. 49, ff. 382L-383A; 334b 31-335a 6).

⁹⁷ Cfr. Aristotele, *Meteorologicorum libri* cit., I, IV, 1, f. 418D-E (349b 21-27).

Ciò che viene totalmente sconvolto nella filosofia della natura di Bruno è la teoria dei luoghi e dei moti naturali degli elementi e questo è facilmente comprensibile data l'asserzione di due tesi avversate da Aristotele: il vitalismo e l'infinità dell'universo. Non sussistendo più né le sfere celesti né i confini del cosmo, la separazione fra mondo terrestre e mondo celeste non ha più senso per Bruno, che sostituisce le sfere eteree con uno spazio pieno di aria-*spiritus* che si estende all'infinito. Di conseguenza, sarebbe assurdo mantenere le sfere degli elementi per il mondo terrestre, così come sarebbe assurdo conservare la dottrina dei luoghi assoluti. Il basso e l'alto diventano concetti relativi: ogni corpo celeste ha un suo centro, un suo basso, e una sua periferia, un suo alto, e il peso di un corpo sarà definito in base alla sua tendenza verso un particolare basso. Se la gravità si misura in base alla velocità a scendere verso il centro, allora l'elemento più pesante dovrebbe essere lo spirito aereo, la cui sede è il cuore. Seconda arriverebbe l'acqua, da cui non si distingue il fuoco inteso in senso comune, e solo per ultima verrebbe l'arida, rarefatta e leggerissima⁹⁸. La ragione di questo stravolgimento sta nel vitalismo che caratterizza la filosofia della natura del Nolano. La cosmologia si riduce a fisiologia: come il principio vitale risiede nel cuore degli esseri viventi, così lo *spiritus* (o l'*anima mundi*) ha sede nel centro della Terra («Deus in medium vitalis flaminis auras/ Contraxit»⁹⁹) e da lì si espande con un movimento sferico e si diffonde ovunque, riempiendo ogni spazio, dalle cavità sotterranee fino al cielo infinito¹⁰⁰. Inoltre, se la Terra è un essere vivente, allora il suo calore naturale sarà anch'esso collocato al centro, mentre le sue regioni periferiche saranno fredde e riceveranno calore da altri corpi¹⁰¹. Avevamo già descritto il moto circolare-diffusivo dell'aere e della luce, ma questo moto è proprio anche dell'acqua e della terra. Come il sangue comunica a tutte le parti del corpo le forze vitali, così l'acqua fa da tramite all'azione dello spirito¹⁰² e dalle cavità sotterranee sale in superficie per formare fiumi e mari, sprofondando di nuovo attraverso voragini e così via. L'acqua scorre indifferente dall'alto verso il basso e dal basso verso l'alto, proprio come il sangue, che fluisce dal cuore sia alla testa sia ai piedi, tornando poi verso il cuore e formando un circolo. Anche le nubi (che sono vapore acqueo) non abbandonano la superficie terrestre, si muovono circolarmente attorno a esse, come salgono, così sono costrette a scendere¹⁰³.

⁹⁸ Cfr. G. Bruno, *De immenso* cit., vol. I,II, p. 182. Si veda anche il sopracitato passo del *De l'infinito* (G. Bruno, *De l'infinito* cit., pp. 102-110).

⁹⁹ Ivi, p. 156.

¹⁰⁰ Questa dinamica vitale si ripete in ogni altro corpo celeste, che è anch'esso centro in quanto l'universo bruniano è una sfera infinita con centro ovunque e circonferenza in nessun luogo. Lo spirito-anima è ovunque uno, sono le sue infinite operazioni a creare un'infinita molteplicità di centri vitali.

¹⁰¹ Cfr. G. Bruno, *De immenso* cit., vol. I,I, pp. 353-354.

¹⁰² «Spiritus humenti hinc verum se quaque refundat/ Virtute. Atque frui quì possent munere vitae,/ Ni, sedes animae, sanguis substantiaque humens/ Insita sit cunctis, atomorumque ordia nectat?» (ivi, vol. I,II, p. 184)

¹⁰³ «Et nubes quocumque volant, non diffuere ultra/ Telluris possunt corpus: quia nec datur illic/ Sistere. (...) circum quocumque ferantur,/ Ascendunt sursum latae, Telluris ad oras,/ Irent atque alio verum quocumque coactae» (ivi, p. 190).

Nel *De magia naturali* Bruno spiega una serie di fenomeni naturali quali l'emissione di calore e luce da una fiamma, la diffusione di voci, suoni e odori e l'attrazione magnetica ricorrendo al 'moto sferico' di particelle che escono ed entrano dai corpi secondo, appunto, i raggi di una sfera. Questi fenomeni vanno spiegati riferendosi «ad effluxionem partium ab universis corporibus seu atomorum»¹⁰⁴. Il moto sferico degli atomi segue quello dello spirito, che è il nucleo originario di forza vitale, il centro attorno al quale si costituiscono gli esseri viventi (Terra compresa) e che ne garantisce l'identità:

«Quare solum per individuum animae substantiam sumus id quod sumus, quam circum veluti centrum quoddam ubique totum atomorum exglomeratio fit et agglomeratio. Unde per nativitatem et adolentiam spiritus architector expanditur in hanc qua consistimus molem (...). Nativitas ergo est expansio centri, vita consistentia sphaerae, mors contractio in centrum»¹⁰⁵.

Finché lo *spiritus architector* si espande, esso attrae flussi di atomi verso di sé e aggrega attorno a sé un corpo. Quando il nucleo torna a contrarsi nel suo centro, i flussi di atomi in entrata scemano e non compensano più i flussi di atomi in uscita (necessari al rinnovamento del corpo), cosicché il corpo inizia a decrescere fino a dissolversi completamente. Anche gli atomi condividono il movimento diffusivo-sferico che caratterizza gli altri elementi, quindi Bruno conclude che «Cum propria tenent, naturaeque ordine aguntur,/ Et totum et partes tantum girare videntur»¹⁰⁶ e che «quascumque videmus/ Telluris partes, quia cuncta reposta profunde,/ Quod tenere olim, rursum sublime tenebunt»¹⁰⁷. Tutti gli elementi, non solo l'etere, sono dotati di un movimento circolare e, se assumono un moto rettilineo, è perché subiscono una perturbazione violenta da parte di un agente esterno:

«Ergo duas motus species si linea curva/ Rectaque definit divulsis partibus, alter/ Natura est partis quae naturaliter exstat,/ Alter natura malehabentis et exulis, unde/ Ocior illa brevi rapitur pro viribus tractu,/ Interea cadit medium per inane rotando,/ Formata adveniat quavis penetrando figura»¹⁰⁸.

Il sistema cosmologico complessivo elaborato da Giordano Bruno è quanto di più lontano dalla filosofia aristotelica si possa immaginare ma, per quanto riguarda la teoria degli elementi, echi della fisica peripatetica sono ancora sensibili: la suddivisione dell'aria in due zone, l'uso del termine *spiritus* per indicare una di esse (caricato di accezioni vitalistiche che sono tuttavia assenti in Aristotele), la natura composta del fuoco, la struttura corpuscolare della terra e la funzione agglutinante dell'acqua sono tut-

¹⁰⁴ G. Bruno, *De magia naturali* cit., p. 212.

¹⁰⁵ G. Bruno, *De triplici minimo* cit., p. 143.

¹⁰⁶ G. Bruno, *De immenso* cit., vol. I,II, p. 188.

¹⁰⁷ Ivi, p. 190.

¹⁰⁸ Ivi, p. 211.

te tesi che si ritrovano puntualmente nella filosofia della natura aristotelica, così come è aristotelica l'istanza della necessaria compresenza di tutti gli elementi, che consente a Bruno di superare l'ostacolo implicito nella sua critica alla materia astratta di Aristotele. Questo dimostra che, laddove non siano coinvolti i temi dell'infinito e della vitalità universale, il Nolano può accettare influenze peripatetiche e intrattenere un dialogo, talvolta anche polemico, con lo Stagirita, al quale spesso rimprovera la contraddittorietà interna del suo pensiero, come a sostenere che, sviluppando coerentemente le premesse poste dallo stesso Aristotele, è possibile giungere a risultati compatibili con la nuova cosmologia.

Aristotele mediatore. Un'immagine ambigua tra Gemisto Pletone e Simone Porzio

di Eva Del Soldato

Mentre era in corso il concilio di Firenze, che nel 1439 avrebbe portato ad una strategica quanto effimera riunificazione tra le chiese d'Oriente e di Occidente, alcuni membri della delegazione greca erano rimasti perplessi per non dire scandalizzati dall'uso disinvolto che i teologi romani facevano della filosofia aristotelica nel difendere le loro posizioni. È famosa in questo senso una testimonianza di Silvestro Siropulo, a proposito della reazione di un inviato della Georgia, sdegnato per l'ennesimo ricorso al verbo dello Stagirita:

‘Ma che Aristotele e Aristotele –egli disse – non m’importa un fico del vostro grande Aristotele’; e quando io con la parola e il gesto chiesi: ‘chi è dunque grande?’ egli rispose: S. Pietro, S. Paolo, S. Basilio, Gregorio il Teologo; non m’importa un fico del vostro Aristotele, Aristotele’¹.

Non si deve pensare che il mondo bizantino non fosse affatto interessato ad Aristotele e alla Scolastica – si pensi soltanto alla traduzione greca ad opera di Demetrio Cidone della *Summa Theologiae* di Tommaso – semplicemente l'accostamento di filosofia e teologia non era familiare alla mentalità ortodossa, e pertanto l'aristotelismo, come ogni altra scuola di pensiero, non poteva trovarvi cittadinanza². Eppure dibattiti filosofici non mancavano ai margini del concilio: stando ad una testimonianza di Enea Silvio Piccolomini, a Ferrara, a casa del medico peripatetico Ugo Benzi, si era tenuta una disputa nella quale l'italiano aveva dimostrato a un

¹ La traduzione del passo di Siropulo in J. Gill, *Il concilio di Firenze*, Firenze 1967, p. 270.

² Demetrio si sarebbe in seguito convertito al cattolicesimo. Su di lui cfr. A. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota, ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo quattordicesimo*, Città del Vaticano 1931. Una sintesi delle tendenze filosofiche bizantine medievali, soprattutto in chiave platonica, in J. Hankins, *Plato in the Middle Ages*, in *Dictionary of the Middle Ages*, vol. IX, New York 1987, pp. 694-704 (ristampato in Id., *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, Roma 2004, vol. II, pp. 7-25.

pubblico di greci l'armonia di Platone e di Aristotele³. Ma che nella prima metà del quindicesimo secolo si avesse nell'Occidente Latino una reale conoscenza delle dottrine platoniche, è qualcosa impossibile da affermare: alle traduzioni, spesso solo parziali, del Medioevo (il *Timeo*, il *Cratilo*, il *Fedone* e il *Menone*), andavano aggiunte le non del tutto soddisfacenti fatiche di Leonardo Bruni e pochi altri, che del resto avevano tralasciato i dialoghi di maggior impegno teoretico⁴.

Un'eccessiva fiducia nel legare aristotelismo e le sorti della propria religione, e per converso una scarsa preparazione sulle dottrine platoniche: questa era la situazione che il vecchio Giorgio Gemisto Pletone trovò dunque in Italia⁵. L'anziano maestro, membro laico della delegazione greca e figura di spicco della corte di Morea, aveva dal suo canto messo a punto una peculiare teologia alternativa a quella cristiana, che si fondava sostanzialmente sugli scritti platonici nei quali riconosceva una perfetta pietà oltre che una cifra dell'identità ellenica, così minacciata dall'esterno da nemici occidentali e turchi⁶. Se perciò Gemisto si era opposto coerentemente fin dall'apertura del concilio alla riunificazione delle due chiese, cercava nel contempo di diffondere nel mondo occidentale semi del suo pensiero, attraverso un breve libello composto a Ferrara durante una breve malattia, il celebre *De differentiis*. Il titolo latino, ricalcato con ogni probabilità su quello del dialogo di Bernardino Donato che avrebbe accompagnato esattamente un secolo dopo la prima edizione a stampa del libello, non deve trarre in inganno: l'opera era scritta in Greco e questo non le garantì nell'immediato un'ampia circolazione. Ma l'appassionata difesa della pietà platonica, accompagnata da una messa a fuoco della scarsa utilità – anzi, semma della dannosità – alla teologia dell'aristotelismo, non mancò di suscitare dibattiti tra coloro che erano in grado di poterla leggere: Gennadio Scolario, ormai divenuto patriarca di Costantinopoli, si lanciò anni dopo in un'apologia di Aristotele, mentre Giorgio di Trebisonda prese spunto anche dal *De differentiis* per trascinare nell'agone della disputa su Platone e Aristotele un allievo dell'ormai

³ Un'interpretazione recente dell'episodio in M. Bertozzi, *Il convito di Ferrara. Giorgio Gemisto Pletone e il mito del paganesimo antico ai tempi del concilio*, in *Ferrara e il Concilio 1438-1439 – Atti del convegno di studi nel 550° anniversario del concilio dell'unione delle due chiese d'oriente e d'occidente* (Università di degli Studi di Ferrara, 23-24 novembre 1989), a cura di P. Castelli, Ferrara 1992, pp. 133-141.

⁴ Cfr. J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, 2 vv., Leiden 1990.

⁵ Su Gemisto cfr. il sempre fondamentale R. Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris 1956.

⁶ Sul paganesimo di Pletone cfr. in particolare J. Monfasani, *Platonic Paganism in the Fifteenth Century*, in *Reconsidering the Renaissance*, ed. by M. A. Di Cesare, Binghamton 1992, pp. 45-61 (ora anche in Id., *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Emigrés*, Aldershot-Burlington 1995, cap. X). Per un cristianesimo anomalo di Gemisto si è invece espresso Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, cit., I, pp. 197-205.

defunto Gemisto, il cardinale Bessarione⁷.

L'intento non troppo nascosto del *De differentiis* era del resto quello di affermare e di argomentare la superiore utilità alla religione, qualsivoglia contenuto si fosse voluto dare ad essa, del platonismo nei confronti dell'aristotelismo, e così facendo di contribuire a un nuovo equilibrio della situazione teologico-filosofica che aveva incontrato in Italia, così tanto appiattita sul pensiero dello Stagirita. In apertura del suo scritto Gemisto insisteva proprio sull'utilità che l'opera avrebbe portato avere per i lettori latini: in particolare costoro, infatti, sebbene in passato fossero stati consapevoli della superiorità di Platone, si erano infine lasciati persuadere dalla subdola parola di un arabo, Averroè, per il quale Aristotele costituiva il vertice della filosofia. Iniziava così una rassegna degli errori dello Stagirita, a cominciare dalla mortalità dell'anima, fino a giungere all'empia negazione della fatale provvidenza⁸. E rispondendo poi in seguito alla già ricordata apologia di Scolario, Gemisto ritornava sul tema e tentava di dare una spiegazione in chiave storiografica su cosa avrebbe condotto Aristotele ad assumere posizioni così pericolosamente tendenti all'ateismo. Su un tema capitale come la deliberazione della natura (*Physica* II, 199b 26 e sgg.), lo Stagirita aveva infatti tentato secondo Gemisto di mediare tra due istanze completamente opposte; da una parte il cieco materialismo dei certi atei dall'altra l'onnipervasivo provvidenzialismo degli antichi saggi:

Ecco come stanno le cose. All'epoca di Aristotele c'era un principio comune a tutti gli uomini, che c'è ancora in coloro che pensano in modo corretto, vale a dire che nessuno degli esseri che fa qualcosa in vista di un fine, guida la sua azione verso un fine in assenza di un'intelligenza. Essendo questo un principio chiaramente affermato dai predecessori di Aristotele, i migliori spiriti dell'umanità, vedendo costoro che le produzioni della natura assomigliavano a quelle dell'arte e che in esse appariva chiaramente una finalità - poiché esse non sono in se stesse provviste di ragione e di intelligenza - ritennero che un'intelligenza divina, a loro esterna, dovesse governare e guidare ognuna di queste produzioni verso un fine, così come gli artigiani si prendono cura dei prodotti umani. Ma altri hanno creduto, per ateismo, che la natura faccia senza scopo quel che fa, e per dimostrare questo, si appoggiarono su quanto c'è di irrazionale in natura. Davanti a questa divergenza di opinioni, Aristotele [...] concede a quelli che la pensano così, che la natura agisca in vista di un fine. Ma pensandola anche lui come questi uomini atei, si oppone

⁷ Il testo del *De differentiis* è edito in B. Lagarde, *Le De differentiis de Pléthon d'après l'autographe de la Marcienne*, «Byzantion», XLIII, 1973, pp. 312-343. L'edizione di Donato è contenuta in *De Platonicae atque Aristotelicae philosophiae differentia, libellus. Nuper in lucem editus. Bernardino Donato Veronensi authore. Georgiou tou Gemistou tou kai Plethonos peri on Aristoteles pros Platona diapheretai*, Venetiis 1540; cfr. poi Gennadio Scolario, *De Aristotelis defensione*, P.G., CLX, cc. 745-748; Bessarione, *In calumniatorem Platonis*, Romae 1469 (sarebbero seguite le edizioni Venetiis 1503 e 1516); Giorgio di Trebisonda, *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis*, [Venetiis 1523] (prima edizione a stampa); cfr. in generale sulla disputa J. Monfasani, *George of Trebizond*, Leiden 1976.

⁸ Il riferimento all'influenza di Averroè nel mondo latino è proprio in apertura: Gemisto Pletone, *De differentiis*, cit., p. 312.

al principio comune, dicendo che è assurdo non credere che qualcosa si produca in vista di un fine, se non si vede che l'agente ha esercitato l'azione di deliberare, vale a dire di ragionare⁹.

Il risultato era stata una teleologia ibrida, dove la natura agiva sì in vista di un fine, ma priva di una guida intelligente. Se si considera che al contrario la provvidenza, declinata in particolare come fato, era uno dei concetti centrali e peculiari della *pietas* di Pletone e che ad essa avrebbe dedicato un capitolo – l'unico giunto a noi – delle sue *Leggi*, si capisce bene come la mediazione di Aristotele andasse ascritta sotto il segno del negativo, non solo come una mancanza di originalità speculativa, ma quasi come uno stratagemma per mitigare una presa di posizione pericolosamente vicina all'ateismo. L'«Aristotele mediatore» di Gemisto non si configurava pertanto come «maestro di color che sanno», quanto piuttosto come un pensatore tendente all'ateismo, che sfrutta principi comuni tradizionalmente accettati per mascherare, seppur in modi logicamente insostenibili, le proprie posizioni.

Sull'interpretazione di Gemisto del passo della *Physica* non sarebbero mancate in seguito polemiche: il tema della deliberazione della natura sarebbe stato infatti uno dei principali campi di scontro tra Giorgio da Trebisonda e Bessarione, il quale avrebbe infine sciolto la questione affermando la sostanziale armonia di vedute tra Platone e Aristotele sull'argomento, in quanto nel contesto lo Stagirita avrebbe parlato da fisico e non da metafisico. E chiudendo così la questione, Bessarione sottolineava con chiarezza che si era deciso ad affrontare al tema per amore della verità e non certo in difesa del suo antico maestro Pletone, ormai morto e comunque portatore di idee certo troppo audaci per chi aveva addirittura aspirazioni alla tiara papale¹⁰.

Si è visto, in ogni caso, che l'«Aristotele mediatore» di un estremista platonico – si passi la definizione – come Gemisto, era declinato al negativo ed aveva una natura dopo tutto superficiale. Una diversa e ben più profonda chiave di lettura la avremo poco più di un secolo dopo da parte di un aristotelico radicale – si conceda nuovamente l'espressione – vale a dire il napoletano Simone Porzio (1496-7/1554), grande professore dell'ateneo pisano.

Pensatore di grande originalità, troppo spesso e troppo rapidamente liquidato sotto il segno del pomponazzismo, Porzio era decisamente qualcosa di diverso dal *magister* mantovano. Mortalista e alessandrino militante, ma capace di correggere certe esegesi del maestro di Afrodisia, abile interprete di testi greci, medico di sovrani e non alieno ai fermenti religiosi valdesiani, Porzio non solo non pare aver mai conosciuto Pomponazzi, ma addirittura le rare volte che lo cita è piuttosto critico nei

⁹ Gemisto Pletone, *Contra Scholarii defensionem Aristotelis*, in W. Gass, *Gennadius und Pletho*, Breslau 1844, pp. 211-214, trad. mia. Edizioni recenti del testo in E. V. Maltese, Leipzig 1988; B. Lagarde, in «Byzantion», LIX, 1989, pp. 354-507.

¹⁰ Cfr. su questo tema E. Del Soldato, *Platone, Aristotele e il cardinale: il De natura et arte di Bessarione*, «Rinascimento», 48 (2008), pp. 61-79.

suoi commenti¹¹. Le comuni conclusioni sul significato del *De anima* vengono raggiunte per vie diverse, e quando Porzio affronta la spiegazione scientifica di fatti mirabili, non lo fa sicuramente attraverso il filtro del *De incantationibus*, così come non pare allinearsi all'aristotelismo stoicizzato del *De fato*. Il filosofo napoletano preferisce agire da interprete fedele, piuttosto che portare all'interno della fortezza aristotelica concetti ad essa alieni, come ad esempio l'astrologia o la demonologia. Questa sua impostazione non gli impedisce tuttavia di proporre esegesi originali, come ad esempio nella già evocata opera sull'anima (il *De mente humana*), dove elabora una forma di alessandrismo coerente, e nel suo principale scritto fisico, il *De rerum naturalium principiis*, dove rifiuta la tradizionale assimilazione della materia a *prope nihil*¹². Ma l'interesse di Porzio non va indagato soltanto in questi suoi scritti più noti, ma anche in altri trattati minori dove mise alla prova alcuni suoi ulteriori talenti.

Un esempio perfetto è dato da un'opera che ebbe una certa fortuna, nonché vita lunga, vale a dire l'edizione del *De coloribus* pseudo-aristotelico (Florentiae 1548; Parisiis, 1549)¹³. Il cuore del testo era rappresentato certamente dal commento filologico di Porzio al trattatello, nel quale avanzava con buona credibilità che l'autore del *De coloribus* non fosse Aristotele, bensì piuttosto Teofrasto, ma anche la più convenzionale introduzione, dove di Aristotele utilizzava il *De sensu et de sensato* (439 a30 e sgg.) ha qualche spunto di interesse. Proprio in apertura, affrontando la fondamentale questione definitoria sulla scorta appunto del trattato aristotelico, Porzio passa in rassegna le opinioni dei predecessori: se i pitagorici credevano che il colore fosse la superficie dell'oggetto, mentre Platone giudicava che fosse luce, Aristotele «*mediam quandam ingressus viam, censet colorem esse terminum corporis, non qua corpus est, esset enim superficies, sed perlucidi, nec eius quidem interminati, quod color lumen esset, velut Platoni placuisse diximus*»¹⁴. Per quanto lo snodo rimanesse implicito nel testo aristotelico, dove si fa menzione diretta solo della posizione pitagorica, Porzio impone il confronto anche con la dottrina del *Timeo* 67C (alla quale si fa invece più ampio riferimento a 437b11-23), per mostrare come Aristotele colga gli aspetti vitali delle rispettive dottrine dei suoi predecessori e offra attraverso una mediazione una definizione adeguata e non sbilanciata del proprio oggetto: la via media praticata dallo Stagirita si colloca pertanto nel segno del rispetto della tradizione e di uno svolgimento positivo di essa.

Ma questa prima apparizione del motivo in Porzio era puramente definitoria. Ben altra profondità l'«Aristotele mediatore» la avrebbe assunta finendo per configurarsi come un riflesso stesso delle dottrine

¹¹ Sulla biografia di Porzio cfr. Fiorentino, *Simone Porzio*, in Id., *Studi e ritratti della Rinascenza*, Bari 1911, pp. 81-153; E. Del Soldato, *Simone Porzio. Un aristotelico tra natura e grazia*, Roma 2010, pp. 1-19.

¹² S. Porzio, *De mente humana*, Florentiae 1551; Id., *De rerum naturalium principiis*, Neapoli 1553.

¹³ La prima edizione uscì per i tipi di Torrentino, la seconda di Vascosan. L'edizione fu ripetutamente stampata nei decenni successivi, ad esempio in Aristotelis Stagiritae *Extra ordinem naturalium varii libri*, Venetiis 1562, cc. 140r-145v; Aristotelis *Tripartitae philosophiae opera omnia*, Basileae 1563; Aristotelis Stagiritae *Metaphysicorum libri XIII*, Venetiis 1572, pp. 876-894.

¹⁴ S. Porzio, *De coloribus* (ed. Florentiae), pp. 5-6.

fondamentali dello Stagirita, in opere come il già citato *De mente humana*, apparso nel 1551. Il motivo è in *positio princeps*, proprio in apertura dell'opera. Dopo aver accennato alla difficoltà della questione animastica, per la quale il suo trattato si offre come una provvidenziale palla natatoria, Porzio sottolinea che pure nella trattazione sull'anima Aristotele, «*vir mirae eruditionis ac summa pietatis*», ha cercato di combattere gli opposti eccessi di coloro «*qui cuncta generari asserebant, atque ex adverso, illorum qui nullis generationibus obnoxia esse placita sustulissent*» in modo tale da compensarne le rispettive mancanze e quindi «*dignitatem hominis augere, simul et principia naturalia optimo consilio non labefactare*»¹⁵. D'altronde, a imporre allo Stagirita una simile soluzione - consapevole della peculiarità umana, ma nello stesso tempo rispettosa dei principi fisici del mondo - era la fondata considerazione dell'incipiente natura umana che sorregge il suo filosofare, che individua nell'uomo un aspetto eterno e uno corruttibile, il primo che lo spinge a innalzarsi al cielo e il secondo che invece lo lega al mondo delle cose naturali.

Proprio l'ambiguità della natura umana, intesa come cifra dell'aristotelismo, si offre dunque come la chiave di lettura migliore per giustificare la ricorrenza del motivo in Porzio. Aristotele è 'mediatore' perché non accetta un arido materialismo meccanicista, ma nello stesso tempo non si ancora unicamente a soluzioni metafisiche e non cerca cittadinanza in Repubbliche inesistenti come quella di Platone¹⁶. E' piuttosto la considerazione parallela della materia e della forma, della natura ilemorfica del composto umano a guidare le argomentazioni filosofiche dello Stagirita e quindi del suo interprete Porzio. Non casualmente la conclusione del *De mente humana* mostrerà un uomo diviso tra la sua essenza sensibile e sensitiva, che lo trattiene nella sfera mortale, e le pur legittime aspirazioni divine, che non vanno trascurate poiché giusto è assimilarsi almeno per quanto concerne l'operazione ad una vita intellettuale e quindi divina, aprendo così la porta ad un'immortalità intesa in senso debole.

Un'ulteriore conferma di questa attitudine, vale a dire il legame tra ilemorfismo e motivo interpretativo dell'«Aristotele mediatore», viene dalla principale opera etica di Porzio, *l'An homo bonus, vel malus volens fiat*, composta e pubblicata nello stesso anno del *De mente humana*, nel 1551. Per quanto nel passaggio decisivo Porzio accantoni in modo programmatico la questione della mortalità dell'anima¹⁷, per dedicarsi esclusivamente al tema della libertà umana, non viene tuttavia meno il paradigma antropologico aristotelico di riferimento, che risalta in particolare nel confronto con altre due scuole antiche di pensiero, la stoica e la platonica, entrambe le quali «*in aliquibus deficient*»¹⁸. Fondandosi su di uno schema senz'altro preso in prestito da Erasmo, all'uomo tutto intelletto degli stoici, portatore di una libertà totale di stampo pelagiano, e a quello annegato nella materialità dei Platonici, incapace pertanto della benché minima buona deliberazione senza un aiuto superiore (ed è qui

¹⁵ Porzio, *De mente humana*, cit., p. 5.

¹⁶ Ivi, p. 54.

¹⁷ S. Porzio, *An homo bonus, vel malus volens fiat*, Florentiae 1551, p. 13.

¹⁸ Ivi, p. 12.

impossibile non cogliere l'eco delle dottrine luterane)¹⁹, Porzio oppone la descrizione intermedia che recupera da Aristotele:

Nam cum homo naturam nactus sit ambiguam, (idque si intellectum possibilem atque animam ipsam minime corruptioni esse obnoxiam statuerimus: sin minus, quod fortasse Aristoteles sensit, aliter erit dicendum) anima quoque eius facultates habet partim communes cum brutis ac plantis, partim sibi propriam, qua caeteris animantibus praestat [...] Quare Aristoteles inquit decimo Ethicorum actionem humanam mixtam esse²⁰.

Ritorna dunque qui la strategia dell' "Aristotele mediatore", in quanto di fronte a due soluzioni opposte che non riescono a rendere conto della complessità dell'oggetto trattato e che finiscono per forzarlo unilateralmente, è solo la filosofia peripatetica a offrire una risposta adeguata che tenga conto della realtà in modo non astratto. Per certi aspetti (le facoltà intellettuali) l'uomo supera gli altri esseri viventi, per altri (la soggezione alle passioni e ai bisogni fisici) è simile alle bestie e alle piante; è in base a questa considerazione fondamentale che Porzio può stabilire quale sia la virtù propriamente umana legata alla corporeità, ma anche alla parte razionale: il filosofo conclude pertanto che l'azione propria dell'uomo vada inquadrata nella vita civile, della quale sia le passioni, sia la ragione che le regola sono componenti indispensabili. Capace di avvicinarsi agli dei o di abbassarsi al rango delle bestie, ribadisce che l'uomo dovrà aspirare almeno come principio regolativo ad una vita intellettuale e contemplativa, ma potrà dire di aver adempiuto alla sua essenza anche semplicemente componendo con equilibrio quelle razionalità e passione che gli derivano dalla sua natura ambigua.

Aristotele pertanto 'media' tra le dottrine dei suoi predecessori - e non solo - perché a loro differenza coglie la complessità umana e la descrive in tutti i suoi aspetti. La mediazione non risulta pertanto come in Gemisto una scelta strategica mirata a mitigare attraverso dottrine tradizionali il proprio radicalismo religioso, ma piuttosto una consapevole presa di posizione, nonché una ricaduta logica dell'ilemorfismo, cardine del pensiero aristotelico: se si eccettua l'esempio squisitamente definitorio del *De coloribus*, Porzio impiega non casualmente l'immagine della via mediana sempre in contesti legati all'ambigua natura umana e in questo modo con notevole acume apre una comunicazione tra i contenuti della dottrina aristotelica e la sua stessa esposizione.

¹⁹ Cfr. Del Soldato, *Simone Porzio*, cit., pp. 167-169.

²⁰ Porzio, *An homo bonus*, cit., pp. 12-16.

Un aristotelismo ‘problematico’: Libertà e necessità nel *De fato*¹ di Pietro Pomponazzi.

di Pasquale Vitale

1. Il percorso filosofico di Pomponazzi.

Con Pietro Pomponazzi l’aristotelismo² perde lo *status* di filosofia unica e vera per aprirsi a nuovi interessi di carattere scientifico ed etico. In questa prospettiva, i problemi di carattere teoretico risultanti dall’esegesi

¹ L’ipotesi di una diffusione clandestina del *De incantationibus* e nel *De fato* è stata sostenuta da F. Fiorentino, *Pietro Pomponazzi. Studi storici su la scuola Bolognese e Padovana del secolo XVI con molti documenti inediti*, Firenze, 1868, pp.65-66; P. Zambelli, “Aristotelismo eclettico” o polemiche clandestine? *Immortalità dell’anima e vicissitudini della storia universale in Pomponazzi, Nifo e Tiberio Russelliano*, in *Die Philosophie in 14 und 15 Jahrhundert*, a cura di O. Pluta, Amsterdam, Gruner 1988, pp. 546-547. Vittoria Perrone Compagni non condivide l’ipotesi della clandestinità, poiché non si riesce a comprendere « come la negazione dei demoni o della libertà umana possa essere più sovversiva della negazione dell’immortalità dell’anima ». Del resto, osserva la studiosa, le due opere possedevano tutti i requisiti per divenire pubbliche. Si veda V. Perrone Compagni, *Critica e riforma del cristianesimo nel De Fato di Pomponazzi*, in P. Pomponazzi, *Il Fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, saggio introduttivo, traduzione e note di Vittoria Perrone Compagni, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze 2004, cit., p. XXV. Secondo Maurizio Bertolotti l’interpretazione della Perrone manca di un’adeguata considerazione dei contesti storici che mostri il motivo della non pubblicazione del *De fato* e degli *Incantesimi*, in tal senso lo studioso ritiene plausibile considerare i moventi esogeni nella genesi delle due opere. Pomponazzi, infatti, era consapevole che il libro sugli *Incantesimi* sarebbe stato letto, indipendentemente dalle sue intenzioni, come un intervento a favore di quanti mettevano in discussione la realtà della stregoneria e l’operato degli inquisitori. Si veda il bel saggio di M. Bertolotti, *Pomponazzi tra streghe e inquisitori. Il De incantationibus e il dibattito sulla stregoneria intorno al 1520*, in *Pietro Pomponazzi. Tradizione e dissenso*, Atti del congresso internazionale di studi su Pietro Pomponazzi, Mantova 23-24 ottobre 2008, a cura di Marco Sgarbi, Firenze 2010, cit., p. 405.

² Per quanto concerne l’aristotelismo nel Rinascimento si veda, G. Paia, *La presenza dell’aristotelismo Padovano nella filosofia della prima modernità*, a cura di G. Paia, (Miscellanea erudita, 64), Roma-Padova 2002; C. B. Schimtt, *Problemi dell’aristotelismo rinascimentale*, Napoli 1985; ID, *Filosofia e scienza nel Rinascimento*, a cura di Antonio Clericuzio, Milano 2001; E. Garin, *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, in *Umanisti, artisti e scienziati*. Studi sul Rinascimento italiano, Roma 1989; L. Bianchi, *Studi sull’aristotelismo nel Rinascimento*, Padova 2003, dello stesso autore, *Per una storia dell’aristotelismo “volgare” nel Rinascimento: Problemi e prospettive di ricerca*, Bruniana e Campanelliana 2009, pp. 367-385; M. Forlivesi, *Aristotelismo e aristotelismi tra Rinascimento e età moderna*, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 96 (2004), pp. 174-194; B. Nardi, *Saggi sull’Aristotelismo padovano del secolo XIV e XVI*, Firenze 1958; A. Poppi, *Causalità e infinità nella scuola padovana dal 1480 al 1513*, Padova 1966; ID., *Ricerche sulla teologia e la scienza nella scuola padovana del 500-600*, Padova 2001; B.P. Copenhaver, *Did science have a Renaissance*, *Isis*, v. 83, n°3 (1992), pp. 199-213; J.J.P. Bakker, *Natural philosophy, metaphysics, or something in between? Agostino Nifo, Pietro Pomponazzi and Marcoantonio Genua on the nature and place of the science of the soul*, in *Mind, cognition and representation. The tradition of commentaries on Aristotle’s De anima*, Asghate studies in medieval philosophy, a cura di ID., Johannes M.M.H. Thijssen, New York 2007.

dei testi aristotelici sono risolti attraverso motivi “platoneggianti”³ e rielaborati alla luce dei criteri concernenti l’osservazione e l’esperienza dei fenomeni fisici⁴.

³ P. Pomponazzi, *Quaestio de universalibus*, in *Corsi dell’insegnamento padovano*, ed. A. Poppi, Padova 1966\70, pp. 96-97. Pomponazzi, in tale *quaestio*, identifica le idee platoniche con le influenze stellari, finendo con il ritenere aristotelica la cosmologia neoplatonica, per cui l’attività della prima intelligenza si risolve aristotelicamente nel pensare le idee intese come *logoi*, nel senso utilizzato dagli stoici (*logos spermatikòs*). Tale schema neoplatonico è derivato, infatti, dall’interpretazione di Aristotele basata su testi pseudo-aristotelici come la *Teologia di Aristotele* e il *Liber de causis*.

⁴ La figura di Pomponazzi nell’età dei lumi è stata analizzata da M. Longo, *L’immagine di Pomponazzi nella ‘prima aufklärung*, in *Pietro Pomponazzi, Tradizione e dissenso*, Atti del congresso internazionale su Pietro Pomponazzi, op. cit., pp. 407-434, l’autore fa notare come Diderot consideri la riflessione filosofica degli aristotelici come semplice lavoro esegetico e filologico, ignorando la battaglia che autori come Pomponazzi condussero in favore della libertà di pensiero contro il dogma religioso. Sulla ricezione della filosofia di Pomponazzi da parte di Roberto Ardigò si veda D. Poggi, *Roberto Ardigò e Pietro Pomponazzi. Le radici rinascimentali del positivismo*, in *Pietro Pomponazzi, Tradizione e dissenso*, Atti del congresso internazionale su Pietro Pomponazzi, op. cit., pp. 435-477. L’autore fa notare come la concezione della naturalità dei fenomeni sia il filo conduttore che Roberto Ardigò individua negli scritti del filosofo mantovano. In tal senso se all’interno degli scritti del Pomponazzi sull’anima [...] l’Ardigò scorge- nella necessità delle sensazioni, delle immagini e di tutto ciò che di corporeo è sotteso in esse- il rifiuto, da parte del pensatore rinascimentale di quella rottura dualistica tra anima e corpo che la tradizione psicologica aveva operato nel soggetto; se in tale conciliazione d’intelletto e sensazione- poste addirittura agli estremi di un iter senza ‘fratture’ che la materia non possa superare in virtù di ciò che possiede già in se stessa- il positivista mantovano individua, giustamente, il rifiuto del ricorso a entità che vadano oltre il piano da cui ha origine tutta la sua vita (fisiologica e psichica); nelle due opere inedite del 1520, il *De incantationibus* e il *De fato*, trova ora l’applicazione di tale metodo critico-sperimentale non più solo al “mondo interno” della vita psichica soggettiva, ma anche al “mondo esterno”, sia esso inteso come ‘mondo della natura’, che come ‘mondo morale’, ossia la società umana con le sue manifestazioni culturali, *Ivi*, cit., pp. 466-467.

Bisogna, però, tenere presente che il platonismo⁵ perviene al Peretto in quella particolare forma mediata dal ‘concordismo’ tomista⁶, che tiene insieme l’aristotelismo con la teoria della creazione di stampo cristiano-giudeo. La nozione greca di causa efficiente è, in tal modo, legata alla nozione derivata dalla *Thorà* di causa creatrice che, però, non *procedit de non esse a esse*⁷ nel senso della temporalità, bensì in quello della relazione causale che lega Dio al mondo⁸. Per questa ragione il Tommaso d’Aquino “metafisico”, considerando “neutro” il problema del cominciamento del mondo, diviene l’interlocutore privilegiato di Pomponazzi. La teologia tomista imperniata sul concetto di Dio inteso come “*ipsum esse*

⁵ Per quanto concerne invece i riflessi ficiniani nella filosofia di Pietro Pomponazzi. Si veda E. Garin, *Pietro Pomponazzi e l’aristotelismo del Cinquecento*, «Nuova antologia», LXXIX, 1944, ID. “*Phantasia*” e “*Imaginatio*” fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi, in *Phantasia- Imaginatio, Umanisti artisti scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Roma, 1989, pp. 305-317.; V. Maffessoni, *Le funzioni extracognitive dell’immaginazione nel De incantationibus* di Pietro Pomponazzi Rivista di storia della filosofia, LXII (2007), n°2, pp. 213-236. Tanto Garin quanto Maffessoni sottolineano l’importanza dell’immaginazione per le funzioni cognitive dell’anima che Pomponazzi deriva da Ficino. Si veda anche P.O. Kristeller, *Aristotelismo e Sincretismo*, Firenze 1983, p. 13 e Francesco Fiorentino, *Pietro Pomponazzi. Studi storici su la scuola bolognese e padovana del secolo XVI*, Firenze 1868, p. 175; C. Innocenti, *Una fonte neoplatonica nel De incantationibus di Pietro Pomponazzi: Marsilio Ficino*, in «Interpres», XV, 1995-1996, p. 447; F. Graiff, *I prodigi e l’astrologia nei commenti di Pietro Pomponazzi, al De Caelo, Alla Meteora e al De generazione* «Medioevo», 1976, p. 336; P. Zambelli, *la metafora e conosciuta solo da chi fa la metafora.. Pomponazzi, Bessarion e Platone*, Nouvelles de la République des lettres, 1991-II, pp. 75-88; F. Lazzarin fa notare il valore civile e demiurgico del *fingere fabulas*, ereditato da Ficino e necessario per istruire il volgo, a tal proposito si veda *Vate e filosofo: Riflessi Ficiniani nel “De incantationibus”*, in *Pietro Pomponazzi*, Atti del congresso internazionale di studi su Pietro Pomponazzi, op. cit., p. 97. Di diverso parere Vittoria Perrone Compagni che ritiene marginale l’apporto di Ficino per la cosmologia di Pomponazzi imperniata com’è sul concetto aristotelico di *scala naturae*. Si veda Vittoria Perrone Compagni, *Critica e riforma del Cristianesimo nel De fato*, in P. Pomponazzi, *De Fato*, Firenze, 2004, p. CXLVI, della stessa autrice si veda *La Teologia di Pomponazzi: Dio e gli dei*, in *Pietro Pomponazzi*, Atti del congresso internazionale, op. cit., p. 108; *Mens, intellectus, ratio. Scala dell’essere e modi di conoscenza in Pietro Pomponazzi*, in AA.VV., *Per una storia del concetto di mente*, a cura di E. Canone, Firenze 2005, pp. 207-240. L’ipotesi di un aristotelismo irrigidito entro la logica della massima coerenza interna è stato recentemente sostenuto da Francesco Paolo Raimondi, *Possibili chiavi di lettura del De fato*, in *Pietro Pomponazzi*, Atti del convegno, op. cit., p. 232. La tesi da noi condivisa di un aristotelismo di stampo neoplatonico è stata invece sostenuta da G. Zanier, *La biologia teoretica nel pensiero pomponazziano*, in *Itinerari dell’aristotelismo cinquecentesco*, a cura di ID, D. Facca, Roma 1992, p. 117 e da R. Ramberti, *Il problema del libero arbitrio nel pensiero di Pietro Pomponazzi*, Firenze 2007, pp. 270-275.

⁶ Antonino Poppi, *Expositio libelli De substantia orbis*, Padova, MCMLXVI, p. 130. A Pomponazzi interessano gli aspetti filosofici del pensiero di Tommaso non certo quelli teologici.

⁷ *Ivi*, cit., p. 125.

⁸ Condividiamo l’interpretazione di Vittoria Compagni Perrone, per la quale l’individuazione di una causa efficiente precedente *natura et non tempore* [in Pomponazzi] permetteva di mantenere la dipendenza del mondo da Dio senza comprometterne la coeterntà- senza insomma scivolare nel creazionismo cristiano, si veda Vittoria Perrone Compagni, *La teologia di Pomponazzi: Dio e gli Dei*, in *Pietro Pomponazzi*, Atti del congresso internazionale, op. cit., cit., p. 117, ma già Tommaso d’Aquino, al quale si rifà Pomponazzi, evita di soffermarsi sul problema del cominciamento del mondo, considerandolo come filosoficamente neutro. Su tale questione si veda Tommaso d’Aquino, *Somma contro i Gentili*, a cura di Tito S. Centi, Torino, Utet, 1975, pp. 111-114.

subsistens”⁹ è, infatti, rigettata poichè caratterizzata da tratti d’idolatria dovuti alla sua contaminazione con la natura¹⁰. Proprio il superamento della subordinazione fra teologia e metafisica consente in un primo momento a Pomponazzi di distinguere formalmente l’essere dall’esistenza¹¹, con l’intento di evitare l’approccio gnoseologico aristotelico che concepisce la *physis* come *aletheia*¹², e di riconoscere, poi, a parire dal terzo libro del *De fato*, una distinzione formale tra intelletto e volontà, che *realiter* sono indistinguibili¹³, al fine di mantenere uno spazio di libertà minato altrimenti da un fatalismo e un razionalismo assoluto¹⁴. In altri termini il tentativo operato dal Peretto, a partire dal commento al *De substantia orbis* del 1507, è quello di stabilire a livello metafisico una

⁹ T. d’Aquino, *Summa theologiae, Prima secundae*, Torino, 1963, q. XCII, a 1, cit., pp. 420-421. “Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum”. “Ad tertium dicendum quod lex naturalis est quaedam participatio legis aeternae in nobis”. “Omnis lex humanitas posita in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo, a lege naturali discordet iam non erit lex sed legis corruptio”.

¹⁰ Da un punto di vista gnoseologico Pomponazzi “problematizza” il sostanzialismo metafisico aristotelico-tomista.

¹¹ Si veda P. Pomponazzi, *Tractatus de maximo et de minimo*, in *Corsi inediti dell’insegnamento padovano*, ed. A. Poppi, Padova 1966-70, pp. 230, 231, *De substantia orbis*, op. cit., p. 187; *Expositio super primo et secundo De partibus animalium*, a cura di S. Peretti, Firenze, 2004, pp. 15, 16; 48, 49; 100, 101; 301-305; *De immortalitate animae, Tractatus de immortalitate animae*, a cura di G. Morra, Bologna 1954, p. 159; *De incantationibus*, trad. italiana di C. Innocenti, Firenze, La Nuova Italia, 1997, pp. 20 e ss. Sul rapporto essere/esistenza si veda Di Vona P., *Studi sulla scolastica della controriforma. L’esistenza e la sua distinzione metafisica dall’essenza*, Firenze 1968.

¹² Forte è l’influsso di Duns Scoto, ma Pomponazzi non lo cita quasi mai tranne che per la disputa riguardo al concetto di *ousia*, si veda, P. Pomponazzi, *De substantia orbis, orantula accomodata*, op. cit., pp. 1-4. A sua volta Giovanni Duns Scoto fa riferimento alla metafisica di Avicenna. Si veda Avicenna, *Libro della guarigione. Le cose divine*, a cura di Amos Bertolacci, Utet, 2008, cap. I, 5, pp. 410-428. Per Avicenna “esistente” è ciò che possiede un’esistenza oggettiva, mentre “cosa” è ciò che possiede una certa natura, o essenza. La distinzione tra l’esistenza oggettiva e l’essenza è pertanto quella che intercorre tra esistente e cosa. E’ chiaro, però, che tale distinzione non è assoluta, ovvero ontologica, ma è relativa solo al nostro modo di vedere la realtà, cioè riguarda il piano logico. Sul piano ontologico ogni cosa è un esistente, infatti o che esista nella mente o che esista nella realtà non fa differenza.

¹³ Si veda F.P. Raimondi, *Ragione e fede, necessità e libertà: Possibili chiavi di lettura del De fato*, in *Pietro Pomponazzi, Tradizione e dissenso*, in *Atti del congresso internazionali di studi*, op. cit., p. 244.

¹⁴ Il riferimento al concetto di distinzione formale non deve certo indurre ad assimilare la cornice ontologica entro la quale Scoto iscrive il suo concetto di contingenza divina alla metafisica delle cause tramite cui Pomponazzi vuol dar conto della complessità del reale. Infatti, nel *De fato*, Pomponazzi, non fa altro che riconfermare il razionalismo caratterizzante la cooperazione fra intelletto e volontà già formulata nel *De immortalitate animae* riconoscendo, però, la possibilità solo formale della loro distinzione. In questo senso siamo d’accordo con Poppi quando avverte che per Scoto “la distinzione tra le varie formalità di un’unica *res* è una distinzione reale (*ex natura rei*)” mentre per Pomponazzi “tale distinzione formale risulta soltanto nominale”, si veda A. Poppi, *Consensus e dissenso con il “Subtilissimus et religiosissimus Ioannes Scotus*, in *Pietro Pomponazzi, Atti del congresso internazionale*, op. cit., p. 27, lo siamo meno quando lo studioso individua in Duns Scoto “l’oppositore più temibile” del necessitarismo e determinismo stoico fatto proprio da Pomponazzi, *Ivi*, p. 38. Il fatalismo di Pomponazzi non è, infatti, quello degli stoici. Il mantovano ne formula uno più moderato, privando la speculazione tomista dei suoi elementi teologici grazie alla rivisitazione del concetto di distinzione formale di Scoto. Si veda Pasquale Vitale, “*Potentia dei absoluta*” e *libertà* in *Pietro Pomponazzi*, *Dialegethai*, Rivista telematica di filosofia, anno 12 (2010), p. 6.

necessità causale di Dio, definibile come una causa in-causabile almeno possibile, per una rivalutazione e spiegazione della materia precedente l'induzione delle forme sostanziali¹⁵. Non bisogna, però, pensare a una distinzione reale in Pomponazzi fra piano e metafisico, poiché nulla vieta di considerare metafisicamente l'essere come realtà intellegibile che equivale alla natura stessa dell'essere in quanto essere. La necessità causale di Dio si traduce, infatti, a livello fisico in una necessità logica che porta a ritenere come valida l'inferenza che da una causa proviene un effetto, per poi stabilire a livello gnoseologico cosa è possibile conoscere dei cambiamenti naturali, in relazione al fatto che l'evento soprannaturale rimane una possibilità logica che l'uomo non può sperimentare con i propri strumenti conoscitivi¹⁶.

La ragione per la quale Pomponazzi non può dare un maggiore risalto, nel mondo fenomenico, alla causa finale rispetto a quella efficiente risiede, dunque, nella difficoltà di affermare l'anteriorità, in ordine di importanza, della causa finale, ultima delle cause a realizzarsi concretamente, rispetto alle altre cause¹⁷. Infatti, per il Peretto basta escludere che la causa finale sia un'entità immateriale e che esista posteriormente rispetto a ciò di cui è causa, perché sia compiuta la sua riduzione alla causa materiale/motrice. In effetti, è difficile spiegare come faccia un processo a essere diretto a uno scopo nel contesto di un meccanismo d'interazione materiale. Considerando allora che la nozione di direzionalità verso un fine non può essere definita, se non attraverso un

¹⁵ Si veda P. Pomponazzi, *De substantia orbis*, op. cit., p.48. Sul rapporto materia \ forma in Avicenna e Averroè si veda A. Bertolacci, *Avicenna and Averroes on the proof of God's Existens and the subject-Matter of Metaphysics*, Medioevo, 32 (2007), p. 79. La considerazione della materia come generatrice di forme non equivale, come ha sostenuto T. Dragon, al rigetto delle forme sostanziali, infatti Pomponazzi cerca solo di fornire un'immagine più complessa e articolata della natura alla luce del criterio concernente l'osservazione e l'esperimento dei fenomeni fisici. Si veda di T. Dragon, *La doctrine des qualités occultes dans le incantationibus de Pomponazzi*, Revue de Métaphysique et de Morale, I (2006), pp. 6-7. Interessante, comunque, la ricostruzione di Dragon del dibattito relativo alle forme specifiche nell'ambito della filosofia medievale. Vittoria Compagni Perrone ha ridimensionato l'importanza attribuita da Dragon alla causalità materiale, affermando che l'ipotesi di una generazione ex putri oltre a dimostrare l'interesse per un'esplorazione teorica delle possibilità della natura, sposta la riflessione sul punto che costituisce il nucleo della visione, pomponazziana della causalità, la preminenza della causalità celeste, che qualche volta può 'eccedere' o agire in deroga rispetto al normale corso della causalità naturale, senza sostituirsi a essa. La considerazione s'innalza dal piano delle cause fisiche a quello delle cause universali, chiudendo così il cerchio [...]. Si veda V. Perrone Compagni, *Circe, la virtus loci, il determinismo nel De incantationibus di Pomponazzi*, Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze, XII, 2006, cit., pp. 22-23, EAD; *Métamorphoses animale er génération spontanée. Développements matérialistes après le De Immortalitate animae*, in *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, sous la direction de J. Biard et T. Gontier, Amsterdam-Philadelphie, B.R. Gruener 2009, EAD, *Un'ipotesi non impossibile. Pomponazzi e la generazione spontanea dell'uomo (1518)*, Bruniana e Campanelliana, XIII, 2007,1, pp. 99-111. Si veda anche B. Nardi, *Pietro Pomponazzi e la teoria di Avicenna intorno alla generazione spontanea nell'uomo*, in Id., *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze 1965, pp. 305-319.

¹⁶ P. Pomponazzi, *Quaestiones physicae et animisticae decem, Quaestio V: Utrum detur regressus*, op. cit., p. 167-168. Si veda anche P. Vitale "Potentia dei absoluta" e libertà in *Pietro Pomponazzi*, Dialegesthai, (12) 2010, pp. 1-2.

¹⁷ P. Pomponazzi, *De substantia orbis*, a cura di Antonino Poppi, op. cit., 1970, p. 127. La risposta, come si evince dal commento al *De substantia orbis*, è che l'anteriorità riguarda l'essenza della causa finale, non di certo il suo realizzarsi concreto.

modello d'interazione causale, è evidente che le cause materiali-efficienti possono determinare la formazione di un uomo (non inteso come sinolo di materia e forma), poiché, data la distinzione tra il concetto di “essenza” da quello di “esistenza”, si può sostenere che qualcosa, che non è nulla di determinato, e che è privo d'identità e di essenza, esiste. Diviene dunque chiaro come la distanza fra Aristotele e Pomponazzi si giochi tutta sulla nozione di “necessità”, infatti, in base alla necessità materiale (che Pomponazzi fa propria), date le condizioni materiali, segue necessariamente il risultato (conseguente), mentre in base alla necessità ipotetica, dato il risultato (conseguente), seguono le condizioni materiali per la sua realizzazione. Con la nozione di necessità ipotetica, Aristotele sostiene, quindi, che non sono sufficienti gli elementi materiali alla realizzazione di una sostanza, ma è piuttosto la sostanza, cioè il risultato, a rendere necessarie le condizioni materiali¹⁸.

2. La plausibilità della *solutio stoicorum* nella prospettiva *potentia dei ordinata*.

Saranno proprio gli Stoici che, ammettendo un concetto di necessità di tipo materiale, intenderanno per “causa” ciò che attivamente produce un effetto, sia a livello locale, come il caso del fuoco che provoca determinati eventi, sia a livello cosmico, come il pneuma che è la vera causa efficiente¹⁹. Prima di esporre la dottrina della causalità degli stoici, così come riportata da Alessandro di Afrodisia nel suo *De fato*, è necessario, però, sintetizzare il percorso compiuto da Pomponazzi nell'elaborazione del suo aristotelismo-neoplatonico, per capire il contesto filosofico all'interno del quale si sviluppano i concetti di fato, libertà e necessità nel suo pensiero. L'esigenza di chiarire il rapporto di Pomponazzi con la filosofia degli stoici nasce, infatti, dalla messa in discussione di quelle prospettive di ricerca che tendono a identificare *tout court* la causa prima del sistema causale di Pomponazzi con il *deus in rebus* degli stoici per accreditare un'ingenua formulazione razionalistica del destino e del fato²⁰.

Il tentativo neoplatonico che noi crediamo sia stato fatto proprio da Pomponazzi è consistito, invece, nel rimettere il Bene e l'Uno in primo piano, attribuendogli il ruolo di causa dell'essere che Aristotele aveva

¹⁸ D. Charles, *Aristotle on Hypothetical necessity and irriducibility*, “Pacific Philosophical Quarterly”, LXIX (1988), pp. 1-53. In Pomponazzi la compatibilità tra teleologia e necessità consiste nel fatto che un processo teleologico è il risultato della somma della necessità materiale.

¹⁹ Sul concetto di causalità negli stoici si veda Sophie Botros, *Freedom, causality, fatalism and early stoic philosophy*, Phronesis, XXX\3, 1985.

²⁰ M. Pine, *Pietro Pomponazzi: Radical philosophers of the Renaissance*, Padova 1986. p. 266.

affidato al pensiero puro²¹. Per il sistema neoplatonico, infatti, l'uno genera per emanazione la prima intelligenza, la quale aristotelicamente, scevra di potenzialità, si risolve nella pura attività del pensare le idee, intese come potenze attive, o anche *logoi*, nel senso utilizzato dagli stoici (*logos spermatikòs*).

Pomponazzi segue tale schema neoplatonico, derivato, però, dall'interpretazione che di Aristotele (basata in parte su testi pseudo-aristotelici come il *Liber de causis*) era stata fatta poi da Avicenna e Scoto, accogliendo quello che del determinismo stoico permaneva in esso²². Il *De fato* intende proprio affrontare il problema della causalità riguardo ai diversi livelli ontologici del reale, con una prima generale scansione fra le cose che sono e quelle che divengono, in modo che ciò che dipende dalle cause prime trae da quelle l'essere, ma non l'attività, della quale è causa invece l'essere corrispondente²³. Il quadro delle cause così configurato (situato nel solco della tradizione aristotelica, confluita poi nei sistemi neoplatonici), illustra il funzionamento del mondo sublunare sulla base di una pluralità di principi quali la scelta, il caso e la natura.

In questo senso è da rendere evidente come non a caso l'interlocutore privilegiato nel primo capitolo del *De fato* sia Alessandro di Afrodisia, appunto perché al Peretto interessa verificare i rapporti che questi intesse con un tipo di aristotelismo che tende a escludere ogni rapporto con lo stoicismo, e metterlo a confronto con un altro (quello pomponazziano appunto), che invece contiene, anche se incidentalmente, dei tratti del determinismo stoico. È chiaro, infatti, come in tutto il *De fato* il filosofo, si impegni ad affermare l'esistenza di eventi non determinati, senza per questo ledere il principio aristotelico per il quale nulla avviene senza una causa²⁴. Vi sono, tuttavia, passi in cui Alessandro di Afrodisia mette in discussione tale principio, là dove questo rischia di difendere la concezione stoica del determinismo. Di fatti un primo momento di ammissione dell'in-causato è rappresentato dalla concezione dell'anima come motore non mosso. In questo senso Accatino e Donini²⁵ mettono in rilievo una costante propensione di Alessandro di Afrodisia a travisare concetti aristotelici fondamentali come la necessità logica della concatenazione fra l'azione come conclusione e le premesse poste dall'immaginazione o dal pensiero e dall'appetizione. Del resto l'ipotesi di

²¹ Si veda P. Pomponazzi, *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, a cura di Vittoria Compagni Perrone, op. cit., p. 101.

²² Si veda, M. I. Parenté, *Introduzione a Plotino*, Bari, pp. 106-108. Nelle Enneadi di Plotino si pone l'accento sui processi emanativi che regolano il processo causale di discesa dell'essere dall'Uno. Tale tema è ripreso da Proclo nella *Elementatio teologica*, da cui fu tratto il *Liber de causis*, studiato nel Medioevo dall'arabo. Questi motivi neoplatonici introducono nel pensiero medievale la suddivisione fra cause prime e cause seconde, che è accolta nella *Summa teologica* di Tommaso d'Aquino.

²³ *Ibidem*. In questo senso, ha ragione Rita Ramberti, quando ritiene non inseribili il *De fato* e il *De incantationibus* nel *Tractatus* del 1525, perché non proponibili come opere *mere peripateticae*. Si veda R. Ramberti, *Esegesi del testo aristotelico e naturalismo nel de Nutritione et Augmentatione*, in *Pietro Pomponazzi, Tradizione e dissenso*, Atti del congresso internazionale, op. cit., p. 319.

²⁴ Si veda la ricostruzione della psicologia pomponazziana e aristotelica proposta da R. Ramberti, *Il problema del libero arbitrio nel pensiero di Pietro Pomponazzi*, Firenze 2007, p. 3.

²⁵ Cfr invece C. Natali, *La deliberazione nel De fato di Alessandro di Afrodisia*, "Elenchos", XXVII (2006), Bibliopolis, p. 94.

un'anima mossa da un motore esterno come l'appetizione, suggeriscono i due studiosi, doveva sembrare troppo simile alla concezione stoica per essere mantenuta, tenuto conto della lotta ingaggiata da Alessandro contro il loro determinismo²⁶. Dunque, è proprio l'accordo e il disaccordo fra Alessandro di Afrodisia e Pietro Pomponazzi circa il modo di intendere la vera natura dell'aristotelismo che ci consente di evidenziare il ruolo che lo stoicismo gioca nel sistema causale elaborato dal Peretto. A partire, infatti, da una medesima suddivisione e caratterizzazione del reale in eterno e corruttibile, per cui l'essere delle realtà di secondo grado consiste nell'esercizio di una certa attività delle realtà di primo grado, i due filosofi divergono riguardo al modo di risolvere il problema della causalità e del libero arbitrio. Infatti, se Alessandro di Afrodisia ritiene possibile un movimento senza causa, Pomponazzi si oppone in maniera netta all'ipotesi di un movimento incausato²⁷. La critica di Pomponazzi a ogni forma d'indeterminismo che, nell'esigenza di rompere la concatenazione delle cause, finisca per promuovere l'accesso del non essere nell'essere e fondare su tale accesso la libertà umana, è il motivo principale di attacco all'aristotelismo di Alessandro di Afrodisia. Quest'ultimo non esita a rifiutare la concezione panica, naturalistica e antropomorfica della divinità degli stoici e della causalità a essa inerente, poiché ha come effetto la negazione del libero arbitrio.

A questo punto, come sottolinea Carlo Natali, l'ammissione del libero arbitrio da parte di Alessandro può essere ammessa *in via aristotelis*, poiché la concezione pluralistica delle cause può essere interpretata sia nel senso di pensare un universo deterministico, sia un universo non deterministico. Infatti, per Alessandro, è possibile scegliere, talora a causa del bello, talora a causa del piacevole, talora a causa dell'utile, e dunque se l'uomo produce le proprie rappresentazioni, e agisce per assenso, il legame esterno e interno non è più necessario. La negazione del concetto del *deus in rebus* degli stoici e l'aristotelismo come punto di riferimento è, in realtà, comune alla speculazione filosofica di entrambi i filosofi, che, però, adottano un approccio ermeneutico diverso circa il concetto aristotelico di causalità e, dunque, nel modo di intendere il concetto di contingenza.

Per Alessandro, infatti, l'azione umana è mossa dal desiderio, ma la causalità del desiderio non si somma con la causalità del fine. Per Pomponazzi, invece, la causalità non può essere concepita per piani non sommabili fra loro, poiché essa ha un preciso riferimento ontologico, anche se questo non è indagabile. A muovere l'interesse di Pomponazzi è l'indagine sul motivo per il quale, nelle stesse circostanze, una persona delinque e un'altra no, e ancora, perché dati gli stessi influssi ambientali,

²⁶ Si veda A. di Afrodisia, *Il destino*, a cura di C. Natali, Milano, 1996, p. 177." Si veda anche Accatino-P.L. Donini (a cura di) Alessandro di Afrodisia. *De anima*, Bari 1996, Introduzione, pp. XXIII-XXIV. Si veda anche P. L. Donini, *Aristotelismo e indeterminismo in Alessandro di Afrodisia*, in J. Wiesner, *Aristoteles, Werk und Wirkung*, Berlin-New York 1987, pp. 72-89.

²⁷ Di fatti sin dal *De immortalitate animae* (1516) il Peretto ripropone la coppia concettuale intelletto-volontà, la cui peculiarità consiste nella priorità logica dell'intelletto rispetto alla volontà, per questo motivo a muovere il nostro corpo sono senza dubbio l'attività congiunta di *intellectus et voluta*. Si veda P. Pomponazzi, *De immortalitate animae*, a cura di G. Morra, Bologna 1954, p. 39.

l'uno cade malato e l'altro no, modi del comportamento, caratteri e fortune differenti esigono, infatti, il ricorso alle cause remote. La scelta si rileva essere proprio l'elemento che eccede la causalità prossima dando ragione del perché ogni uomo nelle stesse situazioni e circostanze non agisce alla stessa maniera²⁸.

Si sancisce così il passaggio dalla prospettiva orizzontale, che contiene in sé la polarità particolare-generale di aristotelica memoria, la quale si esaurisce entro una medesima prospettiva ontologica, alla prospettiva verticale, la quale presuppone una neoplatonica gerarchia di piani.

Gli influssi neoplatonici caratterizzanti l'aristotelismo di Pomponazzi, si giustificano, da un punto di vista teoretico, per la necessità di mediare il rapporto fra gli enti divini, eterni, e gli enti individuali, soggetti al ciclo del divenire, l'aristotelico *tode ti*. Per Aristotele, infatti, gli individui restano su un piano subordinato rispetto a quello della specie, per cui la scienza, per essere tale deve assumere come oggetto solo ciò che è eterno e immutabile e dunque deve vertere sulla specie e non sugli individui²⁹. La superiorità epistemologica della specie sul *tode ti*, comporta per quest'ultimo, una sorta di svalutazione anche sul piano ontologico, la specie, infatti, esiste sempre e si perpetua al di là della transitorietà degli individui che la rappresentano imitandola. Si vedrà, invece, che per Pomponazzi il destino non inerisce la specie, ma s'identifica con la natura individuale, è ciò grazie all'azione degli astri, che concepiti come corpi-enti, esercitano il loro potere di causa materiale ed efficiente. Tali corpi celesti non ricevono, come per Averroè, la forma dall'intelligenza, ma dipendono da questa solo nella proprietà essenziale del moto poiché sono corpi che legano la loro "agentività" alla materialità. Dunque non è sicuramente possibile parlare di un "stoic view of Providence"³⁰, ma nemmeno ci convince la posizione ermeneutica che iscrive il Dio di Pomponazzi nel solco della tradizione aristotelica di matrice averroistica³¹. L'ambiguità di Pomponazzi circa l'impostazione del suo aristotelismo neoplatonico, e degli influssi stoici circa il concetto di causa, non è per nulla un espediente retorico o dialettico, ma risponde all'esigenza di colmare le lacune di un aristotelismo insufficiente a risolvere problemi di

²⁸ Sulla questione etica in Pomponazzi si veda E. Cuttini, *Unità e pluralità nella tradizione europea della filosofia pratica di Aristotele*. Girolamo Savonarola, Pietro Pomponazzi e Filippo Melantone, premessa di Franco Biasutti, Soveria Mannelli 2005, pp. 103-116, della stessa autrice si veda, *Pomponazzi e Aristotele: il problema del fine dell'uomo*, in *Pietro Pomponazzi, Tradizione e dissenso*, Atti del congresso internazionale, op. cit., pp. 261-270.

²⁹ Si veda M. Vegetti, *I fondamenti teorici della biologia aristotelica nel De partibus animalium*, in *Aristotele, Opere biologiche*, Utet 1971, pp. 489-493.

³⁰ Cfr. invece Martin Pine, *Pietro Pomponazzi: Radical philosophers of the Renaissance*, *Pietro Pomponazzi Radical Philosophers of the Renaissance*, Padova 1986, p.266.

³¹ Si veda V. C. Perrone, *Critica e riforma del cristianesimo nel De Fato*, in P. Pomponazzi, op. cit., p. C, dove dice: "La concezione cui fa riferimento Pomponazzi non sembra davvero "the Stoic view of Providence" che vi riconosce Martin Pine, come causa finale, formale ed efficiente, proposta tanti anni prima nel commento al *De substantia orbis*. In quel lontano scritto era già avvenuta la trasformazione del Dio pensiero di pensiero in Dio provvidente, che a Pine sembra non aristotelico.

primo rilievo, come quello della relazione Dio-mondo³². È allora chiaro che il platonismo è l'espedito necessario a evitare di concepire la natura come *a-letheia* del divino e permettere così di conoscerla scientificamente, ossia anche³³ nei suoi aspetti specifici, mentre lo stoicismo (ricondotto nell'ambito di un aristotelismo con forti influssi neo-platonici), di cui comunque Pomponazzi rifiuta l'impostazione generale del *deus in rebus* e della conseguente concezione panica della natura, gli è necessario per ricondurre la causalità al "ciò per cui" qualcosa è prodotto (da un punto di vista materiale). Il Peretto, comunque, non può spiegare l'influsso degli astri ricorrendo a una nozione generica e totalizzante come quella stoica di *sympatheia*, poiché egli sembra voler dare alla dottrina astrologica quello statuto di scientificità che poteva provenire solo dai principi e dal sistema della fisica aristotelica, naturalmente rivisitata alla luce di nuovi problemi scientifici³⁴.

A tal riguardo, anche l'indagine sulle cause prossime non sembra debba basarsi sulla distinzione crisippea riportata da Cicerone fra *causae perfectae, proximae o adiuvantes, e principales*. Ciò non deve meravigliare, perché è frequente in Pomponazzi utilizzare la terminologia stoica per adattarla a concezioni a essa estranea, spesso di matrice aristotelica³⁵. Il concetto di causa prossima, in realtà, è presente tanto nella metafisica aristotelica, dove si attesta in contrapposizione a "trascendere", "lontano", ora in contrapposizione a "generale", quanto nella filosofia neoplatonica, dunque è sempre opportuno tener presenti le fonti neoplatoniche che sostanziano l'aristotelismo di Pomponazzi.

Del resto, che Pomponazzi abbia desunto il concetto di causa prossima dalla filosofia aristotelica e abbia adattato lo stoicismo agli schemi di questa stessa filosofia, non ci dice ancora nulla sulle ragioni della complessità del reale, né nulla sul concetto di libertà, perché è semplice ricorrere alle cause prossime senza una loro adeguata giustificazione. Solo un'analisi del *De fato* ci consentirà di comprendere in che modo, Pomponazzi, intende il concetto di libertà in relazione ad un sistema causale di stampo aristotelico-neoplatonico.

3. Il concetto di Libertà nel *De fato*.

Pomponazzi non ha mai avuto difficoltà a conciliare il concetto di libertà con l'idea di un Dio inteso come essere necessario, perché non hai

³² Si veda in questo senso R. Ramberti, *Stoicismo e tradizione peripatetica nel De fato di Pietro Pomponazzi*, "Dianoia", Annali del Dipartimento di Filosofia, Università di Bologna, II, 1997, p. 9.

³³ In quanto l'approccio critico nei confronti del sostanzialismo metafisico di Aristotele non corrisponde a una negazione delle forme sostanziali.

³⁴ Cfr su questo punto V. C. Perrone, *Critica e riforma del cristianesimo nel De fato di Pomponazzi*, op. cit., pp. XCIII e ss.

³⁵ Rita Ramberti fa notare come nel *De incantationibus* prevalga un tipo di causalità aristotelicamente intesa come pura attività motrice delle nature corporee che agiscono per contatto e per impulso, mentre nel *De fato* assuma più risalto quella che agisce comunicando alla realtà di grado inferiore un'energia causativa che avviene secondo i modi della partecipazione e della mimesi. Si veda R. Ramberti, *Il problema del libero arbitrio nel pensiero di Pietro Pomponazzi*, op. cit., pp. 271-272. Si tratta naturalmente dello stesso schema causale aristotelico-neoplatonico analizzato da due differenti punti di vista.

mai fatto corrispondere la libertà del volere all'indeterminismo, né alla contingenza dell'azione; bensì alla possibilità per l'uomo, nel contesto di una scala gerarchica di stampo aristotelico-neoplatonico, di diventare Dio o degradarsi in bestia. Nel *De immortalitate animae*, infatti, l'ambiguità della natura umana consiste proprio nel fatto che l'uomo non gode né dello *status* dell'immortalità, né è completamente assorbito nella vicenda temporale, ma "medio" fra le due nature ha possibilità di assumere quella che preferisce. Di fatto, l'anima intellettuale unita al corpo nell'operare, dipende da questo *ut obiecto*, ragion per cui l'unico spiraglio di libertà per l'uomo consiste in quel "profumo d'immortalità" che lo sostanzia come essere pensante³⁶. Nel *De incantationibus*, invece, lo stesso schema metafisico ha la funzione di illustrare il rapporto fra la causa prima e il mondo sublunare, per cui il concetto di libertà si delinea dalle disposizioni date dal corpo celeste, che non costringono, bensì inclinano l'intelletto. I cieli dirigono, infatti, una materia già predisposta verso i fini più disparati, ragion per cui le virtù impresse dai corpi celesti devono comunque basarsi sulla *complexio* psico-fisica dell'uomo³⁷.

Il *De fato*, invece, ci pone di fronte al problema del rapporto diretto fra la volontà umana e i progetti dell'eterno, ossia al rapporto fra il disegno provvidenziale e la sua attuazione nelle cose, definibile come fato. Tutto ciò che agisce in vista di un fine, dipende, infatti, o dalla natura, e in questo caso ha in sé la causa del suo verificarsi, o dalla ragione, e in questo caso ciò che accade ha il principio del suo verificarsi fuori di sé³⁸. Data tale distinzione Alessandro di Afrodisia chiarisce che il fato è ciò che agisce per natura e dunque non può non accadere, mentre ciò che accade in virtù della ragione non avviene necessariamente. L'autore ci tiene poi a precisare che il concetto di necessità insito nelle produzioni della natura attesta soltanto che gli eventi accadono "per lo più", mentre gli eventi che si verificano raramente sono definiti in deroga al fato³⁹. Il fatto stesso che gli eventi, disposti dalla natura accadano "per lo più" permette di asserire che le predisposizioni naturali inclinano e dispongono, ma non necessitano.⁴⁰ La descrizione che si è fornita del fato corrisponde a quella della tradizione peripatetica che a differenza di quella stoica non mette in discussione il libero arbitrio⁴¹, né il concetto di caso e fortuna⁴². In opposizione alle tesi degli stoici Alessandro di Afrodisia⁴³ ritiene, infatti, che la sua ermeneutica sia suffragata dai testi di Aristotele, che negherebbe la validità della tesi del fatalismo assoluto. Invece, la perplessità di Pomponazzi circa la svalutazione del razionalismo stoico, da parte di

³⁶ P. Pomponazzi, *De immortalitate animae*, op. cit., p.93. Sul *De immortalitate* si veda il bel saggio di A. Petagine, *Come una donna di rara saggezza. Il De immortalitate animae di Pietro Pomponazzi e la psicologia di Tommaso d'Aquino*, in *Pietro Pomponazzi, Tradizione e dissenso*, Atti del congresso internazionale, op. cit., pp. 41-74, e anche J. M. G. Valverde, *Nifo versus Pomponazzi: la discusión exegética sobre los textos aristotélicos*, in *Pietro Pomponazzi, Tradizione e dissenso*, Atti del congresso internazionale, op. cit., pp. 181-214.

³⁷ P. Pomponazzi, *De incantationibus*, a cura di C. Innocenti, Firenze 1997, p. 163.

³⁸ P. Pomponazzi, *Il fato*, op. cit., pp. 19-23.

³⁹ *Ivi*, p. 29.

⁴⁰ *Ivi*, p. 31.

⁴¹ *Ivi*, p. 37.

⁴² *Ivi*, p. 39.

⁴³ *Ivi*, p. 40.

Alessandro, è inquadrabile nella concezione di un aristotelismo reso coerente con se stesso proprio perché “stoicizzato”⁴⁴. Dunque, mentre per Alessandro l'accidente si lega a ciò che è indeterminato, per Pomponazzi si lega alla causa finale, per cui la natura ha di mira anche l'evento che si verifica grazie alle cause del caso⁴⁵. Dunque, se l'effetto è messo in relazione con tutte le cause, ossia quelle impediti, impediti e determinate, allora esso è necessario e conoscibile⁴⁶. L'errore di Alessandro, secondo Pomponazzi, consiste proprio nel presumere che l'effetto casuale sia caratterizzato da un solo modo di “causazione”, mentre ogni fenomeno è il risultato della somma di più cause⁴⁷. Dal concetto di caso e fortuna si passa poi a discutere quello della contingenza, inteso da Alessandro come l'unione di una serie di eventi che danno luogo a un risultato inatteso e interpretato dagli stoici come l'accadimento di qualcosa non impedito da nulla. Il ‘non impedimento’ (come si affretta a precisare Pomponazzi) rappresenta, infatti, solo il frutto della mancata conoscenza della causa impedita⁴⁸. Per confermare la teoria sul contingente espressa dagli stoici, il Peretto ricorre al IX libro della *Metafisica* di Aristotele, in base al quale ciò che per necessità produce un unico effetto non può agire diversamente salvo che (ipotesi non ammessa) non sia impedito. Un tale concetto di accidentalità, però, secondo il trattato di Alessandro ha come risultato un relativismo etico che dissolve i concetti di colpa e di pena⁴⁹. Pomponazzi ribatte quest'obiezione asserendo che la scelta, oltre ad essere determinata dalla diversa disposizione delle cause, dipende anche dalla complessione interna, che rende conto di quella *diversitas* che è condizione dell'armonia dell'universo⁵⁰.

A questo punto il filosofo mantovano, nel tentativo di individuare le origini aristoteliche della concezione del libero arbitrio proposta da Alessandro di Afrodisia, arriva a dichiarare contraddittori Aristotele e insieme con lui i peripatetici promotori di una concezione che attribuisce alla volontà umana la facoltà di rendere evitabile ciò che per natura non lo è⁵¹. Del resto teorizzare, come ha fatto Aristotele, un movimento dall'eterno significa condizionare non solo gli esseri naturali, bensì anche quelli dotati di volontà⁵².

A tal riguardo, l'aristotelico Pomponazzi non manca di accusare Aristotele di contraddizione, poiché nell'*Etica nicomachea* congiunge la libertà del volere alla scelta volontaria⁵³, ma, come fa notare Carlo Natali⁵⁴, non c'è alcuna discrepanza fra la *Fisica* e l'*Etica Nicomachea*, in quanto la deliberazione cui Aristotele fa riferimento non riguarda per nulla i fini che

⁴⁴ *Ivi*, p. 43.

⁴⁵ *Ivi*, p. 51.

⁴⁶ *Ivi*, p. 53.

⁴⁷ *Ivi*, p. 55.

⁴⁸ *Ivi*, pp. 63, 65.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 89, 93.

⁵⁰ *Ivi*, p. 155.

⁵¹ *Ivi*, p. 95.

⁵² *Ivi*, p. 97.

⁵³ *Ivi*, p. 99.

⁵⁴ Carlo Natali, *La deliberazione nel De fato di Alessandro di Afrodisia*, op. cit., pp. 84, 85.

sono determinati per l'eternità bensì i mezzi necessari al loro perseguimento⁵⁵.

In altri termini la visione sostanzialistica-orizzontale che si esaurisce entro la medesima prospettiva ontologica, propria della *Fisica* e della *Metafisica* aristotelica non è affatto abbandonata nell'*Etica Nicomachea*, del resto, già a livello metafisico, la concezione pluralistica delle cause permette di pensare un universo come caratterizzato sia in senso deterministico sia in senso non deterministico. È chiara, dunque, la maggiore aderenza ai testi di Aristotele da parte di Alessandro di Afrodisia rispetto a Pomponazzi, la cui prospettiva verticale presupponendo una neoplatonica gerarchia di piani non ammette la “sommabilità” dei diversi piani causali⁵⁶. Il ricorso pomponazziano allo stoicismo e al provvidenzialismo, riguardo non solo la specie, ma anche il singolare, vanno in tal senso sempre inquadrati nell'ottica del suo aristotelismo neo-platonico. La polemica con Alessandro di Afrodisia, risponde, infatti, al tentativo di superare un approccio meramente aristotelico, le cui mancanze a livello metafisico (rapporto causa prima-mondo), quanto a livello gnoseologico (l'inconsistenza della sola dimostrazione *propter quid*), erano sempre più evidenti⁵⁷. Lo stoicismo di cui Pomponazzi sembra farsi portavoce (in particolar modo nel II libro del *De fato*) contro l'aristotelismo di Alessandro di Afrodisia è, quindi, solo un sistema cui si ricorre per affermare una propria concezione filosofica. Tale sistema è poi utilizzabile in quanto si giustifica anche storicamente, poiché le idee comunicate dalla mente divina alla prima intelligenza non sono altro che forze o ragioni seminali di stampo stoico⁵⁸. In questo senso, l'adesione di Pomponazzi allo stoicismo ha sicuramente una sua *ratio* se analizzata dal punto di vista della *potentia dei ordinata*, a questo livello la dottrina deterministica degli stoici è sicuramente più coerente rispetto a quella di Aristotele, ma è la distinzione fra provvidenza e fato a tradire la prospettiva di un'adesione allo stoicismo. Infatti, se la provvidenza è la razionalità fondata in Dio, che tutto ordina, e il fato è il medesimo ordine, considerato, però dal punto di vista del mondo, allora il modo in cui si

⁵⁵ P. Pomponazzi, *De fato*, op. cit., p. 91. Si veda poi Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di Carlo Natali, Laterza, 2005, libro terzo, p. 85, 87, 89, 91; P. Vitale, “*Potentia dei absoluta*” e libertà in Pietro Pomponazzi, *Dialegestai*, (12) 2010, p. 4.

⁵⁶ Sul rapporto tra causa finale, formale e motrice in Aristotele di vedano E. Berti, *Nuovi studi aristotelici II-Fisica, antropologia e metafisica*, Brescia 2005; dello stesso autore *Primato della fisica? In la Fisica di Aristotele oggi. Problemi e prospettive*, a cura di R. L. Cardullo- G. R. Giardina, Catania 2005; C. Natali, *Problemi della nozioni di causa in Aristotele con particolare attenzione alla causalità finale*. Quaestio: annuario di storia della metafisica, in *La causalità*, a cura di C. Esposito- P. Porro, Bari-Turnhout, 2 (2002), Id, *Introduzione*, in Alessandro di Afrodisia, *Il destino*, Milano 1994.

⁵⁷ Pienamente condivisibile l'interpretazione di Rita Ramberti, per cui nel *De fato* le tesi aristoteliche sono dichiaratamente abbandonate, a causa della loro inadeguatezza a definire il fato in modo tale da salvare il fenomeno della libertà, non riducibile a pura illusione, perché sempre ricorrente alla più intima esperienza dell'uomo.. Si veda R. Ramberti, *Esegesi del testo aristotelico e naturalismo nel de Nutritione et Augmentatione*, in Pietro Pomponazzi, *Tradizione e dissenso*, Atti del congresso internazionale, op. cit., cit., p. 320.

⁵⁸ Theiler, *Plotin zwischen Platon und Stoa*, in “*Entr. Fond. Hardt*”, V, pp. 63-86.

attua il destino, ossia per mezzo di entità differenti, intermedie fra Dio e l'uomo, porta a escludere ogni sorta di immanenza della causa prima⁵⁹.

4. Il rapporto fra provvidenza e libero arbitrio: l'insoddisfazione per la soluzione di Boezio e di Tommaso d'Aquino.

Nel secondo libro del *De fato*, Pomponazzi affronta uno dei massimi problemi lasciatici in eredità dall'aristotelismo (a partire da Alessandro di Afrodisia, passando per Tommaso d'Aquino fino ad Averroè), ossia il rapporto provvidenza-libero arbitrio. Dopo aver passato in rassegna le argomentazioni dei filosofi che si sono occupati del tema⁶⁰, si concentra sulle tesi di Aristotele e degli aristotelici che non hanno ritenuto contraddittorio associare provvidenza e libero arbitrio, in quanto escludevano un'estensione della provvidenza alle cose generabili e corruttibili. Il filosofo mantovano non ritiene lecito, però, pensare la provvidenza in questi termini⁶¹, e dichiara risolutiva del legame tra provvidenza e libero arbitrio la soluzione prospettata da Boezio nella *Consolazione della filosofia* circa un Dio che precorre nella mente la totalità del tempo e contempla le scelte umane nella modalità dell'eterno presente⁶². Per Boezio, dunque, è assurdo pensare una determinazione del futuro per opera della prescienza di Dio, perché tutto avviene alla sua presenza in un eterno presente, sia ciò che accade in seguito ad una

⁵⁹ Per le ragioni sopra addotte si ritiene ingiustificato tralasciare gli ultimi libri del *De fato* per ottenere una maggiore comprensione del razionalismo pomponazziano, anche perché i temi ontologici e causalistici, da sempre presenti nell'orizzonte filosofico di Pomponazzi, trovano una loro completezza speculativa proprio grazie al III e IV libro del *De fato*. Non riconosce spessore filosofico agli ultimi tre libri del *De fato* A. Poppi, *Fate, fortune, Providence and human freedom, in the Cambridge history of Renaissance philosophy*, a cura di C.B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler, J. Krayle, Cambridge- New York- New Rochelle- Melbourne- Sidney 1988, pp. 659 e ss., riconduce la discussione pomponazziana intorno ai nuclei teologici allo schema della doppia verità F. Fiorentino, *Pietro Pomponazzi*, op. cit., pp. 64, 445; sulla stessa linea di Fiorentino e di Poppi è G. Saitta, *Il pensiero italiano nell'umanesimo e nel Rinascimento*, II, Bologna 1949, pp. 352-357; riconduce il pensiero di Pomponazzi al naturalismo necessitante G. di Napoli, *Libertà e fato in Pietro Pomponazzi*, Torino 1963, pp. 212-214; non ritiene che gli ultimi tre libri del *De Fato* forniscano un nuovo approccio alla critica del cristianesimo oltre a quella già prospettata nei primi due libri V. C. Perrone, *Critica e riforma del cristianesimo nel De Fato*, op. cit., p. CXIX. Tralascia gli ultimi libri del *De fato* per guadagnare un'autentica comprensione del nesso contingenza\necessità Valeria Sorge, *Tra contingenza e necessità. L'ordine delle cause in Pietro Pomponazzi*, Milano-Udine 2010, p. 216. Più condivisibile l'interpretazione di M. Scribano che ponendosi sulla scia di Pine attribuisce spessore speculativo agli ultimi tre libri del *De fato*. La studiosa evidenzia la volontà di Pomponazzi di trarre il massimo della razionalità consentita dalle premesse da cui parte il cristianesimo, si veda M. Scribano, *Il libero arbitrio in P. Pomponazzi*, *Annali dell'Istituto di Filosofia*, Università di Firenze, Facoltà di Lettere e Filosofia, III (1981), p. 65; condivisibile è anche l'interpretazione che individua uno stretto legame fra libero arbitrio e autolimitazione divina, si veda R. Ramberti, *Il Problema del libero arbitrio nel pensiero di Pietro Pomponazzi. Il De fato tra filosofia aristotelica e teologia cattolica*, op. cit., p. 145. Sulla necessità dell'autolimitazione divina si veda anche M. Pine, *Pietro Pomponazzi*, op. cit., pp. 330-332; N. Badaloni, *Filosofi, utopisti, scienziati*, (P. Pomponazzi, F. Patrizi, B. Telesio, G. Bruno), in Badaloni, R. Birilli, W. Moretti, *Cultura e vita civile tra riforma e controriforma*, Bari 1973, p. 16.

⁶⁰ P. Pomponazzi, *De fato*, op. cit., p. 287. Si veda poi S. Boezio., *La consolazione della filosofia*, a cura di Claudio Moreschini, Torino 2006, libro V, pp. 331, 333, 335.

⁶¹ P. Pomponazzi, *De fato*, op. cit., p. 305.

⁶² *Ivi*, p. 307.

necessità, sia quello che accade come conseguenza del libero arbitrio⁶³. L'ermeneutica boeziana trova, però, una correzione in virtù di un'innovazione apportata da Tommaso d'Aquino, per il quale accanto alla conoscenza del futuro "ut praesens", alla mente divina è insita anche la conoscenza del futuro "in suis causis", ossia del futuro non ancora prodotto nelle sue cause, e quindi nella sua contingenza. Tale dottrina, però, nonostante sia considerata l'unica vera, comporta problemi quali l'impossibilità della certezza divina riguardo la scelta di due alternative contrapposte.

Sul piano della potenza assoluta, infatti, coerenza vorrebbe che Dio conoscesse il futuro fuori delle sue cause, ma in questo caso la facoltà di peccare e non peccare non sarebbe in potere dell'uomo, ma si risolverebbe in una determinazione divina⁶⁴. Le mancate soluzioni alle pesanti obiezioni, cui conducono i tentativi concordistici operati da Tommaso d'Aquino⁶⁵, portano Pomponazzi ad aderire nuovamente al fatalismo stoico⁶⁶. Dunque, se dal lato della *potentia dei ordinata*, la dottrina di Aristotele è discutibile poiché si fa promotrice di un'insostenibile connubio tra libero arbitrio e necessità della specie, dall'altro lato, ossia dal punto di vista della *potentia dei absoluta*, la dottrina cristiana pone problemi insolubili; dunque per ragioni di natura logico-formale è preferibile la posizione che sul rapporto fra provvidenza e libero arbitrio era stata avanzata dagli stoici⁶⁷. La soluzione stoica ammessa dalla ragione come la più razionale non è, però, affatto quella conclusiva, tant'è che Pomponazzi nel terzo libro⁶⁸ cerca costantemente di stabilire un legame tra la conoscenza contingente e causa universale, introducendo rispetto alla concezione della provvidenza formulata da Tommaso d'Aquino il riferimento tempo reale. Dio conosce gli atti umani prima che avvengano e li conosce prima e dopo il loro svolgimento, sempre tramite un unico sguardo, ma in modi diversi a seconda della diverse circostanze⁶⁹.

Pomponazzi riesce così a riabilitare il concetto di contingenza negato, nei primi due libri del *De fato* sul piano di una causalità necessitante *finiti vigoris*, riconducendolo alla stessa conoscenza divina, ragion per cui è Dio a fondare la possibilità di una libertà che si risolve nella possibilità per la

⁶³ *Ivi*, p. 309.

⁶⁴ *Ivi*, p. 311.

⁶⁵ *Ivi*, pp. 385, 387, 389. La considerazione di Dio come potenza assoluta alla maniera dei cristiani avrebbe comportato, del resto, troppe contraddizioni; oltre a quella già esaminata di una provvidenza divina che considera il futuro come contingente, non vanno trascurate altre incongruenze riguardanti la possibilità dell'uomo di errare (nonostante Dio fosse in potere di dissuaderlo), la presenza di continue tentazioni per l'uomo quasi che Dio volesse indurlo al peccato, e più in generale la presenza del male che Dio sembrava non voler contrastare.

⁶⁶ *Ivi*, p. 315, 319. Gli stoici, infatti, consapevoli dell'incompatibilità della provvidenza e del libero arbitrio, negavano il libero arbitrio se con esso andava comunemente a intesa la possibilità per l'uomo di produrre un'azione senza essere mossi dall'esterno.

⁶⁷ *Ivi*, p. 449.

⁶⁸ Cfr. M. Pine, *Pietro Pomponazzi, and the Scholastic Doctrine of Free Will*, "Rivista critica di filosofia", XXVIII (1973), pp. 5-6, dove si dice: [...] for Pomponazzi the *De fato* represents an entirely new departure in its consideration of faith as rationally defensible.

⁶⁹ P. Pomponazzi, *De fato*, op. cit., p. 579.

volontà di sospendere il giudizio su quanto l'intelletto le prospetta⁷⁰. Dunque, in Pomponazzi la contingenza è garantita non da un limite intrinseco della conoscenza umana o della volontà divina, bensì da una sorta di loro volontario ritrarsi⁷¹. La soluzione pomponazziana di una conoscenza eterna di Dio in relazione con il tempo non si esaurisce in un semplice esercizio dialettico⁷², ma dà luogo a un fatalismo “attenuato” lontano dalle contraddizioni che in materia di provvidenza divina facevano capo alla teologia cristiana. Il Peretto, di fatto, ponendosi nella prospettiva della *potentia dei absoluta*⁷³, cerca di spogliare la dottrina della *creatio* di matrice tomista dagli elementi teologici che lo avevano condotto, nei primi

⁷⁰ Ivi, p. 719.

⁷¹ Si veda sul tema M. Pine, *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance*, p. 315, 325, 327. Esprimiamo qualche dubbio sul legame che Pine individua fra Pomponazzi e Ockam, quest'ultimo ammette infatti un Dio onnipotente nel contesto di un universo nominalista, in cui sono assolutamente abolite tutti gli attributi divini, in questo senso, nel nome di una contingenza assoluta, nulla si frappone in Dio fra la sua essenza e le sue opere. Una tale concezione di Dio e dell'universo non appartiene certo a Pomponazzi (si pensi solo alla distinzione in Dio di intelletto e volontà a tutto il sistema delle cause seconde che Ockam elimina). Sull'autolimitazione del potere divino si veda anche N. Badaloni, *Filosofi, utopisti, scienziati* (P. Pomponazzi, F. Patrizi, B. Telesio, G. Bruno), in N. Badaloni-R. Barilli-W. Moretti, *Cultura e vita civile tra Riforma e controriforma*, Bari 1973, pp. 16, dove si dice: “[...] Mentre dunque dal punto di vista della ragione la soluzione storicizzante conduce alla inglobante inclusione del male in Dio, assumendo i presupposti cristiani del Dio buono, è necessario concludere insieme alla libertà ed alla limitazione della potenza di Dio”. Rita Ramberti, *Il problema del libero arbitrio nel pensiero di Pietro Pomponazzi*, op. cit., p. 145. Condividiamo l'ermeneutica di F.P. Raimondi, per cui in Pomponazzi “l'ordine creato è un ordine possibile solo nella misura in cui è *in suis causis* ed è, invece, invece necessario nella misura in cui è *extra suas causas*”, si veda F.P. Raimondi, *Ragione e fede, necessità e libertà: Possibili chiavi di lettura del De fato*, in *Pietro Pomponazzi, Tradizione e dissenso*, in Atti del congresso internazionali di studi, op. cit., cit., p. 251.

⁷² A. Poppi, *Fate, fortune, Providence and human freedom, in the Cambridge history of Renaissance philosophy*, a cura di C.B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler, J. Krayle, Cambridge- New York- New Rochelle- Melbourne- Sidney 1988, p. 659.

⁷³ In riferimento alla *potentia dei absoluta* si veda J. Sarnowsky, *God's absolute power. Thoughe experiments, and the concept of nature in La nouvelle physique du XIV siècle*, a cura di Caroti-P. Souffrin, Firenze 1997, p. 200. Si esprime, invece, per una causalità necessitante *finiti vigoris* F.P. Raimondi, *Ragione e fede, necessità e libertà: Possibili chiavi di lettura del De fato*, in *Pietro Pomponazzi, Tradizione e dissenso*, in Atti del congresso internazionali di studi, op. cit., pp. 216-217. La questione della causalità è, però, risolta nel commento al *De substantia orbis* in cui Pomponazzi polemizza con Averroè, Gregorio da Rimini e altri teologi, che ritenevano fosse un errore considerare Dio causa efficiente. In questo senso il Peretto compie un interessante percorso che parte dalla dipendenza nel moto del cielo dall'intelligenza secondo un triplice ordine di cause (efficiente, formale e finale), da cui deriva che siccome il motore presuppone il moto, il fine l'agente, l'esistenza di una causa finale richiede una efficiente. L'ottica aristotelica, condivisa da Averroè e da Gregorio da Rimini per il quale “*caelum effective habeat esse a Deo*”, dovuta ad una priorità della causa finale su quella efficiente è superata solo grazie alla filosofia di Tommaso d'Aquino che ripensando il significato dell'*ousia* della metafisica aristotelica sosterrà una creazionismo in cui la precedenza di Dio va intesa *non tempore*, ma *natura*. Per questo motivo, Dio è causa efficiente e non si identifica né con la forma, né con la materia delle cose create. In tal modo si prospetta l'ipotesi logica di una *potentia dei absoluta* postulata per consentire un approccio gnoseologico non influenzato dal sostanzialismo aristotelico. Si veda Pasquale Vitale, “*Potentia dei absoluta*” e libertà in *Pietro Pomponazzi*, *Dialegethai*, (12), 2010, pp. 1-16, Sul rovesciamento della fisica aristotelica si veda E. Weil, *La philosophie de Pietro Pomponazzi, Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, a cura di E. Naert e M. Lejbowicz, Paris, Vrin 1985, pp. 42-43.

due libri del *De fato*, ad accettare il Dio stoico zoppo per natura, piuttosto del Dio cristiano che *potest sed non vult*⁷⁴.

⁷⁴ Condividiamo l'interpretazione di F.P. Raimondi, per cui “a partire dal terzo libro si sviluppa un nucleo teorico che in apparenza è teologico, ma in realtà è filosofico”, si veda F.P. Raimondi, *Ragione e fede, necessità e libertà: Possibili chiavi di lettura del De fato*, in *Pietro Pomponazzi, Tradizione e dissenso*, in Atti del congresso internazionali di studi, cit. p. 241. Per un'interpretazione tomistica del *De fato* si veda T. Dragon, *Pomponazzi's De fato and Thomas Aquinas*, *Verbum*, 6,1(2004), pp. 201-213.

Adorno lettore della Metafisica di Aristotele

di Alessandro Alfieri

Metafisica raccoglie le lezioni tenute da Theodor W. Adorno all'Università di Francoforte nel 1965. In questa serie di lezioni, Adorno prende in riferimento alcune delle esperienze teoriche più significative che abbiano segnato la storia della filosofia dall'età classica alla contemporaneità. Se la seconda parte è dedicata alle sfide che la filosofia è costretta ad intraprendere nella modernità, nel mondo segnato da Auschwitz e dalle imposizioni dell'attuale società capitalista, tutta la prima parte è una affascinante lettura (ovviamente critica) della filosofia di Aristotele, che in questa sede ci interessa particolarmente.

Senza mai rinnegare la grandezza della filosofia aristotelica, Adorno sottolinea come questa sia stata in grado di creare un solco all'interno del quale, nel corso dei secoli, la storia del pensiero si sia trovata costretta a svilupparsi. Pensando ad Aristotele come al grande padre della metafisica, Adorno non intende imporsi come suo nemico ed oppositore, quanto tentare un approccio critico e dialettico in grado di sceverarne il "contenuto di verità".

«[...] che uno sia *per* la metafisica o *contro* la metafisica, entrambe le posizioni sono già metafisica, entrambe si riferiscono a punti di vista ultimi e sui quali in fondo non si può più discutere; mentre l'essenza e lo sforzo del concetto consiste appunto nel fatto che su di esso si può benissimo discutere [...]»¹

La metafisica, tradizionalmente, è la disciplina che fin dalla sua nascita si è occupata dell'essere e delle "cose prime", ovvero di ciò che non può essere indagato immediatamente all'interno della sensibilità: «Si può certo dire che il concetto di metafisica è lo scandalo della filosofia. Infatti, da una parte, la metafisica è ciò per cui in fondo esiste la filosofia».²

Aristotele comincia proprio lì dove si era fermato il suo maestro, Platone; dichiarando quanto, tra i due, in realtà Platone fosse "più metafisico" di Aristotele, Adorno espone quale fosse la volontà dell'allievo nella sua *Metafisica*. Dinanzi alla dottrina delle idee iperuraniche, Aristotele tenta di

¹ Th.W. Adorno, *Metafisica*, Torino 2006, p. 13.

² Ivi, p. 3.

scoprire in che modo si mettano in relazione quest'ultime con l'esperienza, il concetto col dato sensibile. La metafisica si fonda su ciò che è posto al di là della mera conoscenza sensibile, ma nel fare ciò oggettivizza la tensione di cui si nutre la stessa filosofia. Le intenzioni aristoteliche sono molto più vicine a Kant di quanto si possa pensare; ma l'approccio teorico e le conclusioni sono ovviamente lontani da qualsiasi riflessione critica e dialettica della problematica.

Aristotele espone una serie di termini in opposizione dialettica, dando la priorità e lo statuto di primità e fondamento a ciò che, per sua natura, si svincola dalla contingenza e dall'incessante divenire della realtà terrena. Il mondo dell'idea è il mondo reale, la vera realtà fondata sulla perpetua identità; ad esso è subordinato il mondo dell'esperienza, la molteplicità sensibile; se in Platone l'Iperuranio, in quanto ambito assolutamente astratto e senza legami con la sensibilità, rappresentava un momento di alterità trascendentale, l'opera di Aristotele e la nascita della filosofia metafisica violano tale alterità per consegnare lo spazio della trascendenza al *logos*, alla razionalità e al sapere. Nella tradizione aristotelica, lo spirito (o anima) si sovrappone volentieri all'intelletto e al *logos*, opponendosi alla sfera materiale del divenire e corporale delle pulsioni: «[...] il suo destino più vero, conforme alla sua più intima natura, consiste nel riconoscere la vanità e l'inconsistenza delle attrattive dei sensi e delle passioni».³

1. La dialettica tra forma e materia

Questo rapporto viene riproposto nella celebre opposizione di «materia» e «forma». In Aristotele la forma ha tutt'altro significato da quello ricoperto nelle riflessioni di Adorno, ed Adorno lo sa bene, dato che è lui stesso a sottolineare, in queste lezioni, come l'utilizzo di una serie di concetti da parte dello Stagirita possa confondere le idee di un lettore moderno.

«In Aristotele [...] le sostanze seconde avrebbero una realtà superiore alle prime [...] quindi la forma, per quanto si realizzi nella materia, rappresenta *come* forma la realtà superiore ed è l'elemento più sostanziale, mentre d'altra parte la materia, che per noi indica proprio il momento che, in quanto dato nell'esperienza, solo decide sul grado di realtà, in questa filosofia è ridotta alla semplice possibilità [...]. Nella filosofia aristotelica la realtà corrisponde propriamente a ciò che chiamiamo possibilità, e la possibilità corrisponde a ciò che chiamiamo realtà».⁴

La materia e il sensibile, in Aristotele, sono precari, illusori, perché appartengono al mondo della molteplicità. La forma è il corrispettivo aristotelico delle idee platoniche. Ma la differenza di Aristotele rispetto a

³ E. Oggioni, *Introduzione storica, analitica filosofica alla Metafisica di Aristotele*, in Aristotele, *La metafisica*, Milano 2001 (I ed. Padova 1950), p. 33.

⁴ Th.W. Adorno, *Metafisica*, op. cit., p. 13.

Platone sta proprio nella volontà di comprendere il legame tra le due sfere, se vogliamo la dialettica tra forma e materia: «[...] la realtà puramente sensibile (la materia) è indissolubilmente legata alla realtà puramente intelligibile (la forma), ma nessuno dei due elementi si risolve nell'altro». ⁵

La stessa nozione di forma è lontana dalle connotazioni che ha assunto nel corso dei secoli, e specie in epoca moderna. Se comunemente, la forma è ritenuta essere ciò che può essere osservato nel mondo sensibile, Aristotele considera la forma nel suo senso trascendentale e metafisico: la forma è l'archetipo iperuranico, il concetto sempre identico, che per farsi reale nel mondo della molteplicità diviene materia snaturando la essenza eterna: «In Aristotele l'universale o la forma - in lui sono entrambi la stessa cosa - è la realtà più elevata proprio come nel suo maestro». ⁶

La riflessione dialettica di Adorno, però, torna a mettere in connessione i due piani: la stessa forma aristotelicamente intesa non può mai darsi come concetto assolutamente indipendente; se non si “degradasse” nella realtà attraverso il suo confondersi nella materia, l'uomo non potrebbe mai renderne conto, resterebbe inconoscibile. La metafisica di Aristotele rivela timidamente il suo volto dialettico, nella consapevolezza che la forma, l'assoluto, pur essendo il “primo” dotato di incorruttibilità ed eternità, resterebbe un nulla se non esistesse la materia attraverso la quale si manifesta nel “sinolo” che solo è concesso alla conoscenza umana: «[...] il concetto di forma non è mai un concetto autonomo, autosemantico nello stesso senso in cui lo è il concetto di sostanza». ⁷

Questa interpretazione di Aristotele è confermata dalla lettura di Oggioni:

«[...] la *realtà* dell'idea, la dimostrazione dell'oggettiva capacità dell'uomo di comprendere e di dominare la realtà dell'esperienza e il mondo della “natura” mediante la forza della ragione e i procedimenti della riflessione concettuale, occorre reagire a quella riduzione della conoscenza al *puro* concetto, del reale al *puro* intelligibile, che costituiva il nucleo più intimo della posizione effettivamente assunta da Platone. La realtà dell'idea, il valore conoscitivo del concetto per la comprensione della realtà empirica si salva e si dimostra veramente ed unicamente se si concepisce il concetto legato indissolubilmente alla sensazione, l'oggetto di esso, l'intelligibile o la “forma”, legato indissolubilmente ad un elemento non concettuale e non razionale del mondo, alla casuale ed alogica “materia”, in rapporto alla quale la “forma” costituisce semplicemente l'unità di rapporto di una molteplicità per sé irrelativa». ⁸

Anche il seguente passo è esemplare in questo senso:

«Secondo Aristotele il dato immediato del sentire, per sé stesso alogico ed extra-razionale, *estraneo* al concetto, ha , nella conoscenza umana, la

⁵ E. Oggioni, *Introduzione...*, op. cit., p. 263.

⁶ Th.W. Adorno, *Metafisica*, op. cit., p. 42.

⁷ Ivi, p. 43.

⁸ E. Oggioni, *Introduzione...*, op. cit., p. 64.

funzione, non di una semplice “occasione” per lo svolgersi della spontaneità del concetto, bensì è un elemento che unitamente a questo secondo, contribuisce *in modo positivo* a costituire la realtà della conoscenza umana. Quest’ultima consta, seconda Aristotele, di una rappresentazione, astratta e universale, unita e congiunta, in modo indissolubile alla “immagine” o al “fantasma” sensitivo, che rappresenta il concreto e il particolare». ⁹

Ciò che è il primo “per noi” è in realtà subordinato a quello che è il principio di ogni cosa, la possibilità di ogni divenire, il primo “in sé”, del quale possiamo anche solo parlare grazie al suo essersi contaminato con la materia: «[...] secondo il percorso della conoscenza, per Aristotele l’immediato, la certezza sensibile, deve essere il primo; secondo la validità – quindi oggettivamente – il primo deve essere invece l’universale». ¹⁰

Adorno sa bene che la sua lettura rischia di cadere in un qualche anacronismo, alla luce del fatto che, se il merito di Aristotele è stato quello di compiere un passo decisivo rispetto a Platone nella comprensione del rapporto tra universale e particolare, tra idea ed esperienza, è vero anche che Aristotele mantiene l’elemento ideale su un piano di maggiore valore: «[...] l’essere deve essere qualcosa come il giusto mezzo tra forma e materia – però con un accento più forte appunto sulla forma» ¹¹ anche se «[...] il sensibile è certamente ritenuto inferiore, ma non un non-ente». ¹²

In maniera ancora più radicale, Adorno espone questo paradosso della filosofia di Aristotele:

«[...] il paradosso consiste nel fatto che la forma, di cui si dovrebbe pensare sia l’effimero, l’irreale, il semplice ideale, lo sbiadito rispetto al reale che sarebbe invece il tangibile, l’evidente della materia, sia trasformata proprio nella vera realtà rispetto alla quale [...] quest’altra, questo strato ileitico, la materia della conoscenza, viene degradata a un non-reale in senso stretto, a una semplice potenzialità». ¹³

Tuttavia Adorno è consapevole del fatto che la forma non è in grado di sussistere senza ciò di cui essa possa dirsi forma, ovvero la materia: «[...] non possiamo assolutamente parlare di una forma senza dover dire: la forma *di* qualcosa». ¹⁴

A rigor del vero, è lo stesso Aristotele ad affermare che «[...] anche le idee potrebbero trovarsi nei sensibili, chè gli uni e le altre sono della medesima natura» ¹⁵, ma qui non è in questione il fatto che per il filosofo greco la realtà sensibile non consista nella mera *doxa* platonica, e che la vera sapienza abbia a che fare con idee astratte e assolute, quanto che, seppur

⁹ Ivi, p. 161.

¹⁰ Th. W. Adorno, *Metafisica*, op. cit., p. 42.

¹¹ Ivi, p. 57.

¹² Ivi, p. 64.

¹³ Ivi, p. 74.

¹⁴ Ivi, p. 75.

¹⁵ Aristotele, *La metafisica*, op. cit., p. 466.

l'ambito della conoscenza sensibile sia necessaria alla stessa «filosofia prima», la prima rimane pur sempre un tramite per la Verità in senso pieno, che è sciolta da vincoli dalla temporalità e dalla contingenza. Conoscere significa rivolgersi alla forma in quanto unità razionale e astratta, derivante dalla sensazione, ma che fa dell'oggetto della mera sensibilità (sfera del "sentire") un concetto (sfera della "logica"); la materia ha valore solo in quanto "poter essere", in sé è puro "nulla", ed è l'intelletto, a partire da quella potenzialità, ad attualizzarla creando l'universale, l'unità nella molteplicità: «da una parte la distinzione nella realtà di un elemento universale, intelligibile, e di un elemento particolare di natura sensibile, contrapposti come la vera sostanzialità del reale e il principio dell'imperfezione e dell'irrealtà».¹⁶

2. La forma estetica e il primato dell'oggetto

Dinanzi alla nozione di forma, è necessario qualche chiarimento per non cadere in spiacevoli incomprensioni al riguardo: tale nozione, nell'opera di compendio della produzione e della speculazione adorniana, *Teoria estetica*¹⁷, come ha evidenziato Giuseppe Di Giacomo¹⁸, assume una centralità essenziale¹⁹.

Nella *Teoria estetica*, al rapporto dialettico di complementarità tra «materia» e «forma» (εἶδος) corrisponde quello tra «contenuto» e «forma» (*Form*); infatti al contenuto è necessaria la forma artistica, ma ciò che ci interessa evidenziare è l'inversione del significato del termine in questione. La forma estetica adorniana corrisponde e possiede le specificità proprie della materia aristotelica: entrambe sono «apparenza» (*Apparition*), entrambe sono sensibili e legate al mondo della contingenza. Oltretutto, tale forma non è se non la composizione concreta di elementi sensibili, configurazione di mezzi percepibili e soprattutto volti a costituire una singolarità, una individualità non sussumibile in un concetto o principio logico superiore, o in una classificazione categoriale dell'intelletto. Specie nell'arte moderna, la forma estetica diviene transeunte per sua stessa conformazione, *in fieri* o come sostiene ancora meglio Adorno *work in progress* (in quanto mette in mostra lo stesso processo di costituzione dell'opera); tale "inversione" di termini si dimostra anche nel fatto che l'arte per Adorno ha a che fare con le «possibilità», perciò con la «potenza», non già con l'«atto». L'arte infatti mette in mostra lo stesso formarsi del reale, risalendo a quello che il pittore Paul Klee definiva «cuore della creazione»²⁰, ovvero alveo delle possibilità all'origine del formarsi della realtà, tra le quali solo una si realizza

¹⁶ E. Oggioni, *Introduzione...*, op. cit., p. 39.

¹⁷ Cfr. Th. W. Adorno, *Teoria estetica*, Torino 2009.

¹⁸ Cfr. G. Di Giacomo, *Postfazione*, in G. Di Giacomo, C. Zambianchi (a cura di), *Alle origini dell'opera d'arte contemporanea*, Roma-Bari 2008.

¹⁹ Bisognerebbe anche approfondire il tema del ruolo di un altro concetto tipicamente aristotelico adottato a piene mani nella *Teoria estetica* da Adorno, ovvero quello di «mimesis», o *mimesis*, che riguarda ovviamente più la *Poetica* che *La metafisica* e che qui preferisco non toccare.

²⁰ Cfr. P. Klee, *Teoria della forma e della figurazione*, Milano 1959; cfr. G. Di Giacomo, *Introduzione a Paul Klee*, Roma-Bari 2003; cfr. anche M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, Milano 1989.

determinandosi in atto. Mettendo in evidenza le possibilità che invece non si sono date, la forma artistica è non già *Forma formata*, bensì *Forma formans* (in formazione), preistoria della visibilità, espressione della cifra del divenire. È perciò in tutta evidenza una forma contrapposta alla fissazione astratta e concettuale garantita dalla forma aristotelica, principio di identità opposto all'inconsistenza ontologica della mera potenza o possibilità.

Il processo di spiritualizzazione, il «più» come lo chiama Adorno, si può dare solo nella mancata identificazione di forma e contenuto; anche per questo, il concetto di forma in Adorno è ancor più complicato di quanto abbiamo mostrato sino a qui. L'intima natura dialettica del pensiero del filosofo tedesco, ci costringe a comprendere la *Form* anche in altro senso, questa volta meno empirico e più idealistico o fenomenologico. Infatti, la forma artistica può adempiere, paradossalmente, per diverse caratterizzazioni al ruolo che nella Metafisica di Aristotele è ricoperto dal «Motore immobile». Come quest'ultimo nella dottrina del movimento sostenuta dal filosofo greco ricopre la funzione di principio di stabilità, senza il quale nessun movimento è possibile, nella *Teoria estetica* è la coerenza della forma, l'organizzazione degli elementi formali che si danno in quell'unico modo e che restano uguali a se stessi nel corso dei secoli, a permettere che l'immagine prenda vita, che cominci a donarci rappresentazioni sempre nuove e differenti. Il contenuto, l'energia che l'immagine sprigiona deve il suo fondamento all'identità della forma. È essa a determinare la vita dell'immagine; ma la forma stessa non è mai coglibile indipendentemente da un qualsiasi contenuto o significato, così come il Motore immobile non può essere mai conosciuto direttamente attraverso i sensi, ma solo risalendo logicamente ed astrattamente la catena di cause ed effetti che invece si rivelano nell'esperienza. Perciò, al contempo, forma in quanto "superficie", individualità e particolarità irriducibile, e forma in quanto "trascendenza" radicale, condizione di possibilità del senso e inesauribile ad alcun significato.

Seppur Adorno riconosca l'insita intenzionalità dialettica propria alla filosofia aristotelica, ovviamente non può dividerne gli esiti e gli assunti fondamentali; si tratta di due punti nevralgici per i quali l'impostazione adorniana si distingue nettamente da quella aristotelica; la prima è la priorità del concetto e dell'idea sul sensibile, sulla cosa percepita, sui fatti dell'esperienza.

Si è parlato molto, nel corso degli anni, della cosiddetta "priorità dell'oggetto" in Adorno. Seppur mantenuta la dialettica dei termini, è indubbio che la priorità di Adorno sia rivolta all'oggetto: non c'è essere senza ente, non c'è soggetto e pensiero senza ente, mentre è possibile ancora pensare l'ente senza soggetto. Seppure Adorno sia stato a tutti i titoli il filosofo della "mediazione", il pensatore che più di chiunque altro aveva coscienza di quanto spirito e materia, soggetto e mondo (forma e materia, per l'appunto) fossero reciprocamente condizionati ed incessantemente chiamati in causa l'uno dall'altro, seppure questo sia vero, è pur vero che, come sottolinea Petrucciani, non si può trascurare il "primato" che Adorno dedica all'oggetto. Seppur, in Adorno «[...] mente e realtà, uomo e mondo si costituiscono reciprocamente.

La conoscenza si muove sempre dentro questo processo circolare [...]»²¹ è anche vero che «L'essere non si pensa senza l'ente, la forma senza la materia, il concetto senza ciò a cui si riferisce [...]».²²

Solamente dinanzi all'apertura verso l'incondizionato è possibile il pensiero, incondizionato che nella metafisica aristotelica non possiede i criteri di autentica realtà essendo fuggevole e precario. Per Adorno, la materia non resta inerme dinanzi all'energia della forma, ma gli fa resistenza, acquisendo pari dignità di questa.

Ora, la delicatezza degli argomenti deve farci ammettere che sono numerose le interpretazioni che leggono Aristotele su un piano decisamente più naturalistico-empiricista piuttosto che razionalistico-empiricista (soprattutto però, se prendessimo in esame la *Fisica*); così è per il già citato Oggioni, che mette in evidenza l'

«insufficienza del concetto per spiegare la conoscenza, [...] esigenza del necessario riferimento della coscienza che raggiunge la conoscenza vera, oltrechè al concetto, all' "esistenza", concreta e indeducibile, del suo oggetto, infine alla "materia" o al dato delle sensibilità».²³

Nelle seguenti parole, l'interprete aristotelico sembra addirittura pronunciarsi nel lessico adorniano: «[...] il reale, nella sua sostanza metafisica è "più" che concetto, determinazione *puramente e totalmente* intelligibile, esso è anche qualche cosa che si sottrae alla sfera dialettico-concettuale [...] è esistenza concreta e individuata».²⁴

Questo ci conduce al secondo elemento essenziale, che d'altronde si riferisce alla natura "negativa" della dialettica adorniana: la «dialettica negativa» è una dialettica non sintetica, fondata sul paradosso, ovvero sulla coesistenza delle polarità e degli elementi in conflitto. La filosofia platonica, come abbiamo detto, su questo versante sembrerebbe più idonea allo schema dialettico-negativo in quanto esclude la possibilità che ci possa essere un elemento di condivisione e di comunicazione tra le due sfere, sensibile e ideale. Si tratterebbe di un mantenimento della tensione dialettica. In Aristotele invece, la fiducia nei confronti della razionalità si traduce in un'assimilazione della trascendenza nel pensiero. Per questo, la stessa metafisica aristotelica è sintetica: la «sostanza» infatti è una sintesi evidente di universale e particolare, di forma e materia, tema affrontato nelle «[...] tormentate pagine in cui Aristotele combatte la pretesa platonica di ridurre l'essenza dell'essere al *puro* universale, al *puro* intelligibile, rivendicando la *particolarità* della sostanza».²⁵

La sintesi scarica la tensione tra i termini; essi trovano un accordo, un equilibrio, oppure uno dei due finisce assorbito dall'altro, adeguandosi ad esso, privandosi delle proprie specificità. Per Adorno, l'oggetto mantiene sempre un margine di alterità che solo è capace di vivificare il pensiero e il

²¹ S. Petrucciani, *Un pensiero sul margine del paradosso*, introduzione a *Dialettica Negativa*, Torino 2004, p. XVIII.

²² Ivi, p. XV.

²³ E. Oggioni, *Introduzione...*, op. cit., p. 63.

²⁴ Ivi, p. 63.

²⁵ Ivi, p. 147.

concetto, che se si fossilizzasse nella perpetua identità con se stesso e non trovasse qualcosa d'altro contro cui scontrarsi, non potrebbe svilupparsi e restare vivo; per Aristotele, l'intelletto invece produce conoscenza solo per la ragione contraria, ovvero perchè "immobilizza" nella forma il perpetuo divenire della realtà producendo il concetto. È ancora Oggiani a insistere però sulla matrice dialettica del pensiero aristotelico anche su questo punto: in fondo il sapere stesso non può essere che "in potenza" finché non venga "attualizzato" dall'incontro col mondo:

«L'uomo ha in sé la rappresentazione puramente universale, assolutamente astratta, e come tale non acquisita, dell'essere. Ma essa non è se non la *facoltà* o la *potenza* di conoscere. Il conoscere *in atto* è sempre rappresentazione del particolare e, in esso, dell'universale che gli è immanente. Analogamente stanno le cose per l' *oggetto* della conoscenza. Esso è senza dubbio universale oltre che particolare. Ma l'universale, la "forma" non costituisce l'essere *in atto* dell'oggetto conosciuto, la sua *effettiva* esistenza, bensì qualche cosa in forza di cui esso *può* esistere. L'oggetto della conoscenza esiste di fatto, in atto, quando l'unità intelligibile, lo forma si attua e si realizza mediante il principio materiale esistenziale e individuante». ²⁶

3. Conclusioni: la dialettica nel movimento e nel Motore immobile

Per chiudere, veniamo a come nella teoria di Aristotele scaturisce l'idea di movimento. Tutto ciò che ha una materia, e che perciò appartiene alla sfera sensibile dell'esperienza, muta partecipando al flusso della temporalità. Il movimento viene generato dal rapporto di materia e forma, ovvero dalla dialettica di eternità e mutabilità: «[...] mentre [...] Aristotele pone la verità nell'immutabile, si interessa però al mutamento e cerca di comprendere nel mutamento il rapporto con l'immutabile». ²⁷

La forma aristotelica è vera realtà, fondamento determinante l'incessante mobilità del mondo (atto); di contro, la materia resta semplice possibilità, perpetuo divenire e mutarsi (potenza). È la forma a garantire l'identità di un oggetto, percepito e esperito sempre all'interno del flusso temporale. L'incontro tra forma e materia, il loro entrare in rapporto, determina il movimento: «il *telos* del divenire o del mutamento è che la materia acquisti una forma». ²⁸

Il principio e fondamento dialettico del movimento sta nel fatto che ciò che muta e diviene presuppone sempre un principio immutabile e sempre identico. Nell'assoluta dinamicità, in mancanza di un qualsiasi principio di stabilità e identità, lo stesso movimento sarebbe impossibile, o per lo meno sarebbe impercettibile.

²⁶ Ivi, pp. 54 – 55.

²⁷ Th. W. Adorno, *Metafisica*, op. cit., p. 68.

²⁸ Ivi, p. 76.

«[...] ogni mutamento presuppone un elemento immutabile, ogni divenire presuppone un non-divenuto. [...] Non c'è movimento senza che sia movimento di qualcosa che però rispetto ad esso possiede un momento di stabilità».²⁹

L'a-temporalità del principio di stabilità, l'eternità del concetto - ovvero della forma - sostiene Adorno, ha fatto scuola, segnando gran parte della tradizione filosofica occidentale fino all'idealismo tedesco. L'elemento sensibile è stato subordinato dalla filosofia all'elemento ideale e astratto; Adorno discorda col filosofo greco proprio su questo punto: rivendicando lui stesso il fondamento intimamente dialettico di mobilità ed immobilità (indeterminato/determinato, cosa/concetto) Adorno sottolinea come gli stessi principi che la tradizione ha posto come immutabili ed intrinsecamente "primi", in realtà siano anch'essi mediati da subito, legati alla realtà esterna e perciò stesso alla temporalità:

«[...] Aristotele ha posto le forme, i concetti, come qualcosa di eterno e immutabile. Egli ha loro attribuito come qualità positiva, cioè come loro proprietà ontologica, come il loro puro essere-in-sé, ciò che per così dire si toglie loro con l'astrazione, cioè questo momento della de-temporalizzazione».³⁰

Ciò che si muove è sempre materia, ed il movimento si rivela essere il "realizzarsi del possibile". Per Aristotele non è possibile concepire la materia senza la forma, e neanche il movimento senza l'immutabile. Adorno concorda col filosofo greco, ma aggiunge anche il presupposto inverso: la stessa forma non può esistere senza materia - negando con questa posizione, il fondamento di eternità della prima - e lo stesso movimento è la risultante dialettica di idea (forma) e sensibilità (materia). In pratica, questo significa molto semplicemente che non esistono idee, concetti, ambiti di conoscenza che possano astrarsi dalla temporalità, cioè dalla storia, ma ancora più concretamente dalla società; e infatti il tentativo di Adorno è quello di "dialettizzare" Aristotele.

Perciò, il movimento presuppone sempre due cose: un motore ed un mosso. Di qui la celebre teoria aristotelica del «Motore immobile», a cui abbiamo già accennato e a cui la grande tradizione teologica del cristianesimo ha sempre fatto riferimento. La dottrina dell'eternità del movimento fa della dinamica un'invariante statica. Senza il principio opposto che solo può fondare una dialettica, il termine, qualunque esso sia, precipita nella forzata identità con se stesso.

Se Aristotele riteneva tale motore, nonché la forma, come assoluti e prima di ogni temporalità, concependoli eterni ed immutabili, Adorno sostiene come questi principi stessi siano da sempre mediati dalla temporalità: lo stesso Motore immobile, e perciò lo stesso Dio deriva da determinate condizioni temporali, contingenti, storico-sociali. Il fondamento assoluto di ogni ontologia è perciò, anche esso come tutto per Adorno, determinato dal

²⁹ Ivi, p. 69.

³⁰ Ivi, p. 85.

mondo, e anche in questo si riflette nuovamente il primato dell'oggetto nel filosofo tedesco.