

Edizioni dell'Assemblea
104

Ricerche

Emanuele Marcheselli

Barbae tenus sapientes

Dodici saggi filosofici

REGIONE TOSCANA



Consiglio Regionale

Barbae tenus sapientes : dodici saggi filosofici /Emanuele Marcheselli. – Firenze
: Consiglio regionale della Toscana, 2015.

1. Marcheselli, Emanuele 2. Toscana. Consiglio regionale

195

Filosofia italiana

CIP (Cataloguing in publication) a cura della Biblioteca del Consiglio regionale

Volume in distribuzione gratuita

*In copertina: Paolo Mannucci, L'Allegoria del colle della sapienza (1505), particolare
del pavimento del Duomo di Siena*

Consiglio regionale della Toscana

Settore Comunicazione istituzionale, editoria e promozione dell'immagine

Progetto grafico e impaginazione: Massimo Signorile

Pubblicazione realizzata dalla tipografia del Consiglio regionale della Toscana ai
sensi della l.r. 4/2009

Marzo 2015

ISBN 978-88-89365-46-5

Sommario

Premessa	7
I. <i>Cogitationes de bello.</i> Immagini della guerra nel Rinascimento filosofico	9
II. Le eredità socratiche in Età ellenistica	63
III. Fuori dalla caverna: la teoria platonica dell'amore	77
IV. Breve appunto sui rapporti tra benevolenza e beneficenza nella <i>Teoria dei sentimenti morali</i> di Adam Smith	105
V. Sui rapporti tra storia sacra e storie profane	121
VI. <i>Non liquet</i> : spunti per una discussione sul problema del male nell'opera di Voltaire	133
VII. Le <i>intentiones imaginatae</i> come <i>principium individuationis</i> dell'intelletto nelle <i>Quaestiones in tertium De anima</i> di Sigieri di Brabante	171
VIII. <i>Imperare cupiditatibus.</i> L'uomo di Machiavelli tra virtù e passione	193
IX. Sulle teologie di età ellenistica	215
X. Elementi neoplatonici nel <i>De unitate intellectus</i> di Alberto Magno	235
XI. La teoria della profezia nel <i>Trattato teologico-politico</i> di Spinoza	269
XII. <i>Secundum quid</i> . La medietà dell'anima nel <i>De immortalitate animae</i> di Pietro Pomponazzi	291
Ringraziamenti	315
L'autore	317

Premessa

Scio me hominem esse, et errare potuisse.
Baruch Spinoza, *Trattato teologico-politico*, Prefazione, p. 58

Barbae tenus sapientes: «saggi fino alla barba». Così Plutarco indicava coloro che del filosofo avevano solo la peluria. Il proverbio, riportato da Erasmo nei suoi *Adagia*, ha un significato etico. «L'adagio – scrive il filosofo di Rotterdam – si presta a prendere in giro quanti credono che la purezza di vita sia tutta nel culto esteriore e non nell'animo e nei costumi»¹. Plutarco, richiamandosi alla barba, vuol intendere che troppo spesso la saggezza si misura dalla lunghezza del pelo.

Chi scrive porta sovente la barba fin troppo lunga per gli usi d'oggi. Stando a questo particolare (per altro di pochissimo interesse per il lettore), il contenuto delle pagine che si vanno presentando dovrebbe essere di grande rilievo. Se i filosofi si misurassero dalla barba, il primo posto spetterebbe alle capre – sosteneva Luciano. E, tra le capre, l'autore di questi saggi potrebbe ben essere considerato filosofo. La barba del detto di Plutarco va presa qui, semmai, per la noia. Non tanto filosofi quanto barbuti, quindi, ma filosofi sino alla barba. Ossia fino alla noia.

I dodici saggi di questo volume sono il risultato di accurate ricerche storico-filosofiche che ho composto durante gli anni di studio all'Università di Firenze. «Saggi» in quanto prodotti del raziocinio, ma anche in quanto brevi ricerche su temi specifici. «Fino alla barba» in quanto noiosi per la loro accuratezza e, probabilmente, per la pesantezza della loro scrittura. Un titolo per prendere un po' in giro delle ricerche che vogliono essere quanto più possibile serie, sagge.

In una canzone di Ivano Fossati di un po' di anni fa, *La bottega di filosofia*, si dice: «oggi chiamano filosofi sé stessi gli insegnanti di filosofia». Evidentemente questo cantante deve tenere la barba lunga quanto quella di una capra (confesso di non saperlo, mentre scrivo), dato che le sue parole risultano, ad oggi, quanto mai veritiere. Troppo spesso gli «insegnanti di filosofia» si arrogano il titolo di «filosofi». Quanto a me, non pretendo di definirmi «filosofo». E nemmeno «insegnante di filosofia», data la mia giovane età ed i miei scarsi titoli accademici.

1 ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia*, Salerno Editrice, Roma, 2002, p. 151

D'altra parte, stando all'etimologia della parola, non è forse ricercando la sapienza che si è veri filosofi? Quanto si presenta qui di seguito è, quindi, un atto di amore per la filosofia. Il frutto delle sudate ricerche di un amante del sapere, di un ricercante che aspira a divenire filosofo. E che, forse, proprio per questo lo è già.

Nel libro sono raccolti (in ordine di composizione) dodici saggi che ho scritto fra il 2002 ed il 2008, quando la mia cara nonna, come la buona madre di Vico, «svegliatasi dal primo sonno e per pietà comandandogli che egli andasse a dormire, più volte il ritrovò aver lui studiato infino al giorno»². Sono studi su argomenti fin troppo disparati, ma che dimostrano il mio esser filosofo dalla barba crescente.

2 GIAMBATTISTA VICO, *Autobiografia*, Garzanti, Milano, 1983, p. 14

I

Cogitationes de bello.

Immagini della guerra nel Rinascimento filosofico

Premessa

Sotto la voce *Guerre* del suo *Dizionario filosofico* Voltaire scrive:

La carestia, la peste e la guerra sono i tre ingredienti più famosi di questo basso mondo. Nella classe della carestia si possono schierare tutti i pessimi alimenti cui la penuria ci costringe a ricorrere per abbreviare la nostra vita nella speranza di sostenerla. Nella peste si comprendono tutte le malattie contagiose, che ammontano a due o tremila. Questi due doni ci vengono dalla Provvidenza. Ma la guerra, che li riunisce tutti, ci viene dall'immaginazione di tre o quattrocento persone sparse sulla superficie di questo globo sotto il nome di principi o di ministri; e forse per questa ragione in parecchie dediche essi vengono chiamati le immagini viventi della Divinità.³

Con la sua consueta ironia, Voltaire sbeffeggia e critica l'identificazione tipicamente rinascimentale del principe con Dio, secondo la formula per la quale il principe sarebbe immagine terrena della divinità.

Al di là di questa critica, è importante notare come nella sua trattazione dell'argomento *Guerre* Voltaire utilizzi stilemi filosofici propri di quella che era stata una certa linea di trattazione della guerra da parte della filosofia rinascimentale. E, precisamente, quella che si ricollega a Erasmo ed a Moro, ovvero all'Umanesimo di matrice cristiana.

Scrive, ad esempio, Moro che «la maggior parte dei capi di Stato si occupano tutti più volentieri di cose militari che di buone imprese di pace»⁴, che la guerra è il peggiore dei mali, qualcosa di bestiale.⁵ Ed a Moro fa eco Voltaire, il quale presenta la guerra come una follia causata dai principi per futili motivi:

Un genealogista prova a un principe che egli discende in linea diretta da un conte i cui avi avevano un patto di famiglia, tre o quattrocento anni prima, con un casato di cui si è persa perfino memoria. Questo casato

3 VOLTAIRE, *Tutti i romanzi e i racconti e Dizionario filosofico*, Newton & Compton, Roma, 1995; *Dizionario filosofico*, voce: *Guerre*, pp. 595-7

4 TOMMASO MORO, *Utopia*, Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 18

5 Cfr. *Ibid.*, p. 105

aveva remote pretese su una provincia il cui ultimo possessore è morto di apoplezia: il principe e il suo consiglio concludono senza difficoltà che quella provincia gli appartiene per diritto divino. Questa provincia, che è ad alcune centinaia di leghe da lui, ha un bel protestare che non lo conosce, che non ha alcuna voglia di essere governata da lui; che, per dare delle leggi alla gente, bisogna avere almeno il suo consenso: questi discorsi nemmeno arrivano alle orecchie del principe, il cui diritto è incontestabile. Trova subito un gran numero di uomini che non hanno niente da fare né da perdere; li veste con un grosso drappo blu da centodieci soldi il metro, orla i loro capelli con un grosso filo bianco, li fa volteggiare a destra e a sinistra, e marcia verso la gloria.⁶

Come Erasmo, anche Voltaire (a due secoli di distanza) presenta la guerra come una follia dei principi. Nell'adagio *Aut regem aut fatuum nasci oportere*, Erasmo si chiede infatti: «come si può spiegare la nostra estrema instabilità politica – trattati e alleanze stipulati ed infranti a ritmo continuo, sommovimenti e agitazioni senza tregua, stragi, battaglie, tensioni, conflitti – se non con la pazzia?»⁷. E lo stesso titolo di un adagio – *Dulce bellum inexpertis* – ci fa comprendere come la guerra sia follia, dato che ama la guerra solo chi non l'ha vista in faccia, chi non l'ha sperimentata e chi non comprende quali malvagità ad essa si accompagnino. Sempre con una domanda retorica, Erasmo si chiede: «come si fa a considerare sano di mente chi, potendo agevolmente avere la prima [la pace] va dietro alla seconda [la guerra] fra le più grosse difficoltà?»⁸. Il filosofo di Rotterdam presenta la guerra come il peggiore dei mali e come follia anche nella sua *Institutio principis christiani*: «ma quando, come nella situazione attuale, ognuno si preoccupa unicamente dei propri interessi, quando papi e vescovi sono assillati dalla sete di potere e di ricchezza, quando i principi sono irrefrenabilmente trascinati dall'ambizione o dall'ira e tutti, per il proprio tornaconto, li assecondano, non si può che incorrere, sotto la guida della follia, in venti tempestosi»⁹.

È singolare notare che Voltaire è così vicino a delle voci tanto lontane da lui nel tempo e nelle idee. Questo, allora, ci deve far comprendere come la trattazione rinascimentale della guerra abbia riscosso fortuna nella storia

6 VOLTAIRE, *Dizionario filosofico*, op. cit., voce: *Guerre*, pp. 595-7

7 ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, Einaudi, Torino, 1980, *Aut regem aut fatuum nasci oportere*, p. 11

8 *Ibid.*, *Dulce bellum inexpertis*, p. 231

9 ERASMO DA ROTTERDAM, *Institutio principis christiani*, in *La formazione cristiana dell'uomo*, Rusconi, Milano, 1989, p. 426

delle idee. Le rinascimentali *cogitationes de bello* hanno stabilito dei canoni imprescindibili per una moderna riflessione sulla guerra, così che non fu possibile neanche al modernissimo Voltaire ignorarne alcuni risvolti.

Ma se il filosofo francese rifiutò la guerra ricollegandosi alla linea erasmiana che aveva tentato di negare il concetto di *iustum bellum*¹⁰, il Rinascimento filosofico presenta anche delle posizioni (come quella machiavelliana¹¹) che sostengono la necessità della guerra nel quadro della vita politica.

In questo saggio si tenterà, quindi, di analizzare le posizioni di alcuni dei maggiori pensatori del Rinascimento (Erasmus, Moro e Machiavelli) in modo da fornire una trattazione generale (anche se purtroppo superficiale e limitata in un breve raggio d'azione) di quello che fu il pensiero umanistico-rinascimentale in merito al problema della guerra. Verranno presi in analisi i concetti di *iustum bellum*, di guerra santa, di guerra civile e di fazionalismo, di resistenza e rivolta nella Riforma. Inoltre, verrà trattata la questione della milizia: se sia bene utilizzare, per condurre una guerra, milizie mercenarie, oppure se sia meglio possedere una milizia propria.¹²

I. IL CONCETTO DI *IUSTUM BELLUM*

Nella sua trattazione dell'Umanesimo "settentrionale", Quentin Skinner dedica un paragrafo a *L'umanesimo e la giustificazione della guerra*. Questo capitoletto spiega come, secondo Skinner, l'Umanesimo "settentrionale" si distacchi da quello italiano per ciò che riguarda la concezione della guerra¹³. Se gli Umanisti italiani affermarono *aristotelicamente* che la guerra è

10 Questa affermazione preliminare deve essere precisata con cautela. Infatti né Moro né Erasmo rifiutarono il concetto di *iustum bellum*, ma solo tentarono di rifiutarlo in linea ideale, come si tenterà di dimostrare più sotto.

11 A testimonianza che Machiavelli accettò la guerra come qualcosa di giusto è la trattazione della gerarchia degli «uomini laudabili» che si trova in *Discorsi*, I, 10. Qui Machiavelli mette al primo posto gli ordinatori di religioni, al secondo posto i fondatori di Stati, al terzo i comandanti militari che hanno ampliato il regno della loro patria, ed al quarto i letterati. Quindi, per Machiavelli la guerra non è certo un male, dato che chi acquista per mezzo di guerre aggressive è giudicato uomo lodevole.

12 Voltaire si ricollega alla trattazione rinascimentale della guerra anche su quest'ultimo argomento. Infatti egli si schiera contro l'utilizzo degli «assasini mercenari» affermando che questi sono pronti a «vendere i loro servigi a chiunque voglia arruolarli», senza sapere neanche per che cosa si combatta. Cfr. VOLTAIRE, *Dizionario filosofico*, op. cit., voce: *Guerre*, pp. 595-7

13 Cfr. QUENTIN SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna, 1989; volume I: Il Rinascimento, capitolo IX, p. 393

uno dei doveri del buon cittadino, gli Umanisti “settentrionali” sostennero *stoicamente* che (essendo tutti gli uomini fratelli) ogni guerra è un fratricidio¹⁴. Skinner, quindi, connette Erasmo e gli Umanisti “settentrionali” alla trattazione del concetto di *iustum bellum* da parte di Sant’Agostino:

Numerosi umanisti «settentrionali» erano in rivolta anche contro la veneranda dottrina della guerra giusta, che essi tendevano a considerare come una fonte ed una giustificazione ancor più pericolosa della violenza diffusa della loro età. L’esponente più influente di questa dottrina era stato Sant’Agostino. Sebbene egli avesse più volte invocato nel *De Civitate Dei* l’abolizione della guerra, aveva anche ammesso due eccezioni molto importanti, entrambe successivamente accettate dalla Chiesa ed incorporate da San Tommaso nella sua classica difesa della guerra giusta. Sant’Agostino aveva impostato tutta la questione nel libro IV del *De Civitate Dei*: «siccome sarebbe peggio il governo dei malvagi sui giusti», ne consegue che la guerra dei giusti contro i malvagi può non solo essere un «male necessario», ma può anche essere «propriamente definita un evento fausto». Sant’Agostino aveva poi aggiunto nel libro IX: sebbene «l’uomo saggio» sempre «deplorerà l’essere costretto ad intraprendere guerre giuste», possono nondimeno esistere occasioni in cui «l’ingiustizia dalla parte opposta» lo obbliga ad ammettere «la necessità di intraprendere guerre giuste».¹⁵

In realtà, nella trattazione di Skinner sulla concezione della guerra nell’Umanesimo “settentrionale” c’è un errore di fondo. Skinner afferma che nell’ottica dei pensatori “settentrionali” (e soprattutto di Erasmo) non trova spazio alcuna giustificazione del concetto di *iustum bellum*, dato che la guerra è simile alla follia e contraria alla *fraternitas* stoica e cristiana. Skinner non comprende che Erasmo rifiuta il concetto di *iustum bellum* in prospettiva ideale, ma che in realtà lo accetta distaccandosi dall’orizzonte idealistico per approdare ad una concezione più realistica.

Vero è che Erasmo e gli Umanisti “settentrionali” criticano il concetto di *iustum bellum* nella sua classica formulazione da parte di Agostino. Ma si tratta di una critica a livello ideale e paradigmatico, che viene poi attenuata dal ricorso ad una prospettiva più realistica, come si cercherà di mostrare nella trattazione del concetto di *iustum bellum* in Erasmo.

La trattazione di Skinner qui citata è, quindi, più utile per rintracciare le origini del *topos* che per fondare un’interpretazione critica del concetto di *iustum bellum* nel pensiero di Erasmo.

14 Cfr. *Ibidem*, p. 394

15 *Ibidem*, p. 395

§1. Moro: i cinque motivi utopiani per fare guerra

Margherita Isnardi Parente sostiene che Moro darebbe vita, nella sua *Utopia*, ad uno «Stato largamente egualitario, democratico e pacifista»¹⁶, e che Moro si pronuncerebbe contro la guerra «considerandola una triste eventualità da affrontarsi solo ove sia necessario combattere *pro aris et focis*»¹⁷. Vero è che Moro, in certe situazioni, avversa la guerra di aggressione sostenendo che è meglio pensare a tenere bene il proprio Stato che a tentare di guadagnarne altri. Infatti, se è già difficile governare bene uno Stato solo, governarne bene anche altri è cosa pressochè impossibile. La Isnardi Parente, tuttavia, pare travisare quello che è il vero significato del concetto di *iustum bellum* nel pensiero di Moro. Inizialmente afferma che

in Utopia si riconosce la dottrina del '*bellum iustum*', si ammette la liceità della guerra «pro fide aut pro salute», per difendere sé stessi o per proteggere gli alleati, e anche per rispondere ai torti subiti ingiustamente¹⁸.

Ma, poi, afferma che Moro va contro il concetto di *iustum bellum* poiché questo vige solo in Utopia, che è uno Stato inesistente:

[...] il '*bellum iustum*' vige solo in Utopia, cioè nella terra di nessuno e nello Stato che non esiste di fatto: la guerra di tutti i popoli che esistono di fatto è in realtà ingiusta, e il '*bellum iustum*' può essere accettato solo come un'astrazione normativa, essendo in realtà evidente che esso non trova mai riscontro nella pratica¹⁹.

La guerra giusta sarebbe, per Moro, un “paradigma normativo”, una prospettiva ideale così come «l'Utopia del Moro era puramente paradigmatica»²⁰.

16 MARGHERITA ISNARDI PARENTE, *Prefazione a T. MORO, Utopia*, op. cit., p. XIV

17 *Ibid*, p. XIV

18 *Ibid*, XXIX

19 *Ibid*, XXXI

20 *Ibid*, XXI. L'interpretazione di Luigi Firpo vede in *Utopia* un progetto paradigmatico di matrice razionalistica: Utopia è lo Stato perfetto a cui si può giungere solo con l'ausilio della ragione. La Isnardi Parente tende a presentare *Utopia* come un modello di «società razionale, ben strutturata e felice, paradigmaticamente contrapposta a un'Europa irrazionalmente governata, viziata da paurose assurdità e ingiustizie, dilacerata dalle più assurde discordie che degenerano in guerre rovinose» (*Ibid*, pp. XI-XII) e come un «specchio rovesciato dell'attuale società, serio e pensoso gioco, ma gioco dell'intelligenza, che intende in tal modo criticare radicalmente, ma, appunto in virtù di tal radicalismo, non in modo che possa servire di base a trasformazione e azione concreta» (*Ibid*, p. XXIII). La Isnardi Parente, quindi, accetta l'interpretazione razionalistica di *Utopia* sostenuta da Firpo, e presenta il capolavoro di Moro come

La guerra giusta è possibile, secondo Moro, solo in Utopia. Ma Utopia è lo Stato perfetto, che non esiste in realtà né mai potrà essere realizzato in quanto modello paradigmatico. Se la guerra giusta è, quindi, ammessa solo per Utopia, non esiste guerra giusta per tutti gli Stati esistenti, dato che questi non realizzano la perfezione del modello ideale (ed inesistente) di Utopia.

La posizione della Isnardi Parente può essere criticata, innanzitutto, alla luce della considerazione del significato profondo del libro di Moro. L'isola felice di Utopia (così la presenta la Isnardi Parente) non è poi così perfetta e felice come si potrebbe credere all'apparenza. Utopia è lo stato perfetto a cui si può giungere per mezzo della sola ragione, senza la passione e senza la rivelazione, ma non è detto che questa perfezione implichi felicità. Moro, infatti, tende a presentare Utopia come un mondo che soffoca l'intimità dell'individuo. Tutti portano abiti uguali. Nei pranzi comuni i giovani siedono accanto agli anziani affinché non possano compiere azioni o sussurrare parole che non vengano da questi controllate e censurate. Per compiere un viaggio si deve chiedere un permesso alle autorità. Nel tempio i giovani sono posti davanti al padre e le giovani davanti alla madre in modo da non potersi distrarre durante le funzioni religiose. Ad Utopia non c'è nulla di privato e di intimo, neanche la scelta dei coniugi. Una matrona presenta la donna nuda ed un vecchio saggio l'uomo nudo, così che i due conoscano i loro corpi e vedano se questi sono di loro gradimento. Se i due si piacciono, allora possono sposarsi. Ma se uno dei due (o tutti e due) scorgono dei difetti intollerabili nell'altro, allora il matrimonio non si celebra.

La prospettiva ideale dello Stato di Utopia non è, quindi, così felice come vorrebbe la Isnardi Parente. Nell'isola di Utopia l'esasperazione della pubblicità soffoca l'intimità. E, quindi, questa è uno Stato di automi, piuttosto che un'isola felice. Più un modello esasperato e da evitare, che un modello paradigmatico da perseguire.

Soprattutto, però, la Isnardi Parente compie un errore nel tralasciare, nella sua elencazione dei motivi utopiani per compiere guerra, una delle cause di *iustum bellum*. Cita infatti quattro motivi soltanto, mentre in realtà questi sono cinque. Per ciò che riguarda i primi quattro, Moro segue da vicino la trattazione medievale del concetto di *iustum bellum*. Il quinto è, invece, una personalissima aggiunta dettata dalla situazione dell'Inghilterra contemporanea.

un modello ideale e paradigmatico impossibile da realizzare nella realtà.

Il primo motivo utopiano per fare guerra è la difesa del territorio. Il secondo è ricacciare gli aggressori da Paesi amici. Il terzo è liberare popoli oppressi da tirannia. Il quarto vendicare un'offesa:

per difendere il proprio territorio, o per ricacciare nemici che abbiano invaso le terre di amici, o per pietà di un popolo oppresso da tirannide, allo scopo di liberarlo con le proprie forze (e lo fanno per filantropia) dell'oppressione e dalla schiavitù. Vero è che donano il loro aiuto ad amici, non sempre acciocchè questi li possano difendere, ma talora anche per rendere le offese patite e vendicarle. Ciò poi fanno solamente nel caso che siano stati consultati essi, allorchè la cosa è impregiudicata e, trovandosi giusto il motivo, chiesto e non ottenuto risarcimento, bisogna punire i responsabili della violenza. E non si decidono a ciò solo ogni volta che i nemici fan preda a mezzo di scorriere, ma molto più ostilmente quando i loro commercianti, dove che sia, o per colpa di leggi ingiuste o per cavillosa distorsione di leggi buone, son vittima, sotto color di giustizia, di ingiusti raggiri.²¹

Queste prime quattro cause di guerra ammesse da Moro per Utopia ripercorrono la formulazione medievale del concetto di *iustum bellum*. La quinta causa di guerra utopiana è, però, del tutto aliena da questa trattazione classico-agostiniana della guerra giusta. Moro ammette, infatti, come quinta causa di guerra la difesa delle colonie.

Moro ci narra di come gli Utopiani conducano guerra coloniale per due motivi. Innanzitutto, se gli Utopiani divengono padroni di un territorio conquistato in guerra. In secondo luogo, se la popolazione di Utopia eccede i limiti stabiliti dal governo e si deve cercare uno sfogo demografico altrove. Si inviano allora gli abitanti in eccesso a coltivare le terre incolte più vicine.

Gli Utopiani fondano, nei territori da loro colonizzati, delle comunità con le stesse leggi di Utopia e, se questi lo vogliono, accolgono gli Indigeni del luogo. Se, però, questi si rifiutano di accettare le leggi utopiane, allora li cacciano dal territorio che hanno preso per sé. E se questi oppongono resistenza, allora li combattono difendendo le loro colonie:

Quando poi per tutta l'isola ne è venuta su una gran massa più del giusto, allora da ogni luogo si trascalgono cittadini cui mandano a fondare una colonia, con le loro stesse leggi, nel continente più vicino, dove ci sia terra di troppo per gl'indigeni e non coltivata, e vi assumono anche, con la terra, gl'indigeni, qualora vogliano vivere con loro. Uniti dunque con costoro, quando lo vogliano, in una comunanza di istituzioni e di vivere sociale, facilmente si fondono in uno, e ciò con gran vantaggio d'ambidue i po-

21 T. MORO, op. cit., p. 106

poli: infatti con le loro disposizioni rendono doviziosa quella terra che agli altri poco prima pareva scarsa e ingrata. Quelli poi che non accettano di vivere secondo le leggi loro, li respingono via via dal paese che essi stessi si attribuiscono e, qualora si oppongono, fanno loro guerra: stimano infatti giusto motivo di guerra che un popolo abbia una terra e non se ne serva, anzi la tenga come vuota ed inutile senza permetterne l'uso ed il possesso ad altri, che pure, secondo i dettami di natura, han bisogno di ricavarne il nutrimento.²²

Moro, quindi, chiama la guerra coloniale come «giusto motivo di guerra». La colonizzazione è da lui inserita nelle cinque cause di *iustum bellum*. Moro non solo accetta il concetto di guerra giusta, ma ne amplia anche la portata così da poter giustificare la colonizzazione inglese.

Il problema del colonialismo fu ripreso anche nell'età della Controriforma. Il Concilio di Trento (1546-63) a fatica riuscì a controbattere le tesi di Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), il quale aveva affermato che gli abitanti dell'America erano privi di diritto e di libertà poiché sprovvisti di fede cristiana. Dato ciò, questi dovevano, secondo Sepúlveda, essere tenuti come schiavi in quanto inferiori. Sepúlveda trattò la colonizzazione come una sorta di guerra santa contro gli infedeli²³ e presentò le sue tesi sostenendole con argomenti tratti dalla *Politica* aristotelica, rendendo difficoltoso il compito di confutarlo da parte dei controriformisti, i quali si ispiravano al tomismo e quindi si servivano per lo più anch'essi di Aristotele.

Contro Sepúlveda si schierò Francisco de Vitoria (1485-1545), che, nel suo *De potestate ecclesiastica*, ritenne ingiusta la guerra alle colonie, dato che gli Indios hanno un loro *dominium* e non è giusto togliergli i loro possedimenti.²⁴ Sostenitore delle ragioni degli Indios fu anche Bartolomé De Las Casas (1474-1556) col suo *In difesa degli Indiani*. Secondo De Las Casas gli Indios sono barbari solo nel senso di non cristiani, ma, come gli Europei, sono dotati di ragione: non è pertanto legittimo renderli schiavi.

Moro si tenne distante da queste posizioni che si possono chiamare “radicali”. Egli sostenne, infatti, il modello coloniale inglese, il quale non esaltava l'intelligenza degli Indios, né mortificava la loro ignoranza. Il tipo di sfruttamento inglese prevedeva la considerazione dei “selvaggi” come persone cui si deve rispetto, dato che si può commerciare solo con persone dotate di ragione.

22 *Ibid*, pp. 69-70

23 Cfr. Q. SKINNER, op. cit., vol. II: L'età della Riforma, cap. V, p. 209

24 Cfr. *Ibidem*, p. 246

§2. Erasmo: *in mari aquam quaerere*. Il rifiuto del concetto di *iustum bellum* come prospettiva ideale

Secondo Erasmo «la guerra va evitata ad ogni costo»²⁵ dato che questa è il peggiore dei mali:

Ma soprattutto [si] schivi ad ogni costo la guerra: perché se le varie iniziative comportano vari inconvenienti, la guerra in un colpo solo partorisce tutta una caterva di iatture, al completo²⁶.

Ed ancora: «Essa genera l'indifferenza religiosa, l'inosservanza delle leggi, l'audacia e la disponibilità ad ogni crimine»²⁷. Nel fondamentale adagio *Dulce bellum inexpertis*, il filosofo di Rotterdam afferma che, proprio poiché è il peggiore dei mali, la guerra deve essere evitata ad ogni costo:

si vede che quasi tutte le guerre dei cristiani nascono o da insipienza o da malignità. Sovrani giovani e inesperti del mondo, infiammati dai cattivi esempi della storia avita – una storia di pazzi che altri pazzi hanno mandato in memoria – e per di più istigati e incitati dagli adulatori, stimolati dai giuristi e dai teologi, con il consenso e la connivenza dei vescovi (fors'anche con la loro sollecitazione), entrano in guerra più per imprudenza che per malizia; e imparano, a costo di una così grave iattura universale, che la guerra è da evitare a qualsiasi costo²⁸

Per Erasmo chiunque proclami guerra (sia esso Papa o principe) è malvagio o pazzo, dato che questa aggiunge all'umanità, di per sé già afflitta da grandissime pene, il peggiore dei mali possibili. Il principe deve evitare la guerra con tutti i mezzi che gli sono possibili. E, se proprio è necessaria, allora dovrà farla «con il minor spargimento di sangue cristiano e perché abbia termine il più presto possibile»²⁹.

La guerra è condotta, secondo Erasmo, dal tiranno. Questi è la netta antitesi del principe. In Erasmo infatti «principe» sta per «principe cristiano», e ad esso si oppone la figura del tiranno: «il re fa di tutto e sopporta tutto pur di garantire la pace ininterrotta, comprendendo

25 ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia*, op. cit., *Aut regem aut fatuum nasci oportere*, p. 25

26 *Ibidem*, p. 21

27 *Ibid*, *Dulce bellum inexpertis*, p. 207

28 *Ibidem*, p. 277

29 ERASMO DA ROTTERDAM, *Institutio principis christiani*, op. cit., p. 419

che dalle guerre nascono tutti i mali di uno Stato»³⁰; il tiranno vive per uccidere e per questo è peggio delle bestie, le quali non uccidono mai i loro simili.

Erasmus fa risalire etimologicamente la parola *bellum* dall'antitesi con ciò che è bello, oppure a *bella*, cioè belva. Infatti far guerra è proprio solo delle bestie, e non dell'uomo, animale razionale. Anzi: secondo Erasmus l'animale è anche migliore dell'uomo. Infatti l'animale non combatte contro i propri simili, mentre gli uomini combattono tra di loro. Gli animali non combattono guerre di massa, ma solo lotte individuali. Né gli animali combattono per ragioni futili, ma solo per necessità primarie come la nutrizione e l'accoppiamento.³¹

Nell'adagio *Dulce bellum inexpertis* Erasmus afferma che la guerra va evitata poiché non produce vantaggi, bensì danni superiori ai guadagni ottenuti:

la decima parte appena delle ansie, delle fatiche e dei disagi, dei pericoli, delle spese e – qui siamo al nocciolo – del sangue che costa la guerra, basterebbe a salvaguardare la pace. Per buttare giù questa o quella città, metti in campo e in pericolo, una caterva di uomini: orbene, mettendoli al lavoro avresti potuto tirar su, senza pericoli una città molto più bella.³²

A questo passo fa eco la *Institutio*:

Spesso costa più impegno e spesa demolire una città che costruirne una nuova e l'impresa di una guerra può costare tanto denaro, tanto spreco, tanti affanni e preoccupazioni che la pace ci sarebbe costata dieci volte meno³³

La guerra, anche in caso di vittoria, è sempre una rimessa. Anche se la si vince, i guadagni ricavati saranno minori delle spese compiute per sostenerla.

Questo carattere economicamente svantaggioso della guerra viene esemplificato da Erasmus per mezzo dell'elaborazione dell'apologo dei due parenti che litigano contenuto nell'adagio *Dulce bellum inexpertis*³⁴. Due parenti litigano per una somma di denaro ereditata e, non

30 *Ibid*, p. 342

31 Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia*, op. cit., *Dulce bellum inexpertis*

32 *Ibidem*, p. 233

33 ERASMO DA ROTTERDAM, *Institutio principis christiani*, op. cit., p. 423

34 Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia*, op. cit., *Dulce bellum inexpertis*, pp. 263-5

arrivando ad un accordo con cui spartirsi il patrimonio, decidono di affidare la decisione ad un tribunale. Tuttavia uno dei due comprende che la somma che servirà a pagare gli avvocati sarà superiore a quella del patrimonio, e che non conviene intentare la causa; la quale, poi, è sempre un rischio, dato che non è detto che si riesca a vincerla.³⁵ Parla quindi al parente e lo convince dicendogli che preferisce concedergli anche la sua parte di patrimonio piuttosto che pagare un prezzo ancor più elevato di questo per gli avvocati. A questo punto anche l'altro si convince che la causa è controproducente, e che la miglior cosa da fare è spartire a metà il patrimonio. Quindi, per Erasmo, è meglio una pace iniqua che una guerra equa.

Secondo Silvana Seidel Menchi, il filosofo di Rotterdam si schierò contro «luoghi comuni correnti su tutte le bocche, come “guerra giusta”, “guerra santa”, “difesa della Chiesa”, “diritto dei re”»³⁶, e questo perché sentì l'orrore delle guerre che Papa Giulio II promosse in nome della religione. Ma in realtà Erasmo non si schiera (come vorrebbe la Seidel Menchi) contro il concetto di *iustum bellum*. Egli lo accetta, pur criticandolo. Sembrerebbe contraddittorio criticare ed allo stesso tempo accettare il concetto di *iustum bellum*, ma tale contraddizione non è presente in Erasmo, il quale critica (come si tenterà di mostrare) il concetto di guerra giusta a livello paradigmatico-ideale, ma lo finisce per accettare realisticamente come precetto pratico.

Vari sono i punti in cui il filosofo olandese critica il concetto di *iustum bellum*. Innanzitutto, nell'adagio *Spartam nactus es, hanc orna*, Erasmo si schiera contro le guerre di aggressione: il principe si deve accontentare del regno che gli è toccato in sorte e fare il bene di questo, non tentare di espandersi con la guerra, dato che «chi aspira alla conquista di una terra straniera, raramente ha successo»³⁷ per tre fondamentali motivi. Il primo sono le differenze di lingua ed usanze che non permettono l'integrazione dei popoli conquistati. Il secondo sono le difficoltà di conquista legate alla conformazione fisica del territorio. Il terzo è che «nel tentativo di portar la rovina in casa altrui, spesso mandiamo

35 Sul carattere rischioso della guerra cfr. lo stesso *Dulce bellum inexpertis*, p. 233: « Si tratta di assumersi una perdita (e che perdita!) certa, mentre l'esito della guerra è incerto»

36 SILVANA SEIDEL MENCHI, *Introduzione a ERASMO DA ROTTERDAM, Adagia*, op. cit., p. L

37 ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia*, op. cit., *Spartam nactus es, hanc orna*, p. 45

in rovina casa nostra». Poco più avanti, Erasmo propone tre esempi di re rovinati a causa della brama di espansione: Filippo d'Asburgo, Luigi XII e Giacomo di Scozia. L'analisi della decadenza di questi re non è compiuta in un'ottica politica, ma semplicemente con una prospettiva esemplaristica che mira a mostrare come, dalla brama di acquistare territori in più rispetto al proprio, giungano solo le scelleratezze e le sciagure della guerra.

Ed anche nella *Institutio principis christiani* Erasmo riprende lo stesso motivo:

Vedo che moltissimi nell'antichità hanno commesso questo errore, da cui oggi vorrei tutti immuni, di indirizzare ogni loro sforzo ad allargare i confini del proprio regno anziché a renderlo migliore; eppure abbiamo visto che spesso coloro che si sforzavano di rendere più vasto il proprio imperio hanno finito col perdere quello che avevano.³⁸

Il rifiuto della guerra di aggressione è quindi dettato, in Erasmo, dalla constatazione pragmatica che, con essa, si può anche perdere il proprio Stato. Nonché dall'ideale platonico che ognuno deve fare bene il proprio compito e non deve chiedere di più. Il principe cristiano, che ha come compito di governare in vista del bene comune, non deve tentare di espandersi, ma guidare con giustizia il proprio Stato, educando i propri cittadini in vista del raggiungimento della *felicitas* ultraterrena, della salvezza.

Sempre nella *Institutio*, si afferma che la guerra va rifiutata soprattutto poiché il cristianesimo condanna la guerra. Anche se San Bernardo di Chiaravalle e Sant'Agostino hanno sostenuto che esistono casi in cui è necessario condurre guerra, nell'insegnamento di Cristo e degli Apostoli questa è esplicitamente condannata. E Cristo e gli Apostoli sono certamente autorità maggiori di Bernardo ed Agostino. Il buon cristiano deve rifiutare la guerra perseguendo le regole del vero cristianesimo.

Erasmo critica il concetto di guerra come «diritto acquisito»³⁹:

Al giorno d'oggi la guerra è un fenomeno così largamente recepito, che chi la mette in discussione passa per stravagante e suscita la meraviglia; la guerra è circondata di tanta considerazione, che chi la condanna passa per irreligioso, sfiora l'eresia: come se non si trattasse dell'iniziativa più scellerata ed al tempo stesso più calamitosa che ci sia⁴⁰.

38 ERASMO DA ROTTERDAM, *Institutio principis christiani*, op. cit., p. 417

39 ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia*, op. cit., *Scarabeus aquilam quaerit*, p. 143

40 *Ibid*, *Dulce bellum inexpertis*, p. 199

La posizione di Erasmo circa il concetto di *iustum bellum* non è, però, così nettamente delineata e chiara come ciò che fin qui si è detto potrebbe far presupporre. Apparentemente Erasmo si contraddice criticando il concetto di guerra giusta ed allo stesso tempo ammettendolo. Nell'adagio *Dulce bellum inexpertis* dapprima afferma che esiste una «guerra più giusta e fortunata»⁴¹ e poi si chiede retoricamente «E quale sarebbe la guerra giusta?»⁴². Ma il filosofo di Rotterdam non si contraddice, dato che il suo è un rifiuto ideale della guerra giusta. Erasmo afferma che il concetto di *iustum bellum* è contrario ai dettami del cristianesimo, e per questo si deve sempre rifiutare la guerra. Ma questo rifiuto della guerra da parte del cristianesimo è una prospettiva ideale e paradigmatica, noumenica, inarrivabile, ideologica. Il rifiuto della guerra giusta è una prospettiva limite a cui si deve tendere, ma che mai si può realizzare. «Un dottore davvero cristiano non approva mai la guerra; forse in qualche caso la permette, ma controvoglia e con dolore»⁴³: idealmente si deve rifiutare la guerra e non giustificarla come giusta, sebbene talvolta sia necessaria ed inevitabile.

Per questo non risulta contraddittorio il fatto che Erasmo, sempre nello stesso adagio, accetti certe situazioni in cui la guerra risulta essere necessaria, anche se in prospettiva ideale la si dovrebbe rifiutare. Erasmo ammette tre casi in cui si può far leva sul concetto di *iustum bellum*. Il primo caso è la guerra di religione. Si può, secondo Erasmo, fare guerra ai popoli idolatri:

«Se la guerra non fosse lecita in nessun caso – si dice – Dio non avrebbe mandato gli Ebrei a combattere contro i nemici». È vero: ma perché non dici anche che gli Ebrei non combattevano quasi mai fra loro, bensì contro popoli idolatri e senza stirpe? Le nostre sono lotte tra cristiani. Gli Ebrei entravano in guerra per divergenze religiose, si scontravano con una diversa concezione della divinità.⁴⁴

Erasmo ammette la guerra ai pagani, rifiutando assolutamente la guerra tra cristiani. Il secondo caso in cui si può parlare di *iustum bellum* è quello della guerra difensiva:

«Ma» obiettano i miei avversari «il diritto di natura prescrive, il diritto positivo sancisce, la consuetudine ammette che si respinga la forza con la forza, che ciascuno difenda la sua vita e anche il suo peculio, dal momento che esso “è come la vita”, per dirla con Esiodo». Lo ammetto. Ma la grazia del Vange-

41 *Ibidem*, p. 205

42 *Ibidem*, p. 243

43 *Ibidem*, p. 257

44 *Ibidem*, p. 251

lo, di ben altra efficacia, ci prescrive di non rispondere a chi ci insulta, di fare il bene a chi ci fa il male, di dare tutte le nostre facoltà a chi ce ne prende una parte, di pregare anche per coloro che vogliono la nostra morte.⁴⁵

Il tono erasmiano sembrerebbe sostenere l'impossibilità della guerra difensiva. Ma in realtà la frase chiave è quel «Lo ammetto». In base al reale insegnamento del Vangelo non si dovrebbe compiere neanche una guerra difensiva, ma questa è una prospettiva limite a cui si deve guardare, nonostante resti irrealizzabile praticamente. Per questo Erasmo accetta, al di là dell'ideale (quindi nella pratica quotidiana), la lotta per la difesa. Il terzo caso è, infine, quello della guerra ai tiranni:

Noi confondiamo la proprietà con l'amministrazione. Non si ha sugli uomini lo stesso diritto che si ha sulle bestie: gli uomini sono liberi per natura. Il diritto che hai sugli uomini – quale che sia – ti è stato conferito dal consenso del popolo. Dunque il popolo, se vedo giusto, avendolo conferito, ha anche le facoltà di revocarlo.⁴⁶

Dato che il potere è dato al principe dal *consensus popularis*, la funzione del principe è meramente amministrativa ed il regnante non è *legibus solutus*. In quanto il suo potere non è assoluto, quando si allontana dal fare il bene comune dello Stato, allora diviene tiranno. E se diviene tiranno, il popolo può revocare il suo incarico per mezzo della lotta armata.

Anche nell'*Institutio principis christiani* si presenta la stessa apparente contraddizione. Dapprima Erasmo afferma che non esiste una guerra giusta: «certi principi si illudono pensando: vi è, in ogni caso, una guerra del tutto giusta e io ho una giusta causa per intraprenderla. In primo luogo lasciamo ad altri giudicare se una guerra sia giusta o no. A chi non pare giusta la propria causa?»⁴⁷. Tuttavia, dopo questa condanna al concetto di *iustum bellum*, Erasmo pare ammettere che esistano alcune situazioni in cui si può parlare di guerra giusta. In tre passi in particolare, sembra accettare il concetto di *iustum bellum*. Il primo passo è il seguente:

Consideri poi quanto sia auspicabile, nobile e salutare la pace e, per contro, quanto sia rovinosa e detestabile la guerra, quale schiera di mali di ogni genere porta con sé, *anche quando sia giusta*, ammesso che si possa chiamare giusta una guerra.⁴⁸

45 *Ibidem*, p. 257

46 *Ibidem*, p. 261

47 ERASMO DA ROTTERDAM, *Institutio principis christiani*, op. cit., p. 420

48 *Ibid*, p. 419, corsivo mio

Erasmus afferma che può esistere una guerra giusta, anche se in linea ideale la si dovrebbe evitare. Il secondo passo invece afferma che

il principe buono e cristiano deve guardare con sospetto ogni tipo di guerra, *per quanto giusta possa essere*.⁴⁹

Anche qui Erasmus pare ammettere che possa esistere nella pratica reale una guerra giusta, anche se in linea ideale la si deve rifiutare. Il terzo passo è, invece, incentrato sulla parola *sconsideratamente*:

Da parte mia sono convinto che non si debba muovere *sconsideratamente* una guerra neppure ai Turchi.⁵⁰

Quando scrive *sconsideratamente* pensa che, in realtà, esistano dei giusti motivi per fare guerra. Se una guerra può essere condotta *sconsideratamente* (cioè senza ragione), allora deve esistere anche il caso in cui possa essere condotta con ragione, cioè sia una guerra giusta.

Erasmus non nega il concetto di *iustum bellum*, ma nega che per il cristianesimo sia giusta una guerra. La sua non è una critica al concetto di guerra giusta, quanto una critica all'utilizzo che di questo concetto facevano i principi dei suoi tempi, che giustificavano con tale nome la lotta più pernicioso, cioè quella tra cristiani.

La negazione della guerra è un precetto limite irrealizzabile praticamente. Per questo Erasmus ammette che si possa condurre guerra nella realtà non ideale. La negazione della *iustum bellum* va interpretata alla luce del programma erasmiano di riforma del cristianesimo: per ritornare all'insegnamento genuino di Cristo si dovrebbe eliminare quella guerra giusta con cui i cristiani giustificano le loro atrocità. Infatti da guerra nasce solo altra guerra, in una catena di atrocità senza fine.

Per questo la negazione del concetto di *iustum bellum* è un'impresa impossibile come *in mari aquam quaerere*, portare acqua al mare⁵¹. E comunque, pur restando una prospettiva puramente ideale, la negazione della guerra resta l'obiettivo del principe cristiano.

49 *Ibid.*, p. 422, corsivo mio

50 *Ibid.*, p. 425, corsivo mio

51 Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia*, adagio 875: *In mari aquam quaeris*

§3. Machiavelli: la guerra come prima prerogativa del principe

Nel capitolo III del *Principe* Machiavelli scrive che

è cosa veramente molto naturale e ordinaria desiderare di acquistare; e sempre, quando gli uomini lo fanno che possono, saranno laudati o non biasimati; ma quando non possono e vogliono farlo in ogni modo, qui è lo errore e il biasimo.⁵²

Nella sua ottica, la guerra di espansione è giusta. Ma solo se la si può fare con certezza di vittoria, dato che il fine del principe è mantenere lo Stato e se perde la guerra, allora perde lo Stato. In questa accettazione della guerra aggressiva, Machiavelli si mostra a favore del concetto di *iustum bellum*.

Per Machiavelli la guerra è uno degli strumenti della politica, anzi, il primario strumento del principe. Infatti nel capitolo XIV sostiene:

Debbe, adunque, uno principe non aver altro obietto né altro pensiero, né rendere cosa alcuna per sua arte, fuori della guerra e ordini e disciplina di essa; perché quella è la sola arte che spetta a chi comanda.⁵³

Il principe machiavelliano deve addirittura avere come proprio pensiero la guerra. La guerra è, per il Segretario fiorentino, qualcosa di giusto.

Due sono i concetti che stanno alla base dell'accettazione machiavelliana del concetto di *iustum bellum*. Anzi: dell'esaltazione della guerra come primo strumento della politica. La prima è la scissione operata dal Segretario fiorentino tra politica ed etica. La seconda la sua prospettiva realistica ed anti-utopistica.

L'obiettivo fondamentale delle opere politiche di Machiavelli fu di separare etica e politica, di decretare l'autonomia della politica dalla morale. La virtù etica e la virtù politica non coincidono. Il fine della politica è, infatti, quello del mantenimento dello Stato, e Machiavelli afferma che per raggiungere questo fine il principe deve utilizzare qualsiasi mezzo gli sia possibile. Il capitolo VIII del *Principe* presenta la figura di Agatocle, che «tenne sempre, per li gradi della sua età, vita scelerata»⁵⁴ e che pure ebbe, secondo Machiavelli, virtù in senso politico. Agatocle raggiunse il suo fine, seppure attraverso mezzi malvagi, e per questo risulta essere virtuoso in senso politico.

52 NICCOLÒ MACHIAVELLI, *Il Principe*, Feltrinelli, Milano, 2001, cap. III, p. 40

53 *Ibid*, cap. XIV, p. 86

54 *Ibid*, cap. VIII, p. 61

La virtù di Agatocle consiste nell'aver conseguito il suo *telos*, cioè la conquista dello Stato. Non importa quali mezzi egli abbia utilizzato per giungervi. Infatti, talvolta è necessario, in politica, utilizzare mezzi malvagi per giungere a fini buoni. Questi mezzi non divengono buoni poiché portano al raggiungimento del fine. Pur restando malvagi, essi si possono utilizzare per arrivare alla virtù politica.

Quando Skinner afferma che «Machiavelli estrena disprezzo per Agatocle, tiranno di Siracusa, nonostante le sue notevoli imprese, in quanto i metodi delittuosi da lui invariabilmente usati “possono fare acquistare imperio, ma non gloria”»⁵⁵, non comprende l'ironia di Machiavelli nella frase:

Non si può ancora chiamare virtù ammazzare e' sua cittadini, tradire gli amici, essere senza fede, senza pietà, senza religione; li quali modi possono fare acquistare imperio, ma non gloria.⁵⁶

Non avrebbe senso che Machiavelli criticasse Agatocle per aver utilizzato mezzi scellerati per giungere al mantenimento dello Stato, dato che questo è il suo fine e che per il raggiungimento di esso l'utilizzo di ogni mezzo è giustificato.

Né Skinner pare comprendere come sia detta con ironia la frase seguente: «la sua efferata crudeltà e inumanità, con infinite scelleratezze non consentono che sia infra gli eccellentissimi uomini celebrato»⁵⁷. Skinner sostiene che «anche se tale comportamento arrecò ad Agatocle un successo straordinario nonostante la più avvesa fortuna, Machiavelli si rifiuta di portarlo ad esempio di virtù propria di un principe, perché questo uso spietato di metodi criminosi non consente “che sia infra gli uomini eccellentissimi celebrato”»⁵⁸. Agatocle non sarà dotato di virtù etica, ma politicamente è un esempio di virtù da cui Machiavelli non può prescindere.

Per ciò che riguarda il realismo machiavelliano, la formulazione più esplicita si trova nel capitolo XV:

Ma sendo l'intento mio scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andar drieto alla verità effettuale della cosa, che alla immaginazione di essa. E molti si sono immaginati repubbliche e principati

55 Q. SKINNER, op. cit., vol. I, p.216

56 N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, op. cit., cap. VIII, p. 62

57 *Ibid*, cap. VIII, p. 62

58 Q. SKINNER, op. cit., vol. I, p. 243

che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero perché egli è tanto discosto da come si vive a come si dovrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si dovrebbe fare impara piuttosto la ruina che la preservazione sua: perché un uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene rovini infra tanti che non sono buoni.⁵⁹

Machiavelli rifiuta ogni tipo di visione idealistica o utopistica per ricercare la «verità effettuale della cosa». Da buon realista, accetta che il fine della politica sia il mantenimento dello Stato e per questo ammette che il principe debba utilizzare spesso mezzi malvagi per poter raggiungere il suo obiettivo. Certo, sarebbe meglio che si potesse sempre giungere al proprio fine senza utilizzare mezzi malvagi. Ma questo è possibile solo in prospettiva ideale, non in una visione pragmatica come quella che Machiavelli si propone. È per questo che «è necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono, e usarlo e non l'usare secondo la necessità».⁶⁰

Da questo crudo realismo machiavelliano deriva la sua accettazione e la sua presentazione della guerra come strumento primario della politica e del principe. Per questo egli afferma che «bisogna non partirsi dal bene, potendo, ma sapere entrare nel male, necessitato».⁶¹ La virtù etica non coincide con la virtù politica. Se per l'etica la guerra deve essere ripudiata, non solo per la politica è giusta, ma anche necessaria, essendo il suo strumento primario. In politica il fine giustifica i mezzi, secondo la famosa massima espressa nel capitolo XVIII:

Facci dunque uno principe di vincere e mantenere lo stato: e' mezzi saranno sempre iudicati onoevoli e da ciascuno laudati.⁶²

Machiavelli non solo accetta il concetto di *iustum bellum*, ma sostiene anche la necessità della guerra come prerogativa primaria del principe. Nel capitolo XXI del *Principe* sostiene, allora, che non si deve mai restare neutrali in caso di guerra. Questo interventismo machiavelliano è giustificato dal fatto che chi resta neutrale il più delle volte “ruina”:

li principi mal risoluti, per fuggire e' presenti pericoli, seguono el più delle volte quella via neutrale, e il più delle volte ruinano.⁶³

59 N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, op. cit., cap. XV, p. 90

60 *Ibid*, cap. XV, p. 90

61 *Ibid*, cap. XVIII, p. 101

62 *Ibidem*

63 *Ibid*, cap. XXI, p. 121

Secondo Machiavelli il principe prudente (cioè saggio)⁶⁴ deve allearsi con altri principi. Le situazioni che gli si presentano sono tre. La prima è quella in cui l'alleato vince: se l'alleato vince, allora è obbligato verso il principe che lo ha appoggiato, e gli concede parte del guadagno. La seconda è quella in cui l'alleato perde: in questo caso questi è in balia del principe che l'ha aiutato, il quale guadagna uno Stato senza grandi sforzi bellici. Il terzo caso, infine, è quello in cui «ruinano» entrambi i principi che si sono alleati. Anche in questo caso, però, secondo Machiavelli l'alleanza risulta vantaggiosa: infatti i due alleati si aiuteranno a vicenda a risollevarsi dalla «ruina». Unico vincolo del principe nello stipulare alleanze sarà quello di non allearsi con principi più forti, dato che in caso di sconfitta questi avrebbero su di lui un diritto identico a quello che avrebbe il principe nella seconda situazione precedentemente presentata. Né avrebbe (essendo stato sconfitto) armi adatte a difendersi e ribellarsi dal dominio di quello.

A sostegno dell'accettazione machiavelliana del concetto di *iustum bellum* è, poi, il capitolo XIV del *Principe*, ove si afferma che «debbe il principe leggere le istorie, e in quelle considerare le azioni degli uomini eccellenti; vedere come si sono governati nelle guerre; esaminare le cagioni delle vittorie e perdite loro, per potere queste fuggire, e quelle imitare»⁶⁵. Infatti, se si chiede di trarre dalle «istorie» lezioni sulla guerra, allora questa è necessaria, è qualcosa di giusto.

Facendo un passo indietro al capitolo III, Machiavelli ammette implicitamente l'utilizzo della guerra da parte del principe, dato che tratta, senza bisogno di giustificazioni preliminari di carattere teoretico, della necessità della colonizzazione per il principe che possiede un principato misto di differenti lingua e costumi rispetto allo Stato che lo assimila. Tenere dei principati misti di questo tipo è cosa assai difficoltosa, e Machiavelli propone come rimedio la colonizzazione. Tenere colonie è molto meno costoso che tenervi una milizia:

ma tenendovi, in cambio di colonie, gente d'arme, si spende più assai, avendo a consumare nella guardia tutte le entrate di quello stato; in modo che lo acquisto gli torna perdita⁶⁶.

64 Nell'ottica di Machiavelli, infatti, la virtù è *prudentia* in senso aristotelico, e quindi il prudente è il saggio che sa adattare la propria azione alla situazione per mezzo di una precedente previsione.

65 N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, op. cit., cap. XIV, p. 89

66 *Ibid.*, cap. III, p. 36

L'istituzione di colonie scontenta solo poca gente, cioè coloro che sono privati della terra. E questi sono solo una minima parte della popolazione dello Stato acquistato. Né essi possono ribellarsi, dato che sono divenuti poveri e che nessuno li aiuta, avendo paura di fare la loro stessa fine.

Quindi, pur non trattando mai esplicitamente del concetto di *iustum bellum*, Machiavelli non solo accetta la guerra giusta; ma la propone come la prerogativa primaria del principe nel suo raggiungimento della virtù politica che conduce al mantenimento dello Stato.

§4. La guerra come spunto per la teorizzazione del giusnaturalismo

Nella sua *Storia della filosofia*, Nicola Abbagnano dedica un paragrafo alla trattazione del giusnaturalismo rinascimentale, mettendo in evidenza come «mediante la considerazione dello stato di guerra»⁶⁷ siano nate le dottrine giusnaturaliste dei pensatori rinascimentali.

Secondo Abbagnano

la guerra infatti sospende la validità delle leggi positive e gli accordi tra singoli stati; ma non può sospendere l'efficacia di quelle norme che sono fondate sulla stessa natura umana e sono quindi inerenti alla comunità umana in qualsiasi momento ed anche nei rapporti di guerra. La considerazione dello stato di guerra consente di *isolare* nella massa delle regole giuridiche quelle che non dipendono dalla volontà e dalle convenzioni umane, ma sono dettate dalla stessa ragione dell'uomo. Si spiega quindi come proprio della considerazione dello stato di guerra siano state desunte le regole fondamentali e la natura del diritto naturale.⁶⁸

Nella guerra vengono meno solo le leggi convenzionalmente stabilite dagli uomini. Quelle naturali restano in vigore anche durante la guerra, essendo fondate sulla ragione naturale. Per questo la guerra è il momento opportuno per isolare dalla massa delle leggi quelle che appartengono al diritto naturale.

Il primo autore che Abbagnano presenta come rappresentante del giusnaturalismo rinascimentale è Alberico Gentile (1552-1611), autore dell'opera *De jure belli* (1588), in cui «giunge a formulare il concetto di diritto naturale partendo dal problema se la guerra sia o meno con-

67 NICOLA ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, TEA, Milano, 1993, vol. III: *La filosofia del Rinascimento*, §348; p. 50

68 *Ibid*, p. 50

forme a tale diritto»⁶⁹. Gentile risponde a questo problema in modo negativo:

Tutti gli uomini sono membri di un unico grande corpo che è il mondo e sono perciò legati insieme da un reciproco amore. In questa loro originaria unità si radica il diritto naturale, che è un istinto di natura ed è immutabile. Per natura dunque l'uomo non è nemico dell'altro uomo e non vi è guerra. La guerra nasce quando gli uomini si rifiutano di seguire la natura stessa. C'è però una guerra giusta ed è la guerra di difesa, giacché il diritto della difesa è regola eterna che sebbene non sia scritta è nata con gli uomini. Non sono giuste invece le guerre di offesa e di religione: queste ultime perché la religione è di natura tale che nessuno può essere costretto a professarla con la violenza e perciò deve essere riconosciuta libera (*De jure belli*, I, 9). Ma la guerra che è possibile solo nell'ambito di una comunità umana non sospende le regole fondamentali di diritto che sono proprie di ogni comunità e quindi naturali. Il rispetto dei prigionieri, delle donne e dei fanciulli, il non servirsi di armi subdole, fanno parte di queste regole, che non sono proprie di un popolo particolare, ma di tutta l'umanità.⁷⁰

Nell'affermazione che la guerra non è un diritto naturale, Gentile arriva a trattare del concetto di *iustum bellum*, sostenendo che la guerra è contraria alla natura umana e che, quindi, non esiste in nessun caso una guerra giusta, se non la guerra difensiva. La guerra è ingiusta, poiché giusto è solo ciò che è naturale e la guerra è innaturale. Né, secondo Gentile, appartengono alla categoria del concetto di *iustum bellum* le guerre di religione e di aggressione. Principio proprio della religione è, infatti, la tolleranza. E questa esclude ogni forma di violenza per costringere alla professione di una determinata fede.

Anche in Ugo Grozio (1583-1645) trova spazio la trattazione del concetto di *iustum bellum*. Scrive a suo proposito Abbagnano:

La guerra non è contraria, secondo Grozio, al diritto naturale. Il fine della guerra è la conservazione della vita dei membri o l'acquisto di ciò che è necessario alla vita e questo fine è dato dalla natura stessa. Neppure l'uso della forza è contrario alla natura, la quale ha dato a tutti gli animali forze sufficienti per giovare o uccidersi a vicenda. Grozio distingue tre specie di guerre: la pubblica, la privata e la mista. La *pubblica* è quella fatta da chi ha il governo; la *privata* è quella fatta da chi è privo di potere giurisdizionale;

69 *Ibidem*

70 *Ibid*, pp. 50-51

la *mista* è quella in cui una parte è pubblica, l'altra privata (*De jure belli ac pacis*, I, 3,1).⁷¹

Grozio, a differenza di Gentile, ammette il concetto di *iustum bellum*. Ma, questo, a partire dalla stessa considerazione operata in precedenza da Gentile. Mentre quest'ultimo aveva ricavato il rifiuto del concetto di *iustum bellum* dalla considerazione della natura umana, Grozio ricava dalla stessa ricognizione sulle condizioni dell'uomo nello stato di natura l'accettazione del concetto di guerra giusta. Gentile aveva visto la natura umana come naturalmente buona, mentre Grozio la concepisce come quasi animalesca. Il fine dell'uomo è la conservazione della vita e per raggiungere questo fine l'uomo può anche, per Grozio, compiere guerre.

II. LA GUERRA SANTA

§1. Moro: la guerra santa come minaccia per la religione

Nell'*Utopia*, Moro compie soltanto un accenno al problema della guerra santa. Ed in questo accenno esprime il suo rifiuto. Moro narra di come Utopo abbia stabilito che nell'isola di Utopia debba vigere la tolleranza religiosa. Infatti, secondo Moro, dalle guerre religiose non nascono che stragi, dato che per convertire veramente alla propria religione è necessario combattere con le armi della fede, non con lo scudo e la spada:

Utopo infatti, sin dal bel principio, avendo sentito dire che, prima della sua venuta, continuamente gli abitanti erano stati in lotta per motivi religiosi, e compreso che un tal fatto, che cioè ogni partito combatteva per la patria, ma tutti in generale erano in disaccordo, gli aveva fornito l'occasione di vincerli tutti, una volta conseguita la vittoria, sancì anzitutto che ognuno potesse seguire la religione che più gli piacesse: chi poi vuol trarre gli altri dalla sua, può adoprarsi solo a rinsaldar la propria senza passione, con serene dimostrazioni, non già a distruggere crudelmente le altre, qualora non convinca con la persuasione, e non può adoprar la violenza e deve guardarsi dagli insulti; chi suscita controversie religiose, senza tolleranza è punito di esilio o schiavitù. Queste istituzioni fondò Utopo, non mirando solo alla pace, che viene, com'egli vide, profondamente sconvolta dalle continue contese e dagli odii insanabili, ma perché pensò che tali principi servono gl'interessi della religione stessa, sulla quale egli non osò fissare nulla sconsideratamente, non sapendo se, per ottenere una gran varietà e molteplicità di culti, non sia Dio stesso a ispirare a chi una cosa, a chi l'altra.⁷²

71 *Ibid*, p. 53

72 T. MORO, op. cit., pp. 117-118

Moro rifiuta la guerra santa, le guerre di religione. Addirittura in Utopia chi tenta di sopprimere o privare di fondamento, per mezzo di offese, le altre religioni è reso schiavo o esiliato. Come Erasmo, anche Moro afferma che la predicazione avviene tramite la fede ed il martirio, non tramite la spada. Le guerre religiose generano difatti solo instabilità sociale, né servono ad imporre la propria religione:

Certo, pretendere con la violenza e con le minacce che ciò che tu credi vero sembri tale a tutti ugualmente, è un eccesso e una sciocchezza. Che se poi una sola religione è vera più che tutte le altre, e queste sono tutte quante senza fondamento, pur prevede agevolmente che, a condurre la cosa con ragione e moderazione, infine la forza della verità sarebbe una buona volta venuta fuori da sé stessa per dominare; se invece si lottava con armi e sollevazioni, poiché i più tristi sono sempre i più ostinati, la religione migliore e più santa sarebbe stata schiacciata dalle più vuote superstizioni, come mèssi tra spine e sterpi.⁷³

L'eliminazione delle guerre religiose è non solo doverosa, secondo Moro, per mantenere la stabilità sociale: se si guerreggia in nome della religione si rischia di minare la stabilità della stessa religione. Il culto trova la sua forza nella sua naturale affermazione, dato che per esso non c'è nulla di migliore che imporsi in quanto credo razionale che convince con la sola forza delle idee, senza l'ausilio della forza.

In Moro, quindi, il rifiuto delle guerre condotte in nome della religione non solo ha una motivazione tratta dalla vita pratica, ma anche una di matrice teoretica. La guerra santa va rifiutata non soltanto poiché causa discordie e stragi tra gli uomini, ma soprattutto perché minaccia la religione stessa. Contro l'ideale della guerra santa, Moro propone la tolleranza. Anche se, a dire il vero, questa è un'idea in lui limitata a chi non nega i due dogmi fondamentali di tutte le religioni: l'immortalità dell'anima e la Provvidenza che governa il mondo.

§2. Erasmo contro l'utilizzo della religione per giustificare le guerre dei principi dei suoi tempi

Nell'adagio *Sileni Alcibiadis* Erasmo afferma che spesso la guerra è giustificata, nei suoi tempi, per mezzo della religione. Tale utilizzo del cristianesimo è sbagliato, dato che la guerra è sempre un male, e va evitata poiché va contro l'insegnamento di Cristo.⁷⁴

73 *Ibid.*, p. 118

74 ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia*, op. cit., *Sileni Alcibiadis*, p. 95

Erasmus afferma che è possibile combattere delle guerre in nome della fede, ma che queste guerre devono essere condotte con le giuste armi, cioè con le armi della fede. Quando Paolo parla di difendere la fede per mezzo delle armi, l'Apostolo si riferisce certamente ad armi spirituali e non reali:

Che c'entra la mitra con l'elmo? Che c'entra il pallio episcopale con la corazza di Marte? Che c'entrano le bendizioni coi cannoni? Che ci sta a fare il clementissimo pastore fra briganti armati? Che c'entra il sacerdozio con la guerra? Che bisogno ha di sfasciare piazzeforti con le catapulte chi detiene le chiavi del regno dei cieli? Come può decentemente farsi promotore di guerra chi saluta il popolo con l'augurio della pace?⁷⁵

Erasmus nega che esista una guerra santa. O meglio: nega che esista una guerra santa conducibile con lo scudo e la spada. Semmai la guerra santa si conduce con le armi della fede. Infatti quando «Cristo vien coinvolto in un'impresa demoniaca»⁷⁶ si commette il peggiore dei peccati.

Nell'adagio *Dulce bellum inexpertis* Erasmus critica la tendenza ad assimilare la guerra ai Turchi con una crociata. La Chiesa, infatti, non è un potere temporale, ma il corpo mistico dei fedeli: quindi non ha senso parlare di "guerra in difesa della Chiesa", come fanno alcuni teologi. L'unica guerra che il cristiano dovrebbe intraprendere è la guerra alle passioni (ira, cupidigia...)⁷⁷. La conversione dei Turchi si dovrebbe guadagnare con le armi, ma con le armi della fede, che sono la *fides* e la *caritas*.⁷⁸

Ma la guerra che soprattutto si deve fuggire è la guerra tra cristiani. Questo rifiuto erasmiano parte da una concezione ottimistica della natura umana. Dio ha dato agli animali delle armi proprie per difendersi, ma all'uomo non ha dato alcun «membro preordinato alla violenza». E questo non perché la natura umana sia debole, ma poiché Dio ha creato l'uomo per l'amore e per la pace. In quanto immagine di Dio, l'uomo non può fare il male naturalmente, dato che il suo *habitus* è quello alla pace ed all'amore. Per questo la guerra del cristiano contro il cristiano è la peggior forma di guerra, peggiore anche della guerra civile.⁷⁹ Infatti, in quanto creatura ordinata alla pace ed all'amore, l'uomo (e soprattutto l'uomo cristiano) deve

75 *Ibidem*, p. 107

76 ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia*, op. cit., *Dulce bellum inexpertis*, p. 223

77 Cfr. *Ibidem*, p. 253

78 Cfr. *Ibidem*, p. 269-275

79 Cfr. *Ibidem*, p. 221

ripudiare la guerra, anche se «c'è chi plaude, chi esalta, chi chiama santa un'iniziativa superdiabolica»⁸⁰.

Nella *Institutio principis christiani* Erasmo pare dar vita ad un'ambiguità di giudizio circa la guerra santa. In alcuni passi si schiera esplicitamente contro la guerra condotta in nome della religione:

Vediamo anche come, con pretesti di guerre di questo genere, si sia tante volte depredato il popolo cristiano, senza che nient'altro sia stato fatto. Se si tratta di difendere la fede, essa è stata esaltata e glorificata dalla pazienza dei martiri, non dalle schiere dei soldati.⁸¹

Le controversie andrebbero sedate con i compromessi, non con le guerre. E le rivendicazioni di eventuali diritti lesi non dovrebbero condurre a guerreggiare, ma a trovare accordi di riparazione, dato che il compromesso è la condizione necessaria della pace.⁸²

Erasmo però ammette, velatamente, che la guerra agli infedeli sia giusta. Già quando afferma: «da parte mia sono convinto che non si debba muovere sconsideratamente una guerra neppure ai Turchi»⁸³, Erasmo pare ammettere che si possa condurre una guerra ai Turchi. Infatti «sconsideratamente» (=senza ragione) sta ad indicare che può esistere una ragione giusta per condurre una guerra santa. E quando afferma: «prima di tutto cerchiamo di essere cristiani autentici; dopo, se sarà opportuno, andiamo pure a combattere contro i Turchi»⁸⁴, Erasmo ammette con quel «se sarà opportuno» che, se i mezzi della predicazione non sono riusciti nella conversione, si può utilizzare la guerra per guadagnare gli infedeli alla fede. Erasmo concede la guerra santa come ultimo tentativo di conversione, dopo il fallimento della predicazione della *fides*.

Apparentemente il filosofo di Rotterdam si contraddice, ammettendo la guerra santa che prima aveva negato. In realtà esiste una soluzione a questa aporia. La guerra di religione è giusta solo se la si conduce con vero spirito cristiano ed allo scopo di educare gli infedeli al cristianesimo. Erasmo, pertanto, non si schiera contro il concetto di guerra santa, ma contro le guerre di religione dei suoi tempi, che con il nome di “guerra santa” giustificano la conquista di Paesi e popoli volta solo a soddisfare le brame espansive dei

80 *Ibidem*

81 ERASMO DA ROTTERDAM, *Institutio principis christiani*, op. cit., p. 425

82 Cfr. *Ibidem*, p. 422

83 *Ibidem*, p. 422

84 *Ibidem*, p. 425

principi. Esiste una guerra condotta in nome di Cristo. Ma questa può essere fatta solo dal vero principe cristiano, il quale guarda al bene comune e fa guerra per allargare l'influsso del cristianesimo, guadagnando il maggior numero possibile di uomini alla salvezza.

La *Institutio* si conclude con un'esortazione ai principi affinché pongano fine alle guerre:

Mi limiterò soltanto ad esortare i principi che si definiscono cristiani affinché, messi da parte i falsi titoli e i pretesti mendaci, si adoperino con serietà e sincerità a porre fine a una smania guerresca così tenace e atroce e a far regnare la pace e la concordia tra gli uomini uniti tra tanti impegni⁸⁵.

Né questa esortazione alla pace discorda con l'accettazione erasmiana della guerra santa. La guerra santa andrebbe evitata in prospettiva ideale. Ma se la conversione per mezzo della sola fede non riesce, allora la si può utilizzare per costringere gli infedeli alla salvezza. Fondamentale è, però, non utilizzare la religione per giustificare le proprie brame espansive.

§3. Machiavelli: il cristianesimo religione dell'ozio

Nel capitolo X del primo libro dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Machiavelli detta una gerarchia degli «uomini laudabili» ed al primo posto pone i «capi e ordinatori di religioni»⁸⁶. Nel capitolo seguente, poi, afferma che Numa Pompilio è superiore a Romolo. A Romolo spetta il merito della fondazione di Roma, ma a Numa spetta quello della sua organizzazione religiosa. Dato che gli ordinatori di religioni sono superiori ai fondatori di Stati, Numa è superiore a Romolo. Numa trovò «uno popolo ferocissimo e, volendolo ridurre nelle obbedienze civili con le arti della pace, si volse alla religione, come cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà»⁸⁷.

Machiavelli concepisce la religione come timor di Dio in senso averroistico. La religione serve a rendere forti gli uomini che devono combattere, a tenere buoni i malvagi con la minaccia di pene eterne ed a stimolare la virtù con la promessa di premi nell'aldilà. La religione è, nell'ottica del Segretario fiorentino, uno strumento politico ancor più

85 *Ibidem*, p. 426

86 N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, BUR, Milano, 2000, I, 10, p. 88

87 *Ibid*, I, 11, p. 91

forte delle armi. Infatti «dove è religione, facilmente si possono introdurre l'armi e dove sono l'armi e non religione, con difficoltà si può introdurre quella»⁸⁸.

La religione, essendo uno strumento politico sì forte, dovrebbe essere usata dai principi e dalle repubbliche per mantenere lo Stato. La religione, infatti, rende gli uomini virtuosi e li fa combattere con ardore per la patria. Con ciò Machiavelli si schiera a favore delle guerre condotte in nome della religione.

Il Segretario fiorentino afferma che il cristianesimo dovrebbe essere utilizzato dai regnanti poiché, pur essendo meno politicamente perfetto della religione pagana, è pur sempre la religione che si ha a disposizione. Ma purtroppo il cristianesimo è degenerato in religione dell'ozio, e la sua portata politica si è indebolita. La rovina del cristianesimo è dovuta, secondo Machiavelli, alla sua interpretazione come religione dell'ozio da parte dei Padri della Chiesa. Anche la religione cristiana avrebbe potuto essere una religione socialmente utile se, anziché utilizzarla per esaltare la vita contemplativa, la si fosse predisposta alla celebrazione della virtù e della forza militare, della gloria e dell'amor di patria. In sostanza, secondo Machiavelli, il cristianesimo andrebbe usato dai principi in quanto è l'unica religione disponibile. Ma andrebbe adoperato in modo diverso da quello in cui è stato proposto.⁸⁹

Machiavelli confronta con ironia la religione pagana e quella cristiana:

avendoci la nostra religione mostro la verità e la vera via, ci fa stimare meno l'onore del mondo: onde i Gentili, stimandolo assai, ed avendo posto in quello il sommo bene, erano nelle azioni loro più feroci.⁹⁰

La religione pagana esaltava i valori della forza e dell'amor di patria, e la cristiana avrebbe potuto fare lo stesso, se solo non fosse stata malamente interpretata dai Padri della Chiesa. L'errore del cristianesimo è, secondo Machiavelli, quello di aver «glorificato più gli uomini umili e contemplativi che attivi»⁹¹, quello di aver mortificato la forza ed esaltato la pietà e la carità. Questa glorificazione della contemplazione a scapito dell'azione ha reso l'uomo debole:

88 *Ibid*, I, 11, p. 92

89 Cfr. *Ibid*, I, 12

90 *Ibid*, II, 2, pp. 298-299

91 *Ibid*, II, 2, p. 299

Questo modo di vivere, adunque, pare che abbi renduto il mondo debole, e datolo in preda agli uomini scelerati.⁹²

La degenerazione del cristianesimo non permette che questo possa essere utilizzato come *instrumentum regni* che esalta la virtù militare e l'amor di patria. E, questo, solo a causa della sua decadenza dovuta «più senza dubbio dalla viltà degli uomini, che hanno interpretato la nostra religione secondo l'ozio, e non secondo la virtù. Perché se considerassono come la ci permette la esaltazione e la difesa della patria, vedrebbero come la vuole che noi l'amiamo ed onoriamo, e prepariamoci a essere tali che noi la possiamo difendere»⁹³.

Machiavelli non solo accetta implicitamente il concetto di guerra santa, ma sostiene che la religione dovrebbe stimolare alla virtù militare, all'azione ed all'amore per la patria. In polemica con i fautori di un cristianesimo contemplativo (come Erasmo, More e Ficino), rivendica la funzione della religione come *instrumentum regni* e sostiene che le guerre devono essere condotte in nome della religione, poiché questa stimola l'uomo alla virtù.

III. LA GUERRA CIVILE: IL FAZIONALISMO

In questa parte si tratta delle opinioni di Moro, Erasmo e Machiavelli circa il fazionalismo, ovvero i conflitti interni allo Stato. E si tratta del fazionalismo assimilandolo alla guerra civile, così come fa Skinner nella sua opera *Le origini del pensiero politico moderno*, dal quale tra l'altro sono tratte le informazioni sui cui si basa il paragrafo 1 della presente parte.

Si cerca qui di ricostruire il contesto generale nel quale le idee dei tre pensatori circa il fazionalismo ebbero a nascere. E per questo si è ritenuto necessario utilizzare la trattazione di Skinner per compiere una breve panoramica su quelle che furono le opinioni circa il fazionalismo in autori che precedettero la riflessione di Moro, Erasmo e Machiavelli; nonché per dare un'idea circa quelle che furono le opinioni della Riforma circa il problema della guerra difensiva e del diritto di resistenza.

§1. Il fazionalismo: origini medievali del *topos*

Per rintracciare le origini del problema del fazionalismo bisogna risalire, secondo Skinner, al *Tractatus de Guelphis et Gibellinis* di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357), in cui le lotte tra fazioni sono viste come il motivo

92 *Ibidem*

93 *Ibidem*

principe della degenerazione delle repubbliche. Secondo Bartolo, le lotte fazionalistiche mettono in subbuglio la *pax* delle repubbliche, e quindi sono un pericolo per lo Stato.⁹⁴

Anche nella riflessione del *De Monarchia* di Dante si trova la stessa esigenza di pace. Nel libro I si afferma infatti la necessità dell'Impero basandosi sulla premessa che il fine dell'uomo è la conoscenza, la quale necessita la pace, che può essere mantenuta solo dall'Impero. Se, poi, vi sono due poteri, allora vi è necessariamente un dissidio. Serve dunque un solo potere: quello imperiale. L'Impero è il solo potere temporale, e soltanto ad esso spetta di eliminare i fazionalismi e mantenere la pace.⁹⁵

Nel suo *Defensor pacis* (1324) anche Marsilio da Padova afferma che il fine del governo è il mantenimento della *pax*, la quale può essere garantita solamente dall'Imperatore. Solo all'Imperatore è dato di sedare i fazionalismi, le lotte interne che rovinano le repubbliche. Il solo *legislator humanus fidelis* deve poter esercitare il potere temporale necessario alla regolamentazione della vita cristiana in Regni e Comuni, dato che la Chiesa non è potere temporale, ma *congregatio fidelium*.⁹⁶

Pensatori tardo-scolastici ritennero (come Marsilio, Dante e Bartolo) che lo scopo dei governi sia il mantenimento della *pax* e della *concordia*. Per questo identificarono, come questi, il motivo della decadenza degli Stati nelle lotte interne. Dall'esaltazione della repubblica come forma perfetta sorgeva un problema: se la repubblica è davvero la forma migliore di Stato, come può questa forma perfetta degenerare e decadere? La risposta che questi pensatori tardo-scolastici seppero dare fu rimarcare la pericolosità del fazionalismo. Ed in quanto riconobbero la pericolosità delle lotte interne nel quadro della vita delle repubbliche, si affannarono per trovare un modo con cui evitare il fazionalismo e la rovina degli Stati che da questo segue necessariamente. Per fugare il fazionalismo è necessario che tutto il popolo governi, cosa che può essere realizzata anche tramite una rappresentanza, la quale deve però esprimere veramente i voleri del popolo. E perché si sia sicuri che questa rappresentanza esprima i desideri popolari, si deve sottoporla al controllo del popolo stesso.⁹⁷

Anche alcuni pensatori che Skinner identifica col nome di "pre-umanisti" (come Albertino Mussato, Dino Compagni e Brunetto Latini) si interes-

94 Cfr. Q. SKINNER, op. cit., vol. I, cap. I

95 Cfr. *Ibid*, vol. I, cap. I

96 Cfr. *Ibidem*

97 Cfr. *Ibid*, vol. I, cap. III

sarono del problema del fazionalismo, interrogandosi sul perché i signori riescano a prendere tanto facilmente il dominio delle città. A questo problema dettero due risposte. La prima fu che la presa delle città da parte dei principi era facilitata dall'aumento delle ricchezze. La seconda che questa era resa più semplice dalle lotte interne alle repubbliche. Il fazionalismo, infatti, indebolisce necessariamente le repubbliche.⁹⁸

Gli "Umanisti civili" (così come li definisce Skinner) non videro invece un pericolo nel fazionalismo. E, questo, forse fu causato dal fatto che la rivolta dei Ciompi del 1378 aveva dato vita ad una solida oligarchia.⁹⁹

Nella letteratura degli *specula principis*, però, si compie, secondo Skinner, un passo indietro rispetto all'Umanesimo civile fiorentino. In trattati come il *De principe* (1468) di Giovanni Pontano, il fine del governo non è più visto come la libertà degli umanisti repubblicani, ma come la pace del Medioevo scolastico e monarchico. La forma perfetta di governo non è più identificata con la repubblica, ma torna ad essere la monarchia. Solo la monarchia, infatti, può garantire la pace con l'eliminazione dei fazionalismi che causano la rovina degli Stati.¹⁰⁰

Ed anche Gerolamo Savonarola (1452-1498) ebbe a confrontarsi con il problema della guerra civile nel trattato *De Politia et Regno*. Qui egli sostenne che per una repubblica due sono i pericoli fondamentali: l'utilizzo di truppe mercenarie ed il fazionalismo. Questi due espedienti di governo, infatti, eliminano la libertà dei cittadini.¹⁰¹

Le origini del problema del fazionalismo sono di matrice scolastico-medievale, e vengono riproposte dall'Umanesimo fiorentino all'attenzione del mondo filosofico.

§2. Moro ed Erasmo contro il fazionalismo

L'isola di Utopia fonda la sua società sulla comunanza dei beni e l'abolizione della proprietà privata, due precetti che Moro trae dal modello della *Repubblica* platonica. In Utopia tutto è comune, tranne le donne. Infatti, da pen-

98 Cfr. *Ibid.*, vol. I, cap. II

99 Cfr. *Ibid.*, vol. I, cap. IV. Con la denominazione di "Umanisti civili" Skinner identifica i pensatori del primo Umanesimo fiorentino come Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini, Leon Battista Alberti, Bartolomeo Sacchi, Matteo Palmieri ecc...

100 Cfr. *Ibid.*, vol. I, cap. V

101 Cfr. *Ibid.*, vol. I, cap. VI

satore cristiano qual'era, Moro non avrebbe potuto accettare la comunanza platonica delle donne, depauperando il sacramento del matrimonio.

Ad Utopia l'oro e le pietre preziose non hanno alcun valore. Tanto che, quando ne ricavano a causa del commercio, gli Utopiani producono con essi vasi da notte e altri recipienti, catene per gli schiavi, giochi per bambini, orecchini, collane ed anelli atti a contraddistinguere coloro che hanno commesso reati.

La negazione del valore dell'oro e delle pietre preziose è esemplificato da Moro nell'apologo degli Anemolii. Il popolo degli Anemolii mandò, scrive il pensatore inglese, un'ambasciata in visita ad Utopia, munendo i suoi rappresentanti di vesti sfarzose, di collane, orecchini e bracciali d'oro, di pietre preziose. Ma, quando questi arrivarono sull'isola gli Utopiani, li scambiarono per degli schiavi a causa dei loro ornamenti d'oro e credettero che i loro schiavi fossero in realtà i loro padroni. Coloro che erano ornati di pietre preziose furono derisi dai bambini come immaturi, o considerati dei buffoni. Ad Utopia, infatti, nessuno considera l'oro e le pietre preziose come una fonte di ricchezza, e questi vengono pertanto conservati in un tesoro pubblico atto a pagare i mercenari in caso di guerra.

L'abolizione della proprietà privata e la critica al valore attribuito dalla società moderna all'oro ed alle pietre preziose deriva in Moro dall'istanza platonica della comunanza dei beni, la quale ha una motivazione inerente al problema del fazionalismo. Platone (che Moro segue) aveva abolito la proprietà privata perché questa genera sempre discordie tra i cittadini, e quindi la sua abolizione è un modo per evitare le lotte civili.

Scrive, nella sua introduzione all'*Utopia* di Moro, la Isnardi Parente: «che la proprietà debba essere comune, ideale che risponde all'impostazione radicalista dell'opera, è critica profonda ai mali che la proprietà privata ingenera nella società odierna, avanzata in forma di libero progetto teorico»¹⁰². Moro fonda la sua società sulla comunanza dei beni per evitare i fazionalismi e le lotte interne agli Stati che derivano dalla proprietà privata.

Non meno critico verso il fazionalismo e la sua forza distruttrice degli Stati sembra essere Erasmo nel suo adagio *Spartam nactus es, hanc orna*, in cui riconosce la guerra civile come la peggior forma di guerra: «una guerra di parte, la più futile ed al tempo stesso la più sanguinosa che si possa immaginare, aveva diviso tutto il popolo in due fazioni.»¹⁰³ La guerra civile

102 M. ISNARDI PARENTE, op. cit., p. XX

103 ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia*, op. cit., *Spartam nactus es, hanc orna*, p. 47

mette fratello contro fratello, come nella guerra civile olandese tra Hoeks e Kabeljaus, che la Seidel Menchi cita come possibile molla di questa riflessione erasmiana.

Né minore avversione al fazionalismo Erasmo pare rivolgere quando, nell'adagio *Sileni Alcibiadis*, scrive le seguenti parole:

Si guerreggia tra principe e principe, si combatte fra città e città, non c'è pace fra scuola e scuola né fra l'uno e l'altro dei così detti ordini religiosi: i nostri paesi ribollono di conflitti, fazioni, litigi. Questa sì che è bestemmia nel vero senso della parola.¹⁰⁴

E quando esplicitamente, nell'adagio *Dulce bellum inexpertis*, afferma che la guerra civile mette fratello contro fratello: «Non rispetta [la guerra] rapporti di parentela, non conosce vincoli di sangue, mette fratello contro fratello, arma il figlio contro il padre».¹⁰⁵

Nella *Institutio principis christiani* Erasmo addirittura identifica il fazionalismo come uno dei rimedi escogitati dal tiranno per mantenere lo Stato. Il tiranno aizza la discordia tra i cittadini, provocando il fazionalismo. Ed il fazionalismo non permette ai cittadini di ribellarsi contro di lui, dato che questi sono già troppo impegnati nel combattere tra loro per accorgersi dei soprusi su di loro operati dal tiranno. La discordia civile è dunque un male, dato che di essa si serve il principe malvagio per mantenere il proprio potere.¹⁰⁶

Erasmo afferma che le parentele dei principi possono generare guerre: «Non è poi certo per ragioni di parentela che si evitano le guerre, anzi avviene che se ne muovano di più crudeli e di più frequenti»¹⁰⁷. Erasmo è contro i matrimoni di interesse propri della sua epoca, ed afferma che il principe deve sposare una donna del proprio Paese, dato che il popolo si accende per il matrimonio del principe con una ragazza locale e vede in cattiva luce le nozze con una straniera. Anche i matrimoni dei principi devono essere fatti con cautela, dato che persino le parentele possono essere causa di guerre e di discordia civile.

Ma soprattutto le tasse causano discordia civile: «la maggior parte delle rivoluzioni sono state prodotte da un'eccessiva tassazione»¹⁰⁸. Per questo il

104 *Ibid*, *Sileni Alcibiadis*, p. 91

105 *Ibid*, *Dulce bellum inexpertis*, p. 221

106 Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Institutio principis christiani*, op. cit., p. 342

107 *Ibid*, p. 413

108 *Ibid*, p. 388

principe dovrebbe tagliare le spese superflue in modo da abbassare le tasse, dato che la loro eliminazione resta sempre una prospettiva limite irrealizzabile. Le tasse sono, nell'ottica di Erasmo, una ragione del fazionalismo.

Il filosofo olandese, infine, tende a rimarcare come non si debba far guerra tra cristiani: «E quel che è più assurdo è che in entrambi i campi c'è Cristo, come se combattesse contro sé stesso».¹⁰⁹ È assurdo mettere Cristo contro Cristo. Per questo i cristiani non devono mai guerreggiare tra di sé. Semmai nel nome di Cristo si dovrebbe ricercare la pace.

§3. Machiavelli: dannosità del fazionalismo nel *Principe*

La posizione machiavelliana sul fazionalismo si ricava dalla trattazione del *Principe*, che considera la guerra civile come qualcosa di negativo.

Già nel capitolo III, *De principatibus mixtis*, Machiavelli afferma che «li uomini mutano volentieri signore, credendo migliorare; e questa credenza gli fa pigliare l'arme contro a quello; di che e' s'ingannano, perché veggono poi per esperienza avere peggiorato»¹¹⁰. Le ribellioni dei sudditi al principe sono controproducenti, dato che con queste la loro condizione peggiora. E, sempre nel capitolo III, il Segretario fiorentino si propone di ovviare al fazionalismo che può nascere nel principato misto di diversa lingua e costumi. Per il principe è necessario risiedere nello Stato acquistato «perché standovi, si veggono nascere e' disordini, e presto vi puoi rimediare; non vi stando, s'intendono quando e' sono grandi e non vi è più rimedio»¹¹¹. Di conseguenza, se Machiavelli tenta di premunire il suo principe contro il fazionalismo, vuol dire che questo è politicamente pericoloso, ovvero nocivo per il mantenimento dello Stato.

Nel capitolo IV il *Principe* afferma che vi sono due tipi di organizzazione dello Stato. Il primo è «uno principe e tutti gli altri servi, e' quali come ministri, per grazia e concessione sua, aiutano governare quello regno»¹¹², ovvero l'organizzazione accentrata in senso assolutistico. Il secondo è «per uno principe e per baroni, e' quali, non per grazia del signore, ma per antichità di sangue, tengono quel grado»¹¹³, cioè l'organizzazione ottimatizia in cui i nobili hanno potere a causa della

109 *Ibid*, p. 424

110 N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, op. cit., cap. III, p. 33

111 *Ibid*, cap. III, p. 35

112 *Ibid*, cap. IV, p. 43

113 *Ibidem*

loro discendenza. Machiavelli nota pertanto la dannosità del fazionalismo all'interno dello Stato, così da evidenziare come per un principe sia meglio tenere lo Stato in maniera assoluta senza concedere poteri all'aristocrazia nobile.

Due sono gli esempi storici da lui proposti. Il primo è il regno dei Turchi, che si acquista male. In esso la nobiltà non ha potere ed i nobili non aiutano il principe che vuole acquistare né da lui si fanno corrompere, essendo legati al loro principe come schiavi. Né questo Stato può essere conquistato per mezzo di una sommossa popolare, dato che anche il popolo è tenuto dal principe come schiavo. Tuttavia, una volta acquistato, questo Stato si tiene con facilità, poichè i nobili sono fedeli ed il popolo è schiavo. Il secondo è il regno di Francia, che bene si acquista e male si mantiene. Si acquista bene poiché nell'acquisto si ha l'appoggio dei nobili, che hanno grande potere ed appoggiano le congiure contro il sovrano. Si tiene male poiché, una volta depresso il vecchio principe, i nobili si battono per ottenere loro stessi il potere a scapito del principe che ha acquistato lo Stato. Ne viene che il regno di Dario si tenne bene poiché era del tipo assolutistico come il regno turco, e la sua «ruina» fu dovuta solo al fazionalismo che si scatenò tra i successori di questo, che «se fussino stati uniti, se lo potevano godere [il regno] oziosi»¹¹⁴. Pertanto, il fazionalismo deve essere evitato poiché porta alla «ruina» degli Stati.

Nel capitolo XIX Machiavelli afferma che il principe deve fuggire l'odio dei sudditi poiché è l'odio che causa le congiure e le congiure sono, per il principe, il più grande pericolo per il mantenimento dello Stato, dato che provengono dall'interno. Il principe deve mostrarsi¹¹⁵ buono per fuggire l'odio e di conseguenza anche le congiure. E per fuggire l'odio è necessario farsi amico il popolo, dato che chi congiura lo fa spesso ritenendo di fare il bene del popolo. Se si ha il popolo amico, si ha meno rischio di congiure. Per fuggire le congiure, è necessario, però, «fuggire l'odio di quelle università che sono più potenti»¹¹⁶. A Roma l'esercito era la parte più potente, per questo gli imperatori che lo favorirono ebbero più lungo regno. Ma in tempi moderni la situazione si è ribaltata e si deve favorire il popolo, che ora è il vero potere.

114 *Ibid*, cap. IV, p. 45

115 La necessità per il principe di essere «attore» e di dissimulare le virtù è uno dei motivi cardine del *Principe* intero ed è espresso nella maniera più esplicita nel capitolo XVIII

116 N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, op. cit., cap. XIX, p. 107

L'inutilità delle lotte interne è dichiarata da Machiavelli soprattutto nel capitolo XX, ove si dice di non credere «che le divisioni facessero mai bene ad alcuno»¹¹⁷. Tuttavia già qui si può notare come l'opinione negativa di Machiavelli sul fazionalismo che impera nel *Principe* non sia in contraddizione con la sua valutazione in chiave positiva fatta nei *Discorsi*. Qui, infatti, il Segretario fiorentino tratta di principati aggiunti, mentre nei *Discorsi* ci si riferisce a Roma, che fu sempre repubblica, principato nuovo o principato ereditario; ma mai fu principato aggiunto. Machiavelli sostiene che

non fu mai, adunque, che uno principe nuovo disarmasse e' suoi sudditi; anzi, quando gli ha trovati disarmati, sempre gli ha armati; perché armandosi, quelle armi diventano tua; diventano fedeli quelli che ti sono sospetti; e quelli che erano fedeli si mantengono e di sudditi si fanno tuoi partigiani.¹¹⁸

In uno Stato nuovo si deve armare il popolo. Semmai è quando si acquista «uno stato nuovo che, come membro, si aggiunga al vecchio, allora è necessario disarmare quello stato»¹¹⁹. Il fazionalismo è un utile strumento di mantenimento dello Stato in una forma repubblicana (come quella romana) ma non in uno Stato aggiunto. E, per mostrare la verità del suo assunto, Machiavelli cita l'esempio dei Veneziani, che persero il loro Stato per aver alimentato le «sette»¹²⁰. Inoltre il fazionalismo, pur potendo essere utile in tempo di pace, è sempre pericoloso in tempo di guerra.

§4. Machiavelli: necessità del fazionalismo nei *Discorsi*

Nel capitolo II del primo libro dei *Discorsi*, si sostiene la costituzione mista già teorizzata dallo storico greco Polibio. Secondo Machiavelli la costituzione mista è la migliore poiché in essa entrambi i due «umori» dello Stato sono rappresentati, controllati ed accontentati. L'esempio storico è, naturalmente, Roma, la quale «rimanendo mista, fece una repubblica perfetta»¹²¹. La costituzione mista, infatti, esprime tutte le classi sociali: il Principato viene rappresentato dal Senato; gli Ottimati sono rappresentati dal Consolato; ed il Popolare è rappresentato dal Tribunato della Plebe. Dapprima Roma era un Principato. Poi il potere fu diviso tra Senato e Consolato. Infine, le rivolte del

117 *Ibid*, cap. XX, p. 115

118 *Ibid*, cap. XX, p. 114

119 *Ibidem*

120 *Ibid*, cap. XX, p. 115

121 N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, op. cit., I, 2, p. 69

popolo fecero sì che fosse istituito il Tribunato della Plebe. La costituzione mista è la migliore poiché in essa tutti gli «umori» trovano voce.

Si deve notare, innanzitutto, come la mobilità delle forme di governo sia dettata, secondo Machiavelli, dalla conflittualità sociale, ovvero dal fazionalismo. È, poi, importante chiedersi come possa la costituzione mista essere la forma perfetta di governo se Roma, che la realizzò, comunque decadde. Polibio aveva lasciato aperto il problema, affermando solo che l'obiettivo della costituzione mista è il mantenimento della pace e della quiete. Machiavelli, che per ragioni ideologiche personali non poteva accettare la soluzione di Polibio, guardò al problema in maniera diversa, sottolineando l'importanza del fazionalismo.

La prospettiva di Machiavelli è sostanzialmente peripatetica: aristotelicamente egli concepì lo Stato come un corpo organico che viene sottoposto ad un divenire necessario di nascita, crescita e morte. Per lui la pace è un'utopia irrealizzabile. Come un corpo per restare vivo ha bisogno del movimento, così uno Stato ha bisogno della conflittualità per mantenersi vivo. Se rimane in quiete, lo Stato muore come un corpo in cui le membra sono ferme. Il Segretario fiorentino sottolinea, pertanto, la necessità della contrapposizione degli «umori» fazionalistici nella vita di uno Stato.

Conseguentemente pare chiaro come Machiavelli non potesse accettare la soluzione data da Polibio al problema della costituzione mista. Questa non elimina i conflitti, che sono necessari per la conservazione della vita dello Stato. In Machiavelli, per la prima volta, viene così ribadita la necessità della conflittualità all'interno dello Stato, e la necessità del fazionalismo per una repubblica.

Nel capitolo seguente, si sottolinea l'importanza dell'istituzione del Tribunato della Plebe a Roma. Ciò rese la repubblica romana ancor più perfetta, dato che con questa si raggiunse la costituzione mista, che rappresenta tutti gli «umori». Con la creazione del Tribunato della Plebe, si assicurò una rappresentanza anche alla Plebe:

dopo molte confusioni, romori e pericoli di scandoli, che nacquero intra la Plebe e la Nobiltà, si venne, per sicurtà della Plebe, alla creazione de' Tribuni¹²²

Nel capitolo IV del libro I, si afferma che a Roma la tumultuosità interna fu causa non già di mali, ma addirittura di bene. Nell'ottica dell'aristotelico Machiavelli, infatti, il movimento degli «umori» è necessario per il

122 *Ibid*, I, 3, p. 70

mantenimento in vita del corpo organico dello Stato. A Roma causa della stabilità politica furono i «dua umori diversi, quello del popolo e quello de' grandi»¹²³, i quali con la loro conflittualità mantennero vivo lo Stato. Tanto che «coloro che dannono i tumulti intra i Nobili e la Plebe, mi pare che biasimino quelle cosa che furono prima causa del tener libera Roma»¹²⁴.

A Roma il fazionalismo non causò disordine e malvagità, ma vitalità dello Stato. Difatti, a Roma vi furono tanti uomini virtuosi e la virtù nasce dall'educazione alla giustizia, la quale nasce a sua volta dalle buone leggi. E le buone leggi nascono dai tumulti, dalle lotte interne e fazionalistiche tra Nobili e Plebe. I tumulti, quindi, causano anche le buone leggi.¹²⁵

Esiste però, come si dice nel capitolo V del libro I, una tumultuosità malvagia. Quando non si istituisse una «guardia della libertà»¹²⁶ la nobiltà metterebbe sotto torchio il popolo, e si giungerebbe ad un fazionalismo malvagio, dato che i poveri popolani sarebbero sopraffatti dai nobili, e così la vitalità dello Stato verrebbe meno, avendo prevalso una sola fazione. Si deve pertanto istituire una «guardia della libertà» e porla in mano al popolo.

Nel capitolo XVII del libro I si ribadisce poi, ancora una volta, l'importanza del fazionalismo per Roma:

la quale corruzione fu cagione che gl'infiniti tumulti che furono in Roma, avendo gli uomini il fine buono, non nocerono, anzi giovarono alla Repubblica.¹²⁷

Le lotte interne non nuocciono allo Stato, anzi lo vivificano, essendo esso come un corpo che ha la sua essenza nel movimento.

E, infine, nel capitolo I del libro III, trattando della necessità di riportare uno Stato ai principi per evitarne la degenerazione, Machiavelli afferma ancora una volta la necessità del fazionalismo. Egli elenca due modi per riportare uno Stato al suo principio. Il primo è per «accidente estrinseco»¹²⁸, cioè a causa della sua conquista da parte di un principe esterno. Il secondo è per «accidente intrinseco»¹²⁹, cioè a causa della salita al trono di un principe virtuoso oppure

123 *Ibid*, I, 4, p. 71

124 *Ibidem*

125 Cfr. *Ibid*, I, 4

126 *Ibid*, I, 5, p. 72

127 *Ibid*, I, 17, p. 107

128 *Ibid*, III, 1, p. 461

129 *Ibidem*

di una congiura interna. E, dato che per Machiavelli il primo modo è pericoloso per la stabilità dello Stato, il fazionalismo è anche necessario per riportare lo Stato ai suoi principi, rinnovandolo ed evitandone la degenerazione.

§5. Sostanziale accordo tra *Principe* e *Discorsi* sul fazionalismo

Che *Principe* e *Discorsi* siano due testi che possono convivere assieme senza presentare ottiche contraddittorie (come potrebbe sembrare ad una prima e superficiale lettura) è cosa ovvia se si comprende quale siano i ruoli che il Segretario fiorentino assegna alla forma repubblicana ed al principato. Secondo Machiavelli, il principe interviene sempre su una situazione di crisi per salvare lo Stato dalla sua degenerazione¹³⁰. Nel ciclo degli Stati teorizzato da Machiavelli nel capitolo II del primo libro dei *Discorsi*, infatti, il Principato ritorna subito dopo la Democrazia degenerata. E nel capitolo VI del *Principe* si afferma che «era dunque necessario a Moisè trovare il popol d'Isdrael, in Egitto, stiavo e oppresso dagli Egizii, acciò che quelli, per uscire di servitù, si disponessino a seguirlo»¹³¹. Machiavelli preferisce la repubblica al principato, ma vede nel principe l'ancora ultima di salvezza dalla degenerazione della libertà repubblicana, l'estremo rimedio alla corruzione dello Stato. E, proprio perché l'Italia era in condizioni disastrose, Machiavelli intravide nel *Principe* l'opportunità per un sovrano virtuoso (e cioè, aristotelicamente, prudente) di prendere l'Italia. Per questo egli scrive nel capitolo XXVI:

E se, come io dissi, era necessario, volendo vedere la virtù di Moisè, che il popolo d'Isdrael fussi stiavo in Egitto; e a conoscere la grandezza d'animo di Ciro, ch'e' Persi fussino oppressati da' Medi; e la eccellenzia di Teseo, che gli Ateniesi fussino dispersi; così, al presente, volendo conoscere la virtù di uno spirito italiano, era necessario che la Italia si riducessi nel termine che ella è di presente, e che la fussi più stiava che gli Ebrei, più serva ch'e' Persi, più dispersa che gli Ateniesi; senza capo, senza ordine; battuta, spogliata, lacera, corsa; ed avessi sopportato ogni sorta di ruina.¹³²

Proprio perché la situazione italiana era tragica, Machiavelli teorizzò la sua presa da parte di un principe che, con la sua virtù, la liberasse dalle

130 Cfr. *Ibid*, I, 18, p. 111: quando una repubblica è degenerata «è necessario venire allo straordinario, come è alla violenza ed all'arme, e diventare innanzi a ogni cosa principe di quella città, e poterne disporre a suo modo».

131 N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, op. cit., cap. VI, p. 49

132 *Ibid*, cap. XXVI, p. 134

guerre e dalla schiavitù straniera. Né ha senso considerare la teorizzazione del *Principe* come la giustificazione della spregiudicatezza dei principi, dato che, come ben commenta Hegel, «l'Italia doveva essere uno Stato; [...] e questo universale è ciò che Machiavelli presuppone, questo egli esige, questo è il suo principio per rimediare alla miseria del suo paese»¹³³. Dunque

non ha senso discutere sulla scelta dei mezzi, le membra cancrenose non possono essere curate con l'acqua di lavanda. Una condizione nella quale veleno e assassinio sono diventate armi abituali non ammette interventi correttivi troppo delicati. Una vita prossima alla putrefazione può essere riorganizzata solo con la più dura energia.¹³⁴

Ma oltre a questo accordo basilare, *Principe* e *Discorsi* presentano una sostanziale concordanza anche circa la questione del fazionalismo, pur potendo sembrare che la dannosità del fazionalismo sostenuta nel *Principe* e la sua necessità affermata nei *Discorsi* siano in contraddizione. Potrebbe apparire discordante col sostegno del fazionalismo dei *Discorsi* la trattazione della guerra civile come male per lo Stato dei capitoli III e XX del *Principe*. Tuttavia così non è. Infatti nei capitoli III e XX del *Principe*, Machiavelli tratta di principati aggiunti, mentre nei *Discorsi* ci si riferisce a Roma, che fu sempre principato nuovo, principato ereditario o repubblica; e mai fu Stato aggiunto.

Nel capitolo IX, poi, si accenna alla teoria degli «umori» che sta a fondamento della trattazione del fazionalismo dei *Discorsi*: «in ogni città si trovano questi dua umori»¹³⁵, i quali con il loro contrasto determinano la vitalità dello Stato. Machiavelli riprende qui l'idea aristotelica dello Stato come corpo organico, e sottolinea ancora una volta l'importanza del movimento, della conflittualità, per mantenerlo vivo. Perciò anche nel *Principe* si ha un accenno alla necessità del fazionalismo come elemento vivificatore dello Stato.

Nel capitolo XI sui principati ecclesiastici, Machiavelli afferma che l'ascesa della Chiesa al potere temporale si completò quando il Valentino mise fine alle lotte fazionalistiche delle nobili famiglie romane Orsini e Colonna. Difatti, queste tenevano a freno le ambizioni temporali del Papato con le

133 GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Costituzione della Germania*, cap. IX, citato da N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, op. cit., p. 23

134 *Ibidem*

135 N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, op. cit., cap. IX, p. 66

loro discordie e, una volta venute meno, il Papato ebbe via libera per costruire il suo potere temporale. Secondo Machiavelli il Papato fu la causa primaria della «ruina» d'Italia, dato che non permise di farla unificare in uno Stato né seppe unificarla sotto di sé. Di conseguenza è evidente come il fazionalismo sia qui visto da Machiavelli in chiave positiva: come limitazione al potere temporale della Chiesa. Vincolo che, venuto meno, causò la «ruina» d'Italia.

Così il Segretario fiorentino pare essere coerente nella sua trattazione del fazionalismo nei *Discorsi* e nel *Principe*, dato che lo considera in entrambi i testi come un elemento vivificante del corpo organico dello Stato in forme come la repubblica, il principato nuovo e il principato ereditario; mentre lo vede come un male per il principato aggiunto.

Nelle sue idee sul fazionalismo, Machiavelli è nettamente in contrasto con Erasmo e Moro. Questi negano il fazionalismo in ogni suo genere non solo a causa della loro ottica cristiana che (in linea di principio) li porta ad escludere le lotte civili. Ma, soprattutto, poiché la loro è una visione limitata e ben circoscritta. Machiavelli spazia nel piano delle forme politiche classificando ed analizzando i vari tipi di principati. Erasmo parla sempre di principati ereditari. Moro nell'*Utopia* da vita ad una "repubblica filarcale". Pertanto l'avversione di Moro ed Erasmo verso il fazionalismo contrasta ancor più con la visione machiavelliana, se si considera come il Segretario fiorentino considerasse le lotte interne un bene per le repubbliche e per i principati ereditari.

§6. Resistenza e rivoluzione nella Riforma

Nella Conclusione del suo *Le origini del pensiero politico moderno*, Skinner fa notare come anche se si parla di «teoria calvinista della rivoluzione»¹³⁶, questa dottrina non abbia matrice veramente calvinista, ma si radichi in motivi scolastici e luterani.

Che la teorizzazione della rivoluzione abbia origini scolastico-medievali, Skinner lo mette in evidenza quando identifica Niccolò de' Tudeschi (1386-1445), detto Panormitanus, come il primo sostenitore della famosa massima *vim vi repellere licet*. Nel suo *Commentaria secundae partis in Primum decretalium librum*, il Panormitanus, infatti, ammise l'uso della violenza per resistere ai torti subiti dalle leggi ingiuste,

136 Cfr. Q. SKINNER, op. cit., vol. II, Conclusione

dando una prima teorizzazione della dottrina della resistenza attiva e rivoluzionaria.¹³⁷

Anche i sostenitori tardo-scolastici del conciliarismo come Gerson, Mair ed Almain teorizzarono l'utilizzo della forza per resistere ai tiranni. Nel suo scritto *X Considerationes principibus et dominis utilissimae*, Jean Gerson (1363-1429) affermò che quando il principe diventa tiranno si può sollevarlo dal suo incarico con la forza. John Mair e Jacques Almain sostennero anch'essi che si possono destituire i regnanti in carica se arrecano danni allo Stato. E tuttavia entrambi oscillarono tra due soluzioni: si deve opporre resistenza al tiranno da parte del popolo tutto o solo da parte di una sua assemblea rappresentativa?¹³⁸

L'altro filone che influenzò il nascere della dottrina della resistenza fu, come detto, quello luterano. Nello scritto *Una fedele esortazione a tutti i cristiani a guardarsi dai tumulti e dalle rivolte* (1522), Lutero aveva sostenuto la resistenza passiva ai regnanti. Se il principe fa il male e non il bene dello Stato, allora si può disubbidirgli. Ma si deve operare una resistenza passiva e non una ribellione attiva. Infatti, Dio interdice le rivolte. La negazione del fazionalismo da parte di Lutero è, però, basata sul presupposto che anche il tiranno riceve potere da Dio, e che quindi disubbidire e compiere violenze contro il tiranno è disubbidire e compiere violenze contro Dio stesso, che ha ordinato il tiranno per punire la comunità dei suoi peccati. Nello scritto *Contro le empie e scellerate bande dei contadini*, Lutero ribadisce perciò la sua condanna al fazionalismo ed alle rivolte contadine. Nella sua concezione politico-teologica è necessario restare sottoposti passivamente all'autorità, dato che l'ordine del mondo è stabilito da Dio, e schierarsi contro l'ordine del mondo sarebbe schierarsi rivoluzionariamente contro Dio stesso.¹³⁹

Tra i sistematori del luteranesimo questa dottrina della resistenza passiva venne però ad essere ambigualmente affiancata dal sostegno della ribellione ai tiranni. Melantone, Osiander ed Eberlin oscillarono tra le due soluzioni della resistenza passiva e della ribellione attiva. Dapprima essi sostennero, nei loro scritti, che si devono ubbidire i governanti in tutto e per tutto poiché il loro potere deriva da Dio, e resistere loro sarebbe come resistere a Dio. Ma, poi, ammisero anche che in caso di tirannia il popolo possa ribellarsi.¹⁴⁰

137 Cfr. *Ibid.*, vol. II, cap. II

138 Cfr. *Ibid.*, vol. II, cap. II

139 Cfr. *Ibid.*, vol. II, cap. I, pp. 31-32

140 Cfr. *Ibid.*, vol. II, cap. III

Meno indecisa fu la corrente luterana radicale degli Anabattisti, che sostenne con vigore la dottrina della resistenza attiva, di contro all'ortodossia luterana. È lecito resistere attivamente a dei governanti tirannici, dato che non ha senso ubbidire loro passivamente.¹⁴¹ Semmai, la spaccatura in seno agli Anabattisti fu causata dalla discussione sulla guerra santa. Coloro che facevano capo a Müntzer sostennero la guerra santa travisando le parole di San Paolo, il quale avrebbe a loro modo di vedere ordinato di eliminare i nemici del Vangelo. A questi, però, si opposero gli Anabattisti di Grebel, i quali si schierarono in posizione pacifista, rifiutando la guerra e derivando questo loro rifiuto dal motivo luterano dell'accettazione del proprio destino predestinato.¹⁴²

Oltre alla negazione dell'ubbidienza passiva ed al sostegno accordato alla ribellione attiva da parte di Ulrich Zwingli (1484-1531), contro la dottrina della resistenza passiva si schierò la Controriforma. Uno dei rappresentanti più importanti di essa, Francisco Suárez (1548-1617), nel suo *Tractatus de legibus a Deo legislatore* (1612) sostenne che il popolo può ribellarsi ai tiranni. Il potere deriva dal popolo, poiché il corpo politico nasce dalla libera associazione di uomini liberi, i quali affidano al re un potere che possono sempre revocare nel momento in cui questo smetta di agire in conformità del bene comune. Suárez, però, non vuole con ciò fondare la sovranità popolare, ma concepisce le sue dottrine semplicemente in opposizione alla teorizzazione luterana della resistenza passiva. E nello scritto *Defensio fidei* Suárez afferma che i cittadini hanno il «dovere» di ribellarsi al regnante tirannico se questo minaccia l'integrità dello Stato con guerre e distruzioni. Comunque sia, prima di deporre un tiranno si deve convocare un'assemblea rappresentativa del popolo che prenda la decisione.¹⁴³

Giovanni Calvino (1509-1564) da vita ad una contraddittoria indecisione circa il problema della resistenza attiva o passiva ai regnanti tirannici. Dapprima egli pare ammettere la dottrina luterana dell'ubbidienza passiva. Ma, poi, fa due concessioni alla tesi ortodossa. La prima è quella secondo cui si deve resistere ad un principe se questo opera in senso contrario alla fede. La seconda è che, talvolta, Dio chiama un uomo ad abbattere un principe tiranno per liberare gli oppressi. Calvino definisce il principe come un «luogotenente di Dio» e, per questo, afferma che non si deve resi-

141 Cfr. *Ibid.*, vol. II, cap. III, p. 114-115

142 Cfr. *Ibid.*, vol. II, cap. III, p. 121

143 Cfr. *Ibid.*, vol. II, cap. V

stere alle sue decisioni. Se, infatti, il principe è il rappresentante di Dio in terra, allora disubbidire al principe è come disubbidire a Dio. Per questo si deve ubbidire anche ai tiranni: in quanto questi sono ordinati da Dio. Tuttavia, nello scritto *Praelectiones in Danielem prophetam* (1561), Calvino sostiene che Daniele non commise peccato disubbidendo al proprio re, poiché questi non seguiva più la fede. Nel *Commentarius in Acta Apostolorum* (1552-4), Calvino aveva, infatti, affermato che il magistrato che non adempie bene il suo compito *non nisi homo est* e che, non avendo più un incarico divino, è lecito ribellarsi a lui in nome del bene comune dello Stato. Calvino, tuttavia, non ammette in alcun caso che la ribellione possa essere portata avanti da un privato.¹⁴⁴

Quest'ultima affermazione di Calvino causò una spaccatura all'interno della corrente calvinista. Se già Melantone aveva sostenuto il dovere di resistere in chiave difensiva, questi (come Lutero) aveva limitato la resistenza all'ambito pubblico, negando la sua possibilità da parte di privati.

Il calvinismo "moderato" sostenne che si ha il «dovere» di resistere al principe divenuto tiranno e che non persegue il bene comune dello Stato, ma che questa resistenza deve essere diretta dal magistrato pubblico e non dal singolo privato. La carica pubblica è un dono divino. Ma se il principe fa violenza allo Stato opera al di fuori della carica assegnatagli da Dio. Dunque, si deve resistergli. Questa resistenza può essere operata solo dal magistrato inferiore, che ha una carica pubblica ed è anch'esso incaricato da Dio per fare il bene della comunità.¹⁴⁵

In questa corrente "moderata" di pensiero si inseriscono le opere di alcuni trattatisti politici definibili come calvinisti. Gregory Brück (1483-1547) sostenne che si ha il dovere di resistere con la forza in due casi. Il primo è il caso in cui il principe causa un danno irreparabile allo Stato. Il secondo quando il principe procede al di fuori della sua giurisdizione. Tuttavia, Brück affermò che la resistenza si può compiere solo da parte di magistrati pubblici e non da privati. Sulla stessa linea si schiera Martino Bucero (1491-1551) nel suo scritto *In sacra quattuor evangelica enarrationes perpetuae* (1527), in cui si scaglia contro la resistenza privatistica. Per Bucero, infatti, il privato non può *vim vi repellere*, dato che la resistenza è un dovere che spetta al magistrato pubblico. Pierre Viret (1511-1571) sostenne, come Brück e Bucero, che la resistenza deve essere condotta solo

144 Cfr. *Ibid.*, vol. II, cap. VII, cfr. pp. 315-317

145 Cfr. *Ibid.*, vol. II, cap. VII, cfr. p. 309

da pubblici magistrati nello scritto *Rimostranze dei fedeli* (1547). E così fece anche Pietro Martire Vermigli (1500-1562) nei suoi *Commentari della lettera di S. Paolo ai Romani* (1558) e nel *Commentario al libro dei Giudici* (1561). La resistenza privatistica fu negata, infine, da Teodoro di Beza nel suo *De haereticis a civili magistrato puniendis* e da Philippe du Plessis Mornay (1549-1623) nel suo *Vindiciae contra tyrannos*.¹⁴⁶

La corrente calvinista “radicale” che si lega ai nomi di Knox, Ponet, Goodman e Buchanan, sostenne, invece, la resistenza privatistica. John Knox (1505-1572) nel suo scritto *The Appellation* (1558) si schierò a favore della resistenza armata contro i tiranni, giustificando così la rivoluzione calvinista scozzese. Secondo Knox è obbligatorio ubbidire il principe se questo persegue il bene comune e si tiene fedele ai dettami della religione. Ma se questo si allontana dalla fede e compie azioni nocive al bene comune, allora si ha il dovere di ribellarsi, anche da parte di privati. John Ponet (1514-1556) con il suo *Short Treatise of Politic Power* (1555) e Christopher Goodman (1520-1603) nello scritto *How Superior Power Ought to be Obeyed of their Subjects* (1558) sostennero, da calvinisti radicali, la resistenza privatistica. Il potere pubblico è affidato al principe da Dio affinché questo faccia il bene comune. Ma se il magistrato fa il male, non è più sostenuto da Dio e si può resistergli. E questo anche da parte di privati. Se il principe va contro il bene comune e la religione, diventa tiranno e non è più persona pubblica, così che tutti (pubblici magistrati e privati cittadini) possono opporgli con la forza. Di conseguenza, Goodman e Ponet sostennero la rivoluzione popolare, anche se preferirono sempre che la ribellione ai tiranni fosse condotta dai magistrati inferiori. Infine, sostenitore della resistenza privatistica fu Gorge Buchanan (1506-1582) con la sua opera *De jure regni apud Scotos* (1567-9), in cui affermò che il diritto di resistere spetta non solo *universo populo* (a tutto il popolo) ma *singulis etiam* (anche al singolo), schierandosi in posizione radicale.¹⁴⁷ Né questi autori videro nella ribellione (popolare e del singolo) al tiranno una causa di disordine, negando così la dannosità del fazionalismo di resistenza.

In seguito alle lotte religiose ugonotte, nacque in Francia la discussione sulla tolleranza religiosa. Discussione che si connette direttamente al problema del fazionalismo e della resistenza. Sebastien Castellion (1515-1563), con il suo *De haereticis an sint persequendi* (1554), sostenne che il cristianesimo è religione razionale e concorda nei suoi principi con le altre religioni, le quali

¹⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, vol. II, cap. VII e (per Mornay) cap. IX

¹⁴⁷ Cfr. *Ibid.*, vol. II, cap. VII e (per Buchanan) cap IX, cfr. in particolare pp. 338 e 340

vanno quindi tollerate come richiesto dagli Ugonotti. Castellion si schierò, nel *Cause il à la France desolée* (1562), contro le guerre di religione, dato che queste portano solo a fazionalismi pericolosi per la stabilità interna dello Stato. E la stessa necessità della tolleranza religiosa fu sostenuta da Michel de l'Hôpital, secondo il quale le guerre religiose causerebbero soltanto discordia civile e dannoso fazionalismo. La prospettiva migliore sarebbe quella di unificare le religioni, ma dato che questa resta un ideale limite, si deve adottare la tolleranza. Contro le guerre religiose si schierò anche Jean Bodin (1530-1596) nei suoi *Six livres de la republique* (1576). Bodin attaccò l'idea della monarchia mista¹⁴⁸ per sostenere la monarchia di tipo assoluto, dato che solo a questa è dato di riportare la pace venuta meno con le guerre religiose ugonotte. Bodin, infatti, vide le guerre religiose come il maggior pericolo per lo Stato, dato che queste causano solo «sedizione e fazionalismo». Ne viene, secondo Bodin, che si deve adottare la tolleranza per evitare le guerre civili e la rovina dello Stato che ad esse consegue. La teorizzazione della tolleranza religiosa, nata nei pensatori politici dalla rivoluzione ugonotta, è dettata perciò soprattutto dall'esigenza di evitare il pericolo del fazionalismo, la vera causa della rovina degli Stati.¹⁴⁹

Skinner definisce Montaigne come un conservatore che, negli *Essais*, si schiererebbe contro il fazionalismo solo a causa del suo attaccamento al passato. Montaigne criticò gli Ugonotti, che ritenne disposti a «distruggere la pace pubblica e introdurre così tanti mali inevitabili e una corruzione dei costumi tanto terribile quale apportano le guerre civili ed i mutamenti di regime in cose di tal peso». Montaigne osteggiò le «fazioni febbrili» ugonotte e fu quindi contro la resistenza armata; ma solo perché questa implica un mutamento, ed il cambiamento è cosa di per sé malvagia, secondo il suo conservatorismo. Nel rifiuto del fazionalismo ugonotto da parte di Montaigne c'è un'esigenza tutta personale di evitare quel dramma delle guerre civili che egli conobbe così da vicino.¹⁵⁰

Anche un altro pensatore di orientamento stoico si schierò contro la resistenza attiva: Iustus Lipsius (1547-1606). Lipsius, però, derivò il suo rifiuto della resistenza dal motivo stoico della *constantia*: non ci si deve ribellare al governo ed alla religione dello Stato poiché questi sono ordinati, come voleva Seneca, dalla Provvidenza divina.¹⁵¹

148 Cfr. *Ibid.*, vol. II, cap. VIII, p. 390

149 Cfr. *Ibid.*, vol. II, cap. VIII

150 Cfr. *Ibid.*, vol. II, cap. VIII, cfr. in particolare p. 406

151 Cfr. *Ibid.*, vol. II, cap. VIII

IV. LA MILIZIA: IL PROBLEMA DEI MERCENARI

Il problema della milizia assume, nella trattatistica politica rinascimentale, la forma del problema della milizia mercenaria. Già gli “Umanisti civili”, in base all’insegnamento della *Politica* aristotelica, sostenevano che Firenze doveva avere un corpo militare cittadino in quanto il maggior pericolo per una repubblica è affidarsi ad armi mercenarie, le quali non combattono (come invece fanno sempre i cittadini) per amor di patria, ma per amor di denaro.¹⁵²

Tra gli Umanisti, posero l’accento sul problema della milizia Francesco Patrizi (1413-1492) nel suo *De institutione reipublicae*, Alamanno Rinucci (1419-1499) nel *Dialogus de libertate* e Donato Acciaiuoli (1429-1478) coi suoi commentari all’*Etica Nicomachea* ed alla *Politica* aristoteliche. Questi autori sostennero che l’utilizzo della milizia mercenaria è uno dei maggiori pericoli per lo Stato e che quindi è necessario possedere una milizia cittadina.¹⁵³

Il problema della milizia si presentò anche ad altri grandi intellettuali del Rinascimento che provenivano da una formazione scolastica. Gerolamo Savonarola, come detto, rimarcò la pericolosità delle truppe mercenarie nel suo trattato *De Politia et Regno*. E Mario Salamonio (1450-1532), nella sua opera *Patritii romani de principato*, attaccò le milizie mercenarie sostenendo che la città deve avere una milizia propria, dato che si combatte sempre più ardentemente per la propria patria e che per essa si mette a repentaglio anche la propria vita.¹⁵⁴

Machiavelli si ricollega a questa linea aristotelica di trattazione del problema della milizia sostenendo la pericolosità della milizia mercenaria. Erasmo e Moro, invece, sostengono la necessità di condurre la guerra coi mercenari. E questa distanza è anche comprensibile se si pensa che l’ottica di Erasmo e Moro è cristiana e stoico-platonica, mentre quella del Segretario fiorentino è fondamentalmente aristotelico-averroistica.

§1. Moro: mercenari e machiavellerie

Nell’*Utopia*, Moro sostiene che per combattere si devono utilizzare truppe mercenarie. Gli Utopiani, infatti, si servono, per condurre la guerra, del popolo degli Zapoleti (dal greco, “facilmente comprati”).

152 Cfr. *Ibid.*, vol. I, cap. IV

153 Cfr. *Ibid.*, vol. I, cap. VI

154 Cfr. *Ibid.*, vol. I, cap. VI

L'utilizzo di truppe mercenarie permette agli Utopiani di non far morire i loro cittadini, né importa quanti mercenari mandino a morire in loro nome:

Non importa niente agli Utopiani di perderne molti; pensano anzi di rendersi sommamente benemeriti del genere umano, se purgano il mondo di tutta quella orribile feccia di scellerati.¹⁵⁵

Il parere di Moro sui mercenari è decisamente negativo: gli Utopiani li stimano meno delle bestie e preferiscono mandare loro a morire piuttosto che i propri cittadini, pur essendo muniti di una milizia propria. I mercenari sono anche pericolosi, dato che sono mossi dal solo amore per il denaro e, perciò, sono pronti a cambiare fazione da un giorno ad un altro.¹⁵⁶ Tuttavia, come detto, la loro utilizzazione è necessaria, dato che serve ad evitare di spargere sangue utopiano. Con questo, Moro ridicolizza il suo concetto di tolleranza, dato che permette agli Utopiani di considerarsi un popolo superiore agli altri e di stimare la vita dei mercenari Zapoleti come un giocattolo nelle loro mani.

Utopia, come detto, ha comunque anche una milizia propria. Questa è composta di uomini e donne¹⁵⁷ ed è dotata di un'unità kamikaze adibita all'assassinio del principe nemico¹⁵⁸. La leva è volontaria ed in guerra gli Utopiani (quando combattono di persona senza l'ausilio dei mercenari) non fanno mai stragi, ma si limitano a guerreggiare fino a raggiungere il loro obiettivo.¹⁵⁹

Preferiscono adoperare astuzie machiavelliche per conquistare la vittoria, né considerano l'utilizzo dell'astuzia e dell'inganno come azione ignobile. Infatti questi espedienti da «golpi» permettono loro di evitare grandi spargimenti di sangue. Vincere con astuzia è, anzi, considerato come una esaltazione della razionalità umana, dato che solo l'uomo può ragionare e non agire secondo l'istinto e le regole della forza, come fanno invece gli animali:

Vincendo con arte o inganno i nemici e schiacciandoli, se ne gloriano largamente e ne menano trionfo per ordine dello Stato e rizzano il trofeo, come per una splendida azione: si vantano infatti di aver agito virilmente e

155 T. MORO, op. cit., p. 111

156 *Ibid*, p. 110

157 *Ibid*, p. 106

158 *Ibid*, p. 113

159 *Ibid*, p. 112

valorosamente solo allorquando vincono alla maniera con cui nessun animale potrebbe, eccetto l'uomo, vale a dire con le forze dell'ingegno.¹⁶⁰

Le loro astuzie machiavelliche evitano morti inutili nel popolo nemico, che combatte perché obbligato dal proprio principe. Per questo attaccano, nello Stato nemico, volantini sui quali si offrono grandi ricompense per coloro che uccideranno il principe nemico:

Perciò, subito dopo la dichiarazione di guerra, fanno appendere segretamente e contemporaneamente nel paese nemico, sui punti più visibili, dei foglietti, cui dà autorità il bollo dello Stato, promettendo grandi premi a chi toglie di mezzo il principe avversario, poi fissano premi minori, ma pur rilevanti, per ogni testa di coloro i cui nomi proscrivono in questi stessi affissi, e son di quelli che, dopo il principe stesso, giudicano promotori dei piani contro di loro. Qualsiasi somma prestabiliscano per l'uccisore, la raddoppiano per chi avrà ricondotto loro vivo qualcuno di quelli che hanno proscritto, anzi allettano finanche costoro con le stesse ricompense, e l'impunità per giunta, contro i loro compagni.¹⁶¹

Oppure aizzano contro il principe nemico i principi di Stati vicini o le fazioni interne, creando quindi pericolo per lo Stato avversario:

Qualora la cosa in tal modo non andasse avanti, disseminano e alimentano germi di discordie, col trarre il fratello del principe o qualche altro nobile a sperare di impadronirsi di quel regno. Nel caso che le fazioni interne siano fiacche, sollevano i popoli che confinano coi loro nemici e li aizzano, scavando qualche antico pretesto, quali non ne mancano mai ai re.¹⁶²

Dato che sanno a quali pericoli fanno andare incontro i traditori del principe nemico oppure le truppe mercenarie che per loro combattono, gli Utopiani promettono grandi ricompense. Né per loro questo è un problema poiché, come detto, ad Utopia vige la comunanza dei beni e l'oro e le pietre preziose sono riposti in un tesoro adibito alle spese di guerra.

Il sostegno offerto da Moro all'utilizzo di truppe mercenarie e dell'inganno è sintomo della sua ottica platonico-cristiana, che lo spinge in contraddizione con la sua teorizzazione dell'idea di tolleranza. Il pensatore inglese, infatti, ritiene impossibile che gli Utopiani combattano poiché si devono evitare le guerre e l'uccisione di cittadini innocenti. Ma, con questo, limita la tolleranza degli Utopiani, i quali accostano addirittura i mercenari alle bestie.

160 *Ibid*, p. 107-8

161 *Ibid*, p. 108

162 *Ibid*, p. 109

§2. Erasmo: la guerra si fa coi mercenari

Nell'adagio *Dulce bellum inexpertis* Erasmo sostiene che la guerra va condotta per mezzo di truppe mercenarie, dato che queste compiono la guerra come professione e che, se si devono proprio far perire degli uomini, è meglio che questi siano dei barbari assetati di sangue, piuttosto che dei cristiani innocenti:

Se poi la guerra è assolutamente inevitabile – perché grande è il numero dei malvagi –, allora dopo aver tentato tutte le vie, dopo aver bussato a tutte le porte per amore della pace, la soluzione migliore sarà disporre acchè l'iniqua faccenda sia gestita per mano d'iniqui e sia portata a termine con il minimo spreco possibile di sangue umano.¹⁶³

Erasmo dimostra, in questo passo, di non ritenere i mercenari neanche degli uomini e ripresenta la stessa contraddizione riscontrata in Moro. Anche il filosofo olandese afferma che l'utilizzo di truppe mercenarie è necessario per evitare lo spargimento di sangue: di sangue cristiano. Con questo, egli contraddice la sua idea cristiana di tolleranza: come può esistere tolleranza se si considera l'altro meno di una bestia?

Nella *Institutio principis christiani* Erasmo ripresenta la necessità di utilizzare truppe mercenarie per condurre la guerra: «dovrai anche blandire con il denaro e assoggettarti a dei soldati mercenari, che è la peggiore specie di uomini che esista al mondo»¹⁶⁴. Il filosofo olandese ribadisce la necessità di impiegare le armi mercenarie, pur esprimendo (come Moro) il suo parere negativo circa i componenti di quelle. Anche per lui i mercenari sono peggio delle bestie, ed anche per lui è meglio far morire molti barbari mercenari piuttosto che un solo innocente cristiano.

La contraddizione della predilezione erasmiana per l'utilizzo dei mercenari con i dettami della tolleranza e della fratellanza cristiani è dettata dalla stessa sua adesione all'ideologia cristiana secondo cui non si deve spargere sangue umano e, tantomeno, cristiano. Tuttavia Erasmo arriva da un precetto cristiano alla formulazione di un'idea del tutto contraria all'insegnamento della *philosophia Christi*.

163 ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia*, op. cit., *Dulce bellum inexpertis*, p. 281

164 ERASMO DA ROTTERDAM, *Institutio principis christiani*, op. cit., p. 419

§3. Machiavelli: pericolosità delle armi mercenarie e necessità dell'instaurazione della milizia propria

In vari luoghi dei *Discorsi*, Machiavelli sottolinea la necessità del possesso, da parte di uno Stato, di una propria milizia. Ma questa esigenza (derivata, come visto, dalla *Politica* aristotelica e dalla trattazione degli "Umanisti civili") è rimarcata con vigore soprattutto nel *Principe*. La necessità del possesso di una milizia propria, è indicata da Machiavelli già nel capitolo VI, in cui afferma che per mantenere la fedeltà degli uomini si deve possedere una milizia, così da poterli obbligare alla fede nel momento in cui smettano di averne:

la natura de' populi è varia; ed è facile a persuadere loro una cosa, ma è difficile fermarli in questa persuasione; e però conviene essere ordinato in modo che, quando e' non credono più, si possa fare loro credere per forza.¹⁶⁵

Così, ad esempio, Mosè avrebbe potuto mantenere la fede dei suoi sottoposti poiché possedeva una milizia. Mentre l'assenza di truppe armate fu la causa della «ruina» di quel Savonarola che Machiavelli dimostra qui di ammirare per la grande capacità persuasiva:

fra' Girolamo Savonarola; il quale ruinò ne' sua ordini nuovi, come la moltitudine cominciò a non credergli; e lui non aveva modo a tenere fermi quelli che avevano creduto, né a far credere e' miscredenti.¹⁶⁶

Nel capitolo X Machiavelli sostiene che la difesa del principato è migliore se si ha una milizia propria. Due sono le situazioni che si presentano circa la difesa del principato. La prima è quella in cui il principe non ha possedimenti e milizie necessarie per difendersi e deve chiedere aiuto a principi alleati. La seconda è quella in cui il principe possiede una milizia capace di difendere il suo Stato. Naturalmente, è meglio possedere una milizia propria, dato che si è indipendenti e dato che chi ha capacità di difendersi da solo è meno attaccato dai nemici, i quali lo temono. Ad esempio, le città tedesche, considerate pressoché inespugnabili, sono raramente attaccate.

Né, secondo il Segretario fiorentino, esiste un caso in cui uno Stato disarmato abbia buone leggi. Infatti «non può essere buone legge dove non sono buone arme, e dove sono buone arme conviene sieno buone legge»¹⁶⁷. La presenza di milizia propria causa anche le buone leggi, e per questo è una necessità per lo Stato.

165 N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, op. cit., cap. VI, p. 51

166 *Ibid*, cap. VI, p. 51

167 *Ibid*, cap. XII, p. 76

Machiavelli passa poi, nei capitoli XII e XIII, a trattare con rigore aristotelico le forme di milizia, che egli afferma essere quattro. La prima forma di milizia è quella delle armi ausiliarie. Queste sono le armi che si ricevono da un altro principe che si è chiamato in aiuto: «sono quando si chiama uno potente che con le armi sue ti venga ad aiutare e difendere»¹⁶⁸. Le armi ausiliarie sono dannose ed inutili. Dannose perché, se si perde, si resta «disfatto» dato che non si ha la forza per rinnovarsi, essendo privi di esercito proprio. Inutili poiché, anche in caso di vittoria, si resta vincolati all'alleato, divenendo quasi suo «prigione».

La seconda specie è quella delle armi mercenarie, contro le quali Machiavelli si schiera con risolutezza, dato che

se uno tiene lo stato fondato in sulle arme mercenarie, non starà mai fermo né sicuro; perché le sono disunite, ambiziose, senza disciplina; infedele; gagliarde fra gli amici; fra e' nimici, vile; non timore di Dio, non fede con gli uomini; e tanto si differisce la ruina quanto si differisce lo assalto; e nella pace se' spogliato da loro, nella guerra da' nimici.¹⁶⁹

Secondo Machiavelli, infatti, i mercenari «vogliono bene essere tuoi soldati mentre che tu non fai guerra; ma, come la guerra viene, o fuggirsi o andarsene»¹⁷⁰. I mercenari combattono solo per denaro, e pertanto non sono disposti a dare la vita per lo Stato in nome del quale combattono, come invece fa un soldato che combatte per difendere la propria patria, avendo questo interessi privati e personali da difendere. Se i mercenari riportano trionfi, questi «sono e' lenti, tardi e deboli acquisti»¹⁷¹, mentre le perdite da loro causate sono «sùbite e miracolose»¹⁷². Per di più, quando le armi mercenarie producono una vittoria, questa è causata dalla fortuna che si schiera dalla parte del principe:

E se Viniziani e Fiorentini hanno per lo adrieto cresciuto lo imperio loro con queste armi, e li loro capitani non se ne sono però fatti principe ma li hanno difesi, respondo che e' Fiorentini in questo caso sono suti favoriti dalla sorte.¹⁷³

Meglio sarebbe per il principe farsi esso stesso capo dell'esercito, dato che i comandanti delle armi mercenarie possono essere di due tipi: o eccellenti

168 *Ibid*, cap. XIII, p. 82

169 *Ibid*, cap. XII, p. 77

170 *Ibidem*

171 *Ibid*, cap. XII, p. 80

172 *Ibidem*

173 *Ibid*, cap. XII, p. 79

in armi oppure non eccellenti in armi. Se sono eccellenti in armi, si devono temere perché tenteranno quasi certamente di prendere il potere essi stessi. Se sono non eccellenti in armi, allora ti «ruinano» perdendo le battaglie.

Terza specie di milizia è, secondo Machiavelli, quella delle armi miste. Queste sono un ibrido di armi proprie e di armi mercenarie. Esse sono migliori delle armi ausiliarie (il peggior tipo di milizia) e delle armi mercenarie. Ma sono sempre peggiori delle armi proprie.

Il quarto, ultimo e più perfetto tipo di milizia è quello delle armi proprie. Solo colui che possiede una milizia propria può sperare di far progredire ed espandere il proprio Stato: «per esperienza si vede a' principi soli e repubbliche armate fare progressi grandissimi, e alle arme mercenarie non fare mai se non danno»¹⁷⁴. Avere armi proprie è necessario. Difatti

senza avere arme proprie nessun principato è sicuro; anzi, è tutto obbligato alla fortuna, non avendo virtù che nelle avversità con fede lo difenda.¹⁷⁵

E Machiavelli propone anche degli esempi storici in base ai quali si può notare la necessità di munirsi di milizia propria. Il primo esempio è quello del Valentino. Questi dapprima utilizzò armi ausiliarie, ma poi si accorse della pericolosità di quelle e si volse alle armi proprie. Per questo non «ruinò» se non a causa di una «straordinaria ed estrema malignità di fortuna»¹⁷⁶ e del suo unico errore politico. Il secondo esempio è quello di Gerone di Siracusa, il quale si accorse della pericolosità delle armi mercenarie e, non potendole licenziare (per non trovarsele a combattere contro) né tenere, le fece sterminare. Per questo il suo Stato progredì. Il terzo esempio è quello di Davide, che rifiutò le armi offertegli da Saul e combatté Golia con la sua fionda, cioè con armi proprie. Il quarto ed ultimo è quello di Carlo VII, il quale comprese la necessità di possedere una milizia propria, e, per averla istituita, tenne sempre il regno con stabilità.

Machiavelli sentì la necessità di munirsi di un esercito proprio in maniera così pressante poiché ritenne che i mercenari fossero stata la causa principale della «ruina» d'Italia: «la ruina d'Italia non è causata da altro che per essere in spazio di molti anni ripostasi in sulle arme mercenarie»¹⁷⁷, le quali «gli hanno condotta Italia stiava e vituperata»¹⁷⁸. E per questo Machiavelli,

174 *Ibid*, cap. XII, p. 78

175 *Ibid*, cap. XIII, p. 86

176 *Ibid*, cap. VII, p. 54

177 *Ibid*, cap. XII, p. 77

178 *Ibid*, cap. XII, p. 82

nella conclusione del suo *Principe* con la *Exhortatio ad capessendam Italiam in libertatemque a barbaris vindicandam* del capitolo XXVI, afferma che per liberare l'Italia il principe virtuoso dovrà munirsi di una milizia propria scevra di armi mercenarie.

II Le eredità socratiche in Età ellenistica

I. Socrate rappresenta un punto di riferimento e di confronto imprescindibile per la filosofia di ogni tempo. La sua speculazione in campo etico è ciò che più influenzò la filosofia greca a lui immediatamente posteriore. Si narra, ad esempio, che Zenone stoico fu introdotto alla filosofia dalla lettura dei *Memorabilia* di Senofonte. Ed anche se l'aneddoto fosse pura invenzione, la stessa sua invenzione testimonierebbe la volontà degli Stoici di riconnettere le loro dottrine alla figura di Socrate¹⁷⁹. D'altra parte, scrive Long, il confronto con l'etica socratica da parte delle filosofie successive deriva dall'attitudine, tipica degli storici della filosofia del periodo ellenistico, a rintracciare fondatori di movimenti intellettuali, linee di successione e scuole filosofiche.¹⁸⁰

Molti concetti etici ereditati dalle filosofie che si riconnettono all'insegnamento di Socrate derivano, comunque, da Platone e dai Socratici.¹⁸¹ Più che a Socrate, lo Stoicismo guardò al Cinismo. L'Epicureismo fu concepito, probabilmente, come una riformulazione dell'edonismo cirenaico.¹⁸² Ed a Platone si deve la formulazione e la trattazione di concetti etici come felicità (*eudaimonia*), fine (*telos*), virtù (*aretè*).¹⁸³ Tuttavia, forti sono anche le eredità genuinamente socratiche:

Socrates' name could also be associated with such issues as the inter-relation of the virtues (especially wisdom, courage, justice and moderation), the relation of the virtues to knowledge, the supreme importance of wisdom or *phronēsis*, the value of pleasure relative to virtue, the criteria for utility, the distinction between intrinsic and instrumental goods, the relation of happiness and virtue to social and familiar obligations.¹⁸⁴

Ma nonostante l'importanza e l'elevatezza speculativa dell'etica socratica, ciò che più impressionò di Socrate fu certamente la sua autosufficienza.

179 Cfr. A.A. LONG, *The Socratic legacy*, in *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, p. 621

180 Cfr. *Ibid*, p. 618

181 Cfr. *Ibidem*

182 Cfr. *Ibid*, p. 620

183 Cfr. *Ibid*, p. 618

184 *Ibidem*

Socrate divenne per la filosofia greca a venire il modello del perfetto saggio. E, nella costruzione di questo ideale, furono basilari le presentazioni che di Socrate ebbero a fare Platone e Senofonte. Entrambi, infatti, lo presentarono come il saggio per eccellenza, come modello di vita e di coerenza, come la sola persona che seppe essere veramente sufficiente a sé stessa. Socrate divenne modello del saggio che sa mettere in pratica le proprie dottrine, che sa condurre una vita coerente con le proprie idee. E di questo è testimone la sua morte, tanto che si può paradossalmente affermare che l'azione più importante della vita di Socrate sia stata la morte.¹⁸⁵

Le grandi eredità di Socrate nella filosofia posteriore sono, comunque, legate ad alcuni concetti fondamentali del suo pensiero. Ad esempio, imprescindibili diventano la concezione socratica della filosofia come ricerca aporetica ed in divenire, nonché la sua concezione terapeutica della filosofia come cura dell'anima che, al pari di ciò che fa la medicina per il corpo, guarisce l'uomo dalle malattie della sua anima. Ma il tratto sicuramente più importante che l'etica posteriore deve a Socrate è «the notion that it is task of philosophy to establish rational foundations for an individual's happiness»¹⁸⁶. La filosofia si presenta, in Socrate, come l'unico mezzo veramente efficace per condurre l'uomo alla felicità. È infatti la ricerca della verità che libera dalle passioni che ammalano l'anima e porta alla virtù.

Il retaggio socratico nell'etica posteriore si può chiaramente notare dalla concezione della filosofia come mezzo per giungere alla felicità e come cura dell'anima presentata da Epicuro:

Non aspetti il giovane a filosofare, né il vecchio di filosofare si stanchi: nessuno è troppo giovane o troppo vecchio per la salute dell'anima. Chi dice che non è ancora giunta l'età di filosofare o che è già trascorsa, è come se dicesse che non è ancora o non è più l'età per essere felici. Cosicché devono filosofare sia il giovane, sia il vecchio: questo poiché invecchiando rimanga giovane nei beni, per il ricordo gradito del passato; quello perché sia insieme giovane e vecchio, per l'assenza di timore di fronte al futuro: bisogna dunque esercitare ciò che procura la felicità, poiché se abbiamo questa abbiamo tutto, ma se manca, facciamo di tutto per averla.¹⁸⁷

185 Cfr. *Ibid*, p. 623

186 *Ibid*, p. 618-9

187 EPICURO, *Lettera a Meneceo* in *Lettere*, BUR, Milano, 2000, §122, p. 143

E se Epicureismo e Stoicismo ebbero così grande seguito e fortuna, ciò è certamente dovuto al loro adattamento alle esigenze dell'uomo di età ellenistica.¹⁸⁸ Infatti, con essa, venne meno quella *polis* che era stata il centro focale della vita e del pensiero greco, così che la politica fu sentita molto meno come propria dal cittadino e dal filosofo, il quale si rivolse, quindi, all'indagine etica:

La filosofia è ancora e sempre ricerca; ma ricerca di un orientamento morale, di una condotta di vita che non ha più il suo centro e la sua unità nella scienza, ma subordina a sé la scienza come il mezzo al fine.¹⁸⁹

La fortuna di Stoicismo ed Epicureismo si radica nel loro venire incontro ai bisogni di una società profondamente mutata, alla quale non serve più la ricerca, ma la sicurezza di poter vivere eticamente e felicemente.

Fornendo un modello di vita, oltre che una filosofia, Stoicismo ed Epicureismo riuscirono a far presa sull'uomo ellenistico. In questa operazione le due filosofie si avvalsero di un modello sicuramente vittorioso qual'era l'etica socratica. Etica socratica cui era tradizionalmente avversa la scuola peripatetica, la quale decadde assieme all'Antica Accademia (che per opera di Arcesilao intraprese l'indirizzo scettico) favorendo l'affermazione delle dottrine stoiche ed epicuree.

L'etica socratica era stata criticata dai Peripatetici, secondo Long, per due fondamentali motivi. Il primo fu la versione del socratismo propugnata da Cinici e Cirenaici, i quali «were publicizing Socrates' reputed aversion to scientific speculation. That could not have gone down well with the Peripatetics»¹⁹⁰. Ma forse il motivo più importante è il secondo: mentre l'etica socratica era un'etica avversa alla tradizione ed ai *mores* comuni della società ateniese, quella aristotelica radicava i suoi valori nei costumi tradizionali della società greca.

L'etica aristotelica non fu dunque un *outsider* nell'etica greca, ma fu anzi la forma di morale che più si connetteva alla società corrente ed ai suoi usi e tradizioni. La fortuna ed il prevalere dell'etica socratica rispetto a quella aristotelica non è dovuto ad una inconciliabilità di quest'ultima con la morale tradizionale, ma semmai ad un mutare delle situazioni

188 Cfr. A. A. LONG, op. cit., pp. 617-18

189 NICOLA ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, volume I: *La filosofia antica*, TEA, Milano, 2001, cap. XIII, p. 205

190 A. A. LONG, op. cit., pp. 619-20

storiche che la sfavorirono e, all'inverso, favorirono l'affermazione del socratismo etico:

Aristotle's respect for many of the things traditionally valued in Greek social and political life made his ethics ill-suited to the more cosmopolitan realities of the Hellenistic world.¹⁹¹

E proprio il retaggio dell'etica socratica nelle dottrine morali posteriori si vuol mettere in evidenza nel saggio di Long che si passa ad analizzare, in cui sono presi in considerazione il Cinismo, le dottrine Cirenaiche e lo Scetticismo di Arcesilao e Pirrone. Lo scopo del saggio è, infatti, quello di evidenziare le eredità socratiche nelle etiche posteriori.

II. Si narra¹⁹² che Zenone avesse una grande ammirazione e quasi venerasse la saggezza del cinico Cratete. Gli Stoici tentarono anche di inventare aneddoti e storie per connettere le loro dottrine con quelle dei Cinici. Infatti, riallacciandosi ad essi, gli Stoici potevano far risalire le loro teorie a Socrate, secondo quella catena ideale di saggi che avrebbe visto la successione: Socrate, Antistene, Diogene di Sinope, Cratete e Zenone di Cizio.¹⁹³ Ma se elementi cinici sono presenti nelle dottrine stoiche, anche l'Epicureismo non restò alieno dall'assimilazione di alcune loro idee:

In contrast with the Stoics, Epicurus specifically denied that the wise man would «practise Cynicism» (D. L. X. 119). Yet the principles an Epicurean should adopt concerning satisfaction of desires, attitudes to society, self-sufficiency and freedom have much in common with Cynic precepts.¹⁹⁴

Nè restarono estranei ad influenze ciniche i cirenaici Teodoro l'ateo ed Egesia e lo scettico Pirrone, almeno per come ce lo presenta il suo discepolo Timone di Fliunte. Insomma: le eredità ciniche in età ellenistica furono forti.¹⁹⁵

Tuttavia, comprendere e descrivere con precisione il Cinismo è un'operazione molto difficoltosa a causa della scarsità delle testimonianze circa questa dottrina.¹⁹⁶ Inoltre i Cinici fecero un tutt'uno delle loro idee e della

191 *Ibid*, p. 621

192 DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, VII, 4

193 A. A. LONG, op. cit., p. 623

194 *Ibidem*

195 Cfr. *Ibid*, p. 623-4

196 Circa la questione se il Cinismo sia stata una vera e propria scuola filosofica (a cui alcuni studiosi e storici della filosofia rispondono che fu più un modo di vivere che

loro pratica di vita. Per il Cinico lo stile di vita è tutt'uno con la filosofia, secondo il precetto socratico della coerenza tra vita intellettuale e vita pratica. Per questo i Cinici (che tanto proclamavano un ritorno alla natura) vissero in povertà esasperando, anzi, la pratica socratica della vita semplice tanto da arrivare a mendicare ed a vivere, come Diogene di Sinope, in una botte. Come per Socrate, anche per i Cinici fu fondamentale l'autosufficienza: il saggio è felice poiché sa bastare a sé stesso e non ha nulla da chiedere in più della soddisfazione dei suoi bisogni naturali, come poi sosterranno anche gli Stoici.

Diogene di Sinope, in una sua massima, affermò che vi sono per l'uomo due scelte: «o ragione o corda dell'impiccato». Questo testimonia che il cinico ritorno alla natura non significò riduzione dell'uomo a bestia, ma venne inteso semmai come realizzazione della natura umana, la quale è razionalità. Come l'animale, l'uomo dovrà tornare a soddisfare i suoi bisogni necessari (mangiare, dormire...), mentre dovrà lasciare da parte i bisogni in sovrappiù (mangiare troppo, dormire in eccesso...). Dovrà soddisfare solo il bisogno naturale, e solo così tornerà a vivere secondo natura e vedrà realizzata la sua razionalità, e quindi la sua virtù, in quanto la virtù è, socraticamente, identificata dai Cinici col sapere. Ma dato che la virtù porta alla felicità, solo per mezzo del ritorno alla natura si potrà giungere alla felicità.

Il Cinismo non fu un primitivismo, ma semplicemente una dottrina critica della sua società, rea di aver corrotto il modo di vita naturale con bisogni in eccesso.¹⁹⁷

Fondatore del Cinismo fu Antistene di Atene, il quale sostenne sempre che il saggio è felice poiché sa bastare a sé stesso ed accontentarsi di ciò che ha senza bramare di più di ciò che gli abbisogna, secondo il precetto dell'autosufficienza interiore di matrice socratica. E ad Antistene sono attribuibili due dottrine tipiche del Cinismo. La prima sostiene che la virtù concerne l'azione. La seconda che la virtù è sufficiente per la felicità, teoria che poi diverrà il cardine dell'etica stoica.¹⁹⁸

Ma se Antistene ne fu il fondatore, il più importante rappresentante del Cinismo fu certamente Diogene di Sinope, definito da Platone «il Socrate

una filosofia basata su dottrine), Long si dichiara a favore della tesi che riconosce il Cinismo come una vera e propria filosofia basata su precetti prestabiliti, e che l'applicazione e la fusione di tali precetti alla condotta effettiva di vita è una conseguenza della formulazione di questi.

197 Cfr. *Ibid*, p. 629

198 Cfr. *Ibid*, p. 625

pazzo». Come giustamente fa notare Abbagnano, «la leggenda si è impadronita di lui attribuendogli un gran numero di aneddoti e di caratteristiche che probabilmente non hanno niente di storico»¹⁹⁹. Aneddoti come quello secondo cui avrebbe vissuto tutta la vita in una botte, o come quello per il quale si sarebbe masturbato in pubblico. Si narra, ad esempio, che egli lodasse grandemente Sparta. A chi gli chiese poiché, allora, non si recasse in quella città, se tanto l'amava, egli rispose che un medico deve stare presso i malati, non tra i sani. Quando fu catturato e messo in vendita come schiavo, gli fu chiesto cosa sapesse fare, ed egli rispose che sapeva governare, tanto che il venditore di schiavi chiedeva chi volesse comprare un maestro che lo governasse.²⁰⁰ Cicerone ci narra anch'egli aneddoti su Diogene nelle sue *Tusculanae disputationes*:

Diogene, da buon Cinico, fu più franco: ad Alessandro che lo pregava di dirgli se aveva bisogno di qualche cosa, rispose: «per adesso, che ti scosti un pochino dal sole». Si vede che stava prendendo il sole, e Alessandro gli si era messo davanti. E sosteneva sempre, Diogene, d'essere in una condizione di molto superiore a quella del re di Persia: a lui non mancava nulla, mentre a quell'altro nulla mai sarebbe bastato.²⁰¹

La sfrontatezza di Diogene è testimonianza di quello che fu realmente il Cinismo: una critica polemica delle convenzioni e delle tradizioni correnti. Diogene si batté, a forza di azioni scioccanti, contro i pregiudizi e le tradizioni, e questo perché, da cinico qual'era, sentiva l'esigenza di un rinnovamento della società nel segno di un ritorno alla natura ed alla razionalità oscurata dalle passioni, dai bisogni in sovrappiù che non permettono all'uomo di giungere alla felicità, alla sua realizzazione completa, cioè alla razionalità.

Per giungere alla salute dell'anima, secondo Diogene, il saggio non solo deve liberarsi dalle passioni e dalle interferenze della corporeità sulla spiritualità, ma deve anche bastare a sé stesso, secondo il precetto socratico dell'autosufficienza. Il raggiungimento della felicità, ossia dell'autosufficienza e della libertà dai condizionamenti esterni, è possibile secondo Diogene solo per mezzo dell'esercizio.²⁰² Dunque in Diogene, che Long descrive come

199 N. ABBAGNANO, op. cit., p. 85

200 Cfr. DIOGENE LAERZIO, op. cit, VI, 27

201 MARCO TULLIO CICERONE, *Tusculanae disputationes*, Mondadori, Milano, 2000, V, 92, pp. 451-453

202 Cfr. A. A. LONG, op. cit., p. 627

«philosopher whose principal antecedents were Socratic»²⁰³, sono riuniti temi socratici e temi personali. Infatti la prospettiva etica di Socrate era sostanzialmente intellettualistica. E questo escludeva l'utilità di ogni forma di esercizio nel raggiungimento della virtù, la quale è sapere. È per questo che Diogene loda e pone l'accento sulla grande importanza dell'esercizio nel raggiungimento della felicità. Per questo i Cinici praticarono quella vita ascetica o "da cani" da cui deriva il loro nome. Vita ascetica che gli Stoici considerarono come una "via breve" per giungere alla virtù.²⁰⁴

Long si propone di sintetizzare le dottrine ciniche o, meglio, le basi ideologiche del Cinismo in sette punti fondamentali che qui si riassumono:

- 1) Felicità è vivere in armonia con la natura
- 2) La felicità si può raggiungere con la volontà di un addestramento fisico e mentale
- 3) Felicità è autocontrollo, il quale si manifesta nell'accettare le circostanze sfavorevoli con spensieratezza
- 4) Autocontrollo è essere virtuosi
- 5) Solo la persona felice è saggia e libera
- 6) In natura cose ritenute normalmente importanti (fama, ricchezza...) non sono importanti
- 7) Causa del male sono le passioni ed i falsi giudizi.²⁰⁵

Come si può notare, questi sono tutti concetti condivisi e fatti propri dagli Stoici, mentre con essi si accordano solo in parte le dottrine di Epicuro e degli Scettici, i quali comunque ne derivano la concezione del saggio come esente dalle passioni e capace di dominarsi ed autocontrollarsi.

Continuatore del Cinismo dopo Diogene (che non ebbe veri e propri discepoli ma riuscì a trasmettere il Cinismo come *modus vivendi*) fu Cratete, che viene descritto da Diogene Laerzio come simile al Socrate dei *Memorabilia* di Senofonte.²⁰⁶ Secondo la tradizione, Cratete avrebbe venduto tutti i suoi averi per abbracciare il modo di vita cinico e vivere, assieme alla moglie Ipparchia, una vita da mendicante. Anche nel suo rapporto con Ipparchia, Cratete si dimostrò un cinico anticonformista. Infatti il loro matrimonio fu basato sul solo consenso naturale contro l'approvazione dei

203 *Ibid*, p. 628

204 Cfr. *Ibidem*

205 Cfr. *Ibid*, p. 624

206 Cfr. *Ibid*, p. 623

genitori e le differenze di stato sociale (lei era una donna liberata). Dettero spesso in pubblico spettacoli sessualmente lascivi e, contro ogni convenzione sociale, una donna si dedicò alla filosofia.

L'opera fondamentale di Cratete fu, però, quella di diffusore del Cinismo per mezzo delle sue satire che, con parole aspre (e non disdegnando di cadere nel volgare) criticavano la società a lui contemporanea secondo l'insegnamento di Diogene.

Cratete fu, per l'età ellenistica, un modello di vita del saggio alla pari di figure come Socrate e Diogene. Ma fu anche un modello filosofico-letterario con i suoi versi satirici che contribuirono alla diffusione della più grande eredità cinica sull'etica delle filosofie ellenistiche: il concetto del saggio come scevro dal turbamento delle passioni.²⁰⁷

Cratete dimostrò di rifarsi al cosmopolitismo socratico che sarà poi una delle dottrine tipiche dello Stoicismo: «I don't have one country as my refuge, nor a single roof, but every land has a city and a house ready to entertain me»²⁰⁸. Ma soprattutto si scagliò polemicamente contro l'edonismo cirenaico affermando che la felicità non consiste nel piacere, ma nella virtù che implica il sacrificio e la vita ascetica cinica. La polemica di Cratete ai Cirenaici fu così accanita che Egesia modificò, in seguito a questa, le dottrine cirenaiche con elementi tratti dal Cinismo.²⁰⁹

Il Cinismo fu, quindi, una filosofia (se così lo si può realmente chiamare) che si richiamò a Socrate e che influenzò le dottrine morali a venire. Tramandò il retaggio etico socratico, e fu una sorta di *medium* tra Socrate e le filosofie ellenistiche.

III. Sulla fondazione della Scuola Cirenaica non si hanno notizie sicure. Certo è che fu fondata da un filosofo di nome Aristippo. Ma chi poi sia veramente questo Aristippo non è chiaro. La tradizione vorrebbe che la Scuola Cirenaica sia stata fondata da un tal Aristippo di Cirene, vissuto pressoché negli stessi anni di Platone e frequentatore di Socrate. Ma la confusione deriva dal fatto che vi sarebbero due Aristippo: un "Aristippo nonno" ed un "Aristippo nipote". "Aristippo nonno" sarebbe, secondo la tradizione, il fondatore della scuola. "Aristippo nipote" sarebbe stato il vero iniziatore dell'indirizzo edonistico cirenaico.

207 Cfr. *Ibid*, p. 631-2

208 *Ibid*, p. 631

209 Cfr. *Ibid*, p. 632

Abbagnano, trattando della Scuola Cirenaica, scrive quanto segue:

poiché Aristippo ebbe una figlia, Aretè, che continuò il suo insegnamento ed iniziò alle dottrine del padre il figlio Aristippo, qualche scrittore antico ha attribuito al più giovane Aristippo lo sviluppo sistematico delle idee della scuola. Ma le testimonianze di Platone, di Aristotele e di Speusippo [...] convincono ad attribuire al primo Aristippo le dottrine fondamentali della scuola.²¹⁰

Al contrario, però, Long sostiene che la confusione tra Aristippo il vecchio ed Aristippo il giovane va interpretata alla stregua di un errore di valutazione circa l'appartenenza della Scuola Cirenaica alle così dette "Scuole Socratiche". Se vero può essere che la scuola fu fondata da Aristippo il vecchio, contemporaneo di Socrate e Platone e tanto socratico da chiamare la figlia Aretè (=Virtù); vero è anche che le dottrine edonistiche tipiche dei Cirenaici non possono certamente essere che attribuite ad Aristippo il giovane, che quindi sarebbe il vero iniziatore dell'indirizzo edonistico cirenaico.²¹¹

Nei suoi *Memorabilia*, Senofonte presenta un dialogo tra Socrate ed Aristippo il vecchio. Aristippo afferma di non volere né una vita da capo né una da schiavo, ma solo una vita da uomo libero, dato che nella libertà sta la felicità.²¹² Ed in più sostiene anche il cosmopolitismo tipicamente socratico. Ne viene che Aristippo il vecchio fu un socratico e non un edonista alla maniera tipicamente cirenaica, tanto che Long scrive:

He was perceived as someone for whom happiness consists in the freedom to enjoy pleasurable sensations without surrendering autonomy and rationality. It is this latter element, the maintenance of self-mastery, which primarily connects Aristippus Senior with Socrates.²¹³

Se Aristippo il vecchio fondò la scuola, vero iniziatore dell'indirizzo cirenaico fu perciò Aristippo il giovane.

Ma non vi fu un'unica scuola cirenaica. Le scuole di questo indirizzo furono quattro. La prima è, appunto, quella che seguì gli sviluppi delle dottrine di Aristippo il giovane, secondo le quali la felicità consiste nel piacere ed il piacere è sempre solo momentaneo e fisico. Le altre tre scuole cirenaiche furono le più tarde scuole di Anniceride, di Egesia e di Teodoro l'ateo, le quali si differenziarono più o meno l'una dall'altra ed anche dalle dottrine di Aristippo.

210 N. ABBAGNANO, op. cit., p. 85

211 Cfr. A.A. LONG, op. cit., p. 634

212 Cfr. *Ibid*, p. 633

213 *Ibid*, p. 634

Secondo alcune testimonianze, tra queste tre scuole cirenaiche tarde ed Epicuro vi fu una forte rivalità, tanto che si parla addirittura della nascita dell'Epicureismo in opposizione alle dottrine cirenaiche.²¹⁴ Forse per la sua maggior complessità e la migliore formulazione, forse proprio perché opposto a tali dottrine di matrice più o meno edonistica, l'Epicureismo la spuntò nella disputa. Ed anche da questo si può comprendere quanta distanza ci sia in realtà tra l'edonismo cirenaico e l'Epicureismo, sfatando così il noto pregiudizio ciceroniano²¹⁵ secondo il quale per Epicuro si deve sempre ricercare il piacere fisico. Di contro alla definizione cirenaica del piacere come godimento fisico nell'attimo, Epicuro afferma che il vero piacere è il piacere stabile e duraturo: non quello in movimento (come egli lo chiama) e fuggevole. Inoltre il piacere viene da lui definito come *atarassia* (=assenza di turbamento) e *aponia* (=assenza di dolore), sebbene anche per lui il piacere derivi sempre primariamente dalla sensazione.

Epicuro, anzi, criticò l'edonismo cirenaico su due punti fondamentali. Innanzitutto, il piacere sembrerebbe (a sentir parlare i Cirenaici) qualcosa di facilmente raggiungibile, mentre così non è affatto. Inoltre questi ammetterebbero solo il piacere nell'attimo, negando così la felicità all'uomo. Dato che l'uomo desidera qualcosa di più del piacere in movimento, negando che il piacere possa durare oltre l'attimo e farsi stabile i Cirenaici precluderebbero all'uomo la felicità, poiché così il loro desiderio rimarrebbe insoddisfatto.²¹⁶

Né regge il tentativo di difesa da parte di Anniceride nei confronti delle critiche epicuree, che fa leva sul fatto che Epicuro maschererebbe i piaceri fisici con le vesti di piaceri dell'anima. Infatti, definendo il piacere come *atarassia* e *aponia*, Epicuro evitava non solo le critiche dei Cirenaici come Anniceride, ma anche quella ben più fondata ed ostica di Cratete.

Oltre alle lotte verbali con Epicuro, di Anniceride sappiamo soltanto che dette vita ad una "morale della simpatia" secondo cui l'uomo dovrebbe realizzarsi nell'amicizia, nei legami familiari e nell'amore per la patria.

Più notizie abbiamo invece di Teodoro (fondatore della Scuola Teodorea) e di Egesia (fondatore della Scuola Egesiaca). Notizie dalle quali ricaviamo che questi due pensatori furono in realtà dei Cirenaici eterodossi che si

214 Cfr. *Ibid*, p. 633, nota 30

215 Cfr. M. T. CICERONE, op. cit., III, 41-2, pp. 239-241

216 Cfr. A. A. LONG, op. cit., p. 635

rifecero ben più ai Cinici che alle dottrine di Aristippo. Secondo quello che scrive Long:

In the case of Theodorus and Hegesias, we witness a further movement away from Aristippus' sensualist hedonism towards a philosophy which has much in common with the Cynic interpretation of Socratic ethics.²¹⁷

Teodoro fu detto "l'ateo" a causa del suo scritto *Sugli dèi*, per il quale venne bandito da Atene. Aveva negato, infatti, non solo l'esistenza degli dèi popolari, ma anche quella delle divinità in generale. Di lui Cicerone ci narra un aneddoto nelle *Tusculanae disputationes*:

Teodoro, che era un filosofo anche abbastanza considerato: non dovremmo ammirarlo? Il re Lisimaco lo minacciava di farlo mettere in croce, e lui gli disse: «questi spauracchi lasciali per i tuoi cortigiani, ti prego: a Teodoro non gli importa niente di imputridire sotto terra oppure all'aria aperta».²¹⁸

Egli ritenne che la patria dell'uomo sia il mondo, e per questo negò l'esistenza degli dèi e non temette la morte, come narra Cicerone. Ma il centro della sua dottrina fu quello per cui riconobbe il fine dell'uomo come la felicità e non il piacere. Infatti «Theodorus relegated bodily pleasure and pain to a status intermediate between the good states of character, prudence and justice, and their bad opposites»²¹⁹. Piacere e dolore non sono nè mali nè beni. Sono soltanto cose indifferenti, e l'unico bene per l'uomo è la prudenza, la quale porta alla saggezza. Infatti, solo chi è saggio è giusto e felice, mentre l'insipiente è folle, come insegnano Socrate ed i Cinici.

E nel riconoscere la felicità e l'unico bene nella prudenza, Teodoro fu vicino a quell'Epicuro con cui così aspramente disputava. Scrive infatti Epicuro:

Perché non bevute e banchetti continui, né il godersi fanciulli e donne o pesci e quant'altro offre una lauta mensa genera una vita felice, ma un sobrio calcolo che esamini le motivazioni di ogni scelta e rifiuto e recisamente respinga le false opinioni, da cui deriva il maggior turbamento che prende le anime. Di tutte queste cose il principio e il massimo bene è la prudenza. Per questo la prudenza è anche più pregevole della filosofia, e da essa hanno origine anche tutte le altre virtù, poiché insegna come non è possibile una vita felice che non sia una vita saggia, bella e giusta, e non

217 *Ibid*, p. 636.

218 M. T. CICERONE, op. cit, I, 102, p. 109

219 A. A. LONG, op. cit., p. 637

è possibile una vita saggia, bella e giusta che non sia felice. Le virtù sono infatti connaturate alla vita felice e la vita felice è da esse inseparabile.²²⁰

Ancor più vicina alle scuole filosofiche ellenistiche (e di conseguenza più lontana dalla dottrina originaria della Scuola Cirenaica di Aristippo) fu la filosofia pessimistica di Egesìa. Egli rifiutò l'edonismo di Aristippo ritenendo che per l'uomo è impossibile raggiungere la felicità, tanti sono i mali della vita. Rompendo con l'edonismo aristippeo, Egesìa si pone quindi vicino alla posizione di Epicuro, affermando che la sola cosa da fare per il saggio è quella di evitare i mali e di ricercare una vita esente dal dolore e dal turbamento. Ogni piacere è inutile, essendo la felicità preclusa all'uomo dalla sorte e dagli innumerevoli mali della vita.

Ma la parte più interessante delle dottrine di Egesìa è forse quella di cui parla Cicerone, sempre nelle *Tusculanae disputationes*:

Insomma, la morte se si guarda bene come stanno le cose, ci toglie dai mali, e non dai beni della vita. Appunto questa è la tesi che sosteneva Egesìa il Cirenaico: e la sosteneva con tanta forza persuasiva che, si dice, il re Tolomeo gli proibì di esporla nelle sue lezioni, perché c'erano parecchi che, dopo averlo sentito parlare, andavano a darsi alla morte.²²¹

In base al suo pessimismo, Egesìa ritenne che la morte sia un bene poiché ci toglie dai mali della vita. Lodò il suicidio nel suo scritto intitolato (appunto) *Il suicida*, che gli valse il soprannome di "avvocato della morte" e costrinse le autorità di Alessandria a proibire il suo insegnamento.

Le dottrine cirenaiche traggono qualcosa dall'etica socratica: ma questo quando si allontanano dall'indirizzo iniziale, cioè quello stabilito da Aristippo, il quale appare come un edonismo che nulla ha a che fare con il socratismo etico imperniato sul concetto di virtù. Semmai, è giusto parlare di eredità socratica per quanto riguarda le filosofie di Teodoro ed Egesìa, i quali, tra l'altro, ripresero lo sprezzo della morte tipicamente socratico, seppur giustificandolo con motivazioni ben differenti e meno filosoficamente profonde.

IV. Se dall'etica socratica Cinici, Cirenaici, Stoici ed Epicurei trassero alcuni concetti come quelli che Long elenca²²², del tutto diversa fu la lettura

220 EPICURO, op. cit., §132, pp. 151-153

221 M. T. CICERONE, op. cit., I, 83, p. 87

222 Cfr. A. A. LONG, op. cit., p. 639: «Rational control over emotions and external

che di questa dettero i primi scettici di età ellenistica, come Arcesilao e Pirrone. Dall'etica socratica essi derivarono, infatti, qualcosa di cui nessun'altro se non Platone si era interessato: il saper di non sapere. Tuttavia, se Platone presenta il socratico saper di non sapere come un mezzo teso tra il riconoscimento dei propri limiti intellettuali, gli Scettici lo lessero alla stregua di una dichiarazione di scetticismo:

Whether we interpret Socrates' disavowal of knowledge as a dialectical device, or as a complex irony, or as a confession of human limitations, the identification of him as a full-fledged sceptic almost certainly originated in the post-Platonic Academy of Arcesilaus (c. 316-241 bc.).²²³

Tra le varie interpretazioni del socratico saper di non sapere, Arcesilao scelse quella che vede Socrate e la sua tendenza aporetica come un non-pronunciarsi, come una sospensione del giudizio (*epochè*). Questo perché Arcesilao tentò di giustificare con l'esempio del più grande maestro la sua opinione secondo cui non è possibile formulare un'etica in positivo e la sola conclusione possibile al saggio è la sospensione del giudizio, il non-pronunciarsi. Infatti, per lo scettico Arcesilao la virtù consistete nell'*epochè*, nella sospensione del giudizio.

Come Socrate, anche Arcesilao scelse di non scrivere niente. E, come Platone, ritenne che la nostra conoscenza sia imperfetta. Anzi: proprio esasperando questa tematica platonica, egli riuscì a spostare l'asse dell'Accademia dal dogmatismo allo scetticismo. Platone aveva infatti distinto tra mondo ideale (immutabile e perfetto) e mondo reale (imperfetto e mutevole), affermando che la nostra conoscenza è imperfetta poiché si limita alla conoscenza del mondo sensibile e non arriva a comprendere il mondo ideale. Sulla scia di Platone, Arcesilao afferma che all'uomo è preclusa la verità, giacché non gli è dato che conoscere le realtà sensibile imperfetta e mutevole, mentre la perfezione e l'immutabilità del mondo ideale gli sono negate.²²⁴

Certamente la figura più emblematica dello Scetticismo di età ellenistica fu Pirrone di Elide, che, secondo la testimonianza del discepolo Timo-

circumstances, criticism of conventional ethics, inner freedom, independence of judgement, tranquillity, the guidance of prudence or wisdom – these are the elements of Socrates' ethical legacy which left their mark on the Cyrenaics as well as on the Cynics, on the Epicureans as well as on the Stoics»

223 *Ibid.*, p. 639

224 Per questa interpretazione cfr. N. ABBAGNANO, op. cit., §104, p. 233

ne di Fliunte, riuscì grazie al suo scetticismo a vivere una vita tranquilla senza curarsi né del piacere né del dolore, né della paura né del desiderio, raggiungendo così la condizione di *atarassia* propria del saggio. Come gli Stoici e gli Epicurei, infatti, anche gli Scettici derivarono da Socrate il concetto dell'autosufficienza del saggio, il quale per essere felice deve bastare a sé stesso e vivere in una condizione di *tranquillitate animi* – per dirla con un noto titolo senecano. Anche per Pirrone, in sostanza, il saggio doveva essere esente dalle passioni.

Pirrone non fu un vero socratico, ma ereditò da Socrate alcuni atteggiamenti ed alcune idee. Ad esempio non scrisse nulla, proprio come Socrate. E, come questi, ritenne che non si debba indagare circa i fenomeni naturali poiché questi vanno al di là della portata intellettuale dell'uomo. Anzi, proprio da questo atteggiamento tipicamente socratico, Pirrone deriva il suo scetticismo: la felicità dipende dal nostro modo di disporci nei confronti della natura; ma la natura è inconoscibile; quindi per essere felici non resterà che la sospensione del giudizio:

He urged that happiness depends upon how we dispose ourselves to nature. However, nature is completely unknowable, and therefore the attitude we should take towards it is the one of complete suspension of judgement. Thereby we shall attain happiness in the form of tranquillity.²²⁵

Così facendo, il saggio riuscirà a raggiungere la felicità. Dunque anche se senza dare all'uomo alcuna certezza (ma anzi invischiandolo nel labirinto del dubbio), lo Scetticismo porta agli stessi esiti delle due filosofie dogmatiche di età ellenistica (Stoicismo ed Epicureismo) garantendo un modo per arrivare alla felicità. E, come queste due filosofie, anche lo Scetticismo basa buona parte delle sue dottrine etiche sul confronto con l'etica socratica.

225 A. A. LONG, op. cit., pp. 640-1

III

Fuori dalla caverna: la teoria platonica dell'amore

Premessa

Lo scritto *La teoria platonica dell'amore* di Léon Robin, composto dallo studioso francese nel 1908, rimane (pur essendo per certi versi un testo "invecchiato") un riferimento imprescindibile per lo studio della teoria dell'Amore in Platone. In questo testo di insuperata chiarezza, Robin studia, appunto, la teoria dell'Amore in Platone attraverso il *Liside*, il *Simposio* ed il *Fedro*. Il libro è articolato in tre parti, di cui la terza appare, senza dubbio, la più importante. La prima parte compie una sorta di sunto dei tre dialoghi presi in considerazione e, pertanto, è intitolata da Robin *Esposizione della teoria dell'Amore secondo il "Liside", il "Simposio" e il "Fedro"*. La terza parte, invece, studia la natura sintetica e intermediaria dell'Amore, nonché i suoi rapporti con l'Anima e con la Virtù. Per questo Robin la presenta come una *Interpretazione della teoria dell'Amore*. La seconda parte (*La formazione della teoria dell'Amore. Ricerche cronologiche sul "Liside", il "Simposio" e il "Fedro"*) è, infine, un tentativo di stabilire la cronologia dei tre dialoghi ed il loro posto all'interno dell'opera platonica.²²⁶ Al lettore la seconda parte del libro appare superata o, almeno, meno interessante rispetto al resto. Tuttavia, il problema cronologico è pur sempre uno dei punti chiave ed un problema imprescindibile di ogni interpretazione di uno o più dialoghi di Platone. Così, almeno, pare pensarla anche l'autrice del testo che qui si prende in analisi.

Lo scritto *Out of the Cave: What Socrates Learned from Diotima* di Dorothea

226 Cfr. LÉON ROBIN, *La teoria platonica dell'amore*, Celuc, Milano, 1973. Al §109 Robin propone una sua cronologia dei dialoghi platonici considerati nel suo scritto: «riassumendo, per quel che concerne lo sviluppo della teoria dell'Amore, l'ordine dei dialoghi mi sembra che sia decisamente il seguente: *Liside*, *Simposio*, *Fedro*. Riguardo alla teoria dell'Anima, considero il *Fedone*, che sarebbe all'incirca dello stesso periodo del *Simposio*, anteriore alla *Repubblica*, anteriore essa stessa al *Timeo* ed infine al *Fedro*. Se si considerano infine i rapporti della teoria dell'Amore con il metodo dialettico, il *Fedro* appare come contemporaneo ai grandi dialoghi dialettici, che sono senza dubbio fra le ultime opere di Platone, *Sofista*, *Politico*, *Filebo*: esso li prepara; forse anche li presuppone. Insomma, il *Fedro*, lungi dall'appartenere alla giovinezza di Platone, sarebbe una delle opere della sua vecchiaia, e i punti di contatto che vi sono fra questo dialogo e le *Leggi* ci sorprenderebbero perciò molto meno».

Frede, infatti, parte da un paragrafo intitolato “The Date of the *Symposium*”, ed in tutto l’articolo la questione cronologica si intreccia – neanche troppo velatamente – con l’indagine teoretica della teoria dell’Amore. Scopo del saggio è difatti quello di dimostrare, come dal titolo, che «Diotima’s *scala amoris* is not a preview of the way out of the cave but a review and a revision»²²⁷, che il *Simposio* viene cronologicamente dopo la *Repubblica*, e perciò che l’ascesa al Bello presentata da Diotima nel discorso di Socrate è una revisione e un raffinamento dell’uscita dalla caverna del mito della *Repubblica*. Nel corso del lavoro della Frede, si tenta di stabilire come il *Fedro* venga dopo il *Simposio* e costituisca il completamento della teoria dell’Amore. Per fare questo, però, la Frede studia il *Simposio* ed il *Fedro* in rapporto ad altri dialoghi platonici. Nella seconda parte (“The Ascetic Socrates”) si tratta dei rapporti del *Simposio* con il *Fedone* (per dimostrare come per certi versi l’immagine di un Socrate ascetico sia comune ad entrambi i dialoghi, e come, per converso, il *Simposio* presenti anche un Socrate più “mondano”) e con la *Repubblica* (così da dimostrare come la *scala amoris* di Diotima rappresenti davvero l’uscita dalla caverna). La terza parte (“The Enchanted Socrates”) studia, quindi, l’educazione erotica “per incantamento del Bello” del *Simposio* e del *Fedro*, così da dimostrare come questi due dialoghi siano entrambi stati composti dopo il *Fedone* e la *Repubblica*, nonché come il *Fedro* rappresenti il completamento della teoria dell’Amore del *Simposio*. Infine, nella quarta parte (“Humankind’s Needy Nature”) la Frede prende in considerazione i rapporti del *Liside* e dei dialoghi tardi (qui: *Filebo* e *Timeo*) con la teoria dell’Amore del *Simposio* e del *Fedro*, partendo dalla considerazione (del discorso di Aristofane) dell’Amore come desiderio dettato dalla mancanza.

§1. Il posto del *Simposio* nei dialoghi platonici: l’ipotesi della complementarità col *Fedro*

Secondo la Frede è chiaro che, se il *Simposio* appartiene al primo periodo dell’attività platonica, questo dialogo viene dopo la *Repubblica* e non appartiene allo stesso periodo del pensiero di Platone in cui si inserisce il *Fedone*.²²⁸

227 DOROTHEA FREDE, *Out of the Cave: What Socrates Learned from Diotima*, in *Nomodeiktes. Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*, ed. By Ralph M. Rosen e Joseph Farrell, Ann Arbor, Michigan University Press, 1993, pp. 397-422; cit. p. 398

228 Cfr. FRANCO TRABATTONI, *Platone*, Carocci, Roma, 2001. Trabattoni divide l’opera platonica in tre grandi fasi: scritti della giovinezza, scritti della maturità e scritti della vecchiaia. Gli scritti giovanili sarebbero quelli composti precedentemente al primo

Infatti, la *scala amoris* di Diotima non è una preparazione al mito della caverna, ma semmai una sua revisione. Il *Simposio* è certamente un testo con spunti particolari e nuovi rispetto ai lavori precedenti del grande filosofo greco, ma questo non è un motivo così decisivo per parlare di “revisionismo”. Questa idea pare essere il frutto dell’influenza che la teoria dell’Amore avrà sul pensiero maturo di Platone, grazie alla sua scoperta degli intermedi che sarà alla base dei dialoghi tardi come il *Filebo* o il *Timeo*.

Il fatto che Socrate, nel corso del dialogo, richiami spesso la sua autorità nelle cose d’amore chiarendo, poi, che questa sua sapienza deriva dall’insegnamento della sacerdotessa di Mantinea, ha suggerito ad alcuni interpreti che questo sia uno stratagemma di Platone per sottolineare (drammaticamente) che nel discorso di Diotima sono proposte novità che, poi, saranno alla base del suo pensiero. Qualcuno ha suggerito che la novità dell’introduzione degli intermedi (ciò che Platone vorrebbe sottolineare con i richiami di Socrate alla sua competenza nelle cose d’amore) sia dovuta al fatto che il *Fedro* è precedente al *Simposio* e che, quindi, il *Simposio* sia la naturale continuazione del *Fedro*. Nel *Fedro*, infatti, Socrate prega Fedro di interiorizzare la sua seconda lezione sull’Amore e di ripudiare l’insegnamento di Lisia. E nel suo discorso del *Simposio* lo stesso Fedro mostra di aver compreso che Amore è un dio grande e antichissimo: alla tesi per cui bisogna concedere i propri favori ai non-innamorati piuttosto che agli innamorati, Fedro sostituisce la tesi per cui

Amore è il più antico e il più onorato degli dèi e per gli uomini il più efficace, e in vita e in morte, al conseguimento della virtù e della felicità.²²⁹

Tuttavia, quest’ordine appare quasi certamente errato, ed è più probabile che Platone abbia messo in scena nel *Fedro* un Fedro giovane ed acer-

viaggio a Siracusa (cioè tra il 399 ed il 388 a.C.). Gli scritti della maturità sarebbero compresi tra il primo ed il secondo viaggio a Siracusa (388-361 a.C.). Gli scritti della vecchiaia tra il 361 a.C. e la morte, cioè il 448-7 a.C. Ai dialoghi del terzo periodo apparterrebbero: *Timeo*, *Crizia*, *Sofista*, *Politico*, *Filebo* e *Leggi*. Al secondo periodo si assegnano invece: *Repubblica II-X* (il primo libro della *Repubblica* è avvicinabile ai dialoghi giovanili, anche se non va certo considerato come una sorta di opera separata dal resto del dialogo), *Teeteto*, *Fedro* e *Parmenide*. Gli altri dialoghi apparterrebbero al primo periodo, con eccezione degli spuri: *Del giusto*, *Della virtù*, *Demodoco*, *Sisifo*, *Erissia*, *Assiolo*, *Alcibiade II*, *Amanti*, *Ipparco*, *Teage*, *Minosse*, *Clitofonte* e, forse, *Alcibiade I*.

229 PLATONE, *Simposio*, BUR, Milano, 1996, a cura di Vincenzo Di Benedetto e Franco Ferrari; 179b, p. 115.

bo, mentre nel *Simposio* abbia presentato un Fedro già esperto delle cose d'amore per la lezione subìta da Socrate.

Il *Simposio* apparve un dialogo per certi versi particolare già ad alcuni scolari dell'Accademia. Come dice la Frede, «neither the features that are truly unique nor those that are conspicuous but shared in some form by one or more of the other dialogues permit any definite conclusion as to affinity or incompatibility»²³⁰. Innanzitutto, il *Simposio* ha una struttura complessa, dato che è la narrazione di una narrazione: Apollodoro narra ad un Amico la storia del memorabile simposio per la vittoria di Agatone negli agoni tragici che egli narrò a Glaucone, avendola ascoltata (a sua volta) dalla narrazione di Aristodemo, il quale era presente al simposio.²³¹ Inoltre, il *Simposio* non è un vero dialogo, ma una serie di discorsi: i cinque discorsi dei convitati (Fedro, Pausania, Erissimaco, Aristofane) e di Agatone, il discorso di Diotima per bocca di Socrate e, infine, il discorso di Alcibiade. La parte dialogica si limita ad alcuni scambi di Socrate con Agatone, che servono da intermezzi per introdurre il discorso di Agatone prima (193d-194c) e il discorso di Socrate poi (198a-201c). Per di più, anche nel discorso di Socrate la parte dialogica è limitata all'inizio, mentre poi il discorso prende la forma del monologo-insegnamento da parte di Diotima. Singolare è che l'insegnamento sull'Amore venga dalla voce di una donna. Ed inusuale appare, infine, il ritratto del sileno Socrate (che viene assimilato all'Amore, cioè alla Filosofia) da parte di Alcibiade.

Sulla base di queste considerazioni, alcuni avvicinano il *Simposio* al *Fedro* anche come datazione. Questa tesi era già stata presentata da alcuni platonici, i quali avevano avvicinato le date di composizione dei due dialoghi a causa del tema che in essi viene trattato, ossia l'Amore. Ma quest'ultima pare una tesi da rifiutare, almeno alla luce dei rapporti tra la dialettica del *Fedro* con i dialoghi dialettici, cosa che va esclusa a proposito del *Simposio*. Certo è però, per la Frede, che sia il *Simposio* che il *Fedro* sono posteriori alla *Repubblica*:

A closet look shows that not only the topic, but also the fruitfulness of the changes in Plato's psychology, anthropology, and conception of education should persuade us to reestablish the close ties between the *Symposium*

230 D. FREDE, op. cit., p. 399

231 Cfr. *Ibid*, p. 399, nota 4: «the *Symposium* is a thrice-told story: It is a carefully researched and rehearsed reproduction (*Symp.*173b) of a long past conversation that the self-professed madman Apollodorus [...] had heard from Aristodemus, another unshod admirer of Socrates».

and the *Phaedrus* and to assign both works to the post-*Republic* period of Plato's philosophy. The working hypothesis pursued here is that there is a kind of division of labor between the *Symposium* and the *Phaedrus*, that they supplement one another in crucial respects.²³²

L'ipotesi della Frede è, quindi, che *Simposio* e *Fedro* siano complementari e si dividano il lavoro dell'esposizione della teoria platonica dell'Amore.

§2. I rapporti del *Simposio* col *Fedone*: il Socrate ascetico come tratto simile e distintivo

La plausibilità dell'assegnazione del *Simposio* al secondo periodo delle opere platoniche (le opere della maturità) deriva dalla volontà di Platone di opporre la sua immagine di "Socrate in preparazione alla morte" del *Fedone* con l'immagine di un "Socrate in vita". I due dialoghi si completano a vicenda, formando due capitoli che vanno intesi come complementari. In effetti, il Socrate del *Simposio* condivide con il Socrate del *Fedone* alcuni tratti ascetici: «the wordly Socrates of the *Symposium* does indeed share quite a few of the ascetic traits of the "other-wordly" Socrates of the *Phaedo*»²³³.

Innanzitutto, anche se Socrate si fa bello²³⁴ per recarsi da Agatone, la sua adesione alle buone maniere è abbastanza superficiale. Quando, infatti, lo "spirito della filosofia" (come lo chiama la Frede) lo coglie per la strada che porta alla casa di Agatone, Socrate perde ogni riguardo per la cortesia e si prende tutto il tempo che gli serve per pensare, tanto da non rispondere alla chiamata del servo di Agatone e da arrivare soltanto a metà della cena. Come nel *Fedone*, quindi, il suo interesse è per i discorsi, e non ha nessuna cura del bere, né del mangiare, né (come dirà Alcibiade) della ricchezza. A testimonianza di questo "ascetismo" di Socrate che avvicina *Simposio* e *Fedone* è anche un passo del discorso dello stesso Alcibiade, ove si dice che, mentre erano assieme militari nella campagna di Potidea, a Socrate venne un certo non si sa qual pensiero e restò in piedi a partire dall'alba, nello stesso posto, a pensare. A mezzogiorno tutti se ne accorsero ed iniziarono a mormorare sul fatto che Socrate era in piedi dall'alba a speculare. Alla

232 *Ibid.*, p. 400

233 *Ibidem*

234 Cfr. PLATONE, *Simposio*, op. cit., 174a p. 95: «Dunque mi raccontò [Aristodemo] di essersi imbattuto in Socrate che si era appena lavato e aveva calzato i sandali (cosa che faceva ben di rado) e di avergli domandato dove se ne andasse così elegante e curato».

sera alcuni Joni portarono fuori dei giacigli per dormire al fresco e per controllare se sarebbe rimasto in piedi tutta la notte a pensare. E Socrate restò in piedi fino al levarsi del Sole. Poi, dopo aver rivolto una preghiera all'astro, se ne andò.²³⁵ Alcibiade narra della resistenza di Socrate alla fatica, pone l'accento sul disprezzo delle ricchezze e degli onori da parte del sileno dai discorsi silenici, e narra del suo disprezzo del pericolo in battaglia. Il discorso di Alcibiade lo avvicina, così, al Socrate che ha fede nell'immortalità dell'anima (e non ha paura della morte) del *Fedone*. A Socrate non interessano le buone maniere e la cortesia, ma la ricerca della verità. Per lui, l'anima è superiore al corpo. E dato che l'anima è immortale, la morte sarà un male minore rispetto all'ammalarsi di un'anima in preda alle passioni e scevra di filosofia.

Proprio riguardo all'anima, *Simposio* e *Fedone* appaiono vicini. In nessuno dei due dialoghi è presente la tripartizione dell'anima, così come viene elaborata nella *Repubblica*. Come il *Fedone* dice esplicitamente e come Alcibiade fa notare nel suo discorso del *Simposio*, Socrate sostiene che l'anima è superiore al corpo e, pertanto, si affanna nella ricerca della bellezza dell'anima più che di quella del corpo. Sia nel *Fedone* che nel *Simposio*, quindi, si ha un certo ritratto del "Socrate ascetico" (come lo definisce la Frede) che pone maggiore attenzione ai beni dell'anima piuttosto che a quelli del corpo.

Rispetto al *Fedone*, però, il *Simposio* presenta un Socrate meno ascetico. Infatti, mentre nel *Fedone* Socrate rifiuta nettamente come "negative" le attenzioni per i beni del corpo, il *Simposio* presenta un Socrate volenteroso di raggiungere la perfezione *in vita* e non soltanto *nell'oltre-vita*. Rispetto al *Fedone*, il *Simposio* non ha attitudini negative rispetto a tutto il reale fisico e mondano. Non si parla neanche più del corpo come di una prigionia dell'anima.²³⁶ Le virtù comunemente intese sono viste come virtù minori, e non più come "false virtù". Il filosofo non guarda più ad una vita migliore nel regno della Giustizia. Tenta, semmai, di realizzare la sua perfezione in vita. Pur non negando la pratica della filosofia come esercizio di morte (come viene presentata nel *Fedone*), si rivaluta la capacità della filosofia di aiutare a vivere bene e felici. Inoltre, nella *scala amoris* il bello fisico non è rifiutato. Vero è

235 Cfr. *Ibid*, 220c-d, p. 225.

236 Semmai questa idea sarà ripresa nel *Fedro*, ove il corpo sarà paragonato, nei suoi rapporti con l'anima, all'ostrica che la imprigiona: «tumulati in questo sepolcro che ora ci poniamo appresso e che chiamiamo corpo, imprigionati in esso come l'ostrica» (PLATONE, *Fedro*, Bompiani, Milano, 2000, a cura di G. Reale, 250c, p. 119).

che l'amore per un corpo bello resta il gradino più basso di questa scala e che l'amore per tutti i corpi belli è solo di un gradino a questo superiore. Ma questo significa non negare più la ricerca dei beni fisici come faceva, invece, il *Fedone*. I beni del corpo sono beni minori, ma sono pur sempre beni. Vanno perciò subordinati ai beni dell'anima, ma non eliminati come nella visione ascetica dell'esistenza che viene prevista nel *Fedone*.

Ma c'è una differenza netta tra l'ascetismo del *Fedone* (che rifiuta la vita mondana) e ciò che Socrate ha appreso da Diotima: invece che un completo rifiuto della vita mondana e del fisico come tale, il *Simposio* propone una "sublimazione" di tutto ciò che è buono *nella* vita. E (come spiega in una nota)²³⁷ la Frede intende con "sublimazione" un "raffinamento" in senso chimico:

If the ascent teaches him to make little of physical beauty, this is due only to a great appreciation of more and higher kinds of beauty in our earthly life.²³⁸

Nel *Simposio* non si presuppone un rigido dualismo tra anima e corpo, e non si rinvia il comprendere sommo all'oltre-vita. Si prospetta, semmai, il raggiungimento di una cura per la malattia umana (l'insipienza) tramite la sublimazione perfezionante dell'Amore. Non si suggerisce che l'anima debba volar via dalle cose mondane: si propone, semmai, come soluzione l'acquisizione della verità per mezzo delle cose buone che sono presenti *nella* nostra vita.

§3. La scoperta degli intermedi

Quando Diotima espone a Socrate la vera natura di Eros, Socrate resta spiazzato. Paragonando Amore all'opinione vera, Diotima afferma che Amore non è né bello né brutto, così come essa non si può dire né sapienza né ignoranza.²³⁹ Conclude Diotima: Amore è intermedio tra bello e brutto, tra buono e cattivo. Socrate, allora, obietta che, secondo l'opinione comune, Eros è un grande dio. La sacerdotessa di Mantinea confuta, quindi, il filosofo ateniese con la seguente argomentazione:

"Opinione" replicò "di quelli che non lo conoscono, intendi dire, o anche di quelli che lo conoscono?"

237 Cfr. D. FREDE, op. cit., p. 402, nota 11

238 *Ibid*, p. 402

239 Cfr. PLATONE, *Simposio*, op. cit., 201e-202b, p. 175

“Di tutti senza distinzione.”

E lei, sorridendo: “E come potrebbero, o Socrate, convenire che è un grande dio coloro che affermano che non è neppure un dio?”

“E chi sono costoro?”

“Uno tu, e un'altra io.”

“Perché dici così?”

E lei: “Non ho difficoltà a spiegartelo. Non ritieni che tutti gli dèi sono felici e sono belli? Oseresti affermare che qualcuno fra gli dèi non è bello o non è felice?”

“No, per Zeus, io no!”

“E non chiami felici coloro che posseggono il bene e il bello?”

“Certamente.”

“Eppure non hai convenuto che per difetto del bene e del bello Amore desidera precisamente queste qualità di cui è in difetto?”

“Sì, l'ho ammesso.”

“E dunque come può essere un dio chi è privo del bello e del bene?”

“Non può esserlo, evidentemente.”²⁴⁰

Socrate trasalisce in quanto la dottrina cui Diotima lo sta iniziando è qualcosa di innovativo, di rivoluzionario. Secondo la dottrina platonica dell'Amore esposta da Diotima, Eros retrocede dal grado di dio a quello di semi-dio, divenendo un demone che si pone come ponte tra Divino e Mortale, tra dèi e uomini.

Questa scoperta degli intermedi è, secondo la Frede, la più grande novità del *Simposio* rispetto ai dialoghi precedenti, nonché il cuore della dottrina platonica dell'Amore. Tanto è importante per la Frede questa scoperta del *Simposio* nelle dottrine platoniche che

although Diotima at first applies this in-between status only to Eros and to the “daemons” who shuttle backward and forward between the human and the divine, it is clear that this intermediary status also attaches to at least a part of human nature (203a) – insofar as we all have a certain striving for the good and the beautiful in us, we are all “daemoniac” beings, the children of Poros and Penia.²⁴¹

In questa interpretazione, la Frede riprende da vicino la lettura della dottrina platonica dell'Amore di Robin. Secondo *La teoria platonica dell'amore*, infatti, Amore ha natura sintetica in quanto è capacità di unire i contrari.

240 *Ibid.*, 202b-d, p. 177. Evidentemente, la confutazione di Diotima si basa sulla precedente confutazione di Agatone da parte di Socrate (198a-201c), in cui il padrone di casa era stato costretto ad ammettere che Amore è desiderio di ciò che ci manca, secondo quanto si era detto già nel discorso di Aristofane.

241 D. FREDE, op. cit., p. 403

Anzi: Amore è sintesi dinamica. E, questo, in quanto la sintesi dei contrari avviene in modo tale che Amore spinge dal meno perfetto al più perfetto degli opposti in questione. La natura sintetica di Eros è dovuta alla sua nascita da Poro e Penia, cioè alla sua natura demonica ed intermediaria. Amore è un dèmone che media Mortale ed Immortale, Sensibile ed Intelligibile. E, mediando, Amore eleva dal Sensibile all'Intelligibile. Ci fa aspirare all'immortalità, ci innalza *verso* l'idea del Bello.

In quanto la dottrina degli intermedi è suo centro focale, il *Simposio* propone una psicologia nuova rispetto al modello dell'anamnesi. L'Anima non si prepara più a lasciare il corpo come un detenuto innocente lascia una prigioniera. L'uomo è visto, ora, come insieme di anima e corpo. Il corpo non è più la prigioniera dell'anima, ma soltanto la parte mortale di un composto (l'uomo) fatto di mortale (il corpo) ed immortale (l'anima). L'uomo stesso è un intermedio. Che nel *Simposio* l'anima non sia tripartita, non significa che questo dialogo preceda la *Repubblica* (dove questa tripartizione è esposta per la prima volta). In realtà, spiega la Frede, «a discussion of the complex question of the interaction of the different parts of the soul with their different desires in effecting the ascent would have strained the limitations of a banquet speech»²⁴². Che l'esposizione del *Simposio* non tenga conto della tripartizione dell'anima e che, invece, questa sia al centro della discussione dell'Amore nel *Fedro* indica, secondo la Frede, la divisione del lavoro operata da Platone tra *Simposio* e *Fedro* per quanto concerne la formulazione della dottrina dell'Amore.

La dottrina degli intermedi esposta da Diotima rappresenta un'innovazione nel filosofare platonico in quanto l'introduzione della medietà di Eros presuppone l'abbandono del così detto *principio degli opposti*, su cui si basa una delle dimostrazioni dell'immortalità dell'anima del *Fedone*. Nella formulazione della Frede:

The principle is, in brief, that wherever there are opposite states and changes between them, the change must go from one opposite to the other.²⁴³

Secondo la dimostrazione dell'immortalità dell'anima del *Fedone*, la vita viene dalla morte così come ci si sveglia solo dal dormire. E, questo, secondo il principio degli opposti.²⁴⁴ La prova ha validità solo se non vi sono alterna-

242 *Ibidem*

243 *Ibid*, p. 404

244 Cfr. F. TRABATTONI, op. cit., p. 154: «Prendiamo la prima prova che compare nel *Fedone* (della così detta *antapodosis*: 70c-72d). Platone mostra che ogni processo deve

tive. E nel *Fedone* non si prende in considerazione alcunché al di fuori della condizione della vita e di quella della morte, il suo opposto. Diotima scardina il principio degli opposti per mezzo di una “doppia confutazione” (come la chiama la Frede)²⁴⁵ che si compone della critica di Agatone da parte di Socrate e di Socrate da parte di Diotima. Socrate mostra come una cosa che non è riconducibile al bello non possa essere *simpliciter* assimilata al brutto, ma possa essere estranea così al bello come al brutto. Diotima mostra che una cosa né bella né brutta, può essere in posizione intermedia. Così Amore diviene (secondo la terminologia di Platone unita a quella di Robin) sintesi dinamica che si pone come intermedio tra Bello e brutto; ma intermedio che permette di elevarsi verso l’opposto più nobile, cioè verso il Bello.

Se Platone avesse già concepito l’esistenza degli intermedi, non avrebbe certamente utilizzato, nel *Fedone*, la prova degli opposti. Il revisionismo di Platone nel *Simposio* è più di una messa in dubbio del principio degli opposti su cui si basa la prova del *Fedone*: «it demarcates a new orientation in Plato’s ontology, a reorientation with far-reaching consequences»²⁴⁶.

La grande importanza assegnata dalla Frede alla scoperta degli intermedi nel *Simposio* è, però, esposta ad una obiezione: già in dialoghi precedenti al *Simposio* si presenta la dottrina degli intermedi. Nel *Protagora* (351d), il protagonista dice che esistono cose buone, cose cattive e cose né buone né cattive. Questo per evitare di identificare il piacere con il bene e la pena con il male. Nel *Gorgia* (467d-468c), Socrate distingue bene, male e ciò che non è né bene né male. Questo per dire che tutti cercano il bene, ma che solo il filosofo sa distinguere tra bene, male e indifferenti. Ma se Platone era giunto alla dottrina degli intermedi, perché dà vita, nel *Fedone*, alla prova degli opposti? Forse perché l’argomento degli opposti non minaccia l’esistenza degli intermedi: «the existence of that intermediary class does not challenge the validity of the proof in the *Phaedo*»²⁴⁷.

Le entità che non sono né bene né male del *Protagora* e del *Gorgia* sono dei *neutri* e non certo degli *intermedi*. La prova del *Fedone* non viene invalidata

avere per forza il suo contrario, altrimenti tutta la realtà si ridurrebbe presto o tardi a uno solo dei due stati. Per esempio, se all’addormentarsi non seguisse il risvegliarsi, prima o poi tutti gli esseri viventi si troverebbero a dormire, ciò che è contraddetto dall’esperienza. La stessa cosa deve valere anche per il morire e il rivivere, altrimenti verrà il momento in cui non ci sarà al mondo più nulla di vivo».

245 Cfr. D. FREDE, op. cit., p. 404

246 *Ibidem*

247 *Ibid*, p. 405

da questi *neutri*. L'anima passa dalla morte alla vita e dalla vita alla morte, e non vale l'obiezione per la quale alcune cose non sono né vive né morte, così come non è detto che tra sonno e veglia non vi sia una condizione che non è né sonno né veglia. La prova del *Fedone* è valida solo in quanto in essa sono considerati due stati opposti che non ammettono intermedi. Per questo la prova del *Fedone* non discorda con la scoperta degli intermedi del *Simposio*. La necessità degli intermedi non è intaccata dalla prova degli opposti poiché, in questa, si considera la coppia di opposti vita-morte, che non ammette intermedi.

Più problematico appare, alla Frede, l'accordo del *Simposio* con il *Liside* e la sua menzione degli intermedi. Nel *Liside* il principio degli intermedi è introdotto da Socrate per evitare l'aporia per la quale l'amicizia non può sussistere né tra due cose simili, né tra due cose opposte e diverse.²⁴⁸ Si cerca sempre ciò che non è né buono né cattivo, cioè ciò che è intermedio. Tuttavia Socrate scarta anche tale soluzione. Per questa prima intuizione degli intermedi ed a causa del suo tema (l'amicizia) strettamente connesso al tema dell'Amore, il *Liside* è stato considerato da molti studiosi un diretto precedente del *Simposio*. E ad una prima lettura questa intuizione degli intermedi del *Liside* può davvero parere vicina alla scoperta degli intermedi del *Simposio*. Ma il rifiuto della tesi degli intermedi da parte di Socrate (e la conseguente chiusura aporetica del dialogo) mettono in guardia circa le differenze tra *Liside* e *Simposio* sulla questione degli intermedi. Nel *Liside* gli intermedi desiderano il bene solo se c'è la minaccia del male. Senza tale pericolo non si avverte la necessità del bene. In questo dialogo gli intermedi sono, in realtà, dei *neutri* come nel *Protagora* e nel *Gorgia*. Non hanno bisogno del bene che sotto la minaccia del male. In sostanza, il *Liside* non ha ancora scoperto il motivo della *manca*nza di bene che spinge, tramite l'Amore, al bene. Il *Liside* non contrasta certo col *Gorgia* e col *Protagora*. Ma discorda con la prova degli opposti del *Fedone*. Da ciò si deduce la distanza tra *Liside* e *Simposio*: il primo discorda dal *Fedone*; il secondo non lo contrasta affatto. I *neutri* del *Liside*, del *Gorgia* e del *Protagora* discordano, secondo la Frede, col principio degli opposti. Cosa che non accade, invece, per gli intermedi del *Simposio*. La differenza tra questi ultimi ed i *neutri* è,

248 Non ci può essere amicizia tra due buoni, dato che nessuno dei due buoni ha bisogno di alcunché dall'altro. Né ci può essere amicizia tra due cattivi, dato che il malvagio non è mai amico di nulla. Altrettanto impossibile è l'amicizia tra due opposti, dato che gli opposti non sono mai amici, secondo la definizione di *philia*.

quindi, netta: «so while the intermediaries in the earlier dialogues were neutral, they are true in-between entities in the *Symposium*»²⁴⁹

Semmai è la *Repubblica* che davvero prelude la dottrina degli intermedi del *Simposio*. Platone presenta il famoso paragone tra la tripartizione della conoscenza (scienza, opinione ed ignoranza) e la tripartizione ontologica corrispondente:

scienza	→	essere
opinione	→	divenire
ignoranza	→	non-essere

L'essere è oggetto della scienza. Il non-essere si connette all'ignoranza. Il divenire sta a metà tra essere e non-essere. Appartiene, quindi, al mondo degli intermedi così come ad esso appartiene la conoscenza ad esso corrispondente, cioè l'opinione. E, come scrive la Frede:

It is clear that this middle level is not a neutral one and that there is an inherent relatedness between becoming and being, opinion and knowledge. On this distinction and relation Plato bases his whole program of education that leads us up and out of the cave, from the shady world of changing appearances to the world of full reality, lit up by truth (511d).²⁵⁰

Il divenire non è un *neutro*, ma un vero e proprio *intermedio*. Media l'Intelligibile dell'essere (oggetto della scienza) ed il non-essere dell'ignoranza. L'opinione legata al divenire, quindi, è un intermedio alla maniera di ciò che sarà l'Amore nel *Simposio*. Per usare i termini di Robin, l'opinione sta all'intermedio come l'Amore sta alla sintesi dinamica. Questo testimonia, secondo la Frede, che il *Simposio* è stato scritto dopo la *Repubblica*. Come detto, infatti, la *scala amoris* di Diotima è un raffinamento della liberazione dalla caverna della *Repubblica*. Il *Simposio* presenta temi già preparati da dialoghi precedenti, ma li sviluppa secondo un'ottica differente e più raffinata. Le due fondamentali novità del *Simposio* sono le seguenti: considerazione pedagogica dell'Amore per la quale Eros è *paideia*; scoperta che ciò che eleva l'anima è il Bello. Fino alla *Repubblica* Platone non fa menzione alcuna dell'Eros come di una mediazione che serve come strumento pedagogico. Nei primi dialoghi e nella *Repubblica* l'Eros e la fisicità sono visti in senso *simpliciter* negativo, come prigionia nella caverna. Solo con il *Simposio* l'Amore si fa strumento pedagogico che media Sensibile ed Intelligibile con la luce della Bellezza, permettendo di uscire dalla caverna

249 D. FREDE, op. cit., p. 406-7

250 *Ibid*, p. 407

sotto la guida di questa stessa luminosità. Nella *Repubblica* l'Amore non fa ancora uscire dalla caverna:

The inhabitants of the cave are not freed from their attachment to the spectacle of the cave by any kind of love or attraction. Their freeing is painful; they hate to turn their necks, and the way out of the cave is nothing but laborious. Pain, labor, and force seem to be the main characteristic of the way up and out into the sun (515e-516a).²⁵¹

L'uscita dalla caverna e la scoperta della luce dopo le ombre delle statuette non è ancora ispirata, nella *Repubblica*, da un raggio di luce che illumina l'antra e permette l'ascesa. Nella *Repubblica* l'Amore non fa uscire dalla caverna. Nel *Simposio*, invece, l'Amore permette un'ascesa parallela a quella della Filosofia. Non si evade più dalla caverna solo per mezzo della pena e del lavoro, ma anche per mezzo di un sentimento erotico ben indirizzato verso il Bello, che è la parte più luminosa del Sole; cioè del Bene. Nella *Repubblica* l'uscita dalla caverna non si ha ancora per mezzo della visione del Bello, ma si ottiene con un lungo e faticoso percorso intellettuale: «it is the attraction of the exact sciences that stirs up the finest minds to contemplate the eternally true and self-same»²⁵².

§4. Il *Fedro* come completamento della teoria platonica dell'amore esposta nel *Simposio*

Il "risveglio" dal sonno dell'ignoranza della dottrina dell'anamnesi esposta nel *Menone* e il lungo tirocinio scientifico esposto dal Socrate della *Repubblica* differiscono nettamente dall'educazione esposta nel *Simposio* e nel *Fedro*, che la Frede definisce «educazione per incantamento»²⁵³. Sia nel *Fedro* che nel *Simposio*, l'incantamento dato dalla visione della Bellezza ci conduce ad essere come gli dèi: l'uomo non è più straniero nel mondo, e non deve più volar via da questa vita quanto più gli viene permesso dagli dèi. L'uomo, ora, deve perseguire la perfezione del Divino quanto più può *in vita*, cercando di annullare le influenze negative e penalizzanti del corpo. Diotima raccomanda di cercare tutto *in questo mondo*, per mezzo di una ricerca continua che ha come suo oggetto le bellezze fisiche più alte. Questo non significa certo che Eros imprigiona nel Sensibile:

251 *Ibid*, p. 408

252 *Ibidem*

253 Cfr. *Ibid*, p. 409

This does not mean, however, that this conception of love implants us firmly in the world of the senses. Our “daemonic” nature in fact thoroughly volatilises our existence. We do not live in the cave any more, lit up by the dim light of the spelunkian fire, nor do we live permanently in an upper world of light.²⁵⁴

La nostra anima, di natura demonica, ci pone in una condizione intermedia tra la debole luce della caverna (il Sensibile) e la luce del Sole al di fuori di essa (l’Intelligibile). Non siamo mai né totalmente nel Sensibile né nell’Intelligibile. Siamo eterni ricercatori a causa della nostra natura intermedia, che ci caratterizza come figli di Poro e Penia. La natura intermedia e demonica dell’Amore (e, di riflesso, dell’uomo) è, infatti, giustificata ed esposta da Diotima per mezzo del mito della nascita di Eros da Poro e Penia:

Quando nacque Afrodite, gli dèi si riunirono a banchetto, e c’era fra loro Poro figlio di Meti. Terminato il pranzo, arrivò per mendicare, data l’occasione festiva, Penia, e girava intorno alle porte. Or dunque Poro, ubriaco di nettare (il vino non esisteva ancora), entrò nel giardino di Zeus e appesantito com’era si addormentò. Allora Penia, meditando nella sua indigenza di avere un figlio da Poro, gli si stese accanto e concepì Amore. Ed è per questo che Amore è divenuto seguace e ministro di Afrodite, in quanto fu concepito nel giorno della sua nascita e nel contempo è per sua natura amante del bello, dal momento che Afrodite è appunto bella. Perciò, in quanto figlio di Poro e Penia, Amore si trova in questa condizione: in primo luogo è sempre povero e tutt’altro che tenero e bello, come invece ritengono i più, anzi è aspro, incolto, sempre scalzo e senza casa, e si sdraia sulla terra nuda, dormendo all’aperto davanti alle porte e per le strade secondo la natura di sua madre, e sempre accompagnato dall’indigenza. Invece per parte di padre insidia i belli e i virtuosi, in quanto è coraggioso e ardito e veemente, e cacciatore astuto, sempre pronto a tessere intrighi, avido di sapienza, ricco di risorse, e per tutta la vita innamorato del sapere, mago ingegnoso e incantatore e sofista, e non è nato né immortale né mortale, ma in un’ora dello stesso giorno fiorisce e vive, se la fortuna gli è propizia, in altra invece muore, ma poi rinasce in virtù della natura del padre, e quel che acquista gli sfugge sempre via, di modo che Amore non è mai né povero né ricco, e d’altra parte sta in mezzo fra la sapienza e l’ignoranza.²⁵⁵

In quanto figlio di Penia (Povertà), Amore è mancante del Bello e del Bene. In quanto figlio di Poro (Espediente), tende a ricercare ciò di cui manca. Amore è sintesi dinamica (come vuole Robin) che non giunge mai a qual-

254 *Ibidem*

255 PLATONE, *Simposio*, op. cit., 203b-e, pp. 179-181

cosa di fisso, ma fa continuamente tendere (dalla nostra intrinseca condizione intermedia tra Sensibile ed Intelligibile) all'opposto migliore: cioè alla visione del Bello. Non ci sentiamo a casa né nel Sensibile né nell'Intelligibile. E, questo, perché siamo assieme di anima e corpo. L'anima ci connette al Divino immortale. Il corpo è come un peso che non permette di elevarsi più di tanto da terra. Siamo poveri e mancanti. Ma, proprio a causa di questa carenza di bello e di bene, siamo spinti dalla nostra più nobile natura a ricercare quel bello e quel bene di cui manchiamo.

Tutti abbiamo la stessa affinità alla bellezza. Il Bello getta su di noi tutti lo stesso incantesimo. Siamo noi, poi, che vi aderiamo in maniere differenti. Non ci sono pochi uomini capaci di cogliere la bellezza: tutti possiamo apprezzarla, se solo ci predisponiamo adeguatamente a vederla. Abbiamo tutti lo stesso potere di svegliarci, e ciò che sveglia tutti dal sonno del Sensibile è la Bellezza. Questo in quanto, come dice il *Fedro*: «la Bellezza [...] splendeva fra le realtà di lassù come Essere. E noi, venuti quaggiù, l'abbiamo colta con la più chiara delle nostre sensazioni, in quanto risplende in modo luminosissimo»²⁵⁶. Però solo pochi possono arrivare alla contemplazione del Bello in sé. Questo viene confermato dal dubbio, espresso da Diotima, circa le capacità di Socrate di arrivare al massimo livello di elevazione dell'anima. Come nel mito della caverna solo il filosofo era in grado di uscire dall'antro per vedere il Sole, così nel discorso di Socrate del *Simposio* solo l'amante vero può elevarsi alla visione del Bello in sé, lasciandosi dietro le spalle le bellezze sensibili per contemplare il

bello che in primo luogo esiste perennemente e non nasce né muore mai, e non aumenta e non scema, e inoltre non è in parte bello e in parte brutto, né ora sì e ora no, né bello per un verso e brutto per un altro, né qui bello e là brutto, e come se fosse bello per alcuni e brutto per altri; [...] è sempre in sé e per sé e ha un'unica forma, con tutte le altre cose facenti parte di quello in un certo modo siffatto che, mentre le altre cose nascono e periscono, esso non diventa in nulla né maggiore né minore e non è soggetto ad alcun evento.²⁵⁷

Le differenze tra l'uscita dalla caverna della *Repubblica* e la visione del Bello del *Simposio* sarebbero dovute al tema di quest'ultimo dialogo: l'Amore. Inoltre, si afferma talvolta che il tema della mancanza è tirato in ballo da Diotima solo per confutare la visione dell'Amore come bello e lodevole propugnata dal discorso di Agatone. Ma queste due affermazioni vengono

256 PLATONE, *Fedro*, op. cit., 250c-d, p. 119

257 PLATONE, *Simposio*, op. cit., 210e-211b, pp. 199-201

meno dalla considerazione dei rapporti tra *Simposio* e *Fedro*. Considerazione che ci mostra anche come i due dialoghi siano l'uno complementare all'altro e formino (assieme ed inscindibilmente) la teoria platonica dell'Amore. Sia nel *Simposio* che nel *Fedro* si ritrova la stessa nozione del desiderio per le cose più alte che eleva l'uomo per mezzo della visione delle cose belle. Nel *Simposio* si ha la descrizione della *scala amoris* (ovvero dei gradi dell'ascesa); nel *Fedro* si ha la descrizione del crescere delle ali dell'anima (cioè si spiega come l'anima viva i gradi dell'ascesa erotica già esposta dal *Simposio*). Come vuole Abbagnano, «il *Convito* considera prevalentemente l'oggetto dell'amore, cioè la bellezza, e mira a determinare di essa i gradi gerarchici. Il *Fedro* considera invece prevalentemente l'amore nella sua *soggettività*, come aspirazione verso la bellezza ed elevazione progressiva dell'anima al mondo dell'essere, al quale la bellezza appartiene»²⁵⁸. La divisione del lavoro tra *Simposio* e *Fedro* assegna al primo dialogo il compito di considerare la Bellezza oggetto dell'Amore ed al secondo quello di spiegare come l'anima umana percorra l'ascesa al Bello in sé: «come l'anima umana può percorrere i gradi di questa gerarchia [quella del *Simposio*], fino a giungere alla bellezza suprema? È questo il problema del *Fedro*; il quale parte perciò dalla considerazione dell'anima e della sua natura»²⁵⁹.

Sia per il *Simposio* che per il *Fedro* ci si deve elevare dalla contemplazione delle bellezze sensibili verso bellezze più alte. Molte sono, tuttavia, le differenze tra i due dialoghi. Mentre nel *Fedro* l'anima vola con le sue ali verso l'immortalità, nel *Simposio* viene esclusa ogni trascendenza.²⁶⁰ Anche circa la questione dell'immortalità, *Simposio* e *Fedro* appaiono discordanti: mentre Diotima considera poco importante l'immortalità personale, il Socrate del *Fedro* ripropone tutti gli elementi essenziali della vecchia teoria del *Fedone* e del mito di Er della *Repubblica*:

258 NICOLA ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, vol. I: La filosofia antica, TEA, Milano, 2001, §50, p. 109.

259 *Ibid.*, p. 110

260 Cfr. D. FREDE, op. cit., p. 411. Da questo spunto la Frede ricava una riflessione cronologico-teoretica sulla datazione del *Simposio*. Il *Simposio* non può essere stato scritto prima del 385-4 a.C. Ma se così è, appare strano che Platone abbia concepito il ruolo educativo dell'Amore come incentivo verso bellezze più alte ad uno stadio giovanile del suo pensiero, e poi lo abbia oscurato completamente nell'attitudine all'oltremondano di dialoghi come *Gorgia* e *Fedone*, per riprenderlo solo nel più tardo *Fedro*. Va quindi rifiutato lo schema erotismo-ascetismo-erotismo ed è molto più probabile che *Simposio* e *Fedro* siano stati scritti in un periodo più maturo delle opere platoniche in cui Platone aveva meglio valutato il valore del Sensibile.

The soul once again comprises three parts, and is encapsuled in the body as in a prison; it rises above earthly conditions to the degree that it recollects the “really real” that it has once seen when in the company of the gods (*Phdr.* 246b-d). There is reward and punishment in the form of re-incarnation – only the better souls are reborn in human form, other pass into those of animals. And there are cycles of purification and calculations about the time they take.²⁶¹

Il corpo torna ad essere la prigione dell’anima. L’anima segue la tripartizione della *Repubblica*. Il vero reale torna ad essere il mondo dell’Intelligibile ideale. Le Idee si contemplano negli intervalli tra la vita e la morte che precedono le reincarnazioni. Rispetto alla predestinazione del mito di Er, però, il *Fedro* introduce una novità: l’anima sceglie la guida del dio della cui schiera aveva fatto parte. E se si considerano il mito del carro alato e la metafora delle ali dell’anima, l’anima del *Fedro* è ancor meno terrestre dell’anima della *Repubblica*: «there is no strictly mortal part of the soul: its three parts, including the possibly misbehaving black horse, all have wings which they may lose or ruin, but which may also be restored and carry the soul up and above»²⁶². Non c’è una parte mortale dell’anima in senso proprio, dato che anche il cavallo nero ha le ali.²⁶³

Simposio e *Fedro* appaiono complementari soprattutto considerando tale questione dell’anima, ovvero spiegando come l’anima alata e trascendente del *Fedro*

261 *Ibid.*, p. 412

262 *Ibidem*

263 Nella sua *Introduzione* a PLATONE, *Fedro*, op. cit., pp. 5-34, Giovanni Reale tocca la questione della corrispondenza del mito della biga alata con la tripartizione della *Repubblica*. Sicuramente l’auriga va fatto corrispondere alla *ragione*, dato che il suo compito consiste nel mettere pace tra le due tendenze irrazionali dell’anima. Problemi ermeneutici sorgono, invece, circa i due cavalli. Certo è che questi rappresentano le forze irrazionali dell’anima umana, l’una negativa (cavallo nero) e l’altra positiva (cavallo bianco). Ma non è sicuro che i cavalli corrispondano davvero alle altre due parti dell’anima tripartita della *Repubblica*. Secondo l’interpretazione tradizionale, il cavallo nero corrisponderebbe all’anima concupiscibile ed il cavallo bianco all’anima irascibile. Reale propone una nuova interpretazione del mito della biga alata alla luce delle dottrine non scritte. Nel *Timeo*, infatti, Platone dice chiaramente che l’anima concupiscibile e l’anima irascibile sono mortali, mentre nel *Fedro* i due cavalli si nutrono di nettare e ambrosia (il cibo degli dèi), quindi sono presentati come immortali. Accomunati agli dèi per la loro immortalità, i due cavalli del *Fedro* non corrispondono, per Reale, all’anima irascibile e concupiscibile della *Repubblica*. Semmai questi si riferiscono all’Uno ed alla Diade delle dottrine non scritte: l’Uno starebbe per l’auriga; la Diade sarebbe riscontrabile nei due cavalli dalle opposte tendenze.

non discordi con l'idea del raggiungimento *in vita* della massima perfezione e immortalità propugnato dal discorso di Diotima. Questa considerazione porta a scoprire come «in the *Symposium* and the *Phaedrus*, Plato aims at doing full justice to the two sides of our “daemonic” nature, our earthly and our heavenly features»²⁶⁴. La divisione del lavoro nell'esposizione della dottrina dell'Amore avviene assegnando al *Simposio* la dimostrazione della natura terrena dell'uomo ed al *Fedro* quella della sua natura celeste. Il tutto secondo l'individuazione della natura intermedia e demonica dell'uomo compiuta preliminarmente dal *Simposio* stesso. Per questo nel *Simposio* non ha importanza la questione dell'immortalità dell'anima personale: perché Platone si sta concentrando sulla massima perfezione raggiungibile *in vita*.

Il *Simposio*, in un certo senso, continua la visione ascetica dei dialoghi di mezzo come il *Fedone*, mentre il *Fedro* rivaluta l'amore personale. Nel *Simposio* non si ha, però, alcuna immagine davvero ascetica di Socrate. Per alcuni, la dicotomia ragione-passione si riflette, in questo dialogo, nella coppia di personaggi Socrate-Alcibiade. Ma non si possono così semplicemente e schematicamente identificare Socrate con la ragione ed Alcibiade con la passione, dato che Alcibiade non assume solo la parte del tentatore, ma anche quella della vittima. Socrate rifiuta Alcibiade non perché non vuol concedersi al suo amante, ma perché Alcibiade si rifiuta di mettere da parte le sue ambizioni sul popolo ateniese. E nella narrazione del suo ripudio da parte di Socrate, Alcibiade paragona la filosofia alla follia, connettendo questo dialogo al *Fedro*:

E il dolore per il morso del serpente mi fa ancora soffrire. A quanto si dice, chi lo ha sperimentato non vuol confessare quel che ha patito se non a quelli che abbiano sofferto lo stesso morso, poiché soltanto costoro capiranno e lo compatiranno se per il dolore ha osato e tutto fare e tutto dire. Orbene io, morso da puntura più dolorosa e nella parte più sensibile in cui si può essere morsi – ero stato colpito e morso nel cuore o nell'anima o comunque si voglia chiamare questa parte, e morso da discorsi di filosofia, i quali si attaccano più fieramente di una vipera, quando afferrano un'anima giovane e bennata, e spingono a fare e a dire qualsiasi cosa – e d'altra parte vedendomi davanti gente come Fedro e Agatone ed Erissimaco e Pausania e Aristodemo e Aristofane; Socrate stesso, e tutti gli altri, che bisogno c'è di nominarli? Siete tutti partecipi della follia, del delirio bacchico della filosofia – perciò ascolterete tutti, in quanto voi tutti vorrete compatire quel che allora feci e dissi.²⁶⁵

264 D. FREDE, op. cit., p. 412

265 PLATONE, *Simposio*, op. cit., 217e-218b, p. 219

La follia amorosa al centro del discorso di Socrate nel *Fedro* è presentata, marginalmente, anche nel *Simposio* da Alcibiade. La filosofia è, come la follia amorosa, un delirio bacchico, un magico incantamento che cattura e non permette liberazioni. La filosofia e l'Amore sono, quindi, «educazione per incantamento», come vuole la Frede.

Diotima parla, inoltre, della procreazione nel Bello, ma dal limitato punto di vista dell'ascesa al Bello in sé. Il *Fedro*, invece, completa tale ottica parziale e spiega come dev'essere la vita di chi ha compiuto l'ascesa ed è stato ammesso alla visione del Bello in sé. Questo si comprende anche osservando come nel *Simposio* si tratti quasi esclusivamente degli effetti dell'Amore sull'amante, mentre nel *Fedro* si parla invece dei benefici dell'Amore sia sull'amante che sull'amato. Ma questo non deve farci dimenticare che la *scala amoris* di Diotima (seppur finisca con la visione del Bello in sé) vede come suoi primi gradini l'amore per i bei corpi e l'amore per le scienze e le leggi. Inoltre, non si deve mettere da parte il discorso di Diotima sul demonico e sulla natura sintetico-intermediaria di Amore. L'attenzione di Diotima si focalizza certamente sul mortale e sul suo perfezionarsi per mezzo della creatività delle arti che fanno passare dal non-essere all'essere e, quindi, mettono in contatto il mortale con l'Eterno. L'amante ricercatore del Bello non può mai raggiungere *la* Bellezza, ma solo *una* bellezza. La visione del Bello in sé resta pur sempre una visione, dato che l'uomo non giunge mai a cogliere totalmente l'essere dell'Essere:

Instead of a firm possession of beauty and goodness, the hunter will achieve a kind of self-extension in place and time. If beauty and goodness cannot be a permanent possession, there will be good and beautiful deeds that last forever. Desire for self-extension brings forth immortal works, as far as human works can be "immortal".²⁶⁶

Mai si raggiunge una cognizione perfetta di una realtà ideale. Il possesso del Bello in sé da parte dell'uomo resta una visione mai ferma, mai totale. È sempre soggetta al mutare del tempo e del luogo, sempre estensibile e rinnovabile per mezzo delle opere (le quali rendono l'uomo mortale quanto più possibile vicino all'immortale). L'uomo non può mai davvero giungere al Vero eterno ed immortale delle Idee, ma (a causa della sua natura intermedia e demonica) vi può tendere con le opere mondane che ve lo avvicinano. L'Amore, quindi, si presenta come ausilio per l'uomo nell'elevazione verso l'immortalità *in vita*. Il *Simposio* presenta il progresso

266 D. FREDE, op. cit, p. 414

educativo *in vita* (sotto l'influsso dell'Amore e della Bellezza) che porta il ricercatore della bellezza dal Sensibile all'Intelligibile. Ciò che di nobile e di educativo risiede nell'Amore, consiste nel fatto che l'esperienza del Bello in sé fa partorire una serie di virtù reali, e non solo loro immagini. Questa è la sola vera immortalità raggiungibile dall'uomo mortale. Ed è un'immortalità raggiungibile *in vita*.

Il *Simposio* vuole, pertanto, mettere tra parentesi l'oltremondano, ma senza intrappolare l'uomo nel Sensibile, senza precludergli il raggiungimento dell'Intelligibile. La nostra natura non è l'essere, ma il divenire (come si comprende dalla descrizione dei viaggi dell'anima nel *Fedro*) in quanto la nostra essenza sta nel movimento.²⁶⁷ Per questo si deve considerare il reale diveniente, e non l'ideale statico e perfettissimo. E proprio questo viene fatto da Platone nell'esposizione della dottrina dell'Amore del *Simposio*, in cui prende in analisi la massima perfezione che l'uomo può raggiungere *in vita*. In quanto in entrambi i dialoghi si ha la considerazione dell'uomo come ente a metà tra essere e non-essere, cioè come giocattolo del divenire, *Simposio* e *Fedro* sono dialoghi continui e complementari.

Ma segni di continuità e di complementarità tra *Simposio* e *Fedro* si hanno soprattutto sotto altri aspetti. Innanzitutto, il tema di entrambi i dialoghi è l'Amore ed in ambedue i dialoghi questo tema viene deciso da Fedro, «il padre dell'argomento»²⁶⁸ (come lo definisce Erissimaco). A questo tema si connette, sia nel *Simposio* che nel *Fedro*, una trattazione del tema dell'immortalità. Nel *Simposio* questo viene sviluppato secondo la nozione di immanenza (per la quale si deve tentare di raggiungere la massima perfezione *in vita*). Nel *Fedro* secondo la nozione di trascendenza. Per di più, in entrambi i dialoghi le situazioni sono inusuali: un simposio ed una passeggiata di Socrate e Fedro fuori dalle mura della città, sulla riva del fiume Ilisso.²⁶⁹ Se nel *Simposio* Socrate si nasconde dietro la voce di Diotima,

267 Che l'essenza dell'uomo sia il movimento è testimoniato anche dal fatto che nel *Fedro* Socrate prova l'immortalità dell'anima per mezzo della "prova del movimento" (Cfr. PLATONE, *Fedro*, op. cit., 245c-246a, p. 105), che dimostra l'immortalità dell'anima, appunto, per mezzo dell'assunzione dell'anima come principio automoventesi.

268 PLATONE, *Simposio*, op. cit., 177d, p. 107

269 Secondo una certa interpretazione, questo passeggiare di Socrate e Fedro fuori dalle mura della città starebbe ad indicare una sconfessione da parte di Platone delle sue indicazioni della *Repubblica*, nella quale aveva sostenuto che solo nella città e nella vita politica l'Idea poteva realizzarsi al massimo. Nel *Fedro* Platone affermerebbe quindi, per mezzo del poeticissimo prologo, che l'Idea non si realizza solo nella

nel *Fedro* parla con la sua voce senza riferirsi ad alcun maestro che lo abbia iniziato alle cose d'Amore. Tuttavia egli si richiama all'autorità dei poeti (Saffo, Anacreonte), afferma che il suo primo discorso su Amore (quello per cui non si devono concedere i propri favori agli innamorati, ma solo ai non innamorati) è stato causato dal suo rifacimento del discorso di Lisia, compie la sua palinodia richiamando Stesicoro, invoca le Muse (Calliope e Urania), il suo dèmone e le cicale messaggere delle Muse stesse.

Nel *Simposio* e nel *Fedro* Platone inserisce molti richiami all'assistenza divina. Questo, probabilmente, per indicare che qui si sta presentando un Socrate diverso dal Socrate ascetico e intellettualista dei dialoghi di mezzo come il *Fedone*. Socrate è, qui, un oracolo o il discepolo di un oracolo. Socrate è un "Socrate incantato" (come lo definisce la Frede) o, meglio, un "Socrate ispirato" dalla mania divina dell'Amore. Il *Simposio* mette da parte la descrizione di un mondo separato dal mondo dei sensi, lasciando spazio all'ascesa *in vita* che conduce alla visione del Bello in sé. L'incantamento dell'Amore eleva al Bello, o almeno alla visione del Bello. Il *Fedro* propone invece di perseguire il modello divino *nella* nostra esistenza, ovvero di seguire il dio della cui schiera si faceva parte. La mania amorosa incanta, indirizzando di nuovo l'uomo verso la divinità che gli è propria.

Anche da qui si ricava come il *Fedro* sia completamento del *Simposio*: quest'ultimo dialogo lascia da parte la sfera divina, mentre il *Fedro* mostra come la ricerca della perfezione in vita non escluda una dimensione trascendente. D'altra parte, nel *Simposio* Eros è figlio di Poro e Penia, mentre nel *Fedro* è figlio di Afrodite: dalla sfera del demonico, Eros viene restituito alla sfera del Celeste: «as a complement to the Socrates-like, daemonic, earthly Eros, the son of Poros and Penia, we now find the heavenly Eros, son of Aphrodite, restored to the heavenly sphere»²⁷⁰. Il *Simposio*, con la sua *scala amoris*, mostra come un mortale possa avvicinarsi (per mezzo della visione del Bello in sé) al Divino. Il *Fedro* giustifica la possibilità che una natura divina si metta in relazione con l'umano e il mortale. In sostanza, secondo la Frede, il *Simposio* espone l'ascesa del mortale all'immortale (ovvero dell'uomo al Bello), mentre il *Fedro* propone il processo inverso di discesa dell'immortale nel mortale (della Bellezza ideale nel Sensibile).²⁷¹

politica, ma può anche realizzarsi nel singolo grazie all'Amore ed al suo oggetto, la Bellezza.

270 D. FREDE, op. cit., p. 416

271 Cfr. *Ibidem*

§5. La teoria dell'amore come soluzione all'aporia del *Liside*

Il *Fedro* tratta di un problema non completamente sviluppato dal discorso di Diotima. La sacerdotessa di Mantinea, infatti, svela come la funzione dell'amato sia quella di stimolo per la virtù, ma rimane, nella sua spiegazione, ad un livello astratto. Questa funzione incentivante dell'amato verso la virtù è affrontata invece dal *Fedro*. Platone ne tratta dopo aver esposto la dottrina delle ali dell'anima. Secondo Trabattoni,

la differenza tra *Simposio* e *Fedro* è marcata dal fatto che solo in quest'ultimo dialogo è presente la prospettiva ultraterrena. Per sollevarsi da terra occorre un vettore particolarmente potente. Non è un paragone azzardato, dal momento che Platone stesso usa a questo proposito la metafora dell'ala. Tutte le anime umane hanno almeno una volta visto le idee, quando correvano ai limiti del cielo al seguito degli dèi (questa è la condizione necessaria dell'umanità di ogni uomo). La vita mortale inizia quando l'uomo perde le ali, e ricade così sulla terra. Ma anche nella sua vita terrena, se opportunamente educato, l'uomo può recuperare almeno il sentore della realtà ideale che ha visto a suo tempo. L'eros è appunto una di queste forme di educazione. Sollecitato dalla visione della bellezza, a poco a poco l'uomo riprende le ali (249e), anche se non sempre e non facilmente esse gli consentono di spiccare il volo. Occorre che il desiderio si rivolga verso l'alto, cioè dalla bellezza e dal piacere fisico alla bellezza dell'idea e al piacere che essa procura. Qui il *Fedro* si ricongiunge col *Simposio*. Ma brevemente, perché la *scala amoris* non ha nel *Fedro* la stessa ordinata scansione.²⁷²

Se vero è che il *Fedro* completa il *Simposio* e che, integrati, questi due dialoghi danno come risultato la teoria platonica dell'Amore, vero è anche che tale dottrina risponde all'aporia sollevata dal *Liside* e con questo dialogo è strettamente connessa. In un certo senso, il *Fedro* riprende il *Liside*. Nel *Liside* si era trattato enigmaticamente l'idea del bisogno che gli uomini hanno gli uni degli altri e non si era giunti ad una definizione dell'amicizia, restando intrappolati nell'aporia. Un primo barlume di chiarezza sulla questione del bisogno d'Amore intrinseco alla natura umana, viene dal discorso di Aristofane del *Simposio*. Aristofane tratta del tema della mancanza per mezzo del mito degli esseri androgini, mostrando come l'uomo sia incompleto e mancante per natura. Tuttavia per Aristofane la ferita del taglio di Apollo si può sanare soltanto riunendosi alla propria metà ed in questo consiste, secondo Platone, il limite del suo discorso. Solo saldandosi assieme per mano di Efesto gli innamorati riuscirebbero a mettere pace alla pena causata dalla ferita intrinseca alla loro natura:

272 F. TRABATTONI, op. cit, p. 174

E se Efesto con i suoi strumenti si accostasse a loro mentre sono stretti insieme e domandasse: “Che cos’è, miei cari, che desiderate che l’uno riceva dall’altro?”; e se, vedendoli interdetti, domandasse ancora: “Forse desiderate stare vicini il più possibile l’uno all’altro, tanto da non lasciarvi mai né di giorno né di notte? Perché se è questo che desiderate, allora voglio liquefarvi e saldarvi insieme in modo che di due diventiate uno e viviate insieme fino al termine della vita come un solo essere, e quando sarete morti, anche laggiù nell’Ade siate un solo e unico morto. Ma state attenti se è proprio questo che desiderate e se ne sarete contenti, quando l’avrete raggiunto”, non c’è dubbio che, udito ciò, nessuno si tirerebbe indietro né mostrerebbe di desiderare qualcos’altro, ma crederebbe di aver udito precisamente quello che da tempo agognava, e cioè congiungersi e fondersi con l’amato per diventare una cosa sola.²⁷³

Il *Fedro* risponde al problema della mancanza sollevato da Aristofane con una considerazione più spiritualistica, prendendo in considerazione non più solo l’amante (come aveva fatto Diotima), ma anche l’amato:

The beloved sees in the eyes of his lover, “as in a mirror”, the admiration for his beauty (255d), and both together are reminded in reverence and love of the divine origin of beauty itself, the only one of the forms that keeps its lustre in earthly circumstances (250b).²⁷⁴

Il *Fedro*, in sostanza, spiega la mutualità del rapporto *erastès-eròmenos* col ricorso alla divina ispirazione. Ispirato dalla bellezza dell’amato, l’amante vede negli occhi di quello come in uno specchio e produce il ricordo dell’idea della Bellezza in sé che conduce entrambi gli amanti, assieme, alla visione del Bello.

Per chiarire in che modo la mancanza sia alla base dell’Amore inteso come ricerca del Bello in sé, è necessario, secondo la Frede, ricercare i motivi dell’esito aporetico del *Liside*. Una volta stabilito che cosa abbia fatto naufragare la ricerca di Socrate nel *Liside*, si potrà comprendere perché la scoperta della mancanza come base della teoria dell’Amore sia un progresso nel pensiero platonico. Socrate scarta tutte le possibili soluzioni alla domanda “che cos’è l’amicizia?”. Intrappola nell’aporia. Ad un certo punto viene proposta la soluzione per cui una persona intermedia (cioè né buona né cattiva) è amica del buono. Ma, successivamente, Socrate fa notare a Liside come questo tipo di amicizia fondata su un «innocuous desire»²⁷⁵

273 PLATONE, *Simposio*, op. cit., 192d-e, pp. 147-9

274 D. FREDE, op. cit., p. 417

275 *Ibidem*

(come la Frede lo definisce) che si fonda su un'affinità naturale legittimi ogni tipo di amicizia di un amante per un amato; soluzione che Liside rifiuta in quanto insidiato da un amante indesiderato. Così si perviene all'aporia. Questa aporia del *Liside*, tutto sommato, è facilmente risolvibile alla luce del *Simposio* e del *Fedro*. Per questo la Frede osserva che la teoria dell'Amore è la soluzione dell'aporia sollevata dalla discussione del *Liside*. L'errore di quest'ultimo dialogo consiste nel considerare la natura umana come autosufficiente e nell'attribuirle una certa qual perfezione. Questo, infatti, ignora deliberatamente che solo il dio è perfetto e che l'uomo ha bisogno degli dèi. In conclusione, per la Frede il limite del *Liside* è quello di non comprendere come la natura umana sia incompleta e mancante: «the possibility is never addressed in the *Lysis* that even so-called good human beings may always be in some kind of need, due to a prevailing incompleteness, so that all have a desire for some good or other»²⁷⁶.

La soluzione del *Liside* si ha semplicemente riconoscendo che l'uomo è naturalmente mancante. Da questa ammissione deriva che l'uomo tende al Bene in maniera naturale e non soltanto quando si è nel male, come il *Liside* vorrebbe. Anche l'«innocuous desire» chiamato in causa da Socrate nel dialogo è il segno di una mancanza e costituisce, perciò, un'affinità col dio corrispondente. Il problema delle affinità indesiderate (che era stato la causa del naufragio della discussione nell'aporia) viene risolto da una distinzione tra differenti mancanze e differenti tipi di bene, distinzione che disarmava l'assurda idea per la quale ogni persona che ha un qualsiasi desiderio è naturalmente amica di ciò che desidera.²⁷⁷ Ippotale è, per Liside, un amante indesiderato in quanto ricerca solo la bellezza fisica, mentre Liside vorrebbe un amante che lo aiuti a migliorarsi. Nel corso del dialogo diviene chiaro come Ippotale e Liside siano simili ed abbiano entrambi bisogno di essere educati dall'Amore. Socrate viene visto come il solo amante ideale (brutto ma silenicamente pieno di tesori) con la mediazione del quale questi potrebbero migliorarsi.

Il fatto che le dottrine delle diverse gradazioni di bene e della intrinseca mancanza della natura umana siano già presenti nel *Liside* non significa

²⁷⁶ *Ibid*, p. 418

²⁷⁷ In realtà, osserva la Frede, una soluzione all'aporia del dialogo sarebbe presente già nel *Liside* stesso. In 222b, infatti, Socrate osserva come ci sia differenza tra ciò che “dipende da noi” e ciò che “è come noi”, pervenendo ad una differenziazione tra diversi livelli di mancanza ed affinità. Cfr D. FREDE, op. cit., p. 419.

che in questo dialogo siano presenti, implicitamente, le soluzioni della dottrina platonica dell'Amore del *Simposio*. Secondo una certa interpretazione, Platone avrebbe potuto avere già in mente queste idee ma avrebbe voluto riservarle ad altra occasione. Per giustificare l'implicita intuizione²⁷⁸ delle dottrine del *Simposio* nel *Liside*, si deve ammettere che il *Liside* presenti gli intermedi come elementi sintetici dinamici. Ma questo è escluso dall'analisi degli intermedi del *Liside* che, più che degli intermedi, sono dei *neutri*. Per di più che, anche ammettendo che i neutri del *Liside* non siano dei neutri ma dei veri intermedi, per compiere questa ammissione si dovrebbe concedere prima che il *Liside* sia stato scritto dopo il *Fedone*, cosa che appariva improbabile già a Robin. Senza aver concepito l'uomo come demonico che oscilla tra mortale e immortale, Platone non può aver sciolto l'aporia del *Liside*. Per questo la dottrina dell'Amore è soluzione all'aporia di questo dialogo: «the new concept of the intermediary allows him [Platone] to use the vision of the higher and better, which is inherent in our nature, as the basis of love and friendship»²⁷⁹.

L'Amore viene identificato da Platone come una mania divina simile all'ispirazione dell'arte poetica o a quella dei maghi e degli indovini.²⁸⁰ L'assimilazione dell'Amore alla mania divina suprema nobilita l'Eros e suggerisce che anche l'Amore tra gli uomini dev'essere ispirato da una visione. Se le relazioni umane si basassero solo sulla prudenza, sulla ragione o sul bisogno fisico, allora l'Amore resterebbe un'arte produttiva priva di ispirazione, quasi una *technè*²⁸¹. Così la presenta Lisia nel suo discorso. Ma Socrate confuta il retore e mostra come Amore non sia un'arte tecnica che si basa su competenze specifiche, bensì qualcosa di maggiormente nobile: un'arte ispirata da mania divina. Per realizzare ciò che ci rende migliori *in vita* abbiamo bisogno della promessa di una Vita oltre la vita. Da qui Platone deriva la connessione dell'Amore col Divino.

278 La Frede, giustamente, fa notare come l'intuizione di una soluzione non sia l'equivalente della soluzione stessa.

279 D. FREDE, op. cit., p. 420

280 Nel *Fedro* Platone distingue quattro tipi di mania: mantica, teletica, poesia ed Amore. E dice che l'Eros è la migliore delle manie divine. Cfr. PLATONE, *Fedro*, op. cit., 244a-245c, pp. 101-3

281 In Platone si definisce *technè* (=tecnica) ogni arte che si basa su competenze specifiche. La *technè* è una capacità o una disposizione dell'uomo che è all'origine di un qualche suo operare che non si svolge a caso ma avviene in modo metodico (cioè sulla base di un calcolo o di un ragionamento).

Mentre nel *Simposio* l'Amore è ancora presentato da Socrate come un «coadiutore»²⁸² dell'ascesa dell'essere mortale all'Essere immortale, nel *Fedro* Amore non è ciò che continua la filosofia per altra via, ma ciò che rende possibile la filosofia come ricerca comune. Se si legge il discorso di Diotima solo sotto l'aspetto di delucidazione della funzione pedagogica di Amore, si resta colpiti dalla grande enfasi che si ripone sulla difficoltà di giungere ad una «completa vita» e mantenerla. Diotima parla, però, dell'impossibilità di giungere alla perfezione non solo dall'ottica limitata dell'uomo, ma dall'ottica allargata di tutto ciò che è mortale:

We should keep in mind, however, that she is not only concerned with the impossibility of moral perfection among human beings; she is talking quite generally about the instability of all that is mortal. Not just human-kind's needy nature is at stake here. As Diotima claims, all living things are constantly undergoing continued destruction and repair (207d-208b). This includes even our mental abilities – even there we stand in need of continued exercises to replenish what we lose through forgetting.²⁸³

Tutte le cose, osserva Diotima in 208a, sono soggette al divenire intrinseco alle cose naturali. Il corpo muta continuamente, rinnovandosi ed invecchiando. E, così, muta e diviene anche il nostro pensiero: l'oblio è l'uscita di conoscenza che fa svanire una determinata nozione; la meditazione è il ricordo nuovo che sostituisce ciò che si è obliato e conserva la conoscenza di modo che essa resti sempre la stessa. Il pensiero, come le cose naturali sono soggette a generazione e corruzione, ha i suoi mutamenti: la conoscenza ha continuo bisogno di rinnovarsi, per mezzo del ricordo, dall'oblio.

282 PLATONE, *Simposio*, op. cit., 212b, p. 203. Amore è forse ancora presentato come aiuto per l'uomo nella sua ascesa all'Essere che si compie tramite la Dialettica. L'Amore, infatti, porta alla visione del Bello in sé, mentre la Dialettica fa cogliere il Bene, conducendo (nel massimo modo possibile all'uomo) dal Sensibile all'Intelligibile. Tuttavia, neanche la Dialettica coglie l'Essere nel suo aspetto di Bene in sé, dato che essa conduce pur sempre una «seconda navigazione» in quanto è costretta ad utilizzare i *logoi*, cioè opera un procedimento indiretto che porta ad una visione simile a quando si osserva il Sole in eclissi nel suo riflesso nell'acqua (ovvero tramite la sua immagine) per non restare accecati.

283 D. FREDE, op. cit, p. 421

§6. Rapporti della teoria dell'amore del *Simposio* e del *Fedro* con i dialoghi della vecchiaia come *Timeo* e *Filebo*

Se il *Simposio* ed il *Fedro* operano una divisione del lavoro nell'esposizione della dottrina dell'Amore, possiamo riscontrare una simile divisione del lavoro anche per *Filebo* e *Timeo*. Il *Filebo*, infatti, non solo omette la discussione della tripartizione dell'anima, ma anche tutta la discussione sulla trascendenza dell'anima; temi che saranno invece trattati approfonditamente nel *Timeo*.²⁸⁴

Come nel *Simposio*, nel *Filebo* e nel *Timeo* si trova la distinzione ontologica tra essere (mondo ideale) e divenire (mondo reale): «that all things that do not strictly belong to the eternally selfsame realm of being are to be assigned to the realm of what Plato calls “becoming” is a doctrine that forms the basis of the discussion of his cosmology in the *Timaieus* (cfr. 27d-29d). But the same ontology is also at work, mutatis mutandis, in the *Philebus*»²⁸⁵. Nel *Filebo* il raffronto piacere-conoscenza si basa sul fatto che il migliore dei due termini dialettici dev'essere conforme al Bello, al Vero e al Bene. La maggiore obiezione al piacere come unico candidato alla felicità dell'uomo è che questo ha natura incompleta e mancante: il piacere è sempre ristoro da una mancanza e non può mai possedere una solida natura essenziale di per sé.

Non a caso nel *Filebo* Platone usa l'immagine dell'amato e dell'amante per spiegare la differenza tra essere e divenire, richiamando i temi dell'incompletezza e del bisogno dettato dalla mancanza. Nel *Filebo* Platone fa col piacere quanto aveva fatto con l'Amore nel *Simposio* e nel *Fedro*:

Plato is now repeating for the concept of pleasure what he did earlier for love and friendship. He assigns it a place on the ontological map, as a part of the remedy for all that stands in need of restoration and replenishment.²⁸⁶

Con *Fedro* e *Simposio*, quindi, i dialoghi tardi hanno in comune l'idea che nulla di mortale possiede una natura completa in quanto ciò che è mortale non possiede una perfetta armonia, ma è soggetto al divenire continuo delle cose: «nothing that is subject to any change enjoys perfect stability»²⁸⁷. Nulla di ciò che è mortale ed appartiene al Sensibile è statico, dato che solo alla perfezione del Divino spetta l'attributo dell'immutabilità. Il mortale resta intrappolato nel divenire, l'aspetto ontologico proprio delle cose intermedie.

284 *Ibidem*, nota 44

285 *Ibidem*

286 *Ibid*, p. 422

287 *Ibidem*

IV

Breve appunto sui rapporti tra benevolenza e beneficenza nella *Teoria dei sentimenti morali* di Adam Smith

Premessa

La lettura della *Teoria dei sentimenti morali* di Adam Smith segnala una sovrapposizione dei termini «benevolenza» e «beneficenza» che può essere dannosa per la comprensione del testo del filosofo ed economista scozzese. Più di una volta i due termini ricorrono accostati e quasi accavallati l'un l'altro. Ad una prima lettura potrebbero sembrare sinonimi. Ma, evidentemente, benevolenza e beneficenza non possono essere la stessa cosa, se non altro perché hanno due denominazioni distinte. Per dirla con i Medievali, dato che *nomina sunt consequentia rerum*, a nomi diversi corrispondono oggetti di riferimento differenti. Tale pare essere anche il caso di benevolenza e beneficenza, la cui distinzione si tenterà di chiarire in questo breve appunto.

Alla voce *Bontà* del *Dizionario di filosofia* di Nicola Abbagnano si riscontra l'importanza di comprendere appieno la distinzione tra i due termini «benevolenza» e «beneficenza» per darne una definizione sufficientemente precisa:

BONTÀ' (lat. *Bonitas*; ingl. *Goodness*; franc. *Bonté*; ted. *Gütigkeit*). Nel significato più esteso: l'eccellenza di un oggetto qualsiasi (cosa o persona). Dice, ad es., S. Tommaso: "La B. che in Dio è semplicemente e uniformemente, nelle creature è in modo molteplice e diviso" (*S. Th.*, I, q. 47, a. 1). Le discussioni del Sei e Settecento intorno alla B. di Dio come movente della creazione (cfr. Leibniz, *Théod.*, II, § 116 e sgg.) si fondarono su un più ristretto significato del termine, che fu espresso chiaramente da Baumgarten: "La B. (benignità), egli disse, è la determinazione della volontà a far bene agli altri. Il beneficio è l'azione utile all'altro, suggerita dalla B." (*Met.*, § 903). In questo senso la B. si identifica con quella che Aristotele chiamava benevolenza (*εὐνοία*) (*Et. Nic.*, VIII, 2, 1155 b 33). I due significati del termine sono vivi nell'uso comune.²⁸⁸

Si comprende, da queste parole, come mai la voce *Benevolenza* rimandi, nel *Dizionario* di Abbagnano, alla voce *Bontà*. E questa breve delucida-

288 NICOLA ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, TEA, Milano, 1993, voce: *Bontà*

zione sul significato della bontà mette in evidenza (tramite le parole di Baumgarten) come la benevolenza sia una disposizione dell'animo che si attua nella beneficenza, ovvero nel far concretamente bene agli altri in base all'inclinazione naturale. In questo scritto si tenterà di mostrare come la distinzione tra benevolenza e beneficenza data qui sopra sia appropriata anche per la discussione della *Teoria dei sentimenti morali* di Adam Smith, tenendo presente come riferimento della trattazione smithiana alcuni passi dell'*Etica Nicomachea* come quello segnalato dallo stesso Abbagnano.

§1. La benevolenza come disposizione al bene

Una definizione da dizionario filosofico potrebbe descrivere la benevolenza come disposizione al bene, come inclinazione a compiere atti buoni. Benevolenza è disposizione cosciente a volere il bene che causa felicità. In questo senso, si può incontrare anche la definizione di benevolenza come amore dell'umanità. La benevolenza, infatti, può essere desiderio del bene per sé o per altri, fino ad essere desiderio del bene dell'umanità tutta. Una benevolenza di tal fatta è la massima benevolenza possibile. È la specie più lodevole tra tutte le specie possibili di benevolenza: quella che Smith chiama benevolenza universale. Ma di questo ci occuperemo più sotto.

La benevolenza entra in scena nella Parte I Sezione II dell'opera di Smith. Nel capitolo III di questa sezione Smith individua le passioni asociali nell'odio e nel risentimento. Nel capitolo IV afferma, invece, che le passioni sociali sono la generosità, l'umanità, la gentilezza, la compassione, l'amicizia reciproca, la stima e tutte le affezioni sociali benevole. Infatti, lo spettatore imparziale simpatizza per le affezioni benevole.²⁸⁹ A metà tra le passioni sociali e le passioni asociali stanno le passioni egoistiche, trattate dal capitolo V. Queste sono la pena e la gioia che traiamo dal considerare la nostra buona o cattiva fortuna privata. Tali passioni non sono mai del tutto spiacevoli come le passioni asociali, né mai del tutto piacevoli come le passioni sociali, che sono guidate dall'affezione benevolenza. La benevolenza è, quindi, presentata come un'affezione. Ed affezione è «stato, condizione o qualità che consiste nel *subire un'azione* o nell'essere influenzato o modificato da essa»²⁹⁰.

289 Cfr. ADAM SMITH, *Teoria dei sentimenti morali*, BUR, Milano, 2001, I, II, IV, 1, pp. 131-132.

290 N. ABBAGNANO, op. cit., voce: Affezione

Ma questo passo segnala anche un interessante contatto tra Smith e la trattazione della benevolenza dell'*Etica Nicomachea*. Della benevolenza Aristotele tratta in un passo del libro VIII ed in uno del libro IX. I libri VIII e IX dell'*Etica Nicomachea* sono dedicati alla trattazione dell'amicizia. In VIII, 2, lo Stagirita espone le diverse opinioni sull'amicizia per criticarne la portata fisico-cosmologica e ricondurre il discorso sull'amicizia nel campo dell'etica. Ripercorrendo (in sostanza) la trattazione platonica del *Liside*, Aristotele afferma che intorno all'amicizia sono sostenute differenti opinioni, come quella per cui l'amicizia si ha tra simile e simile (Empedocle e Poeti) o quella per cui l'amicizia si ha tra opposti dissimili (Eraclito e Poeti). In realtà, spiega Aristotele, l'amicizia non è qualcosa di unico come aveva affermato la speculazione presocratica. Tre sono gli oggetti dell'amore: il buono, il piacevole e l'utile (anche se poi l'utile si può scomporre in piacevole e buono). Aristotele mostra, quindi, come i tre oggetti amati (bene, piacevole ed utile) diano luogo ad amicizia se accompagnati da benevolenza reciproca da ambo le parti dell'amicizia:

Invece per l'amico si dice che si deve volere ciò che per lui è bene. Ma alle persone che vogliono bene in questo modo diamo l'appellativo di benevole se lo stesso sentimento non sorge anche da parte di colui che amano; infatti è in chi è contraccambiato che la benevolenza è amicizia. [...] Occorre dunque che ci sia mutua benevolenza e che l'uno voglia ciò che è bene per l'altro senza tenerlo nascosto.²⁹¹

La benevolenza è condizione dell'amicizia, ma non ancora amicizia. La benevolenza è vista da Aristotele come la condizione per cui il bene può ingenerare amicizia. Se una persona ha benevolenza verso un'altra che non contraccambia, allora si ha vera e propria benevolenza. Se invece l'oggetto dell'amore contraccambia la benevolenza (mutua benevolenza), allora si ha l'amicizia. Ma l'amicizia di virtù: non quella di utile, né quella di piacere.²⁹²

291 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, BUR Pantheon, Milano, 2002, VIII, 2, 1155b 30-35, p. 511

292 In base alla tripartizione degli oggetti amabili, Aristotele aveva infatti diviso l'amicizia in tre tipi:

- 1) amicizia di piacere → ha come oggetto il piacere
- 2) amicizia di utilità → ha come oggetto l'utile
- 3) amicizia di virtù → ha come oggetto il bene.

Di questi tre tipi di amicizia, quella di virtù è la migliore, dato che il piacere e l'utile sono accidentali e una volta che vengono meno possono far cessare l'amicizia, eliminando i vantaggi che da quella ci si attendono. L'amicizia di virtù è, invece, stabile e

A questo passo dell'*Etica Nicomachea* pare richiamarsi un passo di Smith che riguarda la trattazione della benevolenza sopra citata:

Quale carattere è così detestabile come quello di chi ha piacere di seminare discordia tra gli amici, e di mutare in odio mortale il loro più tenero amore? Tuttavia, in che consiste l'atrocità di questa offesa tanto aborrita? Forse nel privarli dei piccoli favori che avrebbero potuto aspettarsi l'uno dall'altro, se la loro amicizia fosse continuata? Essa consiste nel privarli dell'amicizia stessa, nel derubarli degli affetti reciproci, da cui entrambi ricavano soddisfazione, nel disturbare l'armonia dei loro cuori, nel porre fine a quel felice scambio che intercorreva prima tra loro.²⁹³

Trattando della simpatia che lo spettatore imparziale accorda alle affezioni benevole, Smith sostiene che questo stesso spettatore imparziale condanna coloro che tentano di nuocere all'amicizia. Da qui si può ricavare come Smith concordi con Aristotele nel sostenere che la benevolenza è fondamento dell'amicizia. A questa affermazione, però, Smith affianca due clausole che lo avvicinano ancor più alla posizione del filosofo greco: la benevolenza deve essere mutua benevolenza (Smith parla di «affetti reciproci») e l'amicizia fondata sulla benevolenza dev'essere amicizia di virtù e non di piacere o di utilità, dato che chi priva gli amici della loro amicizia reciproca non nuoce loro se non perché nuoce alla loro amicizia, e non poiché li priva dei vantaggi che da questa sarebbero potuti derivare (utile e piacere).

Sempre nell'*Etica Nicomachea*, Aristotele presenta l'amicizia con sistematicità nel capitolo 5 del libro IX. La benevolenza non è ancora amicizia, dato che si può avere benevolenza anche di uno sconosciuto, mentre è assurdo parlare di amicizia verso uno sconosciuto. Se la benevolenza non è amicizia, neppure è amore, dato che manca del desiderio e della frequentazione abituale propria di esso. Da ciò Aristotele ricava che la benevolenza è *inizio dell'amicizia*:

Perciò, usando una metafora, si potrebbe dire che la benevolenza è un'amicizia inerte, ma che, se si prolunga nel tempo e perviene ad una frequentazione abituale, diventa amicizia: non l'amicizia che si fonda sull'utile o quella fondata sul piacere, giacché non si ha neppure benevolenza in questi casi. Chi infatti ha ricevuto un beneficio, in cambio dei favori che ha avuto tributa la sua benevolenza, compiendo ciò che è giusto. Ma chi vuole che una persona faccia fortuna perché ha speranza di un vantaggio per

duratura poiché si fonda sul bene.

293 A. SMITH, op. cit., I, II, IV, I, p. 132

suo mezzo, non sembra essere benevolo verso quella persona, ma piuttosto verso sé stesso; come neppure sembra essergli amico se ne ha cura a motivo di qualche utilità.²⁹⁴

Questo passo conferma la vicinanza di Smith alla trattazione aristotelica della benevolenza come fondamento dell'amicizia. Infatti, come lo Stagirita, il filosofo scozzese afferma che la benevolenza sta a fondamento dell'amicizia quando è reciproca e quando fonda una *philia* che è amicizia di virtù (e non di utilità o di piacere).

Per Aristotele l'amicizia è virtù. Quindi la benevolenza (che dell'amicizia è fondamento) non potrà che essere un elemento preliminare alla virtù amicizia. Non potrà essere, cioè, virtù in senso stretto. Semmai la benevolenza è una sorta di disposizione naturale al bene. Con tale idea della benevolenza si accorda un passo di Smith, in cui egli afferma che:

Non è il debole potere del senso di umanità, non è quel flebile barlume di benevolenza che la Natura ha acceso nel cuore umano che riesce a contrastare così i fortissimi impulsi dell'amor di sé. È un potere più grande, un movente più energico, quello che si manifesta in tali occasioni. È la ragione, il principio, la coscienza, l'abitante dell'animo, l'uomo interiore, il grande giudice e arbitro della nostra condotta.²⁹⁵

Prospettando come freno dell'amor di sé la coscienza o uomo interiore, Smith caratterizza la benevolenza come un «senso di umanità» donato all'uomo dalla Natura. Quindi, per Smith, la benevolenza è disposizione innata al bene donata all'uomo dalla Natura. Più che una virtù è un'affezione, o una disposizione dell'animo.²⁹⁶

§2. La benevolenza universale

Il capitolo III della sezione II della Parte VI della *Teoria dei sentimenti morali* si occupa della benevolenza universale, cioè della benevolenza elevata

294 ARISTOTELE, op. cit., IX, 5, 1167a 10-20, pp. 591-593

295 A. SMITH, op. cit., III, III, 4, pp. 294-295

296 Anche se, a dire il vero, vi sono più di un passo in cui Smith descrive la benevolenza come una virtù. Ad esempio in VI, I, 15, pp. 431-432: «parliamo di prudenza del grande generale, del grande statista, del grande legislatore. In tutti questi casi, la prudenza è unita a molte virtù più grandi e più splendide, come il valore, la profonda e vasta benevolenza, il sacro rispetto per le regole di giustizia, tutte accompagnate da un giusto grado di autocontrollo». Che la benevolenza possa essere definita come virtù e come affezione, tuttavia, non nega che l'essenza della benevolenza resti quella di una disposizione innata dell'animo al bene.

al suo massimo grado. La benevolenza può andare dalla benevolenza per noi stessi, a quella per un singolo individuo, a quella per più persone, fino ad estendersi tanto da divenire benevolenza universale.

La prospettiva di Smith è qui stoica. Per il filosofo scozzese la benevolenza universale è il riflesso dell'ordine provvidenziale delle cose. Dio è l'Essere benevolo che ha ordinato tutte le cose in modo che nel mondo vi sia il massimo grado di bellezza, bontà e perfezione. Dio governa il mondo verso la massima felicità per mezzo della Provvidenza. Da ciò deriva che la benevolenza universale sarà la «magnanima rassegnazione alla volontà di Colui che dirige l'universo»²⁹⁷; ovvero ubbidienza gioiosa all'ordine provvidenziale dell'universo stabilito da Dio.

La benevolenza universale è propria solo del saggio, dato che solo questo sa comprendere di essere una parte insignificante dell'universo. Il saggio è cosciente di essere soltanto una parte del Tutto. Sa che il bene del Tutto è migliore del suo bene particolare. Per questo «è sempre animato dalla volontà che il suo interesse privato venga sacrificato all'interesse pubblico del suo particolare ordine o della sua particolare società. Inoltre desidera sempre che l'interesse del suo ordine o della sua società sia sacrificato al più grande interesse dello stato o del regno, di cui il suo ordine non è che una parte subordinata»²⁹⁸.

La benevolenza universale spinge a preporre l'interesse del Tutto rispetto all'interesse della parte, a sacrificare il proprio bene particolare per guardare al bene dell'universo. Nel saggio è radicata l'idea che Dio sia sommamente benevolente e non ammetta, nel suo ordine provvidenziale del mondo, alcunché di malvagio o non necessario per il bene universale. Ne viene che il saggio dotato di benevolenza universale considererà tutte le sventure che possono colpire lui e la sua società come qualcosa di necessario per l'ordine del mondo stabilito da Dio, cioè come qualcosa cui non solo si deve rassegnare, ma che deve addirittura accettare con serenità:

Nelle più grandi calamità pubbliche e private, un uomo saggio dovrebbe riflettere che egli, i suoi amici e i suoi compatrioti sono stati destinati a una zona sperduta dell'universo; che se non fosse stato necessario per il bene comune non avrebbero ricevuto tale destinazione; e che rientra nel loro dovere non solo rassegnarsi umilmente a tale destinazione, ma cercare di accettarla con zelo e gioia.²⁹⁹

297 A. SMITH, op. cit., VI, II, III, 4, p. 463

298 *Ibid.*, VI, II, III, 3, p. 463

299 *Ibid.*, VI, II, III, 4, p. 464

Smith sostiene, in sostanza, che la benevolenza universale dev'essere propria del saggio come riflesso della consapevolezza dell'ordine buono dato dalla Provvidenza divina al mondo. Dato che Dio ha creato tutto *valde bone*, all'uomo non resta che accettare tutto ciò che gli viene dalla vita come ciò che di migliore poteva accadergli. Amministrare l'universo spetta a Dio, non all'uomo. L'uomo dovrà solo curarsi di aderire alla benevolenza divina esercitando una benevolenza universale.

§3. La virtù come benevolenza nel sistema di Hutcheson

Nella Parte VII ("I sistemi di filosofia morale") sezione II Smith tratta de "I diversi resoconti sulla natura della virtù". Una delle soluzioni alla questione della natura della virtù è quella che Smith attribuisce agli Eclettici tardo platonici³⁰⁰, ai Platonici di Cambridge (Ralph Cudworth, Henry More e John Smith) e soprattutto a Francis Hutcheson. Per questi pensatori (ma l'orizzonte teoretico di riferimento è sostanzialmente Hutcheson) la virtù consiste nella benevolenza disinteressata.

L'attributo fondamentale di Dio è la benevolenza. Infatti Dio è essenzialmente bontà ed amore, ed in Lui saggezza ed onnipotenza d'agire sono subordinate alla benevolenza come i mezzi sono subordinati al fine. L'uomo è tanto più perfetto quanto più tende ad assomigliare a Dio. Per questo l'uomo deve esercitare quanta più benevolenza può per assomigliare quanto meglio sa fare al Dio benevolo che regge l'universo: «solo per le azioni di carità e di amore possiamo imitare, come a noi si addice, la condotta divina, [...] e diventare così oggetti più appropriati del Suo amore e della Sua stima, fino ad arrivare a quell'immediata confidenza e comunicazione con Dio che è il grande obiettivo di questa filosofia»³⁰¹.

La benevolenza è un'affezione o una passione che ha «tendenza necessariamente benefica»³⁰² e si presenta, quindi, come disposizione naturale al bene che si attua nella virtù della beneficenza. Per questo la benevolenza è ciò che attribuisce alle azioni che da essa derivano la massima bellezza possibile. E per questo «Hutcheson ritiene evidente che la virtù debba consistere soltanto nella pura e disinteressata benevolenza»³⁰³. Infatti la benevolenza è affezione, passione o disposizione naturale, e se portata in atto dall'azio-

300 Classe di filosofi di difficile identificazione.

301 A. SMITH, op. cit., VII, II, III, 2, p. 570

302 *Ibid*, VII, II, III, 4, p. 571

303 *Ibid*, VII, II, III, 6, p. 572

ne benefica disinteressata, allora diviene virtù. In sostanza, la posizione di Hutcheson non discorda da quella di Smith, poiché per entrambi la benevolenza è attitudine alla bontà che si trasforma in virtù una volta che si concretizza nella beneficenza, come più sotto si tenterà di dimostrare.

Hutcheson sostiene anche che la virtù è tanto più grande quanto maggiore è la benevolenza che la produce. Quindi dalla benevolenza che mira al bene proprio o di un individuo o di pochi individui, deriverà una virtù minore rispetto ad una virtù derivata dalla benevolenza universale:

la virtù perfetta consiste nell'orientare tutte le nostre azioni in modo tale da promuovere il maggior bene possibile; nel sottomettere tutte le affezioni inferiori al desiderio della felicità generale dell'umanità; nel considerare se stesso nient'altro che uno dei tanti, la cui prosperità va perseguita solo fino al punto in cui si può accordare o può collaborare con quella generale.³⁰⁴

Anche per Hutcheson la benevolenza universale (l'ubbidienza all'ordine provvidenziale del mondo) è la massima benevolenza possibile. E dato che la virtù deriva dalla benevolenza, la benevolenza universale causa la massima virtù possibile all'uomo.

Smith afferma che, forse, la benevolenza può essere il solo principio di azione di Dio. Ma una creatura imperfetta come l'uomo deve agire secondo i due moventi della benevolenza e dell'egoismo. Sebbene Smith non accetti del tutto questo sistema che identifica la virtù con la benevolenza, questa prospettiva pare almeno identificare la benevolenza come affezione e disposizione naturale al bene che si attua nella beneficenza, come (si tenterà di dimostrare) fa lo stesso Smith.

§4. La definizione della beneficenza ricavata dal suo confronto con la giustizia

La beneficenza compare nella *Teoria dei sentimenti morali* nel capitolo V della sezione I della Parte II. Smith sta analizzando il senso del merito e del demerito. Il primo, dice Smith, si compone di una simpatia diretta e di una simpatia indiretta. La simpatia diretta si ha per la persona che agisce facendo beneficenza, come ad esempio ci si immedesima nell'azione dei grandi eroi della storia e della letteratura, parteggiando per il loro successo e come partecipando delle loro azioni.³⁰⁵ La simpatia indiretta si ha, inve-

304 *Ibid*, VII, II, III, 11, pp. 573-574

305 Cfr. A. SMITH, op. cit., II, I, V, 3, pp. 192-193

ce, per coloro che hanno gratitudine per il beneficio ricevuto: «è come se insieme a loro abbracciassimo il loro benefattore»³⁰⁶. Lo spettatore imparziale approva sempre l'azione del benefattore e quella di chi riceve benefici e dimostra la sua gratitudine. Disapprova, invece, l'azione di chi riceve beneficenza e non dimostra la dovuta gratitudine a chi l'ha beneficiato.

Da ciò si ricava che la beneficenza concerne l'azione, e non è una disposizione come la benevolenza. La beneficenza potrebbe essere definita come l'attuazione della disposizione della benevolenza, che si concretizza nel dispensare beni su larga scala. La beneficenza è la qualità dell'essere generosi e venire in aiuto: *fare bene gratuitamente e liberamente*.

Per comprendere cosa sia la beneficenza nell'opera di Smith, è necessario considerare il capitolo I della sezione II della Parte II, da cui si ricava una sua definizione per mezzo del confronto con la giustizia. Innanzitutto, tanto la giustizia quanto la beneficenza sono considerate da Smith come virtù, e questo distingue la beneficenza dalla benevolenza, facendo già intuire come la beneficenza sia attuazione della benevolenza.

Inizialmente Smith distingue tra azioni di tendenza benefica ed azioni di tendenza malvagia. L'azione di tendenza benefica deriva da un movente appropriato. È oggetto di ricompensa poiché suscita la simpatetica gratitudine dello spettatore imparziale. L'azione di tendenza malvagia deriva da un movente inappropriato ed è oggetto di punizione poiché suscita nello spettatore imparziale solo risentimento. L'azione malvagia si rapporta, quindi, alla giustizia. La punizione non ha a che fare con la beneficenza, ma con la giustizia. Al paragrafo 4 Smith sostiene che il risentimento salvaguarda la giustizia facendo respingere il male che si rischia di subire e vendicare il male già subito, così che chi ha offeso si pente della sua ingiustizia e che altri, per paura di una simile punizione, siano distolti dal commettere ingiustizia. La giustizia può essere estorta con la forza, dato che l'ingiustizia è un male positivo che causa risentimento ed esige una punizione. La violazione della giustizia è il delitto che arreca un male reale e positivo e, pertanto, viene disapprovato dallo spettatore imparziale con il risentimento, richiedendo una punizione. Se si rispetta la giustizia non si ottiene alcuna ricompensa. Ma se si viola la giustizia, si viene sottoposti ad una punizione. Il rispetto della giustizia è appropriatezza che merita approvazione da parte dello spettatore imparziale, ma non causa un bene positivo. Questo in quanto non suscita nello spettatore imparziale alcun sentimento di gratitudine. L'ingiusto merita una puni-

306 *Ibidem*

zione poiché ha commesso un male positivo. Il giusto non viene né lodato né punito, dato che non ha commesso alcun bene positivo. Semmai viene rispettato dagli altri per la sua innocenza.

L'azione di tendenza benefica (beneficenza) è sempre libera e non può essere estorta con la forza. Chi non opera beneficenza non commette un male positivo, pertanto non è punibile. Egli soltanto non fa un bene, ma non commette un male. Neanche può essere punita la mancanza di gratitudine per la beneficenza ricevuta, dato che se il benefattore tentasse di estorcere la gratitudine con la forza, allora disonorerebbe la sua azione benefica. La mancanza di beneficenza è oggetto di odio (passione naturalmente suscitata dall'inappropriatezza del comportamento), ma non di risentimento (passione suscitata da azioni che arrecano un male positivo). La mancanza di giustizia è l'ingiustizia, che va punita poiché causa un male positivo che suscita risentimento. La mancanza di beneficenza, invece, suscita soltanto odio, e non è, perciò, oggetto di punizione:

egli non arreca un positivo danno a nessuno. Soltanto egli non fa quel bene che sarebbe stato appropriato fare. È oggetto di odio, una passione che viene naturalmente suscitata dall'inappropriatezza del sentimento e del comportamento; non è oggetto di risentimento, una passione che propriamente non è mai suscitata altro che da azioni che tendono ad arrecare un reale e positivo danno a qualche particolare persona. Perciò la mancanza di gratitudine non può essere punita.³⁰⁷

La punizione deve colpire un male positivo, mentre «la mera mancanza di virtù benevole, nonostante possa deluderci rispetto al bene che potevamo ragionevolmente aspettarci, non ci arreca, né tenta di arrecarci, alcun male dal quale possiamo avere motivo di difenderci»³⁰⁸. Da questo passo si può ricavare che la beneficenza consiste nel fare bene dando doni ad altri. È un'azione che deriva dalla disposizione naturale al bene, cioè dalla benevolenza. Beneficenza la fa chi ha tendenze benevole.

Infatti Smith afferma che la beneficenza mancata non merita risentimento e punizione, ma soltanto odio. Sostiene, poi, che la «mancanza di virtù benevole» causa soltanto delusione e non può richiedere punizione poiché non arreca male positivo. Ne viene che la beneficenza è azione che deriva da una disposizione naturale al bene, cioè dalla benevolenza. E che si parli di «virtù benevole» non deve trarre in inganno: la benevolenza è dispo-

307 *Ibid*, II, II, I, 3, p. 199

308 *Ibid*, II, II, I, 4, p. 200

zione naturale al bene che diviene virtù quando si attua nella beneficenza, la quale (essa sì) è virtù benevola in quanto è concretizzazione della disposizione naturale al bene.

Smith continua poi la sua analisi delle differenze tra beneficenza e giustizia. La beneficenza negata, dice in II, II, I, 6, è ciò che si colloca al di sotto del grado ordinario di appropriata beneficenza; pertanto è oggetto di biasimo e disapprovazione. Il grado ordinario di appropriata beneficenza, invece, non è né lodevole né biasimevole. Lodevole è, semmai, ciò che supera l'ordinario grado di appropriata beneficenza. Né l'ordinario grado di appropriata beneficenza può essere estorto con la forza.³⁰⁹ La beneficenza, se manca, non merita punizione. Ma se è in grado maggiore che nell'ordinario grado di appropriata beneficenza, allora merita lode e gratitudine. Per questo, dice Smith sul finire del capitolo, «pensiamo che al generoso e al benefattore siano dovute benevolenza e generosità»³¹⁰. Da questo passo si può ricavare come la benevolenza sia ciò che suscita la beneficenza. Smith aveva sostenuto che il beneficente deve essere contraccambiato con gratitudine e con beneficenza da colui che ha ricevuto la beneficenza: «chi non ricompensa il proprio benefattore, quando è in grado di farlo e quando il suo benefattore ha bisogno della sua assistenza, è senza dubbio colpevole della più malvagia ingratitudine»³¹¹. Se la beneficenza suscita nel beneficiario la benevolenza, e se il beneficiario (a causa della beneficenza ricevuta) è tanto grato da contraccambiare con beneficenza colui che l'ha beneficiato, allora la benevolenza causa la beneficenza. Pertanto, la benevolenza è disposizione dell'animo al bene che si attua nel dispensare beni nell'azione della beneficenza.

309 Ad esempio: quando un padre viene meno dall'ordinario affetto per il figlio, o il figlio viene meno dal normale affetto filiale, nonostante tale condotta sia biasimevole, nessuno crede che tale beneficenza possa essere estorta con la forza. Ci si può lamentare di questa mancanza di beneficenza, e lo spettatore imparziale può intromettersi con il consiglio, ma mai con la forza. (Cfr. A. SMITH, op. cit., II, II, I, 7, pp. 201-202). In realtà, sostiene Smith subito dopo, le leggi di tutti i paesi obbligano i genitori a mantenere i figli, ed i figli a mantenere i genitori, imponendo alcuni basilari doveri di beneficenza. La magistratura civile può fissare delle regole che non solo proibiscano ai cittadini di danneggiarsi a vicenda, ma che impongano un certo livello di beneficenza. Se il sovrano ordina un certo livello di beneficenza, allora disubbidire diviene non solo odioso e biasimevole, ma anche punibile come ingiustizia (Cfr. *Ibid.*, II, II, I, 8, pp. 202-203).

310 A. SMITH, op. cit., II, II, I, 10, p. 204

311 *Ibid.*, II, II, I, 3, p. 198

A conferma di quanto detto, si può citare un passo dalla *Conclusione della sesta parte*. Qui il filosofo scozzese spiega che, mentre la preoccupazione per la nostra felicità suscita in noi la virtù della prudenza, la preoccupazione per la felicità altrui suscita le virtù della giustizia e della beneficenza.³¹² Smith sostiene che, mentre la virtù della prudenza è suggerita dalle affezioni egoistiche, le virtù di giustizia e beneficenza sono suggerite dalle «affezioni benevole». Da ciò si ricava che la beneficenza è virtù che spinge a favorire la felicità altrui, e che è suggerita dalla disposizione naturale al bene, cioè dalla benevolenza. La beneficenza è la messa in pratica (azione) della disposizione dell'animo al bene (benevolenza). Infatti la benevolenza è affezione che suggerisce le virtù della giustizia e della beneficenza.

§5. L'ordine della beneficenza rispetto agli individui ed alla società

Come da quanto detto sopra, il carattere dell'individuo si può considerare in relazione alla sua influenza sulla propria felicità o in relazione alla sua influenza sulla felicità altrui. Nel primo caso, si ha la prudenza (affrontata nella sezione I della Parte VI). Nel secondo caso, si hanno le virtù della giustizia e della beneficenza. Obiettivo della sezione II della Parte VI è quello di delineare l'ordine della beneficenza rispetto agli individui (capitolo I) e rispetto alle società (capitolo II). Considerando il carattere dell'individuo in relazione alla sua influenza sulla felicità altrui, risulta che egli può o nuocere o fare del bene agli altri. Se li danneggia, allora interviene la giustizia. Se fa loro del bene, allora interviene la beneficenza. Scrive infatti Smith:

Una sacra e religiosa attenzione a non danneggiare o disturbare in nessun modo la felicità del nostro prossimo, anche nei casi in cui non ci sia nessuna legge a proteggerlo, è propria del carattere dell'uomo del tutto innocente e giusto; un carattere che, quando le sue doti vengono sviluppate, è sempre venerabile per sé stesso, e non manca quasi mai di essere accompagnato da molte altre *virtù*, da un forte sentimento per gli altri, da una grande umanità e *benevolenza*. [...] In questa sezione cercherò soltanto di spiegare il fondamento di quell'ordine che la natura sembra aver delineato per indicarci come distribuire i nostri buoni uffici, o come dirigere o impiegare i nostri limitati poteri di *beneficenza* primariamente verso gli individui e in secondo luogo verso la società.³¹³

L'uomo innocente e giusto ha tutte le virtù e le buone disposizioni d'animo, tra cui la benevolenza e la beneficenza. Dal passo citato risulta in-

312 Cfr. *Ibid*, VI, Conclusione, 1, pp. 505-506

313 *Ibid*, VI, II, Introduzione, 2, pp. 435-436, corsivo mio.

fatti sufficientemente chiaro come per Smith la benevolenza non sia una virtù, ma una disposizione dell'animo. Il termine «benevolenza» è, infatti, affiancato al termine «umanità», che indica più che una virtù una disposizione dell'animo. Semmai la benevolenza diviene virtù quando si attua nella distribuzione dei beni, chiamata beneficenza. Pertanto Smith si adopera in questa parte nell'elencazione dell'ordine con cui la Natura raccomanda gli individui (cap. I) e le società (cap. II) alla nostra beneficenza.

La Natura (come volevano gli Stoici) raccomanda, innanzitutto, ciascuno alla sua propria cura. Per prima cosa, quindi, la beneficenza rispetto agli individui è beneficenza dell'individuo verso sé stesso (VI, II, I, 1). Immediatamente dopo, la Natura raccomanda all'individuo la beneficenza verso i membri della famiglia (VI, II, I, 2-14). Questa benevolenza diminuisce man mano che la parentela si allenta. Ad esempio: l'amore dei fratelli fra di loro è maggiore dell'amore dei cugini fra di loro. Infatti i cugini continuano l'amore dei fratelli (dato che sono figli dei fratelli), ma sebbene siano importanti l'uno per l'altro, lo sono meno di quanto non lo siano i fratelli tra di loro (VI, II, I, 5). Nella trattazione di questo secondo grado della beneficenza rispetto agli individui, Smith si dilunga molto in questioni che tralasciamo per la poca aderenza al tema della presente discussione.

Terzo grado della beneficenza rispetto agli individui è quello dei compagni di lavoro e dei soci di commercio (VI, II, I, 15). Poi viene la beneficenza verso coloro che vediamo tutti i giorni e verso i vicini di casa (VI, II, I, 16). Si ha, quindi, la beneficenza verso i saggi ed i virtuosi, che Smith definisce (secondo l'orizzonte teoretico aristotelico già affrontato al §2) come simpatia naturale che fonda un'amicizia di virtù che è duratura e nulla ha a che vedere con l'amicizia di utilità o di piacere (VI, II, I, 18).

Ma la nostra beneficenza dev'essere rivolta soprattutto a coloro che hanno mostrato beneficenza verso di noi. Scrive Smith:

La natura, che ha fatto gli uomini per questa reciproca bontà, così necessaria per la loro felicità, fa sì che ogni uomo diventi oggetto particolare di bontà per quelli verso i quali lui è stato buono. Per quanto la loro gratitudine non corrisponda sempre alla sua beneficenza, tuttavia il senso del suo merito, la gratitudine simpatetica dello spettatore imparziale, le corrisponderà sempre. [...] Nessun uomo benevolo perde mai del tutto i frutti della sua benevolenza. Se non sempre li raccoglie dalle persone che dovrebbero

offrirglieli, è difficile che non li raccolga affatto, e maggiorati di dieci volte, da altre persone.³¹⁴

Oltre che per l'elencazione dell'ordine della beneficenza rispetto agli individui, questo passo è importante anche per comprendere i rapporti tra benevolenza e beneficenza. Si dice, infatti, che la natura ha dato agli uomini la bontà, e che nessun uomo benevolo perde mai del tutto i frutti della sua benevolenza. Seguendo l'identificazione di Abbagnano³¹⁵, se bontà e benevolenza coincidono, allora la benevolenza è una disposizione naturale dell'uomo al bene, in quanto la natura ha dato agli uomini la bontà.

«Nessun uomo benevolo perde mai del tutto *i frutti* della sua benevolenza»: questo significa che la beneficenza viene sempre ricambiata dal giusto con altra beneficenza. Perciò la beneficenza è definibile come *il frutto* della benevolenza. È, quindi, possibile affermare che la benevolenza è una disposizione naturale al bene che si attua nella virtù della beneficenza, quasi che benevolenza e beneficenza stessero tra loro come il seme sta al frutto. Dove il seme (benevolenza) è il frutto in potenza, ed il frutto (beneficenza) l'atto della potenza del seme. Infine, dice Smith, la beneficenza ci raccomanda le persone che sono in situazioni particolari e che suscitano il nostro rispetto (ricchi e potenti) o la nostra compassione (sfortunati, sventurati poveri e miserabili).³¹⁶ Riassunto in punti, l'ordine della beneficenza rispetto agli individui pare essere il seguente:

1. Persone raccomandate alla nostra beneficenza per aver operato beneficenza vero di noi.
2. Persone raccomandate alla nostra beneficenza per il rapporto che hanno con noi:
 - noi stessi
 - membri della famiglia a seconda del grado di parentela (figli, genitori, fratelli e sorelle, cugini...)
 - compagni di lavoro e soci di commercio
 - vicini di casa e persone che vediamo tutti i giorni.
3. Persone raccomandate alla nostra beneficenza per le loro qualità personali: saggi e virtuosi.
4. Persone raccomandate alla nostra beneficenza per la loro situazione particolare
 - ricchi e potenti (rispetto)
 - sfortunati, sventurati, poveri e miserabili (compassione).

Nel capitolo II della sezione II della parte VI Smith affronta, invece, l'ordine della beneficenza rispetto alla società. La Natura raccomanda alla nostra beneficenza lo Stato o il regno in cui viviamo o siamo nati. Quindi il primo

314 *Ibid.*, VI, II, I, 19, pp. 446-447

315 Cfr. §2 per l'identificazione abbagnaniana di benevolenza e bontà.

316 Cfr. A SMITH, op. cit., VI, II, I, 20, pp. 447-448

grado della beneficenza rispetto alle società è quello della beneficenza per il proprio regno. Questa beneficenza è guidata dall'amor di patria, un amore che nulla ha a che fare con l'amore per l'umanità (benevolenza universale che considera la propria società come parte dell'intero genere umano), ma che considera semmai la propria patria di per sé stessa, volendone la prosperità anche a danno delle altre nazioni vicine. «La benevolenza più estesa per il bene pubblico [...] è quella degli statisti»³¹⁷. Ma la benevolenza è disposizione al bene che causa la beneficenza: quindi lo statista è colui che, tra tutti i membri dello Stato, sa agire con più beneficenza.

Terza viene la beneficenza per la propria classe sociale, dato che «ogni stato indipendente è diviso in molti diversi ordini e società, ognuno dei quali ha i suoi particolari poteri, privilegi, e immunità. Ogni individuo è naturalmente più legato al proprio ordine o alla propria società, piuttosto che agli altri»³¹⁸. È in questa parte che Smith mostra la necessità di mantenere (secondo una prospettiva conservatrice)³¹⁹ l'ordine delle classi sociali all'interno dello stato per evitare fazionalismi. Se questi fazionalismi sopravvengono o se anche lo stato è impiegato in guerre esterne, allora la beneficenza si esercita nel suo quarto grado rispetto alla società. Si ha così la beneficenza verso gli eroi civili, cioè verso coloro che hanno servito il loro paese conducendolo alla vittoria (VI, II, II, 13-14). Tirando le somme, l'ordine della beneficenza rispetto alle società è riassumibile nel seguente schema:

1. Beneficenza degli statisti per il proprio Stato o il proprio regno;
2. Beneficenza dei cittadini per il proprio Stato il proprio regno;
3. Beneficenza verso la propria classe sociale;
4. Beneficenza verso gli eroi civili che hanno contribuito alle vittorie della patria.

317 *Ibid.*, VI, II, II, 6, p. 454

318 *Ibid.*, VI, II, II, 7, p. 455

319 Che Smith abbia qui una prospettiva conservatrice è evidente anche se si pensa come egli distingua tra spirito civico (amor di patria che si nutre del rispetto della divisione della società in classi) e spirito di sistema (infiamma l'amor patrio fino al fanatismo, facendo desiderare l'attuazione a tutti i costi di una riforma che migliori lo stato in base ad un progetto ideale). Forse spronato dall'esperienza appena contemporanea della Rivoluzione Francese (la sesta edizione della *Teoria dei sentimenti morali* è del 1790), Smith si pronuncia contro l'utopismo rivoluzionario, sostenendo che è giusto tentare di riformare *per quanto possibile* lo Stato (così da migliorarlo) come vuole lo spirito civico. Rasenta invece la follia guardare ad un modello ideale irrealizzabile e tentare *a tutti i costi* di realizzare tale modello anche sovvertendo la divisione presente delle classi dello Stato, come vuole lo spirito di sistema.

Conclusione

In conclusione, in questo breve appunto si è tentato di mostrare come ai due termini «benevolenza» e «beneficenza» vadano assegnati oggetti di riferimento differenti e distinti. Dall'analisi fin qui protrattasi, si evince che la benevolenza è definibile come affezione o disposizione al bene che la Natura ha infuso nell'animo umano. La benevolenza non è una virtù, ma semmai un'inclinazione innata del carattere che la Natura ha infuso in noi affinché ci sia possibile mettere in pratica la nostra bontà con azioni buone. Queste azioni buone sono l'oggetto della beneficenza. Infatti, la beneficenza è definibile come attuazione della disposizione naturale al bene per mezzo di un'azione che mira a dispensare beni su larga scala. Si potrebbe affermare, seguendo anche la scia della trattazione dell'ordine della beneficenza rispetto agli individui del §6, che la benevolenza e la beneficenza stanno tra loro rispettivamente come la potenza sta all'atto. La benevolenza è affezione che determina la potenza di agire facendo del bene. La beneficenza è l'attuazione della disposizione benevola per mezzo di un'azione che dispensa beni su larga scala.

Un'ultima ed ulteriore conferma è data da un passo della sezione III della Parte VI:

Agire secondo i dettami della prudenza, della giustizia, e della beneficenza non sembra molto degno di merito, se non c'è alcuna tentazione a fare il contrario. Ma agire con fredda deliberazione in mezzo ai grandi pericoli e alle grandi difficoltà; osservare religiosamente le sacre regole di giustizia, disprezzando sia i grandi interessi che possono spingerci a violarle; non tollerare mai che la benevolenza del nostro carattere sia smorzata o scoraggiata dalla malignità e dall'ingratitude degli individui verso cui l'abbiamo esercitata è segno della più alta saggezza e virtù.³²⁰

La beneficenza è definita come un «agire», come un'azione. È la concretizzazione della disposizione al bene della benevolenza nel dispensare beni su larga scala. La benevolenza, d'altra parte, è vista come la disposizione naturale al bene. È propria «del nostro carattere», un'affezione o una disposizione naturale dell'animo che si attua nella virtù della beneficenza.

320 A. SMITH, op. cit., VI, III, 11, p. 471

V

Sui rapporti tra storia sacra e storie profane

I. In un passo degli *Atti degli Apostoli*, che John Toland richiama nella seconda delle *Letters to Serena* (1704), si dice che «Mosè fu educato secondo tutta la sapienza degli Egiziani ed era potente in parole e in opere»³²¹. In questa ed in altre affermazioni contenute nel Testo Sacro, alcuni autori seicenteschi e settecenteschi trovarono la giustificazione delle storie dei popoli Gentili, che narravano di sterminate antichità ben più vecchie di quelle narrate nei libri del *Pentateuco*. Il pericolo era quello di contaminare il racconto biblico con le storie profane dei Gentili. Ed era problema ancora fortemente sentito. Basti pensare che l'abiura di Galilei è appena del 1633, o che nel 1691-93 si era svolto a Napoli un processo per ateismo contro i sostenitori dell'atomismo cartesiano. Il problema era quello di mantenere distinte la storia sacra e le storie profane, dato che la storia sacra è storia del popolo eletto (cioè degli Ebrei), mentre le storie profane sono storie di popoli barbari, rozzi e dalle religioni false e superstiziose.

Ammettere la derivazione della sapienza mosaica dall'Egitto, significava ammettere che gli Egizi furono il popolo più antico del mondo, dando ragione alle storie profane contrarie alle affermazioni del Testo Sacro. Si dava, cioè, ragione ai pagani contro agli Ebrei, iniziatori della religione cristiana in quanto autori dei primi testi della rivelazione dettata dal vero Dio. Bisognava preservare la distinzione delle due storie per mantenere la validità della rivelazione, cioè per mantenere l'idea che l'unica verità riguardo alle origini del mondo e della società umana fosse contenuta nella Scrittura.

II. Giambattista Vico visse tra il 1668 ed il 1744, anno in cui uscì (postuma) l'edizione definitiva (la terza) della sua *Scienza nuova*. David Hume visse tra il 1711 ed il 1776 ed elaborò i suoi scritti sulla religione non molto tempo dopo il capolavoro di Vico. Questi due filosofi ebbero, però, posizioni opposte riguardo alla questione dei rapporti tra storia sacra e storie profane. Vico fu semmai vicino alla posizione di uno degli avversari di Hume: il vescovo Warburton, che criticò la *Storia naturale della religione*.

321 *Atti degli Apostoli*, 7, 22

Bisogna considerare che, se i tempi non erano cambiati di molto, ben differenti furono i luoghi in cui nacquero i due pensatori: Vico era un napoletano, mentre Hume era legato all'ambiente inglese ed alla Francia dei *philosophes*. Nessuna meraviglia, allora, se le due posizioni si oppongono come l'ortodossia al libero pensiero. Vico è pensatore che (pur con molte concessioni a tematiche eterodosse) si inquadra nell'ortodossia. Vuol giustificare la superiorità del cristianesimo su ogni altra religione e far venire meno quanto, nelle storie profane, si oppone alla Scrittura. Hume non ignora invece il contrasto. Sente che, ormai, le ricerche filologiche e l'esegesi biblica hanno dimostrato a sufficienza (con Spinoza e Simon) che il racconto dei cinque libri del *Pentateuco* non può essere considerato che come una favola.

A questo proposito appare chiarificatrice una pagina sui miracoli della sezione X della *Ricerca sull'intelletto umano*. Hume ha appena sostenuto che la religione cristiana si fonda sulla fede. Volevamo dimostrarla con la ragione sarebbe metterla allo sbaraglio. Scrive quindi:

Per render ciò più evidente, esaminiamo i miracoli narrati nella Scrittura; e per non perderci in un campo troppo vasto, limitiamoci a quelli che troviamo nel *Pentateuco*, che noi esamineremo, secondo i principi di questi pretesi cristiani, non come parola o testimonianza di Dio stesso, ma come produzione d'uno storico e d'uno scrittore puramente umano. Noi ci troviamo anzitutto di fronte ad un libro, presentatoci da un popolo barbaro ed ignorante, scritto in un'epoca in cui esso era ancora più barbaro e, secondo ogni probabilità, scritto molte tempo dopo i fatti che racconta, non corroborato da testimonianze concordi e che assomiglia a quelle spiegazioni favolose che ogni popolo dà delle sue origini. Leggendo questo libro, lo troviamo pieno di prodigi e di miracoli. Esso ci dà relazione d'uno stato del mondo e della natura umana completamente diverso da quello odierno, della nostra caduta da quello stato, dell'età dell'uomo protratta fino intorno ai mille anni, della distruzione del mondo a causa di un diluvio, della scelta arbitraria d'un popolo quale favorito del cielo, e quel popolo è compatriota dell'autore, della sua liberazione dalla schiavitù a mezzo di prodigi più stupefacenti che si possano immaginare. Ora io desidero che ognuno si metta una mano sul cuore e dopo una seria considerazione dichiararsi se pensa che la falsità d'un simile libro, suffragata da tale testimonianza, sarebbe più fuori dell'ordinario e più miracolosa di tutti i miracoli che si raccontano nel libro; il che, tuttavia, è indispensabile per farcelo accettare, secondo i criteri di probabilità stabiliti sopra.³²²

322 DAVID HUME, *Ricerca sull'intelletto umano*, Laterza, Roma-Bari, 2004, Sezione X: Dei miracoli, pp. 203-205

Tralasciando la discussione sui miracoli di Hume, si può notare come il pensatore scozzese metta in evidenza che il *Pentateuco* non è prodotto del solo Mosè. La verità del Testamento Sacro va accertata per mezzo del vaglio critico che discerne quanto v'è di vero e quanto è favola e racconto di miracoli volti a convincere gli idolatri della verità della religione di Cristo.

Una simile affermazione è proprio ciò che Vico vorrebbe confutare nella sua *Scienza nuova*. Il suo obiettivo è difendere la credenza che il mondo sia retto da una Provvidenza che ordina le azioni degli uomini per la conservazione della creazione di Dio. Paolo Casini ha sostenuto, per questo, che l'interpretazione delle storie profane e mitologiche di Hume ha «il medesimo retroscena di ricerche e discussioni che si coglie nelle pagine, spesso allusive e oscure, della *Scienza nuova* di Vico»³²³.

Hume non tratta direttamente del rapporto tra le due storie, ma lo ha ben presente come antecedente culturale. Dietro alla sua ricerca (come dietro quella di Vico) sono Marsham, Spencer, von Heurn, Simon, Hobbes, Spinoza, Bayle, Fontenelle, i Padri della Chiesa e, soprattutto, i libertini ed i classici (Diodoro Siculo, Cicerone, Tacito, Plutarco, Luciano, Lucrezio e Stazio). Il fatto che le risposte siano diverse, non è dovuto al mutare dei tempi, quanto semmai alle diverse soluzioni che al problema davano autori di mentalità tanto distanti: l'uno così devoto; l'altro così scettico.

III. Nel capitolo 12 della Parte I del *Leviathan*, Hobbes tratta della religione. Durante la sua ricerca sulle cause naturali del sorgere del sentimento religioso nell'uomo (che egli identifica nella curiosità di conoscere le cause delle cose e nel timore del futuro e della morte), il pensatore inglese dà una distinzione di Ebrei e Gentili che sa molto di cautela contro la censura:

Questi germi, infatti, sono stati coltivati da due categorie di uomini. Una è composta da coloro che li hanno coltivati e disposti conformemente alla propria inventiva, l'altra da quelli che l'hanno fatto con lo scopo di rendere quegli uomini che si fidavano di loro maggiormente disposti all'obbedienza, alle leggi, alla pace, alla carità e alla società civile. Cosicché, la religione dei primi è parte della politica umana e insegna parte dei doveri che i re terreni impongono ai loro sudditi. La religione dei secondi è politica divina e contiene i precetti per coloro che si sono resi sudditi del regno di Dio.

323 PAOLO CASINI, *Introduzione* a DAVID HUME, *Storia naturale della religione*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 18

Alla prima categoria appartengono tutti i fondatori di Stati e i legislatori dei Gentili; alla seconda appartenevano Abramo, Mosè e il nostro benedetto Salvatore, per il cui tramite le leggi di Dio sono giunte sino a noi.³²⁴

Che la distinzione sia solo di comodo, è dimostrato dal fatto che per tutto il capitolo Hobbes parla della religione dei Gentili, accennando alla religione cristiana solo in tono polemico, notando come la corruzione dei sacerdoti discrediti la credenza nella stessa religione. Hobbes è interessato al ruolo politico della religione ed a tracciarne la genesi nella natura umana. Più che attento all'ortodossia, Hobbes è, come Hume, convinto che la religione derivi dalle emozioni e dalle passioni. Ma il suo testo doveva pur venire pubblicato. E, allora, era necessaria qualche cautela che distinguesse storia sacra e storie profane.

IV. Ben più convinta fu la difesa della distinzione delle due storie da parte di Vico. Per il filosofo napoletano le storie profane dei Gentili sono contenute nelle XII Tavole e nei poemi omerici, mentre la storia sacra è contenuta nella rivelazione della Scrittura. Il §54 della *Scienza nuova* afferma che «gli ebrei furono il primo popolo del nostro mondo ed hanno serbato con verità le loro memorie nella storia sacra fin dal principio del mondo»³²⁵. E, nella dignità XXIII della sezione *Degli elementi* del libro I, afferma:

La storia sacra è più antica di tutte le più antiche profane che ci sono pervenute, perché narra tanto spiegatamente e per lungo tratto di più di ottocento anni lo stato di natura sotto de' patriarchi, o sia, lo stato delle famiglie, sopra le quali tutti i politici convengono che poi sorsero i popoli e le città; del quale stato la storia profana ce ne ha o nulla o poco assai confusamente narrato. Questa dignità pruova la verità della storia sacra contro la boria delle nazioni che sopra ci ha detto Diodoro sicolo, perocché gli ebrei han conservato tanto spiegatamente le loro memorie fin dal principio del mondo.³²⁶

Vico distingue nettamente storia sacra e storie profane. Non permette a queste due storie di venire a contatto se non per la coda. Ciò perché le storie profane iniziano laddove finisce il racconto della storia sacra.

324 THOMAS HOBBS, *Leviatano*, a cura di Arrigo Pacchi, Laterza, Roma-Bari, 1999, Parte I, cap. 12: La religione, p. 90

325 GIAMBATTISTA VICO, *Principi di scienza nuova*, Oscar Mondadori, Milano, 1999, §54, p. 46

326 *Ibid.*, §165-166, p. 87

Vico è il tipico esempio della difesa ortodossa dell'unicità della storia sacra e dell'isolamento del popolo ebraico. Le sue tesi sul popolo ebraico sono riassumibili nei seguenti punti:

- È il più antico del mondo, iniziato da Adamo e creato da Dio.
- È il solo a serbare, nella storia sacra, memorie storiche sin dalla creazione del mondo.
- È il solo che conosce il vero tempo del mondo.
- È immune alla vanagloria che produce la boria delle nazioni.
- È vissuto nascosto agli altri popoli, quindi non ne ha subito le contaminazioni.
- Non ebbe alcun contatto con gli Egiziani.
- Fu sempre «di giusta corporatura», mentre i Gentili divennero giganti ferini.
- Ebbe sempre ragione, mentre i Gentili ebbero, nei loro inizi, senso e fantasia.
- È il popolo eletto cui Dio ha rivelato la vera religione.

Come testimonia un altro passo della *Scienza nuova*, la differenza fra Ebrei e Gentili è giustificata anche da caratteristiche antropologiche:

Quindi, come si è nelle *Degnità* divisato, di tutto il primo mondo degli uomini si devono fare due generi: cioè uno d'uomini di giusta corporatura, che furon in soli ebrei; e l'altro di giganti, che furono gli autori delle nazioni gentili.³²⁷

Se i Gentili nati dalle razze di Cam, Sem e Jafet (i figli di Noè) degenerarono in bestioni per aver perso la religione del padre, gli Ebrei – illuminati dalla fede del vero Dio – furono sempre «di giusta corporatura». E se i bestioni erano tutti senso e fantasia, gli Ebrei ebbero sempre la ragione.

La distinzione di Ebrei e Gentili serve a Vico per mantenere la validità universale e l'unicità della storia sacra. Data l'ignoranza dei bestioni perché il mondo non vada in rovina e si possano conservare le società, è necessaria una Provvidenza. Per questo la scienza nuova è «teologia civile ragionata della provvidenza divina»: perché dimostra l'azione della Provvidenza nelle cose civili, cioè che è necessario che vi sia una Provvidenza e che la distinzione delle due storie è la migliore dimostrazione di questa necessità.

327 *Ibid.*, §372, p. 143

Mosè non ereditò la sua sapienza dall'Egitto. Gli Ebrei furono il più antico di tutti i popoli, come narra la Bibbia. La rivelazione di Dio a Mosè contiene la storia di tutta la gente della terra, non del solo popolo ebraico. Per questo Vico dedica la prima parte della *Scienza nuova* alla confutazione delle tesi filo-egiziane di Marsham, Spencer e von Heurn. Le *Annotazioni alla Tavola cronologica* dimostrano come gli Ebrei siano il primo popolo del mondo, come il Diluvio sia stato universale e come gli Egiziani non siano più antichi degli Ebrei. Questo contro l'idea che Mosè abbia derivato la sua sapienza dall'Egitto.

V. Se Marsham e Spencer avessero dovuto compilare una tavola cronologica simile a quella di Vico, avrebbero posto gli Egiziani nella prima colonna. Vico li pone, invece, nella quinta: dopo Ebrei, Caldei, Sciti e Fenici. Nel *Canon chronicus aegyptiacus, hebraicus, graecus* (1672) di John Marsham e nel *De legibus hebraeorum* (1686) di John Spencer, infatti, si sosteneva che gli Egiziani sono stati il più antico popolo del mondo e che, come testimonia lo stesso *Pentateuco*, Mosè fu educato in Egitto, derivando da questo Paese molte delle sue pratiche religiose. Gli Egizi erano, al tempo in cui fu scritto il Testo Sacro, sapienti e raffinati. Gli Ebrei erano, invece, rozzi e ignoranti. Per questo derivarono dall'Egitto molte pratiche e convinzioni, come l'idea dell'immortalità dell'anima o la circoncisione.

È chiaro che questa posizione filo-egiziana minacciava la distinzione delle due storie, cioè la validità della rivelazione come fonte vera. Dire che gli Egiziani insegnarono la religione a Mosè, è un problema non solo è cronologico (negazione della validità della cronologia breve della Bibbia), ma ben più profondo. Se la narrazione biblica viene smentita dalle storie profane, si negano le fondamenta della religione cristiana, che si basa sul *Pentateuco*.

Le tesi filo-egiziane di Marsham e Spencer furono riprese anche dai deisti inglesi, che professarono la priorità del monoteismo puro sull'idolatria e la necessità di tornare ad una religione semplice e senza dogmi, chiese, o sacerdoti. Nel suo *Christianity as old as the creation* (1732) Matthew Tindal sostenne che la religione cristiana esiste da sempre, nonostante il suo nome sia più tardo. Il motivo di quest'affermazione del filosofo deista è che le verità della rivelazione erano già presenti negli scritti dei filosofi antichi. Il legame tra i deisti e le tesi sulla priorità degli Egiziani sugli Ebrei è evidente in un passo in cui Tindal sostiene che la circoncisione fu una

pratica che Mosè introdusse tra gli Ebrei dopo averla appresa dall'Egitto. La storia sacra risulta contaminata dalle storie profane, che sono di essa ben più antiche.

VI. John Toland portò alla radicalità le tesi filo-egiziane di Marsham e Spencer. Riprendendo il *Trattato teologico-politico* di Spinoza ed i *Dialoghi* di La Mothe le Vayer, Toland sostenne nelle *Letters to Serena* (1704) che l'idea dell'immortalità dell'anima deriva dall'Egitto. La lettera II (*Storia dell'immortalità dell'anima presso i pagani*) spiega come l'idea dell'immortalità dell'anima sia nata dal culto dei morti presso i pagani e che da essi fu derivata dagli Ebrei. La religione naturale pura degli inizi non ne aveva bisogno: le bastava la credenza nell'esistenza di un unico Dio. Quando si iniziarono ad adorare i morti ed a proiettarne la memoria negli astri, si divinizzarono gli uomini che avevano mostrato la loro eccellenza per qualche qualità. Fu così che l'immortalità dell'anima ebbe inizio tra i pagani, specificamente presso gli Egiziani. Toland riporta molte testimonianze antiche per mostrare la priorità di questa scoperta da parte degli Egiziani e, durante questa elencazione di testimonianze classiche (patristiche come latine e greche), arriva a distinguere Ebrei ed Egizi:

So che gli Ebrei e una moltitudine di Cristiani pretendono che gli Egiziani ricevessero il loro sapere da Abramo, caldeo per nazionalità ma non per fede, uno straniero che visse in quei luoghi solo due anni e che probabilmente parlava un'altra lingua. Il *Pentateuco* non fa menzione di tale sapienza; e se egli conosceva l'astronomia o qualche altra scienza, perché non si preoccupava di istruire il suo stesso popolo al pari degli Egiziani? Gli Ebrei infatti erano i più ignoranti fra tutti i popoli orientali: mentre si ricorda negli *Atti degli Apostoli* (7, v. 22) a onore di Mosè non che seguiva le dottrine di Abramo, ma che fu educato e che eccelle in tutti i campi della cultura degli Egiziani. Lo stesso *Pentateuco* fa menzione della loro religione e scienza molto tempo prima che la legge fosse rivelata a Mosè: e questa è una testimonianza indiscutibile della loro antichità, superiore a quella di qualsiasi nazione al mondo.³²⁸

A conferma dell'opinione negativa di Toland sulla storia sacra sono le *Origines Judaicae* (1709). Gli Ebrei, dice qui il filosofo inglese, non erano una stirpe omogenea al tempo della cattività egiziana. Gli schiavi degli Egizia-

328 JOHN TOLAND, *Letters to Serena*, in JOHN TOLAND, *Opere*, a cura di C. Giuntini, UTET, Torino, 2002, Lettera II: Storia dell'immortalità dell'anima presso i pagani, pp. 220-248, cit. p. 233

ni, infatti, erano un'accozzaglia di tutti i popoli vicini. Cade, con ciò, la chiusura del popolo ebraico alle nazioni gentili. Toland risolve la questione del rapporto tra storia sacra e storie profane sancendo la priorità delle seconde. Gli Egizi sapienti insegnarono la religione a Mosè, che la dettò agli Ebrei. Ecco, allora, che il racconto del *Pentateuco* appare tutt'altro che verità e che le sterminate antichità di Egizi, Caldei e Cinesi scavalcano la storia sacra degli Ebrei.

VII. Deismo e tesi filo-egiziane non furono le sole a minacciare la priorità della storia sacra. Un attacco venne anche da quello che Paolo Rossi definisce come «ermetismo reazionario».³²⁹ Campione di questa linea di pensiero fu Atanasius Kircher, che sostenne la necessità di anteporre i testi ermetici alla Scrittura. Ermete Trismegisto avrebbe infatti scoperto (secondo il racconto del *Pimander*) il mistero della Trinità ben prima di Cristo. Stante ciò, i testi ermetici potrebbero essere visti come la prima rivelazione, togliendo questo primato alla Bibbia. Il Testo Sacro cessa di essere storia unica ed universale dell'umanità e la via al deismo ed all'assimilazione di storia sacra e storia profana si spalanca. Se la religione cristiana è stata scoperta con la ragione già da Ermete prima che Mosè ricevesse la rivelazione sul Sinai, allora la religione cristiana è esistita da sempre, come voleva Tindal.

Anche in seno alla Chiesa vi fu chi mise in dubbio la cronologia biblica. Fu questo il caso dei Gesuiti, che sostennero l'antichità della civiltà cinese. I Gesuiti non mettevano in dubbio la priorità della civiltà ebraica, ma la validità della cronologia biblica. Per loro era necessario allungare la storia, spostare all'indietro l'infanzia del mondo. Nel 1658 Padre Martini pubblicò le sue *Sinicae historiae* in cui sosteneva che le storie dei Cinesi mostravano come il mondo sia più vecchio di almeno 600 anni rispetto alla narrazione biblica. Tuttavia non si confutava il *Pentateuco*: la soluzione congeniale ai Gesuiti era che il Diluvio aveva portato i figli di Noè in Cina, dove fu fondata la più antica civiltà *dopo* il Diluvio.

Forse la posizione più pericolosa fu, però, quella del preadamitismo. Nel 1655 Isaac Lapeyrère pubblicò il suo *Preadamitae*, in cui sosteneva che vi sono state due creazioni e due stirpi di uomini: Adamiti (Ebrei discendenti di Adamo) e Preadamiti (Gentili). Con questa ipotesi, diceva il pensatore belga, si giustificano le sterminate antichità dei Cinesi, dei Messicani, dei

329 Cfr. PAOLO ROSSI, *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, La Nuova Italia, Firenze, 1999, Parte II, cap. I: I tempi della storia, pp. 167- 204

Peruviani, degli Egiziani e dei Caldei documentate dalle storie profane recentemente scoperte e studiate. Scrive Lapeyrère:

Stabilendo che i primi uomini furono creati prima di Adamo, la narrazione della Genesi apparirà più chiara. Viene conciliata con se stessa e, in modo mirabile, con tutti i monumenti della storia profana dai più antichi ai più recenti: per esempio quelli dei Caldei, degli Egiziani, dei Cinesi. L'antichissima creazione delle cose, esposta nel capitolo primo della Genesi, si concilia con l'esistenza dei Messicani che Colombo scoprì non molto tempo fa ed anche con quella degli uomini australi e settentrionali che non sono ancora conosciuti. Tutti questi uomini [...] furono probabilmente creati, insieme alla terra, su tutti i continenti e non discendono da Adamo.³³⁰

La tesi preadamitica, secondo Lapeyrère, fa venire meno l'assurda distinzione di storia sacra e storie profane, risolvendo anche alcuni problemi che la Scrittura si trova a dover risolvere, come quello di giustificare l'esistenza dei selvaggi americani:

Se facciamo di Adamo il primo e unico uomo dal quale derivarono poi su tutta la terra tutte le colonie degli uomini, a che scopo crescevano gli alberi e le piante che sono agli antipodi della Mesopotamia durante l'incredibile spazio di tempo che fu necessario a popolare l'intero mondo attraverso quella sola e unica famiglia? Per utilità di chi pendevano i frutti dagli alberi nati su quelle terre?³³¹

Tutti questi quesiti possono essere evitati presupponendo che Dio abbia prima creato i Gentili (Preadamiti) e poi, con la seconda creazione narrata dal *Genesis*, abbia creato gli Ebrei discendenti di Adamo. Adamo non è più il primo uomo e gli Ebrei non sono la gente più antica del mondo. La storia sacra cessa di essere la storia universale di tutte le genti del mondo per ridursi a storia particolare del popolo ebraico.

Le conclusioni di Lapeyrère erano pericolosissime per la fede in quanto riducevano il valore universale della storia sacra. Il Diluvio non fu universale, ma limitato alla sola terra degli Ebrei. La cometa che guidò i Magi *facula fuit in aere, non stella in coelo*. Le tenebre che coprirono il cielo alla morte del Cristo riguardarono solo la Palestina. Il pericoloso Lapeyrère fu avversato, quindi, da tutti gli ortodossi per aver messo in pericolo la distinzione di storia sacra e storie profane. Lapeyrère voleva spostare all'in-

330 ISAAC LAPEYRÈRE, *Systema theologicum ex preadamitarum hypotesi*, citato da P. ROSSI, op. cit., p. 182

331 *Ibid*, pp. 182-183

dietro l'infanzia del mondo di 5617 anni. Si apriva così un nuovo vuoto storico, che si andava riempiendo di uomini quasi uomini o di personaggi favolosi.

VIII. Gli ortodossi ebbero due vie principali per distinguere nettamente storia sacra e storie profane contro gli attacchi di deisti, preadamiti, gesuiti e filo-egiziani. La prima via è la via della negazione, per la quale tutte le storie altre dalla storia sacra sono favolose. La seconda via sostiene, invece, che tutte le storie profane sono riconducibili alla storia sacra. Essa è, pertanto, via dell'identificazione.³³²

La prima via è la più ortodossa, in quanto ammette le origini ferine del genere umano (con una concessione ad Hobbes) pur di non concedere alcuna contaminazione della storia sacra da parte delle storie profane. Le storie iniziano quando la storia sacra finisce. Quindi le due storie sono parallele e si incontrano solo per i capi: l'inizio della sacra è la fine della profana. Concedere che gli antichi fossero stati sapienti era pericoloso in quanto, così facendo, si dava importanza alle testimonianze storiche dei Gentili. In realtà all'inizio dei tempi sono i sapienti o i bestioni. La soluzione ortodossa ritiene, con Vico, che «rimossi i sapienti, rimangono i bestioni»: cioè che all'inizio della storia vanno posti uomini tutti senso e passione che inventarono le favolose religioni pagane in quanto privi di ragione e dell'illuminazione del vero Dio. Tra la certezza della storia sacra e le storie certe profane si stende il velo delle favole (tempo favoloso), che i Gentili riempirono di divinità antropomorfe e piene di passione in base al timore delle forze naturali.

La seconda soluzione identifica le verità delle storie pagane con reminiscenze mitiche delle verità contenute nella storia sacra, identificando le due storie nella storia sacra. È questa la via seguita da Samuel Bochart, Gherard Voss, Daniel Huet ed altri ortodossi aperti alle innovazioni provenienti dal libertinismo, da Spinoza ed Hobbes. Ad esempio: i tre figli di Saturno che si spartiscono il mondo sono il *mito* che adombra la *storia* dei tre figli di Noè che ripopolano la Terra dopo il Diluvio.

Ma se le storie profane sono favole, perché gli antichi ce le hanno narrate? La risposta in voga nel Seicento-Settecento è quella per cui le favole antiche sono il prodotto della vanagloria (boria) delle nazioni, che si ar-

332 Cfr. PAOLO ROSSI, op. cit., Parte II, cap. II: Le storie e la storia sacra: un'alternativa, pp. 205-226

rogano senza diritto di aver ritrovato per prime i «comodi» (società) e le «memorie» (storie) della vita umana. Questa via è condivisa dalla gran parte degli studiosi contemporanei di Vico, da Voltaire a Pietro Giannone. Quest'ultimo, nel suo *Triregno*, afferma che era consuetudine degli antichi scrittori spostare all'indietro l'origine della propria nazione per nobilitarne i «nascimenti».

VI

Non liquet: spunti per una discussione sul problema del male nell'opera di Voltaire

Premessa

La «filosofia militante»³³³ di Voltaire rifiuta i sistemi (i “romanzi filosofici” seicenteschi) proponendosi come riflessione in divenire che realizza al massimo la filosofia come *ricerca* nel senso platonico del termine. Voltaire è abilissimo divulgatore di idee più che filosofo profondo ed accurato. Le idee che espone sono spesso di altri, anche se rilette in chiave tutta personale e, talvolta, anche un po' troppo semplificata. Tra i suoi maggiori meriti, c'è sicuramente quello di aver messo a disposizione di un largo pubblico le idee fondamentali del dibattito filosofico del suo tempo con una scrittura ironica e sempre piacevole. Non è filosofo da trattati lunghi e noiosi, quanto da romanzi e racconti. La sua fama non è legata tanto al *Trattato di Metafisica* (1734) o alla *Principio di azione* (1772), ma piuttosto a *Candido* (1759), *Micromegas* (1759), *Zadig* (1748). Voltaire è il pensatore che realizza al meglio la massima del *miscere utile dulci* dell'*Ars poetica* oraziana: insegna filosofia divertendo nella piacevole forma del romanzo.

Per chi si propone un simile programma di ricerca *in fieri* e per mezzo di una forma letteraria che vuol dilettere il pubblico ma allo stesso tempo insegnargli le verità della filosofia, è conseguenza quasi necessaria abbandonarsi al mutare delle idee, all'accavallarsi di critiche e tesi contrastanti. Voltaire è, allora, il filosofo dei ripensamenti, dei mutamenti radicali d'opinione e, giustamente, Bronislaw Baczko ha scritto che «le sue opinioni non sono sempre conseguenti; possono cambiare a causa di una mania, di una crisi esistenziale, di uno scarto di umore»³³⁴ e che «ogni periodo della sua vita è segnato da idee o problemi che soppiantano altre idee e altri problemi. Voltaire si entusiasma facilmente per l'ultima delle sue trovate. [...] Esprime in termini filosofici le sue angosce

333 PAOLO FLORES D'ARCAIS, *Per Voltaire*, introduzione a VOLTAIRE, *Zadig e altri racconti filosofici*, Feltrinelli, Milano, 2005, pp. IX-XXXV, cit. p. IX

334 BRONISLAW BACZKO, *Giobbe amico mio. Promesse di felicità e fatalità del male*, Manifestolibri, Roma, 1999, p. 23. La parte dedicata alla discussione del problema del male da parte di Voltaire si trova alle pp. 13-83.

esistenziali»³³⁵. Ernst Cassirer si dimostra d'accordo con Baczko, e sostiene che «il suo atteggiamento di fronte al problema del male non deriva mai da una salda dottrina; esso non può e non vuole essere di più che l'espressione dell'umore con cui di volta in volta egli si accosta al mondo e all'uomo. Questo umore ammette tutte le sfumature e si compiace appunto di questo gioco delle sfumature»³³⁶.

Seguendo Baczko e Cassirer, ci si propone in questo saggio di seguire le varie «sfumature» con cui Voltaire risolve, nei vari periodi della sua produzione e della sua vita, il problema del male. Problema che era divenuto centrale nel XVIII secolo anche a causa della pubblicazione degli articoli *Manichei e Pauliciani* del *Dizionario storico-critico* (1697) di Bayle e dei *Saggi di teodicea* (1710) con cui Leibniz rispondeva allo stesso Bayle. Per compiere questa indagine storico-filosofica sul problema del male nell'opera di Voltaire, si analizzeranno le varie posizioni del filosofo francese in alcuni dei suoi scritti più importanti dedicati a questo tema, tenendo sullo sfondo le interpretazioni critiche di Cassirer, Baczko e Stefano Brogi³³⁷. Uno scritto così breve non ha intenzione di dimostrare molto, ma solo di offrire spunti per una discussione sul tema che prende in esame. Dopo aver riscontrato la varietà delle opinioni di Voltaire sul problema della teodicea, si seguirà lo sviluppo del suo pensiero, tenendo sempre sullo sfondo la tesi fondamentale proposta da Baczko: cioè che Voltaire tiene ferma, in tutta la sua opera, l'idea tipicamente illuministica della natura come «grande tutto», come ordine razionale. E si cercherà di mostrare come Cassirer abbia potuto sostenere che la riflessione del filosofo francese sul male ha *conclusione ciclica* nell'ammissione bayliana dell'insolubilità razionale del problema. Il che porta Voltaire, in fondo, a ripiegare sul Pascal dalla cui critica era partito.

335 *Ibid.*, p. 24

336 ERNST CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo*, La Nuova Italia, Scandicci, 1973, pp. 208-209. Di Voltaire in relazione al problema del male Cassirer parla alle pp. 205-211

337 Ma, rispetto agli altri due nostri «auttori» (per dirla alla Vico), Brogi passa in secondo piano. STEFANO BROGI, *I filosofi e il male*, Angeli, Milano, 2006, parla di Voltaire soltanto alle pp. 78-79, sostenendo che «le contraddizioni ed i ripensamenti di Voltaire sulla teodicea nascono dalla crescente consapevolezza che l'antiteodicea è il vero cavallo di battaglia degli atei» (p. 79). La sua trattazione del problema del male in Voltaire appare un po' troppo scarna per un "manuale" sul problema del male che, invece, dedica ben dieci pagine (pp. 64-74) a Spinoza, il quale rientra nella discussione sulla teodicea solo marginalmente.

§1. *Remarques sur les Pensées de M. Pascal* (1726-33)

Nel 1733 Voltaire pubblica a Londra la prima edizione (in inglese) delle *Lettere filosofiche*. Nel 1734 esce la seconda edizione a Parigi (in francese) con l'aggiunta della Lettera XXV – *Remarques sur les Pensées de M. Pascal* (1726-33) – che causa la condanna dell'opera. Pascal e il Giansenismo erano ancora forti in Francia (nonostante la scomunica della *bolla unigenitus* del 1711) ed i sostenitori di Pascal spinsero per la condanna delle *Lettres philosophiques*. Voltaire dichiara che questa “lettera” vuol «prendere le difese dell'umanità contro quel sublime misantropo»³³⁸ di Pascal, che ha dipinto l'uomo come misero e infelice. La lettera si articola riportando alcuni pensieri di Pascal e, di seguito, la critica rivolta loro da Voltaire.

Il punto III è fondamentale per comprendere la visione antropologica di Voltaire che si contrappone in maniera radicale a quella di Pascal:

III. *E tuttavia senza questo mistero, il più incomprendibile di tutti, noi siamo incomprendibili a noi stessi. Il nodo della nostra condizione si avvolge e si attorce nell'abisso del peccato originale: sicché l'uomo è più inconcepibile senza questo mistero di quanto questo mistero non sia inconcepibile all'uomo.*

[...] in tutto questo non c'è niente di contraddittorio. L'uomo non è un enigma, come ve lo immaginate per avere il piacere di svelarlo. L'uomo appare al suo posto nella natura: superiore agli animali, ai quali è simile per quanto riguarda gli organi, inferiore ad altri esseri, ai quali probabilmente assomiglia per il pensiero. Come tutto ciò che vediamo, è una commistione di bene e di male, di piacere e di pena. Ha passioni che lo inducono ad agire, e ragione per governare le proprie azioni. Se l'uomo fosse perfetto, sarebbe Dio, e quei pretesi contrasti che voi chiamate *contraddizioni* sono gli elementi necessari che entrano nella composizione dell'uomo, che è quello che deve essere.³³⁹

Pascal sostiene che l'uomo è un *mistero* in quanto composto di contraddizioni (bene-male, miseria-grandezza) poiché per lui Dio è sommamente buono ed ha creato l'uomo perfetto, mentre la sua imperfezione è dovuta al peccato originale. Voltaire non ammette né il peccato originale, né la definizione pascaliana dell'uomo come mistero. Nell'uomo non c'è nulla di contraddittorio. Egli è «al suo posto nella natura», «è quello che deve essere». Presupposto di una simile riflessione sul male è l'idea (tipica dell'Illuminismo) per cui la natura è ordine rigoroso retto da leggi univer-

338 VOLTAIRE, *Lettere filosofiche*, Orsa Maggiore editrice, Milano, 1987, p. 117

339 *Ibid*, pp. 118-119

sali ed immutabili. In questo «grande tutto» razionalmente ordinato, ogni essere (anche l'uomo) è al suo posto. Voltaire si sente attratto dalla grande catena dell'essere per cui ognuno è al suo posto in una scala ininterrotta di esistenze che va dall'atomo a Dio. Se l'uomo è al suo posto nella natura, se «è quello che deve essere», allora la sua natura non ha niente di contraddittorio. La limitatezza dell'uomo, che è composto di bene e male, non deve causare la disperazione di Pascal, dato che la conformazione umana è dovuta al fatto che l'uomo deve occupare un determinato posto nella scala delle creature. Accettare i propri limiti (cioè di essere insieme di organi e pensiero, di bene e di male, di angelo e bestia) non deve causare infelicità, ma semmai portare ad una "promessa di felicità", ad una vita a misura d'uomo in cui sia la ragione a renderci felici.

Voltaire arriva, con i *Remarques*, ad un «ottimismo radicale» che gli fa porre piena fiducia nell'uomo e nell'ordine razionale di cui egli fa parte. Mezzo per arrivare a questo apice dell'ottimismo (che toccherà solo poche altre volte nella sua vita) è l'idea del «grande tutto» mutuata dall'*argument from design* di Newton. Se la natura è ordine razionale retto da leggi universali, deve esistere un Essere razionale che l'abbia ordinata. Da questo anche il deismo delle *Lettres philosophiques*, in base al quale si ammette l'esistenza di Dio senza pronunciarsi sui suoi attributi e si rifiutano i dogmi e le religioni positive per adorare Dio per mezzo della sola ragione. Le leggi naturali sono universali e rigorose in quanto stabilite da un Essere eterno e razionale. Le eccezioni (i miracoli, l'Incarnazione, le anomalie naturali) devono essere soppesate nella loro verità e devono essere ammesse a causa della limitatezza dei nostri lumi.

Nel punto IV Voltaire prosegue il suo dialogo con Pascal. Il giansenista sostiene di nuovo che l'uomo è pieno di contraddizioni e Voltaire gli risponde che la duplicità dell'uomo è un'idea assurda e metafisica. L'uomo non è insieme di contraddizioni, ma «è quello che deve essere». Non ha senso lamentarsi dell'infelicità della nostra esistenza perché, in fondo, essa non è poi così insopportabile come ci vorrebbe far credere Pascal.

Nel punto VI Pascal ritrae l'uomo sperduto nell'universo alla pari di un naufrago su di un'isola deserta, sostenendo che tale stato non può che condurre alla disperazione. Voltaire risponde (con la sua tipica ironia) che Parigi e Londra non assomigliano poi così tanto ad un'isola deserta e che la nostra esistenza non è poi così brutta come la presenta Pascal:

VI. *Considerando la cecità e la miseria dell'uomo, e i contrasti stupefacenti che si scoprono nella sua natura, e considerando la totalità dell'universo muto e l'uomo senza luce, abbandonato a sé stesso, e come perduto in quest'angolo di*

un universo senza sapere chi ve l'abbia posto e che cosa sia venuto a fare, che cosa diverrà morendo, mi spavento come un uomo che sia stato portato dormiente in un'isola deserta e orribile, e si svegli senza sapere dove si trovi e senza aver modo di uscirne; cosicché mi meraviglio come in una condizione così miserabile non si piombi nella disperazione.

[...] se considero Parigi o Londra, non vedo alcun motivo per piombare in quella disperazione di cui parla Pascal; vedo una città che non assomiglia per nulla a un'isola deserta [...]. Perché infonderci orrore per il nostro essere? La nostra esistenza non è così infelice come si vuol farci credere. Considerare l'universo come un carcere e tutti gli uomini come criminali in attesa dell'esecuzione, è un'idea da fanatico.³⁴⁰

È l'apice del suo ottimismo. Non si deve disperare della miseria dell'uomo come fa Pascal, dato che il mondo non è né tutto pieno di mali né tutto pieno di beni, ma «è quello che deve essere».

Nel punto XXVIII Pascal compara la condizione dell'uomo a quella di un condannato a morte. Il suo pessimismo è radicale e ad esso Voltaire oppone un ottimismo che è, qui, altrettanto radicale:

XXVIII. Ci si figuri un gruppo di uomini in catene, tutti condannati a morte, alcuni dei quali siano ogni giorno sgozzati sotto gli occhi degli altri, cosicché i superstiti vedano rispecchiata la propria sorte in quella dei loro simili e, guardandosi l'un l'altro con dolore e senza speranza, attendano il loro turno. È l'immagine della condizione umana.

[...] di tutti gli animali l'uomo è il più perfetto, il più felice e quello che vive più a lungo. Dunque, invece di stupirci e di lamentarci per l'infelicità e la brevità della vita, dobbiamo stupirci e rallegrarci della nostra felicità e della sua durata.

L'uomo è, in fondo, il più perfetto di tutti gli esseri, il più felice, quello che vive più a lungo. Non dobbiamo lamentarci della nostra infelicità, quanto rallegrarci della nostra esistenza.

È questo il massimo grado di ottimismo che Voltaire raggiunge nella sua riflessione sul problema del male. Un «ottimismo radicale» che sarà toccato solo da un'altra opera di questo periodo, il poema *Il Mondano*. Partendo dall'idea newtoniana del mondo come ordine razionale, Voltaire giunge a posizioni vicine a quelle di Pope e di Leibniz. Scrive il filosofo tedesco nei *Saggi di teodicea*:

340 *Ibid*, pp. 121-122

Dio infatti non poteva darle [alla creatura] tutto senza farne un Dio; era dunque necessario che vi fossero differenti gradi nella perfezione delle cose, e quindi che vi fossero limitazioni di ogni sorta.³⁴¹

L'uomo è al suo posto nella catena dell'essere e non deve lamentarsi di questo, ma accettarlo. Come Pope e Leibniz, Voltaire riconosce che se la vita è miscuglio di bene e male, il bene sopravanza il male. *Whatever is, is like* – diceva Pope. L'uomo «è quello che deve essere» nel «grande tutto» della natura – ripete Voltaire. Siamo nella fase dell'«ottimismo radicale».

§2. *Il Mondano* (1736)

Sono gli anni di Cirey, gli anni felici che Voltaire trascorre con Madame du Châtelet. A questi anni risale il poemetto *Le Mondain* (1736), apologia del lusso, del piacere e della mondanità che presenta lo stesso «ottimismo radicale» dei *Remarques*. Voltaire ne fece circolare poche copie tra i propri amici ma, per varie vicissitudini, il poemetto fu condannato dalle autorità ecclesiastiche ed il suo autore fu costretto a riparare ad Amsterdam. L'opera si inserisce nel quadro della discussione settecentesca sul lusso e si richiama a Mandeville e Montesquieu. Coloro che hanno considerato il lusso come la causa dei mali sociali si sbagliano. *Il Mondano* mette in evidenza come gli agi della vita non siano un male, ma un bene per la società. È il lusso che spinge, come voleva Mandeville, all'aumento dei bisogni che causa la prosperità economica. Voltaire ritiene che il suo secolo sia migliore di quelli che lo hanno preceduto. Tuttavia, come già consigliava la *Prefazione degli editori di Kehl* (1785), che riprende probabilmente alcune idee di Voltaire, ciò che il filosofo francese intendeva dire col suo poemetto è che «una vita inutile, perduta nei bagordi, è meno criminale e meno disprezzabile di una vita austera dedicata all'intrigo»³⁴².

Colpisce, nel poemetto, l'assenza del male. Voltaire inizia il suo scritto con l'esaltazione del proprio secolo:

Rimpianga chi vuole il buon tempo antico
E l'età d'oro e il regno d'Astrea
E i bei giorni di Saturno e di Rea
E il giardino dei nostri primi padri

341 WILHELM GOTTFRIED LEIBNIZ, *Saggi di teodicea. Sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, BUR, Milano, 2004, Parte Prima, §31, p. 179

342 VOLTAIRE, *Il Mondano*, in VOLTAIRE, *Il tempio del gusto e altri scritti*, a cura di R. Campi, Alinea editrice, Firenze, 1994, pp. 161-171, cit. p. 163

Io rendo grazie alla savia natura,
Che, a mio vantaggio, mi ha fatto nascere
In quest'epoca tanto disprezzata
Dai nostri disgraziati professori:
Un'età laica proprio di mio gusto.³⁴³

Voltaire riconosce la sua epoca come la più felice con un «ottimismo radicale». Il tempo dei Lumi è un secolo laico e mondano (con riferimento al *materiale*, a ciò che è *terreno*, che concerne la concretezza della terra) che gli calza a pennello. L'età dell'oro narrata dai classici greci e latini, ma anche il Paradiso terrestre sono stati meno perfetti del secolo dei Lumi. Voltaire dice di amare il lusso e la mollezza, la raffinatezza e l'arte (vv. 10-12) e continua nell'esaltazione del suo secolo (vv. 21-23): «Tutto concorre al lusso e ai piaceri / Di questo mondo. Ah! Felice il tempo / Di questo nostro secolo di ferro!»³⁴⁴. Nell'infanzia del mondo, gli uomini erano innocenti come vuole Rousseau, non sapendo distinguere tra *tuo* e *mio*. Né potevano comprendere tale distinzione: infatti non avevano nulla ed erano nudi, ed è evidente che chi nulla ha, nulla spartisce. Dunque la condizione originaria è estranea al lusso perché di questo mancava la possibilità e non perché la natura dell'uomo sia buona, come vuole Rousseau. Nei primi uomini non va ammirata la virtù: essi non usufruirono del lusso semplicemente perché non lo conobbero. Non ebbero il lusso per ignoranza, non per scelta. Nessuno di loro sarebbe stato talmente idiota da dormire per terra se avesse avuto a disposizione un comodo letto in cui riposare.³⁴⁵

Voltaire inserisce, poi, una requisitoria contro la condizione originaria del Paradiso terrestre che scandalizzò la critica ecclesiastica e condusse il testo alla condanna. Ai versi 52-69, *Il Mondano* sostiene che nel giardino dell'Eden Adamo aveva unghie lunghe e nere, capelli sporchi e male accinciati, pelle ruvida e nessuna galanteria. Si accoppiava come le bestie e mangiava ghiande ai piedi degli alberi. Dopo questa descrizione dello «stato di natura puro»³⁴⁶, Voltaire dà una descrizione della vita del galantuomo settecentesco che esaspera la descrizione dei lussi delle classi elevate. Questa satira sugli agi estremi dell'aristocrazia settecentesca, però, non fa venire meno la valutazione positiva del lusso da parte del filosofo francese. Il lusso resta la molla della società, ma deve comunque evitare gli eccessi.

343 *Ibid.*, vv. 1-9, p. 165

344 *Ibid.*, vv. 21-23, p. 165

345 Cfr. *Ibid.*, vv. 34-52, pp. 163-5

346 *Ibid.*, v. 69, p. 167

Chiude il poemetto una serie di versi di aspra critica alla narrazione biblica della perfezione dell'uomo nel Paradiso terrestre:

Quanto al giardino di quel pover'uomo,
Giardino reso celebre dal diavolo
E dalla mela, era davvero inutile
Che, sedotti e guidati dall'orgoglio,
Huet e Calmet, con erudita audacia,
Cercassero il sito del paradiso:
Il paradiso terrestre è ove io sono.³⁴⁷

«Il paradiso terrestre è ove io sono». Oltre alla critica all'innocenza originaria dell'uomo nell'Eden (ciò che condusse lo scritto alla condanna), è qui da notare come Voltaire conduca la sua satira ad una esaltazione ottimistica del proprio tempo. Baczko ha messo in evidenza come *Il Mondano* proponga un «ottimismo, che proclama una fiducia senza limiti e senza riserve nel proprio tempo, [...] ma il *Mondain* da solo non riassume le idee di Voltaire sul male»³⁴⁸. Sono ancora gli anni di Cirey, in cui Voltaire vive felice con la sua amante Madame du Châtelet. Negli anni dell'ottimismo radicale è ancora centrale l'idea che si debba accettare il proprio posto nel mondo poiché, nel «grande tutto», ogni cosa è quello che deve essere. Se il lusso esiste, esiste come parte del mondo ordinato razionalmente. Non va biasimato, ma accettato senza condurlo all'esasperazione.

Sempre a questa fase di «ottimismo radicale» appartengono la *Défense du Mondain, ou apologie du luxe* (1737) ed il *Sull'uso della vita in risposta alle critiche mosse al Mondano* (1737), scritti dal filosofo francese per rispondere alla condanna del suo poemetto. La *Difesa del Mondano* vede il filosofo dialogare con un prete durante una cena. Il prete lo rimprovera per la sua apologia del lusso in cui ha mortificato il Paradiso terrestre e gli predice la dannazione eterna per aver contrastato le dottrine ufficiali della Chiesa. Mentre dice queste cose, però, il prete sorseggia un vino prelibato e Voltaire lo apostrofa come «falso devoto, autentico mondano»³⁴⁹ che biasima il lusso negli altri e lo pratica egli stesso. Il lusso rovina i piccoli stati ed arricchisce i grandi. Il ricco è nato per spendere molto, il povero per spendere poco.³⁵⁰ Anche in questa difesa del *Mondain*, Voltaire ribadisce come

347 *Ibid*, vv. 136-142, p. 171

348 B. BACZKO, op. cit., p. 26

349 VOLTAIRE, *Difesa del Mondano, ovvero apologia del lusso*, in VOLTAIRE, *Il tempio del gusto e altri scritti*, op. cit., pp. 175-181, cit. v. 49, p. 177.

350 Cfr. *Ibid*, vv. 53-58, p. 177

egli abbia satireggiato il lusso estremo (che qui incarna nel prete corrotto) e non il lusso in quanto tale.

Non satira che rifiuta il lusso, quindi, ma satira che critica l'eccesso di lusso, come Voltaire ribadisce nel *Sull'uso della vita*:

Null'altro ho voluto insegnarvi
Che l'arte poco conosciuta
Di sapere essere felici:
Quest'arte, che tutto comprende,
Consiste tutta nel sapere
Moderare i propri appetiti.³⁵¹

Saper accettare il proprio posto nel mondo è anche qui fondamentale:

Ogni casta, sesso o età
Obbedisce alla stessa legge:
Ogni uomo ha presso di sé
La felicità che gli spetta.³⁵²

Bisogna accettare il ruolo che la Provvidenza ci ha assegnato secondo il suo piano incomprensibile. Non si deve tentare di essere ciò che non si può essere. È una posizione ottimistica che richiama Leibniz e per cui non si deve rinnegare il lusso con fare ascetico, ma accettarlo perché parte del progetto divino, che è il migliore possibile. Invece di lagnarci della nostra vita, dobbiamo accettarla per com'è, essendo tutto come deve essere nel piano divino. L'«ottimismo radicale» di questa prima fase del pensiero di Voltaire esalta il lusso come componente necessaria del mondo.

§3. *Il mondo come va. Visione di Babuc (1748)*

Le monde comme il va. Vision de Babuc (1748) è un breve racconto la cui importanza all'interno della riflessione voltairiana sul male è stata rilevata da Cassirer. Solitamente ignorato dalla critica filosofica, il racconto è, secondo Cassirer, uno dei testi chiave per comprendere la soluzione di Voltaire al problema del male. Questo in quanto offre una soluzione intermedia tra ottimismo e pessimismo, tra il *Tutto è bene* e l'affermazione del *Poema sul disastro di Lisbona* (1756) per cui *Il male è sulla terra*. In

351 VOLTAIRE, *Sull'uso della vita, in risposta alle critiche mosse al Mondano*, in VOLTAIRE, *Il tempio del gusto e altri scritti*, op. cit., pp. 183-185, cit. vv. 7-12, p. 183

352 *Ibid.*, vv. 33-36, p. 183.

questo testo si propone una soluzione ibrida per cui *Tutto è sopportabile*.³⁵³ Baczko concorda con l'opinione di Cassirer. Dopo la fase ottimistica dei *Remarques* e del *Mondano*, Voltaire inizia a ripensare la sua posizione sul problema del male, spostandosi sempre più verso il pessimismo e passando da quello che si può definire come «ottimismo radicale» ad un «ottimismo minimalista». Scrive Baczko:

Senza aderire alla sua versione radicale, troppo ingenua e semplicista, esaltandosi quindi per il *tutto è bene*, Voltaire sembra contentarsi di una versione minimalista non poco annacquata: *tutto è sopportabile*.³⁵⁴

È una posizione nuova che prelude al pessimismo delle opere successive e che, assieme a quella del coevo romanzo *Zadig*, costituisce la seconda fase della riflessione voltairiana sul male.

La storia è narrata da Voltaire con la solita ironia e la solita ricchezza di spunti di riflessione all'interno di una narrazione piacevole, ma che porta con sé utilità. Il genio dell'Asia, Ituriele, è adorato coi Persiani e vorrebbe distruggere la capitale del loro regno, Persepoli. Prima di passare all'azione, convoca Babuc e lo invia a Persepoli per osservare i comportamenti dei Persiani e portargliene una relazione in base alla quale il genio dovrà decidere cosa fare della loro capitale. I capitoli II-XVI narrano di ciò che Babuc vede a Persepoli ed i suoi mutamenti di umore rispetto alle cose che osserva nella capitale. Babuc muta spesso opinione e si configura come il filosofo che, affrontando il tema del male, si trova continuamente sbalottato tra l'accettazione stoico-leibniziana dell'ordine provvidenziale ed il grido di dolore per la realtà del male. Babuc è Voltaire, dato che come lui muta opinione a seconda delle sue emozioni nei confronti delle situazioni contingenti con cui viene a contatto.

A Persepoli, Babuc si confronta con situazioni che lo fanno inclinare al pessimismo. La guerra (capitolo II), la barbarie (cap. III), i costumi licenziosi (cap. V), la venalità (cap. VI), l'inganno (cap. VIII), le dispute letterarie e metafisiche (cap. IX e X) gli fanno addirittura pensare di dover tornare a Pascal: «inesplicabile umanità! Come puoi riunire insieme tanta bassezza e tanta grandezza, tanta virtù e tanti delitti?»³⁵⁵. Tuttavia Persepoli lo mette anche a contatto con esperienze che conducono all'ottimismo: le

353 Cfr. E. CASSIRER, op. cit., p. 210

354 B. BACZKO, op. cit., p. 46

355 VOLTAIRE, *Il mondo come va. Visione di Babuc*, in VOLTAIRE, *Tutti i romanzi e i racconti e Dizionario filosofico*, Newton & Compton, Roma, 1995, pp. 32-42, cit. p. 33

azioni generose dei soldati in guerra (capitolo II), l'eleganza e le bellezze artistiche (cap. IV), l'oratoria e il teatro (cap. VII), la filosofia (cap. XI), la giustizia (cap. XII), l'amministrazione pubblica (cap. XIII e XIV), l'amicizia coniugale (cap. XV) e la virtù (cap. XVI). Babuc muta spesso le sue espressioni quando sperimenta le diverse situazioni. È come sballottato tra virtù e vizio, bene e male.

Nel capitolo VIII un mercante lo truffa sul prezzo di un oggetto, ma poi gli riporta la borsa che egli aveva smarrito. Babuc chiede al mercante il motivo delle sue azioni e questi gli risponde che tutti i mercanti avrebbero riportato la borsa a Babuc, dato che il loro mestiere è vendere la loro merce al prezzo più alto che possono, ma che sono onesti e non rubano nulla a nessuno. Al che Babuc toglie il mercante dalla lista nera che sta preparando per Iturieie. Si ha, con questo, un apologo dell'idea per cui tutto è necessario per l'ordine complessivo; anche un male. Ognuno deve svolgere il ruolo cui è destinato nel «grande tutto». I mali particolari rientrano nel quadro complessivo del bene del tutto ed ogni essere è quello che deve essere.

Nel capitolo XI un filosofo insegna a Babuc che in ogni tempo i mali sono più dei beni, che di solito si notano solo i mali perché si è abituati a vedere il male e non i pochi beni che sono presenti nel mondo, che i costumi di Persepoli sono come i suoi edifici: alcuni belli, altri rovinati. È anche questo un apologo. Dall'insegnamento del filosofo leibniziano «Babuc concluse che spesso negli abusi c'erano cose buone»³⁵⁶, cioè che il male particolare concorre al bene generale. Come dice Leibniz: «Dio vuole l'ordine e il bene, ma qualche volta accade che quello che è disordine nella parte, sia ordine nel tutto»³⁵⁷.

Grazie agli insegnamenti del filosofo ed alle cose che ha osservato per esperienza vissuta, Babuc si rende conto che Persepoli (il mondo) non è tutta piena di mali, ma misto di bene (virtù) e male (vizio). Dovendosi presentare ad Iturieie per il suo rapporto, Babuc si fa foggiare una statuetta composta di materiali nobili (oro, diamanti...) e meno nobili (terra, pietra...) ma di forma bellissima. Quindi si presenta all'angelo con le seguenti parole:

«Rompereste, gli disse, questa bella statua perché non è tutta d'oro e di diamanti?». Iturieie comprese a volo e decise di non pensare nemmeno a

356 *Ibid.*, p. 40

357 G. W. LEIBNIZ, op. cit., Parte Seconda, §128, p. 268

correggere Persepoli, e di lasciare andare *il mondo come va*, poiché, disse, *se non tutto va bene, tutto è tollerabile*.³⁵⁸

Il mondo è mescolanza di bene (oro) e male (terra), ed anche il male concorre a renderlo bello. La terra è comunque parte della statuetta. Il male particolare concorre al bene del tutto, quindi dobbiamo far nostra la massima leibniziana di *Lasciare andare il mondo come va*. Ormai il *Tutto è bene* è escluso e viene sostituito dal *Tutto è tollerabile*. L'uomo è ancora quello che deve essere, è ancora al suo posto nel mondo ed è ancora valida l'idea illuministica per cui il «grande tutto» è retto da leggi universali ed immutabili. Il *Tutto è sopportabile* è, tuttavia, una posizione meno coerente e solida del *Tutto è bene*. È una posizione che prelude alla crisi dell'ottimismo delle opere successive. Cade l'idea di Pope e Leibniz per cui il nostro è il migliore dei mondi possibili. Ma non cade l'idea (sempre leibniziana) per cui si deve accettare il posto che la Provvidenza ci ha assegnato nel mondo.

§4. *Zadig, o il destino* (1748)

Nel 1747 Voltaire scrive *Memnon, historie orientale*. Nel 1748 ne dà una seconda versione dal titolo *Zadig, ou la Destinée*, pressappoco l'edizione che oggi conosciamo a parte le aggiunte dell'*Appendice* del 1752-56.³⁵⁹ L'opera si inquadra in quell'«ottimismo minimalista» che si è già riscontrato nella *Vision de Babuc* e presenta il destino ed il male come problemi insolubili per la filosofia. Brogi sostiene che con *Zadig* Voltaire tenta ancora di conservare i margini della teodicea e che saranno solo il *Poema sul disastro di Lisbona* ed il *Candido* a proporre una posizione coerentemente pessimista.³⁶⁰ In effetti *Zadig*, come *Le monde comme il va*, propone ancora una visione di quel tipo che Baczkó ha definito come «ottimismo minimalista» per cui non vale il *Tout est bien*, ma il *Tutto è sopportabile*.

Come tutti i romanzi ed i racconti filosofici di Voltaire, *Zadig* trae vitalità

358 VOLTAIRE, *Il mondo come va. Visione di Babuc*, op. cit., p. 42

359 Ma quest'*Appendice*, che consta di due capitoli (*La danza* e *Gli occhi blu*), non aggiunge nulla di sostanziale al racconto. Anzi, forse Voltaire ha operato addirittura una svista (volontaria o meno che sia) nell'inserire questi due capitoli all'interno di un'opera che aveva messo, per certi versi, da parte. Voltaire consiglia di inserire questi capitoli dopo il dodicesimo, prima dell'arrivo di *Zadig* in Siria. Tuttavia nel capitolo *La danza* il mercante arabo Sétoc invia *Zadig* a Serendib per compiere affari al suo posto, essendosi appena sposato con Almona, mentre questo spozalizio appare nel testo del 1748 solo nel capitolo XIII.

360 Cfr. S. BROGI, op. cit., p. 78

dal tema del viaggio: «il viaggio diventa il momento unificante dei vari eroi voltairiani, che si formano in questa dimensione di privazione e di riconquista»³⁶¹. Zadig vive le sue avventure passando da Babilonia in Egitto, dall'Egitto all'Arabia, dall'Arabia nuovamente a Babilonia e, durante questo suo viaggiare continuo, questo suo vivere, viene a contatto con il bene ed il male. La realtà del male gli si presenta come innegabile, eppure gli è anche impossibile «mormorare» contro la Provvidenza. È cosciente che il mondo è un «grande tutto» governato da leggi universali ed inviolabili; che tutto è come deve essere. Come in *Le monde comme il va*, il *Tout est bien* appare ormai insostenibile, ma viene sostituito dalla soluzione minimalista per cui dobbiamo accettare il nostro posto nel mondo.

Come Babuc, anche Zadig è un personaggio che si confà bene al carattere inquieto di Voltaire, dato che muta di opinione a seconda delle varie situazioni con cui viene a contatto, constatando che nel mondo bene e male sono l'uno commisto all'altro, apparentemente senza motivo. Di fronte a questa constatazione della realtà del male, la soluzione migliore appare ancora a Voltaire quella dell'accettazione leibniziana del proprio posto nel mondo. Non si deve mormorare contro la Provvidenza, ma solo accettarne il disegno. Il suo piano è per noi insondabile, ma è diretto al bene del «grande tutto».

I capitoli I-V propongono le avventure di Zadig a Babilonia. Questi perde la promessa sposa Sémire perché rischia di divenire guercio dopo una ferita in duello (cap. I). Rimessosi in sesto, si sposa con Azora, ma anche con questa donna le cose non vano meglio (cap. II). Lasciata Azora, Zadig si ritira nello studio della natura, ma rischia di venire condannato proprio per la sua sapienza (capitolo III). Impreca allora:

«Buon Dio! Com'è infausto passeggiare in un bosco dove sono passati la cagna della regina e il cavallo del re! Com'è pericoloso guardare dalla finestra! E com'è difficile essere felici in questa vita!»³⁶²

Zadig arriva a constatare che la felicità è impossibile a causa di un destino che ci rimane incomprensibile e va solo accettato come ordine provvidenziale che regge il «grande tutto». Sono le prime avvisaglie dello spostamento del filosofo francese verso il pessimismo degli anni a venire. In *Zadig* Voltaire si mantiene ancora sulla posizione del «mormorare» contro i mali

361 LORENZO BIANCHI, *Introduzione a VOLTAIRE, Zadig e altri racconti filosofici*, op. cit., p. 4

362 VOLTAIRE, *Zadig o il Destino*, Edizioni Studio Tesi (Est), Pordenone, 1994, p. 18

della vita. Il suo ancora non è un grido, ma un bisbigliare sommesso. La realtà del male è innegabile, ma nondimeno sappiamo che tutto è retto da un ordine provvidenziale che dobbiamo tollerare accettando il nostro posto nel mondo. Dopo essersi lamentato della sua condizione infelice, infatti, Zadig viene messo alla prova subendo una nuova ingiustizia: è condannato per aver scritto versi in elogio del re, ma viene salvato dal pappagallo della regina (cap. IV) ed addirittura diviene il favorito del re (cap. V). Si convince perciò nuovamente di essere felice, mettendo da parte i dubbi che aveva nutrito sulla bontà del destino.

I capitoli VI-VII narrano le fortune e le disgrazie di Zadig a corte. Egli svolge ottimamente il compito di ministro assegnatogli dal re, ma la regina Astarté si innamora di lui ed è costretto a fuggire in Egitto per non venire ucciso dalla collera del re geloso. Mentre fugge, si abbandona ad un nuovo sfogo pessimistico che riconosce come nel mondo i buoni siano puniti ed i malvagi siano, invece, felici a causa di un disegno provvidenziale imper-scrutabile:

«Cos'è dunque la vita umana? O virtù! A cosa mi siete servita? Due donne mi hanno indegnamente ingannato, la terza, che non è colpevole e che è più bella delle altre, morirà! Tutto quello che ho fatto di buono è sempre stato per me fonte di maledizione; sono stato innalzato all'apice della grandezza solo per cadere nel più orribile precipizio della sventura. Se fossi stato malvagio come tanti altri, sarei felice come loro»³⁶³.

Il destino è incomprendibile per l'uomo, ed anzi gli appare ingiusto in quanto talvolta premia i malvagi e condanna i giusti. Zadig è nuovamente sbalottato tra la fiducia nella bontà dell'ordine del mondo e la constatazione della realtà del male. Mentre viaggia sulla via dell'Egitto pare fare una concessione al pessimismo di Pascal:

Ammirava quei vasti globi di luce che ai nostri occhi paiono deboli scintille, mentre la terra, che in effetti non è altro che un punto impercettibile nell'universo, pare alla nostra cupidigia qualcosa di tanto grande e nobile. Immaginava allora gli uomini come sono in realtà, insetti che si divorano l'un l'altro su un piccolo atomo di fango.³⁶⁴

L'uomo è misero. È un insetto rispetto al tutto. Le illusioni antropocentriche cadono, secondo l'insegnamento di Leibniz. L'uomo è parte della grande catena degli esseri, è quello che deve essere come tutto ciò che

³⁶³ *Ibid*, pp. 39-40

³⁶⁴ *Ibid*, p. 41

esiste. Quindi non ha più valore degli animali o di tutte le altre parti del «grande tutto». Dio non mette in discussione le sue leggi generali per garantire la felicità dell'uomo. In Dio, scrive Leibniz, «l'amore del meglio, rispetto al tutto, prevale su ogni altra inclinazione o avversione particolare, [...] e se qualche vizio si trova legato al migliore progetto possibile, Dio lo permette»³⁶⁵.

Zadig fa tesoro di queste riflessioni e si pone ancora nel segno del filosofo tedesco. Dopo aver ucciso l'amante di una egiziana perché lo aveva colto mentre la malmenava (cap. IX), viene condannato alla schiavitù (cap. X) e si rivolge al suo servo, dicendogli che la sua sorte ha condotto anche lui in una miriade di sventure. Dopo essersi lagnato dei tiri mancini della sorte, però, esorta il servo: «suvvia, non perdiamo il coraggio; forse tutto questo finirà»³⁶⁶. Voltaire sa ancora resistere al pessimismo per mezzo degli insegnamenti di Leibniz. Non crede più al *Tutto è bene*, ma ritiene che almeno valga l'«ottimismo minimalista» per cui *Tutto è sopportabile*. Bisogna accettare il posto che la Provvidenza ci ha dato nel «grande tutto» senza curarsi di capire perché siamo quello che siamo. Il male (fisico e morale) non mette in discussione l'idea fondamentale che guida tutta la discussione di Voltaire, cioè che esiste un ordine razionale sotteso al «grande tutto» e che la Provvidenza lo ha deciso in vista del meglio. Ormai l'antropocentrismo è caduto e l'uomo non è più il fine della creazione, ma la creazione resta diretta al meglio. Se non tutti gli uomini possono essere felici, resta comunque che il «grande tutto» è diretto al massimo bene possibile. Voltaire non nega la realtà del male, ma lo relativizza rispetto alle esigenze del bene del tutto. Le leggi sono stabilite da Dio, insegna sempre Leibniz, per il bene generale e non guardano al bene dei singoli individui.

Baczko ha fatto notare come questa posizione che minimizzi e relativizzi i mali particolari in nome del bene del «grande tutto» non tolga la difficoltà sollevata dalla presenza reale del male nel mondo. Il problema di Voltaire è ancora quello di dover mettere assieme la constatazione della realtà del male con la difesa dell'ordine della natura retta da leggi universali ed immutabili.³⁶⁷ Questo problema sfocerà, in *Candido* e nel *Poema sul disastro di Lisbona*, in un'aperta professione di pessimismo. Ma in *Zadig* viene ancora risolto a favore di Leibniz.

365 G. W. LEIBNIZ, op. cit., §117, p. 249

366 VOLTAIRE, *Zadig, o il Destino*, op. cit., p. 46

367 Cfr. B. BACZKO, op. cit., p. 45

Da schiavo, Zadig diviene amico del suo padrone Sétoc, che lo conduce in Arabia e ne fa il suo consigliere. Dopo le vicissitudini arabe (capitoli XI-XIII), Zadig si rimette sulla via per Babilonia, in cerca dell'amata Astarté (capitoli XIV-XV), che ritrova come schiava del pancione Ogul. Liberata Astarté (cap. XVI), questa torna in patria e viene acclamata regina di Babilonia, regno che ormai è attraversato dai disordini a causa dell'assassinio del re, che era divenuto folle. Per trovare un nuovo re che sposi Astarté, i Babilonesi indicano una giostra ed una gara di intelligenza. Zadig partecipa alla giostra e sconfigge tutti gli altri pretendenti con la furia delle armi. Ma, durante la notte, il cavaliere Itobad gli ruba l'armatura bianca e la sostituisce con la sua armatura verde, così che Zadig non può presentarsi alla gara di enigmi presso i Magi. Zadig si abbandona, allora, ad un nuovo «mormorare» contro la Provvidenza:

«Le scienze, le maniere, il coraggio, non mi sono mai serviti ad altro se non a rendermi infelice». Gli sfuggi di imprecare contro la Provvidenza, e fu tentato di credere che il mondo fosse governato da un destino crudele, che opprimeva i buoni e faceva prosperare i cavalieri verdi.³⁶⁸

Sono questi i nuovi segni dello spostamento di Voltaire verso il pessimismo. Ma a questa deriva dell'ottimismo risponde una nuova affermazione delle teorie di Leibniz.

Dopo il nuovo colpo basso della sorte, Zadig incontra un eremita e si ha il fondamentale capitolo XVIII (*L'eremita*), in cui Voltaire oppone ai dubbi sulla Provvidenza un ottimismo leibniziano. L'eremita sta leggendo un libro. Zadig chiede di che libro si tratti e questi gli risponde che è il libro dei destini e che, se vuole, può leggerlo.³⁶⁹ Zadig, allora, prende in mano il libro e prova a leggerlo, ma non capisce una sola parola. Questo perché il destino è incomprendibile all'uomo, è un enigma che la ragione non può arrivare a comprendere a causa della sua limitatezza. I due viandanti si mettono in cammino e giungono ad un castello. Il padrone di casa li fa accogliere con grandi fasti ma, durante la cena, li considera con sdegno. Il mattino seguente Zadig e l'eremita ripartono e, mentre il babilonese loda l'ospitalità del signore del castello, si accorge che l'eremita gli ha rubato un catino d'oro e rubini. Giungono quindi alla casa di un avaro che li mette

³⁶⁸ VOLTAIRE, *Zadig, o il Destino*, op. cit., p. 87

³⁶⁹ Il riferimento forse è al §415 dei *Saggi di Teodicea* di Leibniz, in cui Pallade mostra i mondi possibili a Teodoro come stanze piene di libri in cui sono scritti i destini particolari dei singoli uomini che fanno parte del mondo rappresentato nella stanza.

a dormire in una stalla ed offre loro olive marce. Zadig biasima il comportamento dell'avar, ma l'eremita gli dona il catino d'oro rubato al padrone del castello.

«Padre mio, – disse Zadig – che significa tutto ciò che vedo? Sembrate non somigliare in nulla agli altri uomini: rubate un catino d'oro ornato di pietre preziose a un signore che vi riceve magnificamente e lo date a un avaro che vi tratta indegnamente». «Figlio mio, – rispose il vegliardo, – quell'uomo magnifico, che riceve gli stranieri unicamente per vanità e per fare ammirare le sue ricchezze, diventerà più saggio; l'avar imparerà ad esercitare l'ospitalità: non stupitevi di nulla e seguitemi»³⁷⁰.

L'uomo non si deve *stupire* delle strane leggi del destino, dato che questo non ha leggi umane, ma sottostà alle norme decise dall'Essere eterno per il massimo bene del «grande tutto». Dopo questa spiegazione, i due viandanti si rimettono in marcia ed arrivano alla casa di un filosofo. Questi li accoglie nella sua casa e li tratta con generosità ed ospitalità. La mattina l'eremita sveglia Zadig dicendo che, prima di andare via, dovrà lasciare un segno della sua gratitudine a colui che li ha ospitati così gentilmente. Quindi da fuoco alla casa del filosofo. Arrivano, infine, alla casa di una vedova che vive col nipote. Anche qui sono accolti con affetto e buone maniere, ma come ringraziamento l'eremita annega il nipote della vedova. Zadig si scaglia contro l'eremita e questo gli spiega che è stata la Provvidenza a volere queste cose, in quanto sotto le rovine della casa bruciata il filosofo troverà un tesoro ed il nipote andava ucciso perché se fosse rimasto vivo avrebbe ucciso sua zia e Zadig stesso.

Prima ancora che Zadig abbia il tempo di replicare, l'eremita si muta in angelo. Zadig chiede quindi all'angelo Jesrad i motivi del suo agire, ed è qui che Voltaire spiega la soluzione del suo romanzo rispetto al problema del male:

«Ma come! – disse Zadig – è quindi necessario che esistano crimini e sventure e che le sventure capitino alle persone oneste?». «I malvagi – rispose Jesrad – sono sempre sfortunati: servono a mettere alla prova un numero ristretto di uomini giusti sparsi per la terra, e non esiste un male da cui non nasca un bene». «Ma – disse Zadig – se esistesse solo il bene e non il male?». «Allora – riprese Jesrad – questa terra sarebbe di un altro ordine di saggezza; e quest'altro ordine, che sarebbe perfetto, non può esistere se non nella dimora eterna dell'Essere supremo, che non può essere avvicinato dal male. Egli ha creato milioni di mondi e nessuno si assomiglia. Questa

370 VOLTAIRE, *Zadig, o il Destino*, op. cit., p. 90

immensa varietà è attributo della sua potenza illimitata. Non esistono due foglie d'albero sulla terra, né due astri nei campi infiniti del cielo che siano simili; e tutto ciò che vedi sul piccolo atomo, dove sei nato, doveva esistere esattamente in quel luogo e in quel tempo, secondo gli ordini immutabili di colui che comprende tutto. Gli uomini pensano che il fanciullo che è morto sia caduto in acqua per caso, che per lo stesso motivo sia bruciata la casa; ma non esiste il caso: tutto è prova e punizione, ricompensa o preveggenza. [...] Debole mortale, non accusare più ciò che bisogna adorare»³⁷¹.

L'«angelo leibniziano»³⁷² si presenta come risolutore dell'enigma del destino. Dato che la ragione è limitata ed incapace di risolvere il problema del male, serve un'illuminazione dall'alto. Questa arriva dall'angelo Jesrad così come era arrivata dall'angelo Iturieles in *Le monde comme il va*.³⁷³ L'angelo spiega che non esistono mali da cui non nascano beni, dato che tutto è finalizzato alla realizzazione del massimo bene possibile per il «grande tutto». È una posizione ottimistica di tipo leibniziano per cui i mali particolari concorrono al bene generale e, pertanto, sono utilizzati come mezzi per il raggiungimento del fine migliore, cioè il bene del tutto. Zadig chiede se potrebbe esistere un mondo senza mali e con soli beni. Al che, l'angelo risponde che era impossibile che nel mondo fosse solo bene, dato che solo Dio è perfettamente buono e la perfezione non si addice all'uomo. Con ciò Voltaire svuota di senso il male metafisico, cioè la distanza incolmabile di creatore e creatura. L'essere finito (uomo) non può essere paragonato all'Essere infinito (Dio) e il limite dell'uomo non è imperfezione, ma il posto che spetta lui nella natura. Tra gli infiniti mondi possibili, Dio ha scelto il migliore e tutto ciò che in esso esiste è necessario. Un Essere razionale (quale Dio è) deve avere creato un ordine razionale retto da leggi sempre uguali e non può mutarle per impedire il male (fisico o morale) di un individuo particolare. Dio ha di mira il bene del tutto e se questo causa il male delle parti, permette questi inconvenienti. È un determinismo morale³⁷⁴ di

371 *Ibid*, pp. 94-95

372 L. BIANCHI, *Introduzione*, op. cit., p. 6

373 In realtà Iturieles non compie una vera e propria illuminazione su Babuc, ma è lo stesso significativo che vi sia un angelo anche nella *Vision de Babuc* e che sia questo angelo ad inviare Babuc a compiere la sua esperienza del bene e del male che sono nel mondo, così da giungere alla soluzione del problema del male. Più che un'illuminazione, Iturieles dà a Babuc un'ispirazione.

374 Leibniz, infatti, non ammette che Dio sia necessitato ad agire secondo la *regola del meglio* a causa di una *necessità geometrica*. Dio è libero e non sottostà che al principio di non-contraddizione. In Lui potenza, bontà e saggezza sono infinite. La bontà indica a Dio quale sia il meglio; la saggezza indica quale sia la via migliore per perse-

tipo leibniziano che richiede di adorare la Provvidenza senza accusarla di essere ingiusta, dato che agisce per vie che ci restano sconosciute.

Scomparso l'angelo, Zadig si riappropria della sua armatura bianca, risolve gli enigmi dei Magi e diviene re, sposando l'amata Astartè. Dopo tante peripezie, il viaggio di Zadig ha termine con un lieto fine. Voltaire cede piano piano al pessimismo, ma ancora la spunta un «ottimismo minimalista» per cui si deve accettare il nostro posto nel mondo, che volge ogni cosa alla realizzazione del massimo bene del «grande tutto». Ecco che, allora, la lezione di Zadig è quella che abbiamo già citato: «facciamoci coraggio, forse tutto questo un giorno finirà». Se il *Tutto è bene* è insostenibile e, nondimeno, il male esiste, dobbiamo accettare il nostro destino secondo la massima *Tutto è sopportabile*.

§5. *Poema sul disastro di Lisbona* (1756)

Dopo gli anni felici di Cirey, Voltaire viene scosso da due avvenimenti che lo conducono a mutare prospettiva. Nel 1749 Madame du Châtelet, la sua indimenticata amante di un tempo, muore di febbri dopo il parto. Persa l'altra metà di sé stesso, Voltaire inizia ad inclinare verso il pessimismo. Il primo novembre del 1755 la terra trema a Lisbona. Questi due eventi lo gettano nella disperazione. È la fase del pessimismo trionfante, che vede come testi fondamentali il *Poema sul disastro di Lisbona* (1756) ed il *Candido* (1759). Voltaire grida a squarcia gola la realtà del male: «il male è sulla terra» è il motto del *Poema*:

Elementi, animali, esseri umani, tutto è in guerra.
Bisogna ammetterlo, il male è sulla terra:
Il suo principio segreto ci è sconosciuto.³⁷⁵

Ai «filosofi fallaci» che gridano ai quattro venti che *Tutto è bene*, Voltaire oppone la constatazione empirica della realtà del male. Questo conduce all'insolubilità della teodicea per mezzo della ragione, come insegna Bayle.

guire tale fine; la potenza impiega i mezzi necessari alla realizzazione del migliore dei mondi possibili. Per fugare l'accusa di necessitare l'azione divina, Leibniz chiarisce per tutta la durata dei *Saggi di teodicea* che è una *necessità morale* a vincolare Dio alla creazione del migliore di mondi possibili.

375 VOLTAIRE, *Poema sul disastro di Lisbona*, in KANT, ROUSSEAU, VOLTAIRE, *Sulla catastrofe. L'Illuminismo e la filosofia del disastro*, a cura di A. Tagliapietra, Mondadori, Milano, 2004, vv. 125-127, pp. 1-8, cit. p. 6

Siamo «nati per i tormenti»³⁷⁶ ed il male è reale. Perché? Non ci è dato saperlo perché i nostri lumi sono limitati. Non resta che constatare la realtà del male e rimetterci alla fede, come ha indicato Bayle.

La crisi è totale. Ma, come scrive Baczko³⁷⁷, Voltaire la supera ancora una volta aggrappandosi all'idea trainante della sua riflessione sul male: quella per cui il «grande tutto» è un ordine perfetto retto da leggi universali ed immutabili. Solo questo gli permette di aggrapparsi alla *speranza* che, sul finire del *Poema*, fa superare il dolore per la realtà del male. Ecco allora che Baczko ha ragione di scrivere che il *Poema* getta le basi del *Candido* mettendo in dubbio che l'ordine naturale del «grande tutto» sia diretto al massimo bene possibile. Il *Poema* si distacca da Leibniz e Pope in nome del pessimismo e della soluzione bayliana della teodicea.

Nella *Prefazione* Voltaire tenta di cautelarsi, dicendo di non aver voluto criticare tanto Leibniz e Pope, quanto i loro epigoni fanatici e radicali: «Pope aveva sostenuto che *Tutto è bene* in un senso che era ancora, in buona misura, accettabile; questi ultimi, invece, lo ribadiscono in un senso che può essere messo in discussione»³⁷⁸. In realtà, tuttavia, è chiarissimo dalla stessa *Prefazione* che il suo bersaglio polemico è l'ottimismo di Pope (*Whatever is, is like*) e Leibniz (*Il nostro è il migliore dei mondi possibili*). Il pessimismo del *Poema* fonde assieme i due autori nel motto polemico *Tout est bien* e combatte questo ottimismo per mezzo dello scetticismo di Bayle e dei dubbi dell'uomo che ha vissuto la scomparsa assurda della sua antica amata ed il terribile terremoto del giorno di Ognissanti del 1755. Voltaire abbandona l'«ottimismo minimalista» di *Zadig* e si fa sostenitore del pessimismo: anche il *Tutto è sopportabile* viene messo fuori gioco dal *Poema*. Voltaire scarta la teodicea leibniziana per cui si relativizza il male per salvaguardare la bontà di Dio. Cade la tesi del migliore dei mondi possibili. Cade la minimizzazione dei mali, che non possono più essere riportati al bene del tutto. Cade l'idea che l'ordine provvidenziale sia volto al massimo bene possibile, restando però sempre ferma l'idea che il «grande tutto» è retto da leggi universali.

Che il termine polemico sia Leibniz, è evidente dalla ripresa di due paragrafi dei suoi *Saggi di teodicea* nella *Prefazione*. Quando, preliminarmente, Voltaire restringe la sua trattazione al *mal physique*, ripropone la distinzione

376 *Ibid.*, v. 118, p. 6

377 Cfr. B. BACZKO, op. cit., pp. 13-22

378 VOLTAIRE, *Poema sul disastro di Lisbona*, op. cit., p. 2

scolastico-leibniziana di male fisico, morale e metafisico che il filosofo tedesco aveva proposto al §21 della Parte Prima dei suoi *Saggi di teodicea*.³⁷⁹ E, più sotto, parafrasa il §118, sostenendo che un uomo sbranato dalle belve subisce un male che però fa il bene del tutto, sfamando quelle bestie.³⁸⁰ La stessa apertura del poema propone un'analisi critica della teodicea leibniziana. Voltaire passa in esame le quattro soluzioni che sono state date al problema del male (vv. 1-104). La prima vuole che il male sia effetto della libertà e della bontà di Dio ed è una soluzione riconducibile a Leibniz, per il quale il male è necessario in quanto Dio ha creato il migliore dei mondi possibili. In realtà, risponde Voltaire, non è vero che il male concorra al bene del tutto. La seconda soluzione sostiene che il male è la punizione di Dio per le colpe degli uomini. Anche questa soluzione appare insostenibile al filosofo francese. Infatti

Lisbona, ora annientata, ebbe forse più vizi
Di Londra o di Parigi, immerse nelle delizie?
Lisbona è distrutta e a Parigi si balla.³⁸¹

La terza soluzione è quella per cui il male è necessario all'ordine provvidenziale. Anche questa è una soluzione leibniziana che Voltaire scarta polemicamente:

“Tutto è bene”, voi dite, “e tutto è necessario”.
Forse che l'universo intiero, senza questa voragine infernale,
Senza inghiottire Lisbona, sarebbe stato più malvagio?³⁸²

Leibniz viene messo da parte in nome della realtà del male. Non è assolutamente vero che il male è necessario all'ordine provvidenziale. Né è possibile sostenere la quarta soluzione che nega la realtà del male, dato che negando il male la teodicea non viene risolta.

«Rispetto il mio Dio, ma amo l'universo»³⁸³, grida Voltaire. Ormai l'ottimismo è stato messo fuori gioco dalla constatazione della realtà del male;

379 Cfr. G.W. LEIBNIZ, op. cit., Parte Prima, §21, p. 171: «il male può essere inteso in senso metafisico, fisico e morale. Il *male metafisico* consiste nella semplice imperfezione. Il *male fisico* nella sofferenza. Il *male morale* nel peccato».

380 *Ibid.*, §118, p. 250: «è certo che Dio tiene in maggior conto un uomo che un leone; tuttavia non so se si possa affermare che Dio preferisce un solo uomo all'intera specie dei leoni».

381 VOLTAIRE, *Poema sul disastro di Lisbona*, op. cit., vv 21-23, p. 4

382 *Ibid.*, vv. 42-44, p. 4

383 *Ibid.*, v. 56, p. 4

e con esso è stato sconfitto Leibniz. La nota A del *Poema* segna il distacco di Voltaire dal filosofo tedesco per quanto riguarda l'idea dell'esistenza, nel mondo, della *grande catena dell'essere*. Voltaire riporta le critiche del matematico De Crouzan contro Pope per confutare l'idea leibniziana per cui nel mondo tutto è ordinato rigorosamente secondo una scala dell'essere che va dall'atomo a Dio. Il filosofo francese sta proponendo posizioni lievemente indeterministiche che contrastano l'idea di Leibniz per cui esiste un disegno provvidenziale razionale che conduce tutto al massimo bene possibile. Voltaire sostiene che la catena degli esseri esiste, ma che non è un tutto pieno, bensì una concatenazione di esseri ed avvenimenti che ammette dei vuoti. Riprendendo l'immagine della catena, Voltaire sostiene che «Dio tiene in mano la catena e non è incatenato»³⁸⁴ e che l'ordine generale del mondo non subirà alcun disordine se gli anelli della catena saranno disturbati da un po' di irregolarità. Che tutto è concatenato significa che tutto è aggiustato. La natura agisce secondo leggi generali che, però, ammettono delle imperfezioni. Nella catena dell'essere vi sono due vuoti ontologici: la distanza tra l'uomo e l'animale e la distanza tra l'uomo e Dio. Non tutti gli avvenimenti sono fecondi e figliano: che Cesare sputi a destra o a sinistra è un avvenimento sterile per il piano del «grande tutto».

Abbandonato il determinismo leibniziano, Voltaire si mette a scuola dal nemico del filosofo tedesco. Dopo la constatazione della realtà del male (vv. 105-145), Voltaire propone l'interrogativo fondamentale della teodicea: se Dio è perfettamente buono, saggio e onnipotente, da dove il male? Che il male esista è innegabile, ma la sua realtà appare inaccordabile con questi attributi divini. Dopo aver proposto quattro soluzioni razionali al problema del male (vv. 146-156), Voltaire ripropone l'immagine pascaliana della natura muta³⁸⁵ e, in nome di Bayle, sostiene che soltanto la rivelazione è capace di risolvere il problema del male. La teodicea di Leibniz viene rifiutata ai versi 169-174 per mezzo della contrapposizione di termini quali *ordinato/disordinato*, *piaceri/dolori*, *innocente/colpevole*:

Leibniz non mi insegna attraverso quali invisibili nodi,
Nel più ordinato dei possibili universi,
Un disordine eterno, un caos di infelicità,
Mescola i nostri vani piaceri ai reali dolori,

384 *Ibid.*, v. 75, p. 5

385 Cfr. *Ibid.*, vv. 163-4, p. 7: «la natura è muta, vanamente l'interroghiamo / Abbiamo bisogno di un Dio che parli al genere umano».

Né perché l'innocente, alla stregua del colpevole,
Subisce in egual modo questo male inevitabile.³⁸⁶

Contro Platone (che Voltaire vede come primo sostenitore della tesi del migliore dei mondi possibili) ed Epicuro (negatore dell'immortalità dell'anima) il filosofo francese si richiama a Bayle. L'autore del *Dictionnaire* compare con la bilancia in mano in quanto ha esposto con egual peso gli argomenti pro e contro la teodicea, dandone la sola vera soluzione possibile. Bayle ha infatti spiegato come il problema del male sia insolubile razionalmente e come, anzi, con le ragioni *a posteriori* la vinca il dualismo manicheo. La soluzione alla teodicea viene dalla remissione alla rivelazione, che ci dice che Dio è assolutamente buono, saggio e potente e che il male esiste. Scrive infatti Bayle nel *Chiarimento sui Manichei*: «si deve dunque dire che [la ragione] non può fornire risposte alle obiezioni che essa stessa si muove, obiezioni che così rimangono vincitrici, finché non si faccia ricorso all'autorità di Dio e alla necessità di sottomettere il proprio intelletto all'obbedienza alla fede»³⁸⁷.

Sulla scia di Bayle si pone anche la seconda parte del *Poema* (vv. 207-234), che fu aggiunta nella seconda edizione per alleviare il pessimismo che l'aveva reso inaccettabile a molti lettori. Il tono con cui la seconda parte inizia è lo stesso tono cupo della precedente. L'assioma *Tutto è bene* è anche qui messo fuori gioco, dato che «nessuno vorrebbe morire, nessuno vorrebbe rinascere»³⁸⁸. Tuttavia, nelle tenebre di un mondo avvinto dal male compare una luce. La luce della speranza:

*Un giorno tutto sarà bene, ecco la nostra speranza;
Tutto è bene oggi, ecco l'illusione.*³⁸⁹

Ogni soluzione razionale della teodicea è stata scartata. Non resta che rimettersi alla fede come insegna Bayle. E la rivelazione insegna che *Un giorno tutto sarà bene*. La fede diviene la *certezza* che conferma la *speranza* e risolve la teodicea.³⁹⁰

386 *Ibid.*, vv. 169-174, p. 7

387 PIERRE BAYLE, *Dizionario storico-critico*, a cura di Gianfranco Cantelli, Laterza, Roma-Bari, 1976, *Chiarimento sui Manichei*, p. 523

388 VOLTAIRE, *Poema sul disastro di Lisbona*, op. cit., v. 210, p. 8

389 *Ibid.*, vv. 218-219, p. 8

390 Ma in un'aggiunta postuma alla nota M, Voltaire sostiene che la rivelazione è ogni giorno causa di guerre religiose, persecuzioni, distruzioni, stragi, assassini. Ormai senza preoccuparsi della censura, Voltaire sostiene che la religione positiva causa mali

Individuata la rivelazione come soluzione al problema del male, Voltaire afferma quindi:

Non mi levo affatto contro la Provvidenza.
Su un tono meno lugubre mi si vide un tempo
Cantare dei dolci piaceri le seducenti leggi:
Altri tempi, altre abitudini: istruito dalla vecchiaia
Degli umani smarriti condividendo la debolezza
In una spessa notte cercando di far luce a me stesso,
So solo soffrire e non mormorare.³⁹¹

Le leggi del «grande tutto» non sono messe in discussione. Resta l'idea che la Provvidenza ha ordinato un mondo con leggi generali. Ormai, però, le esaltazioni del lusso del *Mondano* sono lontane. Ad esse si è sostituito il grido di dolore di chi ha constatato l'esistenza del male. Il mondo resta ordinato razionalmente, ma non è più il Paradiso terrestre del *Mondano*, bensì il cumulo di macerie del terremoto di Lisbona. Voltaire si cautela dicendo di non aver voluto affatto mettere in discussione la Provvidenza, di non aver voluto «mormorare» contro di essa, richiamando ancora una volta i *Saggi di teodicea* di Leibniz: «non dobbiamo mormorare contro una piccola proroga che la suprema saggezza ha ritenuto opportuno concedere agli uomini per farli pentire»³⁹². Il *Poema sul disastro di Lisbona* si propone, allora, come grido di dolore per la realtà del male. Non mette in discussione l'ordine razionale del «grande tutto», ma l'ottimismo del migliore dei mondi possibili e del *Tutto è bene*. La strada del pessimismo è ormai spalancata.

e che la sola rivelazione è quella della religione naturale, cioè la certezza dell'esistenza di un Essere eterno ed intelligente. La posizione della seconda parte del *Poema* appare, quindi, come una cautela contro le censure. Si tenga presente che questo era necessario in quanto Voltaire aveva chiamato in causa Bayle, autore non visto di buon occhio dagli ortodossi per i suoi articoli sui *Manichei* ed i *Pauliciani* in cui (dietro il sostegno del monismo) apre la strada alla vittoria del dualismo dei due principi del Bene e del Male dei Manichei. E si tenga anche presente che Voltaire doveva comunque dare una soluzione ai dubbi che frustravano la sua mente. Anche se poi arriverà ad un rifiuto di questa remissione alla fede come soluzione del problema del male, in questi anni la rivelazione poteva apparirgli come unico appiglio di fronte all'insolubilità della teodicea.

391 VOLTAIRE, *Poema sul disastro di Lisbona*, op. cit., vv. 222-228, p. 8

392 G.W. LEIBNIZ, op. cit., Parte Prima, §17, p. 164

§6. *Candido, ovvero l'ottimismo* (1759)

Con *Candido* il pessimismo di Voltaire giunge alla sua espressione più compiuta. Sono lontani ormai gli anni del *Mondano* e di *Zadig*. Giustamente Baczko ha scritto che il romanzo è «una verifica di numerosi tentativi filosofici e teologici di raccogliere la sfida al male»³⁹³, e che in esso Voltaire analizza le soluzioni che negano che il mondo sia ordine razionale, che ammettono l'esistenza di due principi (Manicheismo) e che rinunciano ad interrogarsi sul male. Tuttavia Baczko sostiene anche che l'ironia serve qui a Voltaire per relativizzare il male³⁹⁴ con rappresentazioni grottesche delle disgrazie di Candido e dei suoi amici, quando in realtà pare piuttosto che queste esagerazioni servano ad acutizzare il senso di realtà ed inevitabilità del male, con uno scacco non solo del *Tutto è bene*, ma anche del *Tutto è sopportabile* di *Zadig*. Il romanzo è, semmai, una critica aperta all'ottimismo di Leibniz. Come si vedrà, *Candido* non propone una soluzione al problema del male, ma una sconfitta dell'uomo di fronte alla teodicea. L'originalità di Voltaire sta, qui, nella tensione permanente tra la difesa dell'ordine razionale del mondo tipica dell'Illuminismo e la constatazione sgomenta della realtà del male mutuata dall'esperienza personale. Candido si fa beffe dell'ottimismo, ma non insegna (come vorrebbe Cassirer³⁹⁵) a lasciare andare il mondo per com'è, quasi una ripetizione dell'insegnamento di *Le monde comme il va*. L'inevitabilità del male è ora gridata con veemenza, ed anche il *Tutto è sopportabile* viene messo fuori gioco.

Candido è romanzo di maschere. Il «naïf Candide» è la maschera dell'innocenza, dell'ingenuità, della fede nell'ottimismo. Pangloss (“tutta lingua”) è la caricatura di Leibniz, il sostenitore del *Tout est bien*, della tesi del migliore dei mondi possibili, dell'armonia prestabilita, della consequenzialità del rapporto causa-effetto. Cunegonda (da *q'un e gond*, cioè “null'altro che una donna”) è l'Elena di Troia, il movente delle disgrazie di Candido. I Bulgari richiamano i *bulgare*, i sodomiti, gli eretici. E, come tutti i romanzi di Voltaire, *Candido* si gioca sulla dimensione del viaggio, cioè sulla ricerca aperta e in divenire. Candido vive nel castello di Thunder-ten-tronk (“Tuono-dieci-tronchi”, con deformazione di tedesco, inglese ed italiano), in Vestfalia. Qui segue le lezioni di Pangloss, che insegna la «metafisico-teologo-cosmolostologia» basata sul principio di ragion sufficiente, sulla consequenzialità di causa ed effetto, sulle tesi che il nostro è il migliore dei

393 B. BACZKO, op. cit., p. 55

394 Cfr. *Ibid*, p. 57-8

395 Cfr. E. CASSIRER, op. cit., p. 210

mondi possibili, che ogni cosa è l'anello di una catena aggiustata per il meglio, che tutto è necessario e che i mali particolari contribuiscono al bene del tutto. Candido viene però «cacciato dal paradiso terrestre»³⁹⁶ per aver baciato Cunegonda e cade nelle mani dei sadici Bulgari (cap. II). Dopo lo sterminio di questi ultimi ad opera degli Arabi, fugge in Olanda e viene accolto da Giacomo l'anabattista (cap. III). Nella terra dei tulipani ritrova Pangloss, che gli narra di come il castello di Vestfalia sia andato distrutto e Cunegonda sia morta. L'anabattista cura Pangloss e i tre si mettono in viaggio per Lisbona (cap. IV). Durante il viaggio

Pangloss gli spiegò come tutto sia tal che il meglio non sarebbe possibile. Giacomo non era di quest'opinione, perché: «Bisogna pure» diceva «che gli uomini abbiano tanto quanto corrotta la natura, poiché non sono nati lupi, e lupi son diventati. [...]». «Tutte cose indispensabili» opponeva il dottor guercio «e i mali particolari fanno il bene generale, di modo che, quante più sono sventure particolari, tanto più tutto è bene»³⁹⁷.

Tanto i mali particolari sono beni per il tutto, che Giacomo l'anabattista annega, la nave naufraga e, appena arrivati a Lisbona, Pangloss e Candido si trovano di fronte al terremoto (cap. V) e sono coinvolti in un Auto-da-fè volto a placare i malumori del popolo, disfatto dal disastro del terremoto (cap. VI). Pangloss viene impiccato e Candido fustigato. Fuggito dal Portogallo, Candido ritrova l'amata Cunegonda, che non è morta ma ha perso la verginità per lo stupro dei Bulgari ed ora è divenuta la concubina di un Ebreo e del Grande Inquisitore (cap. VII-IX). Candido uccide i due amanti di Cunegonda e gli innamorati sono costretti a riparare a Cadice, dove sono derubati e fuggono verso il Paraguay (cap. X). Durante il viaggio, Candido e Cunegonda dialogano così:

Quanto durò la traversata, ragionarono assai sulla filosofia del povero Pangloss. «Andiamo verso un altro universo» diceva Candido. «Colà, di certo, tutto è bene, perché bisogna confessare che sarebbe il caso di fare un po' di lai su ciò che accade, riguardo al fisico così come al morale, nel nostro». «Vi amo di cuore» diceva Cunegonda «ma ho ancora l'animo tutto sgomento da quel che ho visto e provato». «Tutto andrà bene» replicava Candido. «Il mare di questo nuovo mondo già fin d'ora è migliore che i mari della

396 VOLTAIRE, *Candido ovvero l'ottimismo*, Mondadori, Milano, 1993, p. 27. Questo paragone con la cacciata dei progenitori dall'Eden pare essere allegoria del fatto che dopo le gioie dell'infanzia (il tempo felice dell'innocenza) si giunge alla constatazione della realtà del male.

397 *Ibid*, p. 41

nostra Europa, più pacifico e di venti più costanti: certo il nuovo mondo è il migliore dei possibili universi». «Dio lo voglia» diceva Cunegonda «ma io sono stata così orribilmente infelice nel mio cuore che è quasi chiuso alla speranza»³⁹⁸.

Candido dice all'amata che dovranno cercare il mondo del *Tout est bien* e questa risponde che la ricerca è inutile. Si ha, qui, una prima avvisaglia della sconfitta della teodicea che fa venire meno anche l'appiglio della *speranza* del *Poema sul disastro di Lisbona*. La constatazione della realtà del male pone fine anche alla fede in un domani con meno mali. Di fronte alle disgrazie, Cunegonda non può che rifiutare l'insegnamento ottimistico di Pangloss-Leibniz e abbandonarsi al grido di dolore per la realtà del male.

Dopo i racconti della vecchia che accompagna Cunegonda (cap. XI-XII), i nostri arrivano a Buenos Aires e Candido è costretto a fuggire perché si scopre che ha ucciso il Grande Inquisitore (cap. XIII). Seguono le avventure di Candido in Paraguay (cap. XIV-XVI). Con il servo Cacambo, fugge dalla tribù cannibale degli Orecchioni e si mette in balia di un fiumicello (che, sin dall'antichità, è immagine del destino che scorre inesorabile: si pensi ad Eraclito). La barca però si frantuma sugli scogli (questo naufragio pare immagine della sconfitta della teodicea a causa dell'esperienza del male) e i due naviganti approdano ad un paese bellissimo. È questo il regno di Eldorado, che Voltaire presenta come un'utopia irrealizzabile.

Arrivati in una città, Candido e Cacambo trovano dei bambini che giocano con piastrelle d'oro e diamanti. Candido pensa che siano i figli del re e restituisce le piastrelle abbandonate dai bambini al loro precettore, che però le getta di nuovo per terra. Raccolte le piastrelle, si recano a pranzo in una taverna e, dopo il pasto, vogliono pagare con queste l'oste che, però, scoppia a ridere dicendo che non dovranno pagare il pranzo e che, se anche lo dovessero fare, sarebbe ben strano che glielo pagassero con le pietre della strada maestra. Candido, esterrefatto, si rivolge allora al suo servo:

«Ma che paese è questo» diceva l'uno all'altro «sconosciuto alla rimanente terra, e dove la natura è di specie tanto diversa dalla nostra? È probabile che sia quello dove tutto va bene, poiché bisogna assolutamente che tal paese esista, e, checcè dica mastro Pangloss, mi sono accorto spesso che tutto andava male in Vestfalia».³⁹⁹

398 *Ibid*, p. 65

399 *Ibid*, op. cit., p. 105

Con questo «sconosciuto alla rimanente terra», Voltaire indica come Eldorado (il paese del *Tout est bien*) sia un'utopia e come sia migliore tentare di vivere bene in un mondo reale piuttosto che fabbricare sogni di mondi fittizi in cui *Tutto è bene*. Che Eldorado sia irrealizzabile, è anche mostrato dal fatto che il *Candido* gli dedica poco spazio (appena due capitoli, il XVII ed il XVIII) e che, poco dopo esservi arrivati, Candido e Cacambo se ne vogliono andare per tornare alla vita reale. Il *Tout est bien* non si addice alla loro natura e si trovano più a loro agio nella mescolanza di bene e male del mondo reale. Eldorado è il mondo del massimo bene possibile, ma è mondo senza passioni, mentre l'uomo non è solo ragione, ma anche emozione, sentimento.

L'oste conduce Candido da un vegliardo di 162 anni. Questi gli spiega come Eldorado sia l'antica patria degli Incas, che si è serbata innocente e felice a causa degli alti monti che la rendono inaccessibile e della legge per cui i suoi abitanti non possono lasciare il paese. Che Eldorado sia inaccessibile indica nuovamente che questa favola è un'utopia inarrivabile. Che vi sia una legge che proibisce di lasciare il paese, significa che per arrivare al *Tout est bien* si dovrebbe eliminare la libertà umana, così da non permettere il male morale ed il male fisico di cui gli uomini si macchiano a causa del loro libero arbitrio. Ma questo, si chiede Voltaire, sarebbe un mondo desiderabile? Oltre che utopistico, il mondo del *Tutto è bene* è inadatto all'uomo, che è passione e ragione. Un mondo ove tutto abbonda (oro e pietre preziose) e dove non vi sono tribunali (non si litiga mai) e religioni positive (ma vige il deismo), è un sogno irrealizzabile, una bella favola che ha però poco di edificante per la soluzione del problema del male. Eldorado appare, allora, come la caricatura del migliore dei mondi possibili di Leibniz.

Candido chiede al re di lasciare Eldorado con 100 montoni carichi d'oro. E lo fa con l'intenzione di tornare nel mondo reale per far fortuna e sposarsi con l'amata Cunegonda. Per strada, però, i montoni periscono e ne restano due soltanto. Giunti a Surinam, Candido e Cacambo osservano gli orrori dello schiavismo e si lasciano andare ad un nuovo significativo dialogo:

«O Pangloss» esclamò Candido «tu non avevi divinato questo abominio! È fatta, dovrò finalmente rinunciare al tuo ottimismo». «Ottimismo, che sarebbe?» diceva Cacambo. «È il delirio di sostenere, ahimè!» disse Candido «che tutto è bene, quando la va male».⁴⁰⁰

400 *Ibid*, pp. 117-119

Questo «Ottimismo, che sarebbe?» pronunciato da Cacambo può essere preso come il motto di spirito con cui Voltaire sintetizza la ricerca del suo libro sul problema del male. La risposta di Candido è, invece, la sintesi della soluzione che il romanzo dà alla questione della teodicea: ottimismo è un delirio. Voltaire rifiuta totalmente l'ottimismo del *Tout est bien* in nome della fatalità del male. «Il male è sulla terra», ripete il *Candido* col *Poema sul disastro di Lisbona*. L'ottimismo, sia esso l'ottimismo radicale del *Tutto è bene* o l'«ottimismo minimalista» del *Tutto è sopportabile*, è ora escluso.

Candido invia Cacambo a recuperare la sua Cunegonda, dandogli appuntamento a Venezia. Indice poi un concorso per trovare una persona tanto infelice quanto lui che lo accompagni nel suo viaggio e sceglie Martino (cap. XIX). Questo nuovo personaggio è l'incarnazione del Manicheismo.

«Ma a voi» disse al dotto «signor Martino, che ve ne pare? Qual è l'idea vostra sul male fisico e morale?» «Signore» rispose Martino «i miei preti mi hanno incolpato di essere sociniano, ma nel fatto è vero che sono manicheo». «Volete ingannarmi» disse Candido «manichei al mondo non ce n'è più». «Ci sono io» disse Martino «non so che farci, ma non posso pensarla diversamente». «Dovete avere il diavolo in corpo» disse Candido. «S'immischia tanto nelle faccende di questo mondo, che potrebbe ben essere in corpo a me» disse Martino «come in ogni altro luogo; ma vi confesso, dando un'occhiata a questo globo, o per meglio dire a questo globulo, che ritengo che Dio l'ha abbandonato a qualche essere malefico, eccezion fatta sempre per Eldorado. Non vidi mai una città che non desiderasse la rovina della città vicina, non famiglia che non volesse lo sterminio di qualche altra famiglia. [...] In una parola, tante n'ho viste e provate, che sono manicheo». «Eppure c'è del buono» replicava Candido. «Può darsi» diceva Martino «ma io non lo conosco».⁴⁰¹

Come ha giustamente messo in evidenza Baczko, il filosofo francese si sente in un primo momento attratto dal Manicheismo. «Ma il manicheismo seduce solo per breve tempo Voltaire. In seguito, egli dimostra a più riprese che questa dottrina si limita a riconoscere l'esistenza del male, senza però aiutare a comprenderlo»⁴⁰². Voltaire riprende in un primo momento la versione moderna del dualismo manicheo propugnata da Bayle nel suo *Dictionnaire* e lo personifica nella maschera di Martino. Tuttavia quest'ultimo è una banalizzazione della dottrina manichea, dato che sostiene l'aforisma *Tutto è male* e non comprende a fondo le parole di Bayle. Come sempre, Voltaire radicalizza e deforma le tesi che presenta a fini divulgativi. Nella

401 *Ibid.*, p. 126-128

402 B. BACZKO, op. cit., p. 56

semplificazione del Manicheismo, Martino trae dall'esperienza della realtà del male l'affermazione che non esiste bene. Anche la soluzione manichea, in fin dei conti, viene scartata da Voltaire come soluzione del problema del male.

Dopo aver vagabondato per la Francia ed aver sperimentato la corruzione parigina (cap. XX-XXIII), Candido arriva finalmente a Venezia (cap. XXIV), ove fa visita al patrizio Pococurante (cap. XXV) e ritrova Cacambo (cap. XXVI), che lo conduce a Costantinopoli. Qui ritrova Pangloss (che si è salvato dall'impiccagione perché il boia non era abituato ad impiccare la gente ma a bruciarla, e strinse poco il nodo) e Cunegonda (che ha ormai perso la sua bellezza e fa la lavapiatti). Dopo i vari ritrovamenti (cap. XVI-XXX), Candido sposa Cunegonda e, su consiglio della vecchia, acquista coi pochi diamanti di Eldorado che gli sono rimasti una fattoria, in cui va a vivere con i suoi amici. Tuttavia nessuno è felice: Cacambo si sfianca di lavoro; la vecchia è malata; Cunegonda ormai è brutta; Pangloss si duole di non insegnare in qualche università tedesca; Martino sostiene sempre il suo *Tutto è male*.

Candido decide di condurre Pangloss a parlare con un derviscio e,

andati a consultarlo, Pangloss parlò e disse: «Maestro, vi veniamo a chiedere il favore di dirci perché sia stato formato così strano animale com'è l'uomo». «E tu che t'immischi?» disse il derviscio. «E' forse affare tuo?» «Ma, Padre Reverendo» disse Candido «c'è orrenda quantità di mali sulla terra». «Che importa il male o il bene?» disse il derviscio «Quando Sua Altezza manda un vascello in Egitto, si dà pensiero se i topi della stiva stanno comodi o no?» «Che cosa dunque convien fare?» disse Pangloss. «Stare zitto» disse il derviscio. «Mi lusingavo» disse Pangloss «di ragionare un poco con voi degli effetti e delle cause, del migliore dei mondi possibili, dell'origine del male, della natura dell'anima e dell'armonia prestabilita». Il derviscio a tali parole chiuse loro l'uscio in faccia.⁴⁰³

Il piano provvidenziale è oscuro e l'uomo non deve tentare di comprenderlo perché la sua ragione è limitata. Il destino resta l'enigma insolubile di *Zadig* e l'unica cosa da fare per l'uomo resta di accettare il proprio posto nel mondo. Infatti, nel disegno della Provvidenza l'uomo è come il topo che si aggira nel vascello. È un essere insignificante e per il quale Dio non nutre più riguardo che per le altre creature. Quando il bene generale lo richiede, anzi, Dio permette mali particolari.

403 VOLTAIRE, *Candido ovvero l'ottimismo*, op. cit., pp. 193-195

Dopo questa discussione col derviscio, Candido e Pangloss incontrano un turco che insegna loro come il lavoro tenga lontani tre grandi mali: vizio, noia e bisogno. Da questa lezione, Voltaire trae lo spunto finale del suo romanzo:

«So pure» disse Candido «che bisogna coltivare il nostro giardino». «Giusto» disse Pangloss «poiché, quando l'uomo fu posto nel giardino dell'Eden, ci fu posto *ut operaretur eum*, a lavorare. E questo prova che l'uomo non è nato per posare». «Lavoriamo senza ragionare» disse Martino «E' l'unico modo di rendere sopportabile la vita».⁴⁰⁴

Il «cultiver notre jardin» che conclude il *Candido* è stato variamente interpretato. Baczko sostiene che la metafora si chiarisce nella storia della pubblicazione del romanzo:

Del precetto *bisogna coltivare il proprio giardino*, la pubblicazione del *Candido* offre una applicazione sorprendente. Che curioso ritiro, infatti, e che curiosa arte del giardinaggio! Pubblicare *Candido* significa scagliare pietre pesanti nel giardino degli altri: dei giansenisti e dei gesuiti, del re di Prussia e di altre potenze in guerra, della Sorbona e dell'Inquisizione, del papa e della censura. Nell'universo di *Candido*, il sisma di Lisbona non è che un episodio: nel mondo disertato dalla Provvidenza sono gli uomini stessi a trasformare la propria esistenza in un incubo.⁴⁰⁵

Ma lo «scagliare pietre pesanti nel giardino degli altri» di Baczko è un'interpretazione non molto sostenibile del «coltivare il proprio giardino». Pubblicare *Candido* contemporaneamente a Parigi, Ginevra, Amsterdam e Lione fu una trovata geniale di Voltaire per la diffusione del suo romanzo. Ma nel «coltivare il proprio giardino» c'è, forse, qualcosa di più.

A questo proposito, paiono più adatte le parole di Paola Dècina Lombardi: «il finale “mais il faut cultiver notre jardin”, che Candide replica all'ennesimo “Tout est bien” del maestro, chiude il cerchio: fuori dal paradiso dell'infanzia c'è il male fisico e morale. La pratica del bene e il lavoro, se non valgono a riconquistarlo, servono almeno a rendere più sopportabile l'inferno terreno»⁴⁰⁶. Come vuole la Lombardi, il *Candido* conclude ciclicamente la riflessione di Voltaire sul male. «Coltivare il proprio giardino» segna il ritorno di Voltaire su quel Pascal che, venticinque anni prima, ave-

404 *Ibid.*, p. 197

405 B. BACZKO, op. cit., p. 61

406 PAOLA DÈCINA LOMBARDI, *Introduzione a VOLTAIRE, Candido ovvero l'ottimismo*, op. cit., p. 17

va criticato aspramente nei *Remarques*. Voltaire fa sua l'analisi pascaliana dell'uomo che individua la *distrazione* come componente fondamentale della vita umana. Tuttavia, se per Pascal il *divertissement* è un male per l'uomo in quanto impedisce di prendere coscienza della propria misera condizione, per Voltaire è l'antidoto di fronte alla constatazione della fatalità del male. Il *divertissement*, il lavoro, il «coltivare il proprio giardino» è ciò che permette di rendere sopportabile la vita in quanto non ci fa pensare alla nostra condizione infelice, tenendoci impegnati nel *fare* del lavoro. È la vittoria di Pascal e della sua analisi dell'uomo. Con ciò la riflessione di Voltaire sul male chiude il cerchio. Ha, quindi, ragione Cassirer quando sostiene che Voltaire «si dava vinto indirettamente a quelle argomentazioni del Pascal che voleva appunto confutare»⁴⁰⁷. Il *divertissement*, il «coltivare il proprio giardino» è l'unico modo per vivere, dato che se riflettiamo sulla realtà del male cadiamo nella disperazione, mentre se ci occupiamo continuamente nel lavoro, la nostra miseria ci resta nascosta.

Con ciò *Candido* sancisce la sconfitta definitiva del *Tutto è bene* e dell'«ottimismo minimalista». Ogni forma di ottimismo è rifiutata. Trionfa il pessimismo e la sola via possibile per non vivere una vita infelice è quella di occuparsi nel lavoro e non pensare alla nostra condizione presente.

§7. Voce *Bene* del *Dizionario filosofico* (1764)

L'articolo *Bien (Tout est)* del *Dictionnaire philosophique* (1764) può essere preso come atto conclusivo della riflessione voltairiana sul problema del male. Dopo la sconfitta della teodicea ad opera del *Candido*, l'ottimismo è una posizione insostenibile. Leibniz viene accantonato per Bayle. Si riconosce che la teodicea non è risolvibile per mezzo della ragione e che, per dar conto della coesistenza del male del mondo con un Dio perfettamente buono, saggio e potente, è necessario rimettere la questione alla fede, dichiarandola insolubile per via razionale.

La voce *Bien (Tout est)* inizia sostenendo che la dottrina del migliore dei mondi possibili viene da Platone. Platone ammetteva, però, solo cinque mondi possibili corrispondenti ai cinque solidi regolari, mentre Leibniz ha moltiplicato il numero dei mondi possibili all'infinito, sostenendo che Dio è stato obbligato a creare il migliore di essi. Per Leibniz Dio non poteva fare di più per noi, avendo egli creato *necessariamente* il migliore dei mondi possibili. A chi gli obiettava che questa dottrina elimina il peccato

⁴⁰⁷ E. CASSIRER, op. cit., p. 208

originale, Leibniz rispondeva in due modi a seconda delle persone: se chi domandava era un suo discepolo, riconosceva che l'obiezione era giusta ed inconfutabile; se a domandare era un altro, sosteneva che il peccato originale rientra nel migliore dei mondi possibili.

Dopo aver messo in ridicolo la teodicea di Leibniz, Voltaire passa ad una breve esposizione delle dottrine antiche sul male: l'argomento tetrapartito di Epicuro, la risposta di Lattanzio, le dottrine dualistiche (Manicheismo e dottrine di Persiani ed Egiziani), l'opinione di Basilide, le teodicee greca, indiana e siriana. A proposito di quest'ultima, Voltaire scrive:

I siriani immaginarono che l'uomo e la donna, creati nel quarto cielo, si azzardarono a mangiare una focaccia invece dell'ambrosia che era il loro pasto naturale. L'ambrosia esalava dai pori; ma, dopo aver mangiato una focaccia, bisognava andare di corpo. L'uomo e la donna pregarono un angelo di indicare loro dov'era il gabinetto. «Vedete», disse l'angelo, «quel piccolo pianeta, piccolo così, a circa sessanta milioni di leghe da qui? È quello il gabinetto dell'universo; andateci subito». Ci andarono, e là furono lasciati; da allora il nostro mondo è quello che è. Si può sempre domandare ai siriani perché Dio permise che l'uomo mangiasse la focaccia, e ne derivasse per noi un mucchio di mali così spaventosi.⁴⁰⁸

Con la solita ironia Voltaire segnala come il peccato originale renda insolubile il problema del male, almeno nel modo proposto da Leibniz. Voltaire ripete con Bayle: «l'origine del male è sempre stata un abisso di cui nessuno ha mai saputo vedere il fondo»⁴⁰⁹. Pope, Bolingbroke e Shaftesbury hanno sostenuto che *Tutto è bene* in una maniera accettabile: il mondo è retto da leggi immutabili che regolano il «grande tutto» secondo un ordine razionale. Hanno però commesso un grave errore quando hanno affermato che tale ordine è diretto sempre al bene e che i mali particolari sono in realtà beni per il tutto. Un bene generale davvero strano, dice Voltaire, quello composto di crimini, dolore, sofferenze e morte. Il sistema del *Tout est bien* nega il dogma del peccato originale e foggia l'immagine di un Dio malvagio che si preoccupa solo di realizzare il suo progetto, senza curarsi delle sofferenze degli uomini.

Il problema del male è insolubile con la ragione, perciò «non bisogna invidiare a nessuno la consolazione di ragionare come può sul diluvio di mali che ci inonda. È giusto permettere ai malati senza speranza di mangiare

408 VOLTAIRE, *Dizionario filosofico*, voce *Bene (Tutto è)*, in VOLTAIRE, *Tutti i romanzi e i racconti e Dizionario filosofico*, op. cit., p. 474-5

409 *Ibidem*, p. 475.

ciò che vogliono»⁴¹⁰. Dato che la ragione non sa risolvere la teodicea, dobbiamo permettere ad ognuno di pensarla a suo modo circa il problema del male, ed anche di mutare opinione a seconda delle situazioni. Voltaire sta giustificando il suo continuo oscillamento tra ottimismo e pessimismo. Dato che «la questione del bene e del male resta un Caos indistricabile»⁴¹¹, ci è lecito abbracciare il sistema che più si addice alla situazione in cui siamo, sia esso l'ottimismo o il pessimismo. Con Pascal,

bisogna confessare che questo misero animale ha almeno diritto di gridare umilmente, e di cercar di capire, gridando, perché mai queste leggi eterne non siano fatte per il benessere di ogni individuo.⁴¹²

Il grido di dolore dell'uomo sgomento di fronte alla realtà del male, è perfettamente legittimo. Voltaire giustifica il *Poema sul disastro di Lisbona* e propone nuovamente la soluzione di Bayle al problema del male:

Mettiamo quindi alla fine di quasi tutti i capitoli di metafisica le due lettere dei giudici romani quando non arrivavano al fondo di una causa: *N.L., non liquet*, non è chiaro.⁴¹³

Come insegna Bayle, la teodicea è insolubile con la sola ragione e di fronte ad essa non resta che rimettersi alla fede. Per questo la riflessione sul problema del male va conclusa con un *non liquet*, un nulla di fatto.

Conclusion

In questo viaggio attraverso alcune delle opere fondamentali che Voltaire ha dedicato al problema del male, si è riscontrata la validità di quegli assunti di Baczko e Cassirer che erano stati presentati nella Premessa. Con questi "lumi" si è spiegato come Voltaire abbia mutato spesso opinione sulla questione del male, passando attraverso tre fasi che abbiamo individuato come «ottimismo radicale» (nei *Remarques sur les Pensées de M. Pascal* e nel *Mondano*), «ottimismo minimalista» (*Il mondo come va* e *Zadig*) e pessimismo (*Poema sul disastro di Lisbona* e *Candido*), fino a giungere all'accettazione dell'insolubilità della teodicea nella voce *Bene (Tutto è)* del *Dizionario filosofico*. Questa conclusione ci è parsa tanto emblematica che si è ritenuto di poter prendere il *non liquet* con cui Voltaire conclu-

410 *Ibidem*, p. 477.

411 *Ibidem*, p. 477.

412 *Ibidem*, p. 477.

413 *Ibidem*, pp. 477-478.

de il suo articolo come titolo del presente lavoro. Questo vuol indicare, pertanto, come la questione del male resti irrisolta dopo le varie analisi voltairiane. Il filosofo francese non elabora un sistema metafisico come Leibniz. Non vuol rispondere con una tesi che ponga fine alla questione del male. La sua è una *ricerca* sul problema del male. Ed è una ricerca che non ha conclusione. *Non liquet*, come scrive lo stesso Voltaire citando i giudici romani.

Dall'assioma *Tutto è bene*, si passa a quello per cui *Tutto è sopportabile*, a quello per cui *Il male è reale* ed infine al *non liquet* che lascia irrisolta la questione. Dall'affermare che «l'uomo è ciò che deve essere» (*Remarques*) e che «il paradiso terrestre è qui dove sono io» (*Il Mondano*), Voltaire passa attraverso il «tutto è tollerabile» (*Vision de Babuc*) ed il «facciamoci coraggio, forse tutto questo un giorno finirà» (*Zadig*) per approdare al grido «il male è sulla terra» (*Poema sul disastro di Lisbona*) ed alla domanda di Cacambo: «Ottimismo, che sarebbe?» (*Candido*). Dopo questo viaggio intellettuale nel cuore della teodicea, a Voltaire non resta che un *non liquet* con cui ammette la sua sconfitta.

Emblematica è, in questo senso, l'ammissione del naufragio delle teodicee razionali e dei limiti della ragione umana che Voltaire presenta nel *Filosofo ignorante* (1765-66), che appartiene alla fase "revisionistica" della sua produzione. L'opera fu pubblicata anonima e si sviluppa per «dubbi», restando a metà tra il sistema e l'esperienza. È ripartita in quattro "momenti", ove il primo momento (dubbi 1-13) tratta dei limiti del nostro indagare, il secondo (dubbi 14-23) della dimostrazione dell'esistenza di Dio, il terzo (dubbi 24-29) ridicolizza ironicamente i vari sistemi metafisici ed il quarto (dubbi 30-56) si occupa della morale universale e della religione naturale. Ormai Voltaire ha constatato la caduta dell'antropocentrismo. Il mondo è un «grande tutto» razionalmente ordinato e l'uomo è al posto che gli spetta nell'ordine stabilito dalla Provvidenza. L'uomo non può essere più di ciò che è e, dato che la sua ragione è limitata ed ignora i principi primi delle cose. Tuttavia può riconoscere razionalmente alcune idee fondamentali: l'esistenza di un Essere razionale (di cui però non vanno indagati gli attributi) e di una morale universale (radicata nel cuore di tutti gli uomini in quanto tutti gli uomini hanno un senso innato di giustizia). L'uomo dovrà adorare questo Essere Intelligente con la sola ragione. Da buon deista, Voltaire rifiuta i culti positivi.

All'interno de *Il filosofo ignorante* trovano spazio alcune riflessioni sul problema del male. Nel dubbio 23, ad esempio, Voltaire rifiuta la soluzione

manichea dei due principi del Bene e del Male. Due principi contrari, infatti, non avrebbero potuto produrre un mondo ordinato e retto da leggi immutabili e regolari, mentre il «grande tutto» è ancora visto dal filosofo francese come retto da norme universali che lo rendono armonioso. Nel dubbio 26, poi, Voltaire confuta ironicamente la teoria leibniziana del migliore dei mondi possibili:

Poiché però mi sentivo tormentato dai calcoli e soffrivo di dolori insopportabili, i cittadini del migliore dei mondi mi condussero al vicino ospedale. Cammin facendo, due di questi felici abitanti furono portati via da alcuni loro simili: vennero messi in catene, l'uno per qualche debito, l'altro per un semplice sospetto. Non so se venni condotto nel migliore degli ospedali possibili; ma sta di fatto che venni ammassato con due o tremila miserabili che soffrivano come me. Vi erano numerosi difensori della patria, che mi dissero che erano stati trapanati e sezionati vivi, che erano state amputate loro braccia, gambe, e che molte migliaia di loro generosi compatrioti erano stati massacrati durante l'ultima guerra, che è circa la centomillesima guerra da che conosciamo le guerre. [...] Quando mi ebbero affondato un ferro ben affilato nella vescica ed ebbero estratto qualche calcolo per questa via; quando fui guarito e non mi restò altro che qualche dolorosa scomodità per il resto dei miei giorni, feci le mie rimostranze alle mie guide; presi la libertà di dir loro che vi era del buono in questo mondo, dato che mi avevano estratto quattro sassi dalle mie viscere straziate; ma che mi sarebbe piaciuto ancor più che la mia vescica non servisse da passaggio. Parlai loro delle innumerevoli calamità e crimini che ricoprono questo eccellente mondo. Il più intrepido di loro, che era un tedesco, mio compatriota, mi disse che tutto ciò non era che un'inezia. [...] mi disse che non bisognava badare a questo piccolo globo della terra in cui tutto va storto; ma che nella stella di Sirio, in Orione, nell'occhio del Toro e altrove, tutto è perfetto. «Andiamoci allora», gli dissi.⁴¹⁴

Ancora una volta, Voltaire sta ridicolizzando la teoria del migliore dei mondi possibili di Leibniz e la riduzione dei mali particolari al bene del tutto. Anche nelle opere dell'ultimo Voltaire, il *Tutto è bene* ed il *Tutto è sopportabile* sono sconfitti dalla constatazione della realtà del male, ma è venuto meno il grido straziante del *Poema sul disastro di Lisbona*. Il filosofo francese sa che l'esistenza del male e l'ordine razionale del mondo da parte di Dio sono inconciliabili, perciò non tenta di accordare questi due opposti. Il male esiste e Dio è assolutamente buono, saggio e potente. Perché il male? Non lo sappiamo a causa della limitatezza dei nostri

414 VOLTAIRE, *Il filosofo ignorante*, Bompiani, Milano, 2000, pp. 106-111

lumi, ma accettiamo tanto l'esistenza del male che la bontà, la saggezza e l'onnipotenza di Dio. Come nel *Dizionario filosofico*, allora, la questione del male *non liquet* razionalmente ed è risolvibile solo per mezzo della remissione a ragioni superiori, secondo quanto insegnava Bayle.

VII

Le intentiones imaginatae come *principium individuationis* dell'intelletto nelle *Quaestiones in tertium De anima* di Sigieri di Brabante

§1. Il problema dell'individuazione nel Medioevo

Ruggero Bacone, esaminando la questione del principio di individuazione, sostiene che vi sono tre modi di concepire tale problema. Alcuni sostengono che il *principium individuationis* è la specie; ma contro questi Bacone dice che a individuare l'uomo «sono gli stessi principi costitutivi della sua essenza: *questo uomo* particolare è fatto di *questo* corpo e di *questa* anima». Altri affermano che l'individuo è il risultato dell'unione di una determinata materia con una forma universale; ma costoro hanno frainteso le parole di Aristotele su cui vogliono fondare la loro opinione. Altri ancora, rifacendosi a Boezio, vogliono che l'individuazione sia risultato di una potenza determinata che si coniuga alla specie come un segno individuante. Anche questa via, però, è da scartare. Dove risiederà allora il *principium individuationis*? Bacone sostiene che Dio «ha creato l'asino e l'uomo e tutte le altre cose secondo la natura loro propria» e che «il problema dell'individuazione non esiste dunque come tale, e tutto il parlare che se ne fa non è che una stolta perdita di tempo».⁴¹⁵

In effetti del problema dell'individuazione si faceva un gran parlare ai tempi di Bacone. Se egli taglia corto eliminando il problema alla radice, grandi personalità del XIII secolo si affaticarono per rintracciare un principio capace di determinare l'individualità. Wilhelm Windelband, nella sua *Storia della Filosofia*, dà una ricostruzione interessante del dibattito medievale sul problema dell'individuazione.⁴¹⁶ In Aristotele, egli dice, il problema dell'individuazione non compare, dato che la questione della personalità spunta per la prima volta con lo Stoicismo. Eppure la questione del *princi-*

415 Cfr. RUGGERO BACONE, *Liber I communium naturalium*, II, II, 9, pp. 98-101, in GIANCARLO GARFAGNINI, *Aristotelismo e Scolastica*, Loescher, Torino, 1990, pp. 157-160

416 Per la presente trattazione si tiene conto di WILHELM WINDELBAND, *Storia della Filosofia*, Edizioni Sandron, Firenze, 1937 [ristampa anastatica a cura della Tipografia Giuntina, Firenze, 1986], vol. I, §27. *Il problema della individualità*, pp. 390-400.

pium individuationis è centrale nella mistica (che concepisce l'individuale come colpa) e nella disputa sugli universali. Questo, secondo Windelband, perché il problema dell'autonomia metafisica dell'individuo viene posto dai commentatori di Aristotele, in particolare da Averroè.

Averroè propone, per Windelband, un «pampsichismo» in base al quale l'intelletto passivo è forma del corpo individuale che si genera e muore col corpo, mentre l'intelletto agente è forma sussistente di per sé stessa, al di fuori degli individui empirici. In questa prospettiva l'intelletto agente è la ragione eterna del genere umano, la sostanza della vita spirituale di cui l'attività razionale individuale non è che un fenomeno particolare. È in opposizione a questo «pampsichismo» averroistico che per Windelband sorgono le due posizioni fondamentali del XIII secolo riguardo al principio di individuazione. La prima di queste due posizioni è quella domenicana. Il tomismo si richiama al «sentimento del valore della personalità» di Agostino e tenta di difendere l'individualità trovando nella *materia quantitate signata* il principio di individuazione. Contro Averroè si pone anche la filosofia francescana. Bonaventura sostiene che anche l'anima ha una materia, anche se una *materia spiritualis* differente dalla materia sensibile, e che questa stessa materia spirituale è causa dell'individuazione.

La ricostruzione del problema dell'individuazione nel Medioevo di Windelband arriva a toccare la soglia del Rinascimento con Cusano⁴¹⁷, ma quanto ci interessa è notare che, a suo modo di vedere, il problema dell'individuazione risulta centrale a partire dalla diffusione dell'averroismo negli anni Settanta del XIII secolo. Antonio Petagine sostiene

417 Windelband sostiene che i tentativi empiristici di Alberto Magno furono soffocati dal tomismo, ma furono ripresi dalla filosofia francescana con Duns Scoto ed Ockham. In Scoto l'individuale è il «contingente» e va solo constatato per via empirica. Di conseguenza la questione del *principium individuationis* non ha senso. L'individuo è termine del reale e «la sostanza materiale diventa particolare in virtù di un'entità positiva che determina la natura rendendola indivisibile, per cui l'individuo in quanto tale non ammette ulteriori suddivisioni» (DUNS SCOTO, *Opus oxoniense, seu Ordinatio*, II, d. 3, q. 4, vol. VI, 1, pp. 382-400, in G. GARFAGNINI, op. cit., pp. 285-288, cit. p. 287). Ockham parte, per Windelband, dalle stesse premesse agostiniane di Tommaso e Bonaventura, ma arriva all'empirismo che valorizza l'individuo come forma ultima del reale. Il problema dell'individualità non esiste, dato che nel reale vi sono solo individui determinati. Cusano riassumerà in sé il dissidio dell'estremo Medioevo, sostenendo l'individualità metafisica del singolo uomo per mezzo della dottrina della *coincidentia oppositorum* che unisce in Dio finito e infinito. Se tutto è in tutto, allora ogni individuo contiene in sé l'universo, è specchio dell'universo.

che Sigieri di Brabante ricava il suo averroismo dalle pagine del *Commento alle Sentenze* di Tommaso d'Aquino, e questo perché egli deduce la dottrina dell'unicità dell'intelletto dal rifiuto della dottrina tomista del *principium individuationis*: «sottolineare la difficoltà intrinseca alla dottrina tomassiana dell'individuazione ci sembra un passo decisivo per comprendere come Sigieri abbia potuto ricavare il proprio “averroismo” dalle pagine di Tommaso d'Aquino: difficile da armonizzare con la tesi dell'immaterialità dell'intelletto nel testo di Tommaso, tale concezione dell'individuazione diventa *non armonizzabile* in quello di Sigieri di Brabante»⁴¹⁸.

In accordo con Windelband e Petagine, si tenterà in questo breve scritto di sottolineare come Sigieri di Brabante arrivi al suo averroismo dell'unicità dell'intelletto a partire dall'analisi della questione del *principium individuationis*; nonché come egli tenti di dare una soluzione nuova (e tutta averroistica) a questo problema, rintracciando non nella materia, ma nelle *intentiones imaginatae* il principio di determinazione dell'intelletto. In questa analisi si passeranno in rassegna le opinioni dei maggiori filosofi contemporanei di Sigieri intorno al principio di individuazione dell'intelletto, per poi inoltrarsi analiticamente nelle *Quaestiones in tertium De anima* e spiegare (con l'aiuto di Emanuele Coccia) che per l'averroismo «il fantasma rappresenta il principio di determinazione oggettiva e soggettiva del pensiero: il rispetto per cui un pensiero diventa pensiero di qualcosa e pensiero di qualcuno»⁴¹⁹.

§2. I «lumi» di Sigieri: Tommaso d'Aquino e Alberto Magno

Petagine sostiene che Sigieri ricava da Averroè quanto già vi avevano ricavato Tommaso ed Alberto Magno. Come loro, Sigieri sostiene la dottrina averroistica dell'assoluta immaterialità dell'intelletto, ma ricava da essa una conclusione nuova che il vescovo di Parigi, Stefano Tempier, condannò dapprima nel 1270 (assieme ad altre 12 proposizioni) e poi nel 1277 (assieme ad altre 218 proposizioni): «L'intelletto di tutti gli uomini è unico e identico per tutti»⁴²⁰. Per confutare questo errore, Tommaso scrisse il

418 ANTONIO PETAGINE, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano, 2004, p. 91

419 EMANUELE COCCIA, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*, Mondadori, Milano, 2005, cap. 4: Pensare nelle immagini, pp. 144-178, cit. p. 150

420 *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, 432, pp. 486-487, in G. GARFAGNINI, op.

celebre libello *De unitate intellectus contra averroistas*. Il domenicano dimostra come l'anima razionale non sia ontologicamente separata dal corpo, ma ad esso unita *ut forma*. Sigieri sostiene che l'anima è unita al corpo *ut nauta navis*, ma l'intelletto è parte di una forma sostanziale che si unisce alla materia (corpo) per mezzo di potenze inferiori (vegetativa e sensitiva) pur restando separata. Per Sigieri l'intelletto è motore del corpo. Ma se fosse così, allora l'uomo non intenderebbe, sarebbe inteso dall'intelletto. L'anima, dunque, non è motore, ma forma sostanziale del corpo che ha una potenza più nobile della sua essenza. L'intelletto non è unico per tutti gli uomini, dato che ogni uomo ha una sua forma sostanziale.

Tommaso si rende conto che Sigieri ha ricavato la dottrina dell'unicità dell'intelletto tanto da Averroè che dal suo *Commento alle Sentenze*, e per questo si scaglia con tanta veemenza polemica contro gli Averroisti. Il capitolo V del *De unitate intellectus* è chiaro al proposito. Sigieri deriva la tesi dell'unicità dell'intelletto dalla dottrina della *materia quantitate signata* come principio di individuazione e dall'assunzione dell'assoluta immaterialità dell'intelletto di Tommaso. Il ragionamento di Sigieri è riassumibile in un sillogismo chiaro e ficcante: se la materia è principio di individuazione e l'intelletto è immateriale, allora l'intelletto non è individuato; e se non è individuato è unico per tutti gli uomini. A questo argomento Tommaso risponde che le sostanze separate sono «singolari» ma non «individuate», dato che non hanno materia. L'unico modo con cui il frate domenicano sa rispondere al filosofo Sigieri è distinguere singolarità e individualità: un ente separato (immateriale) può essere singolare anche se non ha un principio di individuazione materiale. Tommaso si è reso conto che Sigieri lo sfida con le sue stesse armi, che l'Averroista ha ricavato le dottrine più pericolose dalle sue stesse parole.

E. H. Wéber ha sostenuto che il pensiero di Tommaso conosce un'«evoluzione dottrinale» dopo il confronto con le *Quaestiones in tertium De anima* di Sigieri. Riconoscendo che la dottrina della *materia signata* come *principium individuationis* conduceva all'eresia dell'unicità dell'intelletto, Tommaso avrebbe mutato opinione, riconoscendo il compito dell'individuazione dell'intelletto all'intelletto possibile. Petagine ha notato, però, che nel pensiero di Tommaso non c'è nessuna «evoluzione dottrinale» riguardo alla dottrina dell'individuazione. L'intelletto resta anche nel *De unitate intellectus* la parte immateriale della forma sostanziale e la materia

cit., pp. 200-201

resta *principium individuationis*: «non vi è dubbio che nella prospettiva di Tommaso, il corpo è responsabile dell'individuazione dell'anima»⁴²¹.

Se l'«evoluzione dottrinale» di Wèber non esiste, allora Tommaso non ha mutato il suo pensiero riguardo al *principium individuationis* rispetto alle opere che precedono il *De unitate intellectus*, ritenendo possibile conciliare l'immaterialità dell'intelletto con l'assunzione della materia come principio di individuazione. Ed è proprio su queste due dottrine tomiste che Sigieri costruirà la sua tesi averroista dell'unicità dell'intelletto. Per questo Petagine sostiene (sulla scia di Gauthier) che Sigieri costruisce le sue *Quaestiones in tertium De anima* a partire dalle aporie di Tommaso nel suo *Commento alle Sentenze*. In questo scritto Tommaso riprendeva da Averroè (tramite Alberto Magno) l'assoluta immaterialità dell'intelletto e scartava la soluzione bonaventuriana per cui anche nell'intelletto c'è una materia, anche se una materia più sottile (materia spirituale). L'anima è *totum potentiale* che ha una sola essenza e tre potenze. Non si unisce al corpo *ut nauta navis* (unità operativa), ma come lo stampo si unisce alla cera. Quando lo si toglie, la cera conserva impressa la forma dello stampo (unità sostanziale). L'anima è immateriale, e con essa è immateriale anche l'intelletto. Con Averroè si deve ammettere che l'intelletto è immateriale; ma questo conduce a ritenere che esso è unico per tutti gli uomini? Tommaso tenta di risolvere questa questione per mezzo della già ricordata distinzione di singolarità ed individualità.

Petagine sostiene che per Tommaso «l'intelletto umano, incorporeo e immateriale e perciò sussistente e immortale, ha bisogno della materia corporea per essere qualcosa di individuato e di determinato»⁴²². Il domenicano ha di fronte a sé due soluzioni al problema dell'individuazione: Averroè sostiene che l'individuazione è data dalla materia con cui l'anima si unisce occasionalmente; Avicenna che questa viene dal suo essere forma sostanziale unita al dato corpo. Negli anni italiani egli opterà per la dottrina dell'individuazione di Avicenna, rifiutando il paragone della cera e sostenendo che l'anima viene individuata dalla sua attitudine ad unirsi ad un dato corpo ed essere forma di una data materia.

Come vuole Ghisalberti, in scritti come la *Summa Theologiae* o la *Quaestio disputata de anima*, Tommaso sostiene che «il compito di "personalizza-

421 A. PETAGINE, op. cit., p. 207. Per la discussione sulla «evoluzione dottrinale» supposta da Wèber cfr. pp. 196-210

422 *Ibid.*, p. 79

re” una determinata porzione di materia spetta alla forma, la quale stabilisce con la materia corporea un vincolo esistenziale inalienabile perché personalizzante»⁴²³. L’anima è forma sostanziale dell’uomo che rende il corpo quello che deve essere, un individuo:

dire che l’anima è la forma sostanziale significa attribuirle la capacità di conferire l’essere nella formalità della determinazione individuale, di farsi cioè che l’individuo appartenga ad una precisa specie di vivente, quella contrassegnata da un corpo organico, atto ad esplicare la vita razionale.⁴²⁴

Immaterialità e molteplicità non sono in contrasto: l’intellettualità non si oppone all’individualità, quanto alla materialità. L’intelletto può allora essere immateriale ed individuato, dato che è parte immateriale della forma sostanziale.

Nel *Commento alle Sentenze*, da cui dipende Sigieri di Brabante, Tommaso opta invece per la dottrina dell’individuazione di Averroè. L’individuazione è data dalla *materia quantitate signata*. Singolarità ed individualità sono distinte. Tutto è singolare, dato che qualsiasi cosa che sia in atto è singolare. Non tutto è però individuale, dato che gli angeli e le sostanze separate in genere non hanno materia. Essendo la materia il principio di individuazione, essi non sono individuati, eppure sono singolari. L’intelletto rientra nel novero delle sostanze separate, quindi non ha materia; ed essendo la materia il *principium individuationis*, non è individuato. Ma allora l’intelletto è unico come vuole Averroè? Tommaso scarta questa soluzione e propone il paragone della cera: l’anima viene individuata *ex corpore* ma può separarsi dal corpo senza perdere l’individuazione che ha ricevuto dal corpo, come la cera che mantiene la forma dello stampo anche se si toglie lo stampo.⁴²⁵ Per Tommaso, Averroè ha giustamente detto che l’intelletto è immateriale ma non ha compreso che esso viene numerato dalla materia in quanto parte immateriale dell’anima forma sostanziale del corpo. Per questo il Commentatore è caduto nell’errore dell’unicità dell’intelletto. Contro questa dottrina “eretica”, Tommaso fa valere quindi la sua teoria dell’anima forma

423 ALESSANDRO GHISALBERTI, *Anima e corpo in Tommaso d’Aquino*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», XCVII, 2005, pp. 281-296, cit. p. 291

424 *Ibid*, p. 284

425 Cfr. A. PETAGINE, op. cit., p. 83: «una volta individuata, l’anima possiede per se stessa l’individuazione, che quindi non le può venir tolta con la separazione dal corpo. Dopo la morte non esisterà dunque un’unica anima per tutti gli uomini e nemmeno anime diverse secondo la forma specifica, bensì, come durante la vita terrena, anime identiche secondo la forma e differenti secondo il numero».

sostanziale del corpo che riceve l'individuazione al momento dell'unione col dato corpo, grazie alla *materia quantitate signata*.

Già Alberto Magno aveva definito l'anima come *totum potestativum* e forma sostanziale del corpo costituita da tre potenze (vegetativa, sensitiva e intellettuale) di cui l'intelletto è la parte più nobile. Alberto riprende, nel *De homine*, l'assoluta immaterialità dell'intelletto di Averroè. L'anima razionale ingloba in sé l'anima sensitiva e l'anima vegetativa così come il pentagono contiene il quadrato e il quadrato contiene il triangolo. L'intelletto è immateriale e non ha principio di determinazione materiale. La tesi francescana della *materia spiritualis* è inaccettabile. L'intelletto è, quindi, un *totum potestativum*, un insieme di potenze materiali (sensitiva e vegetativa) ed immateriali (intellettuale). Secondo Petagine nel *De homine* (q. 57, art. 3) si affaccia per la prima volta il problema dell'unicità dell'intelletto. Aristotele, dice Alberto, definisce l'universale come astrazione della specie dalla materia, cioè lo spoglia della sua individualità. Il *principium individuationis* è la materia, quindi se l'intelletto è immateriale non è individuato. Ma allora l'intelletto è unico? Il problema dell'unicità dell'intelletto nasce in Alberto Magno come conseguenza dell'assunzione dell'immaterialità dell'intelletto averroistica, non in riferimento ad una dottrina positiva professata da Averroè. L'anima è forma e *hoc aliquid*: è forma in quanto sensitiva e vegetativa che si uniscono al corpo, mentre è *hoc aliquid* in quanto intellettuale che opera a prescindere dal corpo:

L'anima umana deve essere *hoc aliquid*, perché se così non fosse si dovrebbe dire che viene essenzialmente individuata dalla materia e dal corpo [...]. Se però la sua individuazione dipendesse dal corpo, allora – notano diversi filosofi – una volta separata dal corpo essa non rimarrà come qualcosa di individuato, bensì come un che di comune.⁴²⁶

L'intelletto, dice Alberto, non comunica con il corpo, ma con le facoltà corporee: *communicat communicanti corpori*, scrive il Coloniese commentando il *De anima* aristotelico. «L'intelletto è separato dal corpo ma comunica con le facoltà che con esso comunicano, la fantasia, l'immaginazione e il senso»⁴²⁷. L'intellettuale è facoltà che si unisce alle potenze che comunicano con il corpo (sensitiva e vegetativa), quindi con la morte del corpo l'anima non cessa di essere, dato che le facoltà sensitiva e vegetativa

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 35

⁴²⁷ ALBERTO MAGNO, *De anima*, III, II, XII-XIII, pp. 192-196, in G. GARFAGNINI, op. cit., pp. 142-148, cit. p. 145

restano in potenza nell'intellettiva (che le contiene come il pentagono contiene quadrato e triangolo), e per questo l'anima alla fine dei tempi potrà nuovamente prendere un corpo: il corpo glorioso. L'anima viene infatti individuata dalla sua relazione con il corpo. Alberto recupera la distinzione boeziana di *quo est* e *quod est* per affermare che l'anima viene individuata dal suo *quod est (esse)* in quanto è immateriale e non può essere individuata dalla materia. L'intelletto immateriale viene individuato dal suo *quod est*, cioè dalla parte dell'anima che comunica col corpo: vegetativa e sensitiva.

Averroè sosteneva che la materia è principio di individuazione e che l'intelletto è immateriale. Da ciò ricavava che l'intelletto è unico e non individuato. Se viene meno il corpo, viene meno anche l'intelletto singolo, dato che l'intelletto si unisce per Averroè al singolo solo per mezzo dei fantasmi. Per Alberto, però, parlare di intelletto come di un soggetto reale e non individuale, è assurdo. L'intelletto non viene individuato dalla materia come voleva Averroè (e come dirà il suo allievo Tommaso), ma dal fatto che *communicat communicanti corpori*.

Tanto Alberto che Tommaso si trovano in difficoltà di fronte al problema dell'individuazione dell'intelletto proprio perché hanno assunto la tesi averroistica dell'immaterialità dell'intelletto e sostengono la dottrina della materia (o delle facoltà che comunicano con la materia) come *principium individuationis*. Partendo da queste premesse, la conclusione aristotelicamente più coerente è quella di Sigieri, che sostiene l'unicità dell'intelletto per tutti gli uomini e che il *principium individuationis* non è la materia ma l'immagine.

§3. L'intelletto immateriale: Sigieri e Bonaventura

Sigieri nel *De anima intellectiva* non cede al tomismo come vorrebbe Van Steenberghen. Il Brabantino rifiuta la tesi dell'anima come forma sostanziale di Tommaso, proprio come nelle *Quaestiones in tertium De anima*. L'unicità dell'intelletto viene ricavata anche nel *De anima intellectiva* dal rapporto specie-individuo di Tommaso.⁴²⁸

Tanto Alberto che Tommaso hanno commesso un errore trattando dell'anima. Se entrambi hanno giustamente ammesso che l'intelletto è immateriale, Alberto ha sbagliato nel porre potenze corporee (sensitiva e vegetativa) nella stessa sostanza dell'intelletto, mentre Tommaso ha commesso l'errore

428 Cfr. A. PETAGINE, op. cit., p. 228

di ritenere che l'anima pensa non solo tramite l'intelletto ma anche per mezzo della parte che comunica con la materia. Avvalendosi delle opere fisiche di Alberto Magno e del *Commento alle Sentenze* di Tommaso, Sigieri propone una dottrina dell'anima unita al corpo non *ut forma*, ma *ut naua navis*, per la quale l'intelletto è *operans intrinsecum*, motore del corpo e non sua forma sostanziale. In questa prospettiva, l'individuazione dell'intelletto unico si ha nell'operazione dell'*intelligere*: l'anima intellettiva è separata dal corpo per la sostanza, ma ad esso unita nell'*operatio* del comprendere. La dottrina dell'*operans intrinsecum* del *De anima intellectiva* è una riproposizione più raffinata delle dottrine esposte da Sigieri nelle *Quaestiones in tertium De anima* e viene dall'assunzione dell'assoluta immaterialità dell'intelletto di Averroè, Alberto Magno e Tommaso.

Averroè sosteneva che l'intelletto agente è separato ed unico. Anche l'intelletto materiale o possibile è unico per tutti gli uomini, dato che è disposizione (*habitus*) comunicata dall'intelletto agente a tutti gli uomini. L'intelletto speculativo, invece, è unico in sé stesso e molteplice a seconda dei diversi uomini. Questo per mezzo del suo legame con le immagini, che sono diverse a seconda dei diversi individui: «la *virtù cogitativa* propria dell'uomo si limita, secondo Averroè, alla sfera delle forme immaginative»⁴²⁹. L'uomo ha di suo solo l'intelletto speculativo o acquisito, che è condizionato dalle immagini. Dall'immaterialità dell'intelletto discende, dunque, l'unicità dell'intelletto. Questo almeno se si vuol essere filosoficamente coerenti.

Bonaventura concorda in ciò con Sigieri ed Averroè. Dall'adesione alla tesi dell'immaterialità dell'intelletto segue necessariamente l'unicità dell'intelletto. Il francescano Giovanni Pecham, sulla scia del maestro, sottolinea allora che la tesi dell'unicità dell'intelletto viene dalla congiunzione di due errori: l'immaterialità dell'intelletto e l'assunzione della materia come principio di individuazione. Per evitare questo "errore" pericoloso per la fede, Bonaventura propone di negare l'assoluta immaterialità dell'intelletto.

Se dall'assunzione dell'immaterialità dell'intelletto discende la dottrina dell'unico intelletto per tutti gli uomini, non resta che negarla. Di conseguenza Bonaventura sostiene che, non essendo l'intelletto del tutto immateriale, esso è composto di materia e forma. L'intelletto è insieme di forma e *materia spiritualis*, una materia diversa dalla materia sensibile che

429 NICOLA ABBAGNANO, *Storia della Filosofia*, TEA, Milano, 2002, vol. II: *La filosofia Medievale*, p. 232

il francescano ricava dall'ilemorfismo universale di Avicenna. Il principio di individuazione dell'anima non è né la materia né la forma:

Bonaventura non si limita ad indicare il fatto che né la materia né la forma possano essere escluse dal gioco dell'individuazione e della moltiplicazione: è solo la loro reciproca e attuale appropriazione ad essere responsabile tanto della concretezza singolare, quanto dell'esistenza di sostanze numericamente distinte che appartengono ad una natura comune⁴³⁰.

Se l'intelletto è immateriale come vuole Averroè e come Tommaso ammette, allora l'intelletto è unico. Il solo modo per salvare capra e cavoli (immaterialità dell'intelletto e individuazione dell'intelletto) è postulare una *materia immateriale* che individui l'intelletto. Solo l'appropriazione di forma e *materia spiritualis* permette, per i Francescani, di mantenere la superiorità dell'intelletto rispetto alle facoltà materiali (sensitiva e vegetativa) e non cadere nell'errore di Averroè. Bonaventura sostiene che l'anima è unione di forma e materia spirituale: altrimenti o non sarebbe individuata o non sarebbe più che materiale.

Sigieri nelle *Quaestiones in tertium De anima* si schiera proprio contro questa posizione bonaventuriana sulla dottrina dell'immaterialità dell'intelletto in difesa del *Commentator*. Nella *quaestio 1 (Utrum intellectivum radicatur in eadem animae substantia cum vegetativo et sensitivo)*, Sigieri sostiene che per Alberto e Tommaso l'anima era semplice ma dotata di tre potenze: due che operano per mezzo del corpo (sensitiva e vegetativa) ed una che opera prescindendo dal corpo (intellettiva). Per questo essi dissero che l'anima è forma e *hoc aliquid*. Averroè ed Aristotele, tuttavia, ci testimoniano che l'intelletto viene *ab extrinseco* (dall'esterno), mentre sensitiva e vegetativa si sviluppano *ab intrinseco* (provengono dal corpo). Sigieri fa sua questa posizione e sostiene che l'anima è unica ma composita e non semplice, dato che consta di una parte che viene *ab intrinseco* (sensitiva e vegetativa) ed una che viene *ab extrinseco* (intellettiva). È la *quaestio 4* a fugare ogni dubbio sulla separatezza dell'intelletto. Trattando *Utrum intellectus sit generabilis*, Sigieri richiama la *quaestio 1* e dice che l'uomo è generato *ex parte corporis*, cioè per la «forma materiale» dell'anima (vegetativa e sensitiva); mentre è ingenerato per quanto concerne l'intelletto, che viene *ab extrinseco* e consiste nell'anima intellettiva, che è la «forma immateriale» dell'anima. L'intelletto è, dunque, immateriale e l'anima non ha alcuna materia spirituale come voleva Bonaventura.

430 A. PETAGINE, op. cit., p. 258.

È però soprattutto nella *quaestio* 6 che Sigieri si pone a confronto con la dottrina bonaventuriana dell'individuazione. Gli argomenti *quod sic* tentano di dimostrare che l'intelletto è composto di materia e forma. In contrario, Sigieri richiama l'*auctoritas* di Averroè. Il Commentatore nega che nell'intelletto vi sia una qualche materia. Ciò perché alla materia è connessa la privazione e la privazione sottintende la *transmutatio*, mentre nell'intelletto non c'è mai *passio* che implica *transmutatio*, ma solo *receptio* che lascia che l'intelletto resti quello che è.⁴³¹ Per Averroè l'intelletto è assolutamente immateriale. E tuttavia non può essere semplice. Avrà dunque una certa composizione. Infatti solo Dio è semplice, perché solo Dio è atto puro. L'intelletto sarà, invece, insieme di potenza ed atto. Per questo Sigieri richiama l'autorità di Dionigi l'Areopagita che distingueva, nel *De divinis nominibus*, tra Monade (Dio) e Diade (uomo) e quella di Boezio che distingueva, nel *De Trinitate*, tra *quo est* e *quod est* per affermare che Dio è atto puro semplice e perfetto che consta solo di *quo est*, mentre l'intelletto è assieme di atto e potenza, *quo est* e *quod est*, ed è quindi immateriale ma composito.

Sigieri passa poi ad esaminare le posizioni che si sono tenute sulla questione della composizione dell'intelletto. Rolando da Cremona sosteneva che gli angeli sono composti di forma e materia spirituale, e che l'intelletto è composto di forma e materia intellettuale. Odone Rigaldi distingueva tre tipi di materia: la materia dei corpi inferiori, la materia dei corpi celesti e la materia degli esseri spirituali. Filippo il Cancelliere rigettava questa distinzione delle tre materie ed è ad esso che Sigieri si richiama per confutare la materia spirituale di Bonaventura. Contro questa distinzione di vari tipi di materie, Sigieri richiama l'autorità del Filosofo: «sed contra hoc est Aristoteles. Dicit enim quod materia quae est intelligibilis est illa eadem sensibilis»⁴³². Contro Bonaventura e la sua distinzione di materia spirituale

431 A tal proposito, la *quaestio* 10 dirà che nell'intelletto la *passio* si può presentare solo come ricezione intellettuale e non come ricezione che presuppone l'allontanamento di qualcosa, dato che l'allontanamento presuppone una *transmutatio*, la quale richiede una materia, mentre l'intelletto è immateriale. Per questo l'intelletto si dice passibile rispetto alla passione come ricezione intellettuale e impassibile rispetto alla passione come ricezione che presuppone l'allontanamento di qualcosa, essendo l'intelletto immateriale.

432 SIGIERI DI BRABANTE, *Quaestiones in tertium De anima*, in SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Tertium De anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, a cura di Bernardo Bazan, Louvain-Paris, Publications Universitaires-B. Nauwelaerts, 1974, pp. 1-69, cit. p. 19

e materia sensibile, Sigieri taglia corto: «sed hoc nihil est»⁴³³. La distinzione francescana delle due materie è verbale, o al massimo concerne l'esistenza e non la sostanza. Nell'intelletto, continua Sigieri, non c'è alcuna materia: «credo esse dicendum quod in intellectu non sit materia aliqua sicut nec in substantiis separatis»⁴³⁴.

L'intelletto è immateriale in assoluto. «Et hoc verum est»⁴³⁵, scrive Sigieri richiamando con un forte contrasto il «sed hoc nihil est» precedente. Averroè ed Aristotele hanno la meglio su Bonaventura: l'intelletto è immateriale, dato che in esso non c'è alcuna *transmutatio*, quindi non ci può essere alcuna materia. L'intelletto non è composto di materia e forma, ma di un principio materiale e di un principio formale. Il principio materiale è la forma del genere (es. *animal*) che svolge il ruolo della materia. Il principio formale è la forma della specie (es. *humanitas*) che svolge il ruolo della forma. Da questo segue che l'intelletto è immateriale ma composto di un principio formale e di un principio materiale, di un atto e di una potenza.

Sigieri confuta la *materia spiritualis* di Bonaventura per difendere l'immaterialità dell'intelletto di Averroè, Alberto Magno e Tommaso. Ma, a questo punto, sorgono due domande. Se l'intelletto è immateriale, allora c'è un unico intelletto per tutti gli uomini, essendo la materia il principio di individuazione: dunque l'intelletto è unito all'uomo singolo? Ed inoltre: se l'intelletto unico si individualizza, che cosa è in grado di numerarlo con la numerazione degli individui? A queste due domande Sigieri risponde confrontandosi direttamente con il suo più acerrimo nemico (Tommaso d'Aquino) e con il suo più fedele alleato (Averroè).

§4. L'intelletto *continuatur nobis*: Sigieri contro Tommaso

Coccia sostiene che l'averroismo conia il concetto di *coniunctio*: «*continuatio, coniunctio, unitio, copulatio*: l'averroismo sostituisce alla logica della soggettività quella della congiunzione e della composizione. Pensare non significa divenire soggetto di idee, ma *congiungersi* [...] per cui è la congiunzione la vera causa dell'atto di pensiero»⁴³⁶.

Nella *quaestio* 7 Sigieri sostiene che l'intelletto non è *perfectio corporis*

433 *Ibid*, p. 20

434 *Ibidem*

435 *Ibidem*

436 E. COCCIA, op. cit., p. 156

quanto alla sua sostanza, dato che non utilizza alcun organo corporeo né ha alcuna operazione nel corpo. Nel *De anima* Aristotele dice infatti che l'intelletto è separato, incommisto, impassibile, immortale, eterno. L'intelletto, dice Sigieri, non è in alcuna parte del corpo perché non usa alcun organo corporeo, ma è unito al corpo «quia communicat operanti per illam partem sic, scilicet imaginationi»⁴³⁷. L'intelletto è unito al corpo «sicut nauta navis»⁴³⁸, per questo è separato. In sé stesso l'intelletto è unico e separato, ma è unito al corpo nella *operatio* per mezzo della fantasia. L'intelletto, allora, non è parte immateriale della forma sostanziale come vuole Tommaso. È sostanza separata ed unica che si unisce al singolo solo nell'atto dell'*intelligere*, realizzando una *colligatio* occasionale. È la fantasia che permette all'intelletto unico di «unirsi» al singolo uomo e così individualizzarsi. Assumendosi l'onere di dimostrare l'unicità dell'intelletto, Sigieri torna pertanto a confrontarsi con la dottrina dell'individuazione di Tommaso.

Nella *quaestio* 8 il Brabantino dà un ulteriore approfondimento del suo confronto con la dottrina dell'individuazione tommasiana. Se fosse *perfectio corporis* quanto alla sua sostanza, l'intelletto sarebbe in qualche parte del corpo. Tuttavia l'intelletto è perfezione del corpo quanto alla sua facoltà, quindi non è in alcuna parte del corpo. La materia non può essere dunque la causa della *colligatio* del corpo con l'intelletto. L'intelletto è separato e si unisce all'uomo singolo solo quanto alla sua facoltà, per mezzo della fantasia nell'*intelligere*. Sigieri scrive:

Sed ideo est intelligens in corpore quod est intellectus in aliqua parte, non utens tamquam instrumento vel organo ipso, sed propter hoc quod communicat cum operante per illam partem, scilicet cum phantasia.⁴³⁹

Come è spiegato nella *quaestio* 12 (che tratta del problema *Utrum intellectui sit innata cognitio aliquorum intelligibilium*), il nostro intelletto non ha alcuna cognizione innata «sed ex phantasmatis intelligit quidquid intelligit»⁴⁴⁰.

Emblematico è il caso della *quaestio* 11, «quaestio non multum philosophica»⁴⁴¹ sul problema se l'anima possa patire il fuoco eterno. Sigieri

437 SIGIERI DI BRABANTE, op. cit., p. 23

438 *Ibid.*, p. 24

439 *Ibid.*, p. 25

440 *Ibid.*, p. 40

441 *Ibid.*, p. 31

passa in analisi varie posizioni sulla questione per arrivare alla conclusione che per patire il fuoco l'anima deve unirsi ad esso ed operare in certo modo in esso. L'anima patisce del fuoco eterno in quanto la punizione divina la trattiene nel fuoco e non le permette di operare altrove, rattristandola di non poter svolgere appieno le sue operazioni. Infatti l'anima (immateriale) si può unire ad un corpo elementare materiale (il fuoco) solo nella *operatio*, quindi per patire del fuoco deve operare in esso. Patire il fuoco eterno non è patire del fuoco fisicamente (l'anima è immateriale) né tristezza derivante dal vedersi nel fuoco, ma essere operativamente a contatto con un corpo come il fuoco che non permette di costruire intenzioni immaginate. Scrive Petagine: «la peculiarità dell'intelletto umano consiste proprio nell'aver un'intrinseca necessità del corpo e delle intenzioni immaginate da esso prodotte per poter compiere l'atto intellettivo»⁴⁴².

L'anima non è forma sostanziale del corpo come vuole Tommaso, quindi l'intelletto non è unito col corpo *secundum suam substantiam*, ma solo comunica con esso *secundum suam potestatem*. Sigieri va contro Tommaso e si rifà ad Alberto Magno. Tuttavia, per quest'ultimo, se l'intelletto *communicat communicanti corpori*, intellettiva e potenze materiali dell'anima (sensitiva e vegetativa) fluiscono dalla stessa essenza immateriale, essendo l'intellettiva il pentagono, la sensitiva il quadrato e la vegetativa il triangolo; mentre per Sigieri l'intelletto è *operans in corpore* e l'essenza dell'intelletto coincide con la sua operazione. Scartata la soluzione dell'intelletto come parte immateriale della forma sostanziale, in Sigieri diviene centrale il problema dell'individuazione dell'intelletto. L'intelletto è unico per tutti gli uomini, ma Socrate ha una conoscenza differente da quella di Platone. Questo perché l'intelletto non è *in noi*, ma *unito a noi* nell'atto intellettivo per mezzo della fantasia e delle immagini che essa produce.

Averroè, dice Coccia, è il primo filosofo che ha posto all'Occidente la domanda "Cosa permette a *qualcosa* di essere pensiero di *qualcuno*?"⁴⁴³ Tommaso sostiene che si deve rispondere ad Averroè singolarizzando oggetto e soggetto del pensiero. Perché *hic homo intelligit* è necessario che l'intelletto sia proprio del singolo uomo. L'averroismo sostiene, invece, che la questione dell'individualità dell'oggetto pensato non coincide con l'individualizzazione del soggetto pensante. Per Tommaso l'idea *di qualcosa* deve necessariamente essere idea *di qualcuno*. Per l'averroismo l'idea *di qualcosa* è *di*

442 A. PETAGINE, op. cit., p. 149

443 Cfr. E. COCCIA, op. cit., pp. 158-164

qualcuno solo per mezzo della relazione del soggetto singolo con l'intelletto unico per mezzo della *coniunctio* attraverso le immagini nella *operatio*. Da qui la diversità delle dottrine tomista ed averroista sul principio di determinazione dell'intelletto.

§5. «Silogizzò invidiosi veri»: la scoperta del ruolo dell'immaginazione

In una celebre terzina del X canto del *Paradiso*, Dante sostiene che Sigieri «silogizzò invidiosi veri»⁴⁴⁴. Senza la pretesa di chiarire questa discussa affermazione dantesca, proponiamo l'idea che una di queste verità che Sigieri scoprì (e che gli valsero l'invidia dei suoi contemporanei sino alla denuncia all'Inquisizione) fu la scoperta del ruolo centrale dell'immaginazione nella conoscenza umana. Averroè, nel *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima*, aveva sostenuto che «l'unica mente resta assieme separata secondo l'essere da un soggetto pensante e congiunta con esso secondo l'operazione»⁴⁴⁵. L'intelletto teorico o speculativo è unico, ma da pensiero senza forma e senza soggetto riesce a determinarsi in atto formalmente e soggettivamente. La determinazione soggettiva definisce il soggetto pensante (*qualcuno* pensa). La determinazione oggettiva detta il pensiero di un dato oggetto (*qualcosa* viene pensato). L'averroismo individua, così, una doppia determinazione dell'intelletto che può avvenire solo per mezzo della *coniunctio* dell'intelletto unico al singolo uomo.

La *quaestio* 9 è centrale nelle *Quaestiones in tertium De anima*. Sigieri si chiede *Utrum sit unus intellectus in omnibus* e, da buon seguace del *Commentator*, risponde che l'intelletto è unico in tutti gli uomini. L'intelletto è immateriale. Ma la materia è il *principium individuationis*. Quindi l'intelletto è unico e non individuato. Avicenna ha sostenuto che l'intelletto perfeziona il corpo, quindi che non è unico per tutti gli uomini, ma che ciascun uomo ha il suo intelletto individuale. La soluzione di Avicenna – dietro la quale si nasconde Tommaso – si basa sulla teoria della materia come principio di individuazione e fa dell'intelletto la *perfectio corporis* quanto alla sua sostanza. Tuttavia, dice Sigieri, si è mostrato che l'intelletto è perfezione del corpo quanto alla sua facoltà e non quanto alla sua sostanza, quindi la soluzione di Avicenna va scartata. Meglio ha detto Averroè, secondo il quale «dicitur quod intellectus est unus, non multiplicatus se-

444 DANTE, *Paradiso*, X, v. 138

445 E. COCCIA, op. cit., p. 145

cundum multiplicationem individuorum»⁴⁴⁶ e il principio della sua individualizzazione sono le *intentiones imaginatae*.

L'intelletto è in sé stesso separato ed unico e si unisce all'uomo solo nella sua operazione più propria: l'*intelligere*. Per mediare un ente materiale (corpo) ed un ente immateriale (intelletto) serve un ente intermedio tra sensibile e intelligibile, che Sigieri trova nelle *intentiones imaginatae*, le quali quindi svolgono il ruolo di *principium individuationis* occasionale dell'intelletto. Scrive Sigieri:

Et propter hoc, cum huiusmodi intentiones imaginatae numerentur secundum hominum numerationem, ideo per intentiones imaginatas intellectus numeratur in nobis. [...] et secundum quod diversificantur huiusmodi intentiones imaginatae in diversis hominibus, secundum hoc diversificatur intellectus⁴⁴⁷.

L'intelletto si unisce all'uomo singolo per mezzo delle intenzioni immaginate che sono unite a noi nell'atto conoscitivo. Quindi le intenzioni immaginate individuano l'unico intelletto nei diversi uomini. Per questo le *intentiones imaginatae* sono il *principium individuationis* dell'intelletto. Le immagini sono diverse nei diversi uomini in quanto hanno comunque un legame con la materia (stanno a metà tra intelligibile e sensibile). Per questo Sigieri sostiene che «quia illa diversificantur secundum diversitatem hominum, ideo diversus intellectus est in diversis hominibus»⁴⁴⁸.

L'intelletto è unico in sé stesso (polo intellettuale) ed individuato in quanto unito al corpo tramite le intenzioni immaginate (polo sensibile). Ciò che media questi due poli è l'immaginazione (fantasia). Coccia ha sostenuto, a ragione, che l'immagine è ciò che permette l'individualizzazione del pensiero. Il vero enigma della noetica averroistica è quello di spiegare l'individualizzazione dell'unico intelletto. Averroè e Sigieri lo risolvono con una risposta che trova un nuovo *principium individuationis*: «la risposta che l'averroismo fornisce a questo enigma, non del tutto implicita nella noetica aristotelica, rappresenta forse il suo più importante lascito speculativo. È l'immagine, spiegherà Averroè, l'operatore di individualizzazione dell'intelletto»⁴⁴⁹.

446 SIGIERI DI BRABANTE, op. cit., p. 27

447 *Ibid*, p. 28

448 *Ibid*, p. 29

449 E. COCCIA, op. cit., pp. 146-7

Ghisalberti spiega che, nel delineare l'immagine come *principium individuationis* dell'intelletto, Sigieri si presenta come perfetto discepolo di Averroè:

l'attività spirituale vera e propria è impossibile all'uomo senza il contatto mediante i fantasmi: dalle immagini elaborate dai sensi interni l'intelletto agente ricava il concetto (*intellectum, intentio*), che viene ricevuto dall'intelletto possibile. Siccome l'uomo singolo ha in sé le immagini da cui sono astratti i concetti che sono nell'intelletto unico, si può dire che gli individui umani partecipano dell'attività intellettuale "per continuationem intellecti", aveva detto Averroè; "copulatur nobis per intentiones imaginatas", dice Sigieri.⁴⁵⁰

Partendo dalla dottrina dell'individuazione di Tommaso, Sigieri nega che l'intelletto sia proprio del singolo uomo in quanto l'intelletto è immateriale come vuole Alberto Magno (e come ammette lo stesso Tommaso). Il principio di individuazione non può essere la *materia quantitate signata* né esiste la *materia spiritualis* di Bonaventura, quindi serve una nuova dottrina dell'individuazione. Per questo, come sostiene Petagine, «Sigieri dichiara che l'unico modo per attribuire una certa molteplicità all'intelletto è la soluzione di Averroè: in virtù delle intenzioni immaginate con cui è collegato, le quali sono molteplici, anche l'intelletto si può dire "molteplice"»⁴⁵¹.

La questione 13 chiede se l'intelletto possibile conosca l'intelletto agente. L'intelletto agente non ha intenzioni immaginate, mentre l'intelletto possibile conosce solo per mezzo delle intenzioni immaginate. Sembra quindi che l'intelletto possibile non possa conoscere l'intelletto agente. Nella *solutio* Sigieri dà una delle sue usuali distinzioni. *Absolute* l'intelletto possibile e l'intelletto agente sono sempre in rapporto, essendo due potenze della stessa sostanza (l'intelletto). Pertanto *absolute* l'intelletto possibile conosce sempre l'intelletto agente. In quanto *continuatatur nobis* l'intelletto possibile riceve le *intentiones imaginatae* e l'intelletto agente le attualizza. Intelletto agente e intelletto possibile sono in rapporto nell'unione (*colligatio*) dell'intelletto unico con l'individuo singolo solo se ci sono le immagini. Quindi l'intelletto possibile conosce l'intelletto agente nell'atto conoscitivo (*intelligere*) solo se ci sono intenzioni immaginate. Le intenzioni immaginate sono ciò con cui l'intelletto possibile *recipit* e l'intelletto agente *sapit*. O meglio: sono l'*occasione* della conoscenza, la causa per cui l'intelletto possibile (nella ricezione)

450 A. GHISALBERTI, op. cit., p. 294

451 A. PETAGINE, op. cit., p. 146

e l'intelletto agente (nell'astrazione) si uniscono a noi e permettono la conoscenza: «intellectus possibilis non continuatur nobis nisi per intentiones imaginatas quas recipit, actu tamen intellectas vel abstractas, sicut nec intellectus agens copulatur nobis nisi per intentiones imaginatas quas facit»⁴⁵².

«La ragione ha bisogno dell'esistenza delle immagini per potersi realizzare, per passare cioè dallo stato di semplice possibilità a quello di conoscenza o pensiero in atto»⁴⁵³. Nella *quaestio* 4 Sigieri, trattando se l'intelletto sia generabile o meno, sostiene che

veritas est quod intelligimus cum phantasmate abstractione formae intelligibilis, sed in ipso actu intelligendi non utitur intellectus organo. Unde sub phantasmatis sensibilibus intellectus accipit quidditates rerum insensibiles, quod non faceret imaginatio vel sensus. Immo quidquid apprehendit imaginatio vel sensus, sub conditionibus materialibus comprehendit.⁴⁵⁴

Aristotele dice che l'intelletto è immateriale perchè la forma materiale usa un organo, mentre l'intelletto non ha organo corporeo. L'intelletto coglie allora le essenze (*quidditates*), mentre l'immaginazione e il senso colgono le condizioni materiali delle cose. La differenza tra immaginazione (fantasia) e intelletto è che l'intelletto opera l'astrazione dai fantasmi (immagini) della fantasia, ma non conosce i fantasmi, bensì gli universali. Il fantasma è il medio tra intelletto (immateriale) e cose materiali da conoscere. La fantasia, chiarisce Sigieri, è una facoltà inferiore all'intelletto, eppur necessaria al nostro comprendere. «Se il medio assoluto è eterno e unico per tutti gli uomini, sono le immagini sensibili a generare nell'intelletto singolarità (oggettiva) e mutamento, perché esse si generano e si distruggono nel tempo con il mutare degli uomini e dei tempi»⁴⁵⁵. Il fantasma determina il pensiero soggettivamente (*quest'uomo* pensa) e oggettivamente (pensa *questa cosa*), quindi «il fantasma rappresenta il principio di determinazione oggettiva e soggettiva del pensiero: il rispetto per cui un pensiero diventa pensiero di qualcosa e pensiero di qualcuno»⁴⁵⁶.

Se l'immagine è il «non-senza del pensiero» come dice Coccia, questo è perché è il fantasma che opera l'individualizzazione dell'intelletto unico, partecipandolo ai singoli uomini nell'atto del pensare.

452 SIGIERI DI BRABANTE, op. cit., p. 45

453 E. COCCIA, op. cit., p. 147

454 SIGIERI DI BRABANTE, op. cit., p. 14

455 E. COCCIA, op. cit., p. 155

456 *Ibid*, p. 150

Nella *quaestio* 14 Sigieri affronta di petto il problema del *principium individuationis* dell'intelletto. Per farlo si confronta con l'opinione di Alessandro di Afrodisia, per il quale l'intelletto agente è immateriale e l'intelletto possibile è una *virtus in corpore*. Averroè si oppone a questa opinione sostenendo che l'intelletto possibile non è *virtus in corpore* in quanto si lega all'intelletto agente nell'atto del comprendere per mezzo delle *intentiones imaginatae*. La conoscenza per Sigieri si gioca su tre elementi: intelletto agente, intelletto possibile e intenzioni immaginate. Se per il nostro comprendere non fossero richieste le immagini, allora potremmo comprendere senza senso ed immaginazione, il che è falso secondo la massima *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Scrive il Brabantino:

Dico ergo quod ad intelligere nostrum requiritur receptio intelligibilium abstractorum universalium cum facione eorum et etiam abstractio eorumdem, cum prius fuerunt intentiones imaginatae. Duo prima, scilicet receptio intelligibilium cum facione eorum, ista dico sufficere ad naturam intellectus in se; sed tertium, scilicet abstractio intelligibilium, cum prius fuerunt intentiones imaginatae, requiritur propter continuitatem intellectus nobiscum. Non enim posset copulari nobiscum, nisi essent intentiones imaginatae.⁴⁵⁷

L'intelletto ha bisogno delle immagini, quindi opera dopo l'immaginazione, come vuole Averroè. Si unisce a noi per mezzo delle immagini, e non è congiunto a noi né per la materia né per la forma. Sigieri scarta tanto materia che forma come principi dell'individuazione dell'intelletto. L'intelletto è unico come vuole il *Commentator*, pertanto non può essere individuato dal corpo (sarebbe *virtus in corpore*). Né l'intelletto può essere individuato dalla forma, dato che si unisce a noi *ut nauta navis* e non come forma sostanziale, secondo quanto vorrebbe Tommaso. Ha ragione Alberto Magno: l'anima comunica con ciò che comunica con il corpo. Perciò è unita al corpo per mezzo di sensitiva e vegetativa in quanto comunica con l'organo della fantasia: «unde quantum ad has actiones anima dependentiam habet ad corpus propter hoc quod ipsa communicat cum organo virtutis corporalis quantum ad has actiones»⁴⁵⁸.

Averroè, sostiene Sigieri sul finire della questione, vuole che l'intelletto sia unico e separato e si unisca al singolo solo nella *operatio intelligendi* per mezzo delle *intentiones imaginatae* che vengono dalla fantasia. Se le immagini sono il principio di individuazione dell'intelletto, questa indivi-

457 SIGIERI DI BRABANTE, op. cit., pp. 48-49

458 *Ibid.*, p. 52

duazione è però *occasionale*. L'intelletto è unico e si individua nel singolo solo nell'atto del comprendere, come ben chiarisce Sigieri: «accidit autem quod copuletur huic individuo, sicut ei accidit quod copuletur intentionibus imaginatis huius individui»⁴⁵⁹. La congiunzione dell'intelletto unico all'intelletto del singolo è un *accidere* occasionale; pertanto le intenzioni immaginate individuano l'intelletto *per accidens* nell'operazione dell'intendere, mentre l'intelletto in sé stesso resta unico e separato dall'uomo. Scrive Coccia:

Il fantasma segna per l'intelletto la coincidenza della possibilità di riferirsi ad un oggetto pensato e a un soggetto pensante. Entrambe queste dimensioni, che definiscono la singolarità del pensiero hanno consistenza fantasmatica. È nel fantasma che il pensiero acquista una determinazione rispetto a questo o quell'uomo ed è nel fantasma che esso si determina rispetto a una forma. Il qualcuno e il qualcosa (il chi e il cosa) nel pensiero acquistano realtà solo quando la potenza assoluta dell'intelletto si relaziona a un'immagine. Viceversa il fantasma è ciò attraverso cui ogni uomo conferisce un'esistenza reale e personale al pensiero.⁴⁶⁰

Ma se l'intelletto non è unito a noi né per la forma né per la materia, chiarisce la *solutio* del primo dei tre dubbi che costituiscono la questione 15, esso *copulatur nobis* per mezzo delle intenzioni immaginate: «et dico quod intellectus nobis actu copulatur eo quod intelligit ex intentionibus imaginatis»⁴⁶¹. Come più volte detto, Sigieri rimarca come le intenzioni immaginate siano la causa dell'individuazione dell'intelletto: «diversae intentiones imaginatae sunt causa diversitatis intellectorum diversis hominibus»⁴⁶².

Nemmeno il secondo dubbio della *quaestio* 15 è in grado di far vacillare la dottrina dell'individuazione dell'intelletto sigieriana. Se a diversificare gli intelletti sono le immagini della fantasia su cui opera l'intelletto agente, allora l'astrazione produrrà comunque cose comprese (*intellecta*) universali, quindi identiche per ciascun uomo. Pertanto la conoscenza di Platone sarà la stessa della conoscenza di Socrate. L'obiezione sostiene che la diversità del conoscere non può venire dalla diversità dell'intelletto, dato che esso è unico per tutti gli uomini. In realtà, dice Sigieri, è proprio dalla diversità degli intelletti che viene la diversità delle conoscenze di Socrate e Plato-

459 *Ibid*, p. 53

460 E. COCCIA, op. cit., p. 164

461 SIGIERI DI BRABANTE, op. cit., p. 56

462 *Ibid*, p. 57

ne. Infatti gli intelletti dei diversi uomini si diversificano per mezzo delle intenzioni immaginate. Sono, in definitiva, le *intentiones imaginatae* che diversificano le conoscenze umane.

Con quanto detto si è tentato di rilevare che nelle *Quaestiones in tertium De anima* la questione dell'individuazione dell'intelletto è tema fondamentale. Tale problema affonda le sue radici nel confronto con le riflessioni di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Bonaventura sui problemi del *principium individuationis*, dell'immaterialità dell'intelletto e dell'unione dell'intelletto con il corpo. Sigieri si muove a partire dai suoi «lumi», ma sviluppa una prospettiva autonoma, nuova e per certi versi anche più aristotelicamente coerente di quella dei suoi contemporanei, così preoccupati di salvaguardare la fede dai pericoli dell'averroismo. Il Brabantino opera *ut philosophus*, senza riserve teologiche. E proprio grazie a questo suo atteggiamento (poggiando, come i nani di Bernardo di Chartres, sulle spalle dei giganti) basa la sua riflessione su quella di Averroè. Con ciò arriva ad individuare l'importanza della fantasia e dell'immaginazione nell'operazione conoscitiva. A giudicare dai risultati che la fantasia ha avuto in arte, in letteratura ed in ogni campo dell'umano sapere (ed operare), si può attribuire a Sigieri (ed all'averroismo che egli tenta di riscoprire) il grande merito di aver riconosciuto il potere dell'immaginazione. È forse questo allora uno degli «invidiosi veri» che Sigieri scoprì secondo la testimonianza dantesca.

VIII

Imperare cupiditatibus.

L'uomo di Machiavelli tra virtù e passione

§1. «Non potendo tu cangiar persona»: l'immutabilità della natura umana

Nella *Lettera a Francesco Vettori* del 10 Dicembre 1513, Machiavelli sprona l'amico ad intercedere per lui con i Medici affinché possano cominciare a fargli almeno «voltolare un sasso»⁴⁶³. I Medici si dovrebbero servire di lui in quanto «chi è stato fedele e buono quarantatrè anni, che io ho, non debbe poter mutare natura»⁴⁶⁴. Machiavelli, di passaggio e quasi inconsciamente, tocca qui uno dei temi fondamentali del suo pensiero sull'uomo: quello dell'immutabilità della natura umana. I nuovi signori di Firenze lo dovrebbero utilizzare in quanto egli è stato buon amministratore della cosa pubblica per tanto tempo ed ha acquisito, in questo lasso di anni, una disposizione d'animo costante alla fedeltà ed alla bontà. Una disposizione che è divenuta una seconda natura a causa dell'abitudine.

Ad illuminarci sul significato di quest'affermazione autobiografica di Machiavelli è il capitolo 9 del Libro III dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Il Segretario fiorentino sostiene che «un uomo che sia consueto a procedere in uno modo, non si muta mai»⁴⁶⁵. La discussione del capitolo verte sulla possibilità dell'uomo di adattare il suo comportamento alle situazioni per evitare di «ruinare» al mutare della fortuna e propone uno spunto interessante riguardo al tema della natura umana:

E che noi non ci possiamo mutare, ne sono cagioni due cose: l'una, che noi non ci possiamo opporre a quello che c'inclina la natura; l'altra che, avendo uno con uno modo di procedere prosperato assai, non è possibile persuadergli che possa fare bene a procedere altrimenti; donde ne nasce che in uno uomo la fortuna varia, perché ella varia i tempi ed elli non varia i modi.⁴⁶⁶

463 NICCOLÒ MACHIAVELLI, *Lettera a Francesco Vettori* del 10 Dicembre 1513, in N. MACHIAVELLI, *La Mandragola, Belfagor, Lettere*, Mondadori, Milano, 1991, p. 98

464 *Ibidem*

465 N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, BUR, Milano, 2000, Libro III, cap. 9, §12, p. 496

466 *Ibidem*, §17

Le cause dell'immutabilità della natura umana sono qui individuate da Machiavelli nelle passioni («quello che c'inclina la natura») e nella consuetudine. L'uomo difficilmente sa adattare la sua azione alle situazioni in quanto la fortuna muta e la sua natura rimane sempre la stessa, essendosi cristallizzata per l'abitudine ad un dato modo di procedere ed affondando le sue radici nel sostrato passionale comune a tutti gli uomini. Infatti «gli uomini [...] nacquero, vissero e morirono, sempre con uno medesimo ordine»⁴⁶⁷ e «in tutte le città e in tutti i popoli sono quegli medesimi desideri e quelli medesimi omori, e come vi furono sempre»⁴⁶⁸.

Nel primo atto della *Mandragola* il protagonista (Callimaco) espone al servo Siro il suo amore per Lucrezia, dicendo che la conquista della sposa di Nicia sarà difficoltosa perché «in prima mi fa guerra la natura di lei che è onestissima»⁴⁶⁹. Poche battute più sotto (e nella stessa scena) egli sostiene, però, che «potrebbe quel luogo farla diventare d'un'altra natura»⁴⁷⁰. La trama di Callimaco potrebbe permettere alla giovane di mutare la sua natura. Machiavelli ammette, all'interno dell'immutabilità della natura umana, uno spiraglio di cambiamento. Questa possibilità di variare la propria natura appare in contrasto con l'affermazione dell'immutabilità della natura umana che il Segretario fiorentino sostiene a più riprese nelle sue opere. Il capitolo *Di Fortuna*, ad esempio, parlando della ruota della fortuna, sostiene:

non però che fidar si possa in lei
né creder d'evitar suo duro morso,
suoi duri colpi impetuosi e rei:
perché, mentre girato sei al dorso
di ruota per allor felice e buona,
la suole cangiar le volte a mezzo el corso
e, non potendo tu cangiar persona,
né lasciar l'ordin di che 'l Ciel ti dota,
nel mezzo del cammin la r'abbandona.⁴⁷¹

467 *Ibid*, Libro I, cap. 11, §26, p. 94

468 *Ibid*, Libro I, cap. 39, §2, p. 145

469 N. MACHIAVELLI, *La Mandragola* in N. MACHIAVELLI, *La Mandragola, Belfagor, Lettere*, op. cit., atto I, scena 1, p. 10

470 *Ibid*, atto I, scena 1, p.12

471 N. MACHIAVELLI, *Di Fortuna*, vv. 106-114, cit. da FRANCESCO BAUSI, *Machiavelli*, Salerno Editrice, Roma, 2006, pp. 136-137

Machiavelli sta qui sostenendo l'impossibilità, per l'uomo, di mutare la sua maschera («non potendo tu cangiar persona») e quindi la difficoltà di trovare «riscontro» della sua azione nel variare dei tempi. Ma, come mutare la maschera non implica di mutare il viso che le sta sotto, così mutare la propria consuetudine di vita non implica di mutare la propria natura. *La Mandragola* sostiene semplicemente che Lucrezia potrà mutare i suoi usi, le sue abitudini, la sua seconda natura. Non potrà invece cambiare la sua prima natura, cioè il fondo passionale del suo animo.

La seconda natura è l'*habitus* che l'uomo deriva dalla consuetudine ad un certo modo di procedere. È modificabile per mezzo di un mutamento delle abitudini di vita che deve derivare da una nuova educazione. La prima natura è, invece, il sostrato passionale dell'uomo e nulla la può modificare. Lo scritto *Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati* sostiene che «il mondo fu sempre ad uno modo habitato da huomini che hanno havute sempre le medesime passioni»⁴⁷², ponendosi in sintonia con il capitolo 43 del Libro III dei *Discorsi*, in cui il Segretario fiorentino sostiene, appunto, che gli uomini «hanno ed ebbono sempre le medesime passioni»⁴⁷³ e che la diversità degli uomini viene dall'educazione ricevuta. L'educazione agisce sulla formazione della seconda natura (*habitus*) ma non sul fondo passionale dell'animo umano, che resta lo stesso per tutti gli uomini.

L'immutabilità della natura umana fonda, in Machiavelli, la possibilità dello studio della storia. Come vuole Francesco Bausi, la «sostanziale identità delle passioni e delle azioni umane, che è alla base del valore didattico ed esemplare riconosciuto alla storia»⁴⁷⁴ permette al Segretario fiorentino di teorizzare il ruolo paradigmatico delle memorie romane. I *Discorsi* fondano l'utilizzo delle storie come strumento didattico per il principe sull'immutabilità della natura umana: non bisogna fare «come se il cielo, il sole, li elementi, l'uomini fussino variati di moti, d'ordine e di potenza da quello che gli erono antiquamente»⁴⁷⁵, ma constatare che, non mutando le passioni, gli uomini si comporteranno, se non in modo identico, almeno

472 N. MACHIAVELLI, *Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati*, cit. da EMANUELE CUTINELLI-RENDINA, *Introduzione a Machiavelli*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 21

473 N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, op. cit., Libro III, cap. 43, §3, p. 565

474 F. BAUSI, op. cit., p. 116

475 N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, op. cit., Libro I, Proemio A, §8, p. 56

in modo affine. A ragione, dunque, Emanuele Cutinelli-Rendina ha scritto che «l'imitazione in questo campo viene definita possibile, ontologicamente possibile, perché la realtà naturale e umana è immutabile»⁴⁷⁶.

La natura umana è sempre la stessa. Il *Principe* eleva Papa Giulio II a testimonianza moderna della teoria antropologica machiavelliana. Il Pontefice fu sempre impetuoso e trovò sempre «riscontro» nei tempi. Per questo riuscì nelle sue imprese. Ma «se fussino sopravvenuti tempi che fussi bisognato procedere con rispetti, ne seguiva la sua rovina: né mai avrebbe deviato da quegli modi alli quali la natura lo inclinava»⁴⁷⁷. Il Papa non avrebbe potuto mutare natura a causa delle sue inclinazioni e della sua consuetudine di vita. La natura umana è immodificabile, «né si truova uomo sì prudente che si sappia accomodare a questo: sì perché non si può deviare da quello a che la natura lo inclina, sì etiam perché, avendo sempre uno prosperato camminando per una via, non si può persuadere che sia bene partirsi da quella»⁴⁷⁸. L'immutabilità della natura umana viene tanto dalle inclinazioni naturali (passioni) quanto dall'*habitus* che l'individuo ricava dall'educazione e dalla consuetudine di vita.

E proprio questa immutabilità della natura umana (che fonda lo studio della storia come educazione del prudente che vuol adattare la sua azione alle situazioni) è quanto non permette sempre all'uomo di raggiungere i suoi fini. Giulio II nel *Principe* viene additato come esempio di colui che non avrebbe potuto mutare la sua natura. I *Ghiribizzi al Soderini* mettono invece in rapporto l'immutabilità della natura umana con la teoria della virtù, proponendo la tesi del «riscontro» con i tempi come lo spazio in cui l'uomo ha la possibilità di esercitare la sua virtù. Scrive Machiavelli:

Io credo che, come la natura ha facto ad l'huomo diverso volto, così li habbi facto diverso ingegno et diversa fantasia. Da questo nascie che ciascuno secondo lo ingegno et fantasia sua si governa. Et perché da l'altro canto e tempo sono varii et li ordini nelle cose sono diversi, ad colui succedono ad votum e suoi desiderii, et quello è felice che riscontra el modo del procedere suo con el tempo, et quello, per opposito, è infelice che si diversifica con le sue actioni da el tempo et da l'ordine delle cose. Donde può molto bene essere che dua, diversamente operando, habbino uno medesimo fine, perché ciascuno di loro può conformarsi con el riscontro suo, perché e' sono tanti ordini di cose quanti sono provincie e stati. Ma perché e' tempi et le cose universalmente et particolarmente si mutano spesso, et li huomini

476 E. CUTINELLI-RENDINA, op. cit., p. 59

477 N. MACHIAVELLI, *Il principe*, Einaudi, Torino, 1995, cap. XXV, §24, p. 167

478 *Ibid.*, cap. XXV, §16, pp. 165-166

non mutono le loro fantasie né e loro modi di procedere, accade che uno ha uno tempo buona fortuna et uno tempo trista.⁴⁷⁹

Virtù è, per Machiavelli, capacità di adattare il proprio comportamento alla situazione contingente. Ogni uomo ha diverso volto e diverso ingegno, ma il fondo passionale è lo stesso per tutti gli uomini di ogni tempo. I desideri «succedono» (cioè: “hanno successo su”) l’uomo, che quindi ha una natura immutabile caratterizzata dalle sue passioni.

Ecco che, allora, due persone della stessa virtù possono «felicitare» o «ruinare» a seconda della diversità dei tempi. Ed ecco che due persone di diversa virtù possono «felicitare» o «ruinare» nello stesso tempo. La teoria del «riscontro» esposta dai *Ghiribizzi* sprona l’uomo a cercare di mutare la sua immutabile natura in nome del variare della fortuna. Solo l’accordo con i tempi permette al fondo passionale dell’animo umano di essere utile e non nocivo per l’individuo. La ragione è a metà tra dentro (passioni) e fuori (fortuna) e la virtù è adeguamento del dentro al fuori per mezzo della ragione. Le passioni sono sempre le stesse, ma questo non impedisce all’uomo di trovare «riscontro» nei tempi per mezzo di un calcolo razionale della situazione.

§2. «Gianmatteo, che ne seppe più che il diavolo»: la malvagità dell’uomo

La novella di *Belfagor arcidiavolo* termina con la vittoria dell’astuzia umana sulla malvagità diabolica: «e Gianmatteo, che ne seppe più che il diavolo, se ne ritornò tutto lieto a casa»⁴⁸⁰. Il peretolino Gianmatteo è l’emblema della «grafifiante satira delle debolezze e delle miserie umane»⁴⁸¹ del racconto. Machiavelli mostra in *Belfagor* come il mondo umano sia in realtà il vero Inferno. Il regno di Plutone si caratterizza come mondo della giustizia in opposizione al mondo degli uomini. La favola mostra che l’Inferno è sulla terra e che il vero diavolo è l’uomo. Ne viene una dura critica della malvagità umana.

Restando in ambito letterario, la *Mandragola* propone una *Canzone* iniziale indicativa di quali siano le idee di Machiavelli sulla condizione umana:

Perché la vita è breve
e molte sono le pene

479 N. MACHIAVELLI, *Ghiribizzi al Soderini*, cit. da E. CUTINELLI-RENDINA, op. cit., pp. 24-25

480 N. MACHIAVELLI, *Belfagor arcidiavolo*, in N. MACHIAVELLI, *La Mandragola, Belfagor, Lettere*, op. cit., p. 66

481 F. BAUSI, op. cit., p. 301

che vivendo e stentando ognun sostiene,
dietro alle nostre voglie
andiam passando e consumando gli anni,
ché chi il piacer si toglie
per viver con angosce e con affanni,
non conosce gli inganni
del mondo, o da quai mali
e da che strani casi
oppressi quasi – sian tutti i mortali.⁴⁸²

La condizione dell'uomo è quella della negatività e della malvagità. Breve è la vita, abbondanti sono le pene e gli affanni, insistenti le voglie. L'uomo è teso tra mali ed inganni, come quello che la commedia metterà in scena. In un mondo di volpi, la condizione umana è negativa e la *Mandragola* si presenta come «una commedia “amara”, percorsa da una irredimibile “negatività” che coinvolge tutti i personaggi, fra i quali nessuno si distingue per una superiore statura morale»⁴⁸³.

Che la realtà umana sia dominata dalla malvagità e dalla miseria lo dice a chiare lettere il *Principe*:

Perché degli uomini si può dire questo, generalmente, che sieno ingrati, volubili, simulatori e dissimulanti, fuggitori de' pericoli, cupidi del guadagno; e mentre fai loro bene e' sono tutti tua, offrendoti el sangue, la roba, la vita, e' figliuoli, come di sopra dissi, quando el bisogno è discosto: ma quando ti si appressa, si rivoltano, e quello principe che si è tutto fondato in su le parole loro, trovandosi nudo di altre preparazioni, ruina.⁴⁸⁴

Per questo il capitolo XVII teorizza, per il principe, la necessità di essere temuto piuttosto che amato dai sudditi, anche se non odiato. «La realtà umana è strutturalmente varia, mutabile, insicura, perché vari, mutabili e insicuri si sentono gli uomini»⁴⁸⁵. Scrive Machiavelli nel capitolo III del suo capolavoro: «li uomini mutano volentieri signore, credendo migliorare, e questa credenza li fa pigliare l'arme contro a quello: di che e' s'ingannano, perché veggono poi per esperienza aver peggiorato»⁴⁸⁶. Oltre che

482 N. MACHIAVELLI, *La Mandragola*, op. cit., p. 3

483 F. BAUSI, op. cit., p. 277

484 N. MACHIAVELLI, *Il principe*, op. cit., cap. XVII, §10, p. 110

485 E. CUTINELLI-RENDINA, op. cit., p. 33

486 N. MACHIAVELLI, *Il principe*, op. cit., cap. III, §1, p. 10

ingenui⁴⁸⁷, gli uomini sono increduli⁴⁸⁸, pusillanimi⁴⁸⁹, «tristi»⁴⁹⁰, vili⁴⁹¹.

Quella di Machiavelli non è una cupa saggezza antropologica, ma un'analisi fenomenologica del comportamento umano. Il mondo è per lo più un Inferno, ma non tutto rientra nei possedimenti di Plutone. L'uomo non è malvagio per natura, ma è divenuto malvagio a causa di un'educazione scorretta che gli ha fatto prendere un *habitus* malvagio. Le passioni sono eguali per tutti gli uomini, quindi non possono essere la causa della malvagità. Questa risiede, semmai, nella seconda natura, cioè nell'*habitus* derivato all'uomo dalla consuetudine e dall'educazione.

La «invida natura degli uomini»⁴⁹² fa sì che «non operano mai nulla bene se non per necessità»⁴⁹³. Essendo «gli uomini più proni al male che al bene»⁴⁹⁴, il legislatore che si propone di riformare l'educazione che ne muterà la natura, deve «presupporre tutti gli uomini rei, e che li abbino sempre a usare la malignità dello animo loro qualunque volta ne abbino libera occasione»⁴⁹⁵. Gli uomini non sono malvagi per natura, dato che sono tutti eguali nel fondo passionale del loro animo e si differenziano per l'educazione e le consuetudini. Per raddrizzare la loro natura corrotta serve dunque l'azione di un uomo che, presupponendo che siano tutti e sempre malvagi, dia delle leggi per regolarli.

Se la riforma dell'educazione è il rimedio alla malvagità in cui è caduta la natura umana, la causa di questa malvagità dev'essere rintracciata nell'educazione stessa. Machiavelli, nei *Discorsi*, individua la causa della malvagità

487 Sull'ingenuità dell'uomo si ha un'affermazione simile anche in *Ibid.*, cap. XVIII, §11, p. 117: «sono tanto semplici gli uomini [...] che colui che inganna troverà sempre chi si lascia ingannare»

488 Cfr. *Ibid.*, op. cit., cap. VI, §18 p. 35, Machiavelli scrive dell'«incredulità degli uomini, e' quali non credono in verità le cose nuove, se non ne veggono nata una ferma esperienza».

489 Cfr. *Ibid.*, op. cit., cap. IX, §12, p. 65: «per pusillanimità e difetto naturale d'animo».

490 Cfr. *Ibid.*, op. cit., cap. XVII, §11, p. 111: «per essere gli uomini tristi»; ma anche cap. XXIII, §13, p. 158: «perché gl'uomini sempre ti riusciranno tristi, se da una necessità non sono fatti buoni».

491 Cfr. *Ibid.*, op. cit., cap. X, §6, p. 70: «perché li uomini sono nimici delle imprese dove si vegga difficoltà».

492 N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, op. cit., Libro I, Proemio A, §1, p. 55

493 *Ibid.*, Libro I, cap. 3, §5, p. 70

494 *Ibid.*, Libro I, cap. 9, §8, p.86

495 *Ibid.*, Libro I, cap. 3, §2, p. 69

umana nella cattiva educazione e la causa della cattiva educazione nella diversità della religione cristiana dalla religione gentile:

Pensando adunque donde possa nascere che in quegli tempi antichi i popoli fossero più amatori della libertà che in questi, credo nasca da quella medesima cagione che fa ora gli uomini manco forti, la quale credo sia la diversità dalla educazione nostra dall'antica, fondata dalla diversità della religione nostra dalla antica.⁴⁹⁶

La religione dei Gentili era religione dei forti che insegnava il valore della vita *nel mondo*. Quella cristiana ha ribaltato l'universo dei valori ed ha glorificato gli umili, negando i sacrifici dei pagani. La nuova educazione dettata dalla nuova religione ha condotto ad un decadimento della natura umana:

Questo modo di vivere, adunque, pare che abbi renduto il mondo debole e datolo in preda agli uomini scelerati; i quali sicuramente lo possono maneggiare, veggendo come l'università degli uomini per andarne in Paradiso pensa più a sopportare le sue battiture che a vendicarle.⁴⁹⁷

A causa dei cattivi interpreti, la religione ha perso il suo ruolo pedagogico per divenire strumento di avvilitamento dell'uomo. Le passioni dell'uomo sono le stesse, ma, mutando l'educazione, è mutata la sua seconda natura. L'uomo non è allora malvagio per natura. Per natura neutro, è divenuto malvagio per educazione. L'uomo è una tavolozza di colori diversi, tutti pronti per l'uso. Spetta al buon pittore usare la sua arte ed il suo genio per disporre le sfumature sulla tela a seconda ch'egli decida di dar vita ad una luminosa distesa di colli o ad una tetra radura nel buio della notte. E la decisione del soggetto da dipingere viene al pittore dalla propria educazione. Riforma della società, della religione e dell'uomo vanno, per Machiavelli, di pari passo: riformare la società richiede di riformare l'uomo, e riformare l'uomo richiede di riformare la sua educazione, la quale viene dalla religione. Solo restaurando la valenza pedagogica della religione gentile (che, si badi bene, è utile per le sue cerimonie e non per l'interiorità della credenza) si darà nuovamente vita ad un'educazione capace di rendere di nuovo l'uomo in grado di usare i colori della sua tavolozza per dipingere paesaggi bagnati dalla luce del giorno. Il cristianesimo lascerà l'uomo nella condizione di chi dipinge solo tette boscaglie al chiaror di Luna.

⁴⁹⁶ *Ibid*, Libro II, cap. 2, §26, p. 298

⁴⁹⁷ *Ibid*, Libro II, cap. 2, §34, p. 299

§3. «Non fare conto nella bonaccia della tempesta»: il volgo e le donne

Se la natura umana non è malvagia, nemmeno è buona. La natura umana è un fondo passionale neutro che può essere utilizzato bene o male a seconda che l'uomo usi i suoi appetiti secondo ragione o meno. Da qui la divisione machiavelliana di volgo e prudenti, ch'è una distinzione aristocratica quanto radicata razionalmente nella sua antropologia. Volgo è quella parte dell'umanità incapace di calcolo razionale, cioè di buon uso delle passioni. Prudenti sono i pochi in grado di sottoporre il loro irascibile al controllo della ragione, scegliendo le passioni adatte alla situazione contingente.

Per la sua antropologia, Machiavelli si rifà alla concezione dell'anima dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele. Lo Stagirita distingueva in I,13 due parti dell'anima: razionale ed irrazionale. La parte razionale si scinde, a sua volta, in teoretica (cose che accadono necessariamente: metafisica; cose che accadono per lo più: fisica) e pratica (etica e politica). La parte irrazionale si scinde, invece, nella potenza vegetativa (nutrizione e riproduzione) e nella potenza irascibile (passioni). La parte passionale è a metà tra vegetativa (senza regola) e parte razionale (regola), quindi partecipa in qualche misura della regola: «la parte senza regola è duplice. Infatti la parte vegetativa non ha assolutamente nulla in comune con la regola, mentre la parte appetitiva e in generale desiderativa partecipa in qualche modo della regola, in quanto è capace di ascoltarla e di obbedirle»⁴⁹⁸.

Da questa concezione Machiavelli riprende la neutralità degli appetiti della desiderativa. Le passioni risiedono nella parte irrazionale che si può sottoporre alla regola. Coloro che sono in grado di usare le passioni mettendole a contatto con la regola, divengono prudenti. Al contrario, coloro le cui passioni non partecipano della regola divengono volgo. Da qui la distinzione aristotelica di volgo e prudenti che Machiavelli fa sua tramite la lettura di quell'*Etica Nicomachea* che il padre, Bernardo, menziona nei *Ricordi* tra i libri della sua biblioteca. Non è però pessimismo antropologico, quanto la constatazione fenomenologica di una scissione ben presente nella realtà del suo tempo.

Il volgo, («lo universale») è per Machiavelli caratterizzato dalla stoltezza. Ed il volgo è la maggioranza della popolazione: «nel mondo non è se non

⁴⁹⁸ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, BUR, Milano, 2002, Libro I, cap. 13, 1102b 25-30, p. 141

volgo»⁴⁹⁹, dice il capitolo XVIII del *Principe*. Il volgo va dietro alle apparenze più che alla realtà⁵⁰⁰ ed è quindi semplice persuaderlo da parte degli astuti: «la natura de' populi è varia ed è facile a persuadere loro una cosa, ma è difficile fermargli in quella persuasione»⁵⁰¹. Gli «uomini rozzi» del volgo sono facili da volgere alle proprie voglie, ma nel trattare con loro il principe prudente deve adoperare tutta la sua virtù. Ciò perché quelli che fanno affidamento sulla volontà di chi ha dato loro il potere e sulla fortuna, presto «ruinano». «Gli uomini si debbono o vezzeggiare o spegnere: perché si vendicano delle leggiere offese, delle gravi non possono, sì che la offesa che si fa all'uomo deve essere in modo che la non tema la vendetta»⁵⁰², scrive il Segretario fiorentino nel capitolo III del *Principe*. Un governante non può fondarsi sul volgo perché questo nei tempi quieti è fedele al suo signore (in quanto ha bisogno di lui), mentre quando viene il tempo del bisogno e si rischia la morte lo abbandona.⁵⁰³

Il volgo è dominato dal presente ed incapace di proiettarsi nel futuro per prevedere i mutamenti della fortuna. Scrive Machiavelli: «il che è comune difetto degli uomini, non fare conto nella bonaccia della tempesta»⁵⁰⁴. Quanto distanzia i molti dai pochi è la prudenza, la facoltà che permette all'uomo superiore di guardare al futuro che verrà e prepararsi ai colpi avversi della fortuna. Se il volgo non sa prevedere la tempesta nella bonaccia, l'uomo superiore è colui che si prepara ad affrontare il futuro «conoscendo discosto, il che non è dato se non a uno prudente»⁵⁰⁵. E nonostante tutte

499 N. MACHIAVELLI, *Il principe*, op. cit., cap. XVIII, §18, p. 119

500 *Ibid*, cap. XXIV, §3, p. 136: «gli uomini sono molto più presi da le cose presenti che da le passate; e, quando nelle presenti truovono il bene, vi si godono e non cercano altro». Dello stesso tenore N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, op. cit., Libro I, cap. 25, §2, p. 120: «perché lo universale degli uomini si pascono così di quel che pare come di quello che è: anzi molte volte si muovono più per le cose che paiono che per quelle che sono». Cfr. anche *Ibid*, Libro I, cap. 11, §23, p. 94: «e benché agli uomini rozzi più facilmente si persuadea uno ordine o una opinione nuova».

501 N. MACHIAVELLI, *Il principe*, op. cit., cap. VI, §22, p. 36

502 *Ibid*, cap. III, §18, p. 15

503 Cfr. *Ibid*, cap. IX, §26, p. 69: «simile principe non può fondarsi sopra quello che vede ne' tempi quieti, quando e' cittadini hanno bisogno dello stato: perché allora ognun corre, ognuno promette e ciascuno vuole morire per lui, quando la morte è discosto; ma ne' tempi avversi, quando lo stato ha bisogno de' cittadini, allora se ne truova pochi».

504 *Ibid*, cap. XXIV, §8, p. 160

505 *Ibid*, cap. III, §28, p. 18

queste qualità negative, il popolo ha in sé il germe della sua rinascita, quanto lo potrà elevare dalla negatività. Infatti «quello del popolo è più onesto fine che quello de' grandi, volendo questi opprimere e quello non essere oppresso»⁵⁰⁶. Anche per questo motivo il *Principe* sostiene la necessità di una politica filopopolare che si richiami al Soderini. Il popolo ha desiderio di libertà e di non essere oppresso, ed il vero nemico del nuovo principe che Machiavelli tratteggia nel suo volumetto è identificabile negli Ottimati, nei nobili che hanno desiderio di opprimere il popolo.

Allo stesso livello del volgo sono le donne. Machiavelli è misogino come gran parte dei suoi contemporanei e mette in scena, nella *Mandragola*, la stoltezza del gentil sesso con affermazioni come «le donne si sogliono con le buone parole condurre dove altri vuole»⁵⁰⁷, «tutte le donne son sospettose»⁵⁰⁸ o «tutte le donne hanno poco cervello»⁵⁰⁹. Nel terzo atto Frate Timoteo sostiene che «le più caritative persone che sieno son le donne, e le più fastidiose. Chi le scaccia, fugge e fastidii e l'utile; chi le intrattiene, ha l'utile e' fastidii insieme»⁵¹⁰. Tutta la commedia è una satira dell'infedeltà femminile. Lucrezia dapprima è reticente al progetto di passare una notte con un altro uomo per concepire il figlio del dottor Nicia grazie alla mandragola; ma non esita un istante a farsi amante del giovane Callimaco ed a far venire meno la sua fedeltà coniugale. Commedia sulla malvagità, la *Mandragola* attribuisce buona parte dei mali dell'umanità al sesso femminile: incostante, stupido, perfido. La donna è, nell'orizzonte antropologico di Machiavelli, la figura di chi non sa porre le passioni sotto il controllo della ragione. Al prudente che sceglie le passioni adatte alla situazione, Machiavelli contrappone la donna che si lascia dominare dalla parte irrazionale e non sottopone le passioni alla regola.

La favola di *Belfagor* non è meno critica nei confronti delle donne. La ragione per cui l'arcidiavolo Belfagor viene inviato sulla terra sotto le spoglie mortali di Roderigo è quella di sperimentare il matrimonio per sapere se davvero esso sia la causa della malvagità dei più, come dicono i dannati che si presentano al giudizio di Minosse e Radamanto. Belfagor tocca con mano che gli uomini che si presentavano agli Inferi dicevano il vero. Presa in moglie la bellissima Onesta Donati, si riduce sul lastrico per soddisfare

506 *Ibid.*, cap. IX, §6, p. 64

507 N. MACHIAVELLI, *La Mandragola*, op. cit., atto II, scena 5, p. 21

508 *Ibid.*, atto III, scena 2, p. 25

509 *Ibid.*, atto III, scena 9, p. 32

510 *Ibid.*, atto III, scena 4, p. 27

le sue voglie. Stremato dai suoi rimproveri e dalle richieste dei creditori, decide di tornare nel regno di Plutone: «aveva monna Onesta portato in casa di Roderigo insieme con la nobiltà e con la bellezza tanta superbia che non ne ebbe mai Lucifero: e Roderigo che aveva provata l'una e l'altra giudicava quella della moglie superiore»⁵¹¹.

Né va dimenticato quanto Machiavelli scrive della fortuna nel capitolo XXV del *Principe*:

perché la fortuna è donna ed è necessario, volendola tenere sotto, batterla e urtarla. E si vede che la si lascia più vincere da questi, che da queglii che freddamente procedono: e però sempre, come donna, è amica de' giovani, perché sono meno rispettivi, più feroci e con più audacia la comandano.⁵¹²

La fortuna è donna perché incostante ed amica della giovinezza. Per questo la si deve picchiare come si fa con le donne: perché solo con le maniere forti la virtù potrà imporsi sul mutare dei tempi. Un consiglio tipico della misoginia dei tempi in cui Machiavelli scriveva.

§4. «Comandare le stelle e i fati»: i prudenti

«Colui che in uno principato non conosce e' mali quando nascono, non è veramente savio: e questo è dato a pochi»⁵¹³. I prudenti (cioè i saggi di saggezza pratica) sono di numero esiguo, dato che «la prudenza consiste in sapere conoscere le qualità delli inconvenienti e pigliare el meno tristo per buono»⁵¹⁴. Ma «e' sono di tre generazione cervelli, - l'uno intende da sé, l'altro discerne quello che altri intende, el terzo non intende né sé né altri: quel primo è eccellentissimo, el secondo eccellente, el terzo inutile»⁵¹⁵. La prudenza è qualità dei cervelli eccellentissimi e deve fondarsi sull'imitazione delle azioni dei grandi uomini di cui le storie ci narrano: «debbe uno uomo prudente entrare sempre per vie battute da uomini grandi, e queglii

511 N. MACHIAVELLI, *Belfagor arcidiavolo*, op. cit., p. 60

512 N. MACHIAVELLI, *Il principe*, op. cit., cap. XXV, §26-27, p. 167

513 *Ibid*, cap. XIII, §24, p. 95

514 *Ibid*, cap. XXI, §24, p. 152, ma anche N. MACHIAVELLI, *La Mandragola*, op. cit., atto III, scena 1, p. 25: «egli è uffizio d'uno prudente, pigliare de' cattivi partiti el migliore». Dello stesso tenore N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Libro I, cap. 6, §22, p. 77: «in ogni nostra deliberazione si debbe considerare dove sono meno inconvenienti, e pigliare quello per migliore partito, perché tutto netto, tutto senza sospetto non si truova mai».

515 *Ibid*, cap XXII, §4, p. 154

che sono stati eccellentissimi imitare»⁵¹⁶. Il principe deve poggiarsi quanto più può sulla sua virtù, lasciando da parte la fortuna.⁵¹⁷ Per questo egli è colui che introduce la forma nella materia. Utilizzando un linguaggio aristotelico, Machiavelli sostiene, infatti, che «non si vede che quelli [Teseo, Ciro, Romolo, Mosè] avessino altro dalla fortuna che la occasione, la quale dette loro la materia a potere introdurvi dentro quella forma che parse loro: e senza quella occasione la virtù dello animo loro si sarebbe spenta, e senza quella virtù la occasione sarebbe venuta invano»⁵¹⁸.

Prudente è colui che sa prevedere il futuro ed adattare la sua azione alla situazione, cioè utilizzare la passione consona all'occasione che la fortuna gli presenta di fronte. La fortuna è il margine di opacità della politica, l'incertezza che contrasta la virtù. L'uomo opera nello spazio che la fortuna gli lascia. La fortuna è quanto resiste all'interpretazione razionale degli eventi, cioè il disegno provvidenziale immanente al mondo, il dio laico che sottende l'avvicinarsi dei movimenti storici. Virtù è, dunque, conoscere il disegno universale e prevedere gli accidenti. Per questo nei *Ghiribizzi* Machiavelli scrive:

Et veramente chi fussi tanto savio che conoscessi e' tempi et l'ordine delle cose et adcomodassisi ad quelle, harebbe sempre buona fortuna o e' si guarderebbe sempre da la trista, et verrebbe ad essere vero che 'l savio comandassi alle stelle et a' fati. Ma perché di questi savi non si truova, havendo li huomini prima la vista corta, et non potendo poi comandare alla natura loro, ne segue che la fortuna varia et comanda ad li huomini, et tiègli sotto el giogo suo.⁵¹⁹

I prudenti sono pochi in quanto l'immutabilità dell'*habitus* che l'uomo si è formato con l'educazione non permette a tutti di utilizzare le passioni secondo la regola. Ma se esistesse un saggio che sapesse sempre usare bene le sue passioni sarebbe in grado di «comandare le stelle ed i fati», cioè disporrebbe della capacità di prevedere i mutamenti della fortuna. Solo i

516 *Ibid.*, cap. VI, §2, p. 32. Dello stesso tenore *Ibid.*, cap. XIV, §1, p. 97: «debbe el principe leggere le istorie e in quelle considerare le azioni delli uomini eccellenti, vedere come si sono governati nelle guerre, esaminare le cagioni delle vittorie e perdite loro, per potere queste fuggire e quelle imitare».

517 Cfr. *Ibid.*, cap. VI, §5, p. 33: «colui che è stato meno in su' la fortuna si è mantenuto più».

518 *Ibid.*, cap. VI, §10, p. 33. Sull'identificazione di materia e forma con fortuna e virtù, cfr. anche *Ibid.*, cap. XXVI, §1, p. 168: «ci era [in Italia] materia che dessi occasione a uno prudente e virtuoso d'introdurvi forma che facessi onore».

519 N. MACHIAVELLI, *Ghiribizzi al Soderini*, op. cit., p. 25

saggi possono cogliere l'occasione che la fortuna presenta, ed introdurre nella materia (i tempi consoni) la loro forma (virtù). È solo in quanto i saggi sono pochi che la fortuna ha tanto imperio sugli uomini. E i saggi sono pochi non per disegno della fortuna, ma a causa di un'educazione corrotta. Riformando l'educazione si potrebbe divenire capaci di «comandare le stelle ed i fati».

Essere prudenti non significa essere buoni. Machiavelli non è affatto interessato alla dimensione etica del principe, quanto al suo comportamento politico.⁵²⁰ Per Machiavelli

gli uomini grandi sono sempre in ogni fortuna quelli medesimi; e se la varia, ora con esaltarli ora con opprimerli, quegli non variano, ma tengono sempre lo animo fermo e in tale modo congiunto con il modo del vivere loro che facilmente si conosce, per ciascuno, la fortuna non avere potenza sopra di loro. Altrimenti si governano gli uomini deboli: perché insaniscono e inebriano nella buona fortuna, attribuendo tutto il bene che gli hanno a quella virtù che non conobbono mai.⁵²¹

520 Cfr. GENNARO SASSO, *Centauri, leoni, volpi. Su alcune fonti del diciottesimo del Principe*, in G. SASSO, *Machiavelli e gli antichi*, Ricciardi, Milano, 1972, pp. 153-182. Sasso sostiene che in Machiavelli la dimensione etica viene annullata dalla dimensione politica: «il centauro è il simbolo di questa assoluta estraneità della politica al regno non solo del bene, ma altresì del male» (p. 182). In realtà Machiavelli non annulla la dimensione etica in nome della politica, ma semplicemente antepone la politica alla morale. La politica impone i suoi fini all'etica. La morale si subordina alla cura dello Stato. Per giungere al fine (politico) si possono anche utilizzare mezzi malvagi. Questi mezzi non si nobilitano in base alla loro utilizzazione, ma restano mezzi malvagi usati in vista di un fine che si impone. Sono allora più appropriate le parole di ANTONIO GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, Quaderno VI, Riviste tipo, p. 239, in A. GRAMSCI, *Le opere*, Editori Riuniti, Roma, 1997: il machiavellismo aveva data «una arbitraria estensione o confusione tra la “morale” politica e la “morale” privata, cioè tra la politica e l'etica, confusione che non esisteva certo nel Machiavelli, tutt'altro, poiché anzi la grandezza del Machiavelli consiste nell'aver distinto la politica dall'etica». Della stessa opinione è SALVO MASTELLONE, *Storia del pensiero politico europeo*, vol. I, Dal XV al XVIII secolo, Utet, Torino, 1989, cap. 3, p. 22: «Machiavelli non sapeva impostare i problemi politici con una mentalità giuridica e nemmeno religiosa: in realtà ragionò con una mentalità utilitaristica, consona alla città dove Cosimo de' Medici aveva operato una fusione tra mondo economico e mondo politico». Tanto Gramsci che Mastellone mettono in evidenza come in Machiavelli la dimensione etica non venga annullata da quella politica, ma sia semplicemente subordinata ad essa.

521 N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Libro III, cap. 31, §3-5, pp. 541-542

I grandi sono coloro che hanno animo fermo. Essi sono sempre gli stessi nel senso che in loro la virtù diviene disposizione costante, *habitus*. I deboli mutano animo a seconda delle situazioni: sono incostanti e si fanno prendere dalle passioni. I grandi «fiano del medesimo animo e manterranno la medesima dignità»⁵²² in quanto trasformano la virtù in abitudine. Essi non si curano del male morale, ma solo di giungere al loro fine. Il Segretario fiorentino si mostra consapevole che sarebbe bello che il principe possedesse tutte le qualità etiche tradizionali, «ma perché le non si possono avere tutte né interamente osservare, per le condizioni umane che non lo consentono, è necessario essere tanto prudente ch'è sappi fuggire la infamia di quegli vizi che gli torrebbono lo stato; e da quegli che non glielo tolgono guardarsi, s'è gli è possibile: ma non possendo, vi si può con meno rispetto lasciare andare»⁵²³. Prudente è, allora, colui che sa usare anche mezzi malvagi per giungere al fine che si è preposto, consapevole che il male resta male, ma che è utile al suo scopo.

I *Discorsi* forniscono anche una classificazione degli uomini eccellenti e delle rispettive degenerazioni:

Intra tutti gli uomini laudati, sono i laudatissimi quelli che sono stati capi e ordinatori delle religioni. Appresso dipoi quelli che hanno fondato o repubbliche o regni. Dopo a costoro sono celebri quelli che, preposti agli eserciti, hanno ampliato o il regno loro o quello della patria. A questi si aggiungono gli uomini litterati, e, perché questi sono di più ragioni, sono celebrati ciascuno d'essi secondo il grado suo. A qualunque altro uomo, il numero de' quali è infinito, si attribuisce qualche parte di laude, la quale gli arreca l'arte e lo esercizio suo. Sono pel contrario infami e detestabili gli uomini distruttori delle religioni, dissipatori de' regni e delle repubbliche, inimici delle virtù, delle lettere e d'ogni altra arte che arrechi utilità e onore alla umana generazione, come sono gl'impiei, i violenti, gl'ignoranti, i dappochi, gli oziosi, i vili.⁵²⁴

Nella scala di eccellenza machiavelliana prima vengono i capi e gli ordinatori di religioni, quindi i fondatori di regni o repubbliche. Seguono i capi di eserciti, i letterati e gli artigiani. I fondatori di religioni e di ordini politici sono posti dal Segretario fiorentino in cima alla scala dell'eccellenza in quanto è tramite essi che la Natura (la fortuna, la provvidenza immanente)

522 *Ibid*, Libro III, cap. 31, §28, p. 544

523 N. MACHIAVELLI, *Il principe*, op. cit., cap. XV, §10-11, p. 104

524 N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Libro I, cap. 10, §1-6, p.

opera il mantenimento della specie umana e del mondo, secondo le tesi dell'eternità del mondo e dell'uomo che Machiavelli desume dal pensiero di Aristotele.

Il Segretario fiorentino arriva a delineare, nel capitolo V del Libro II dei *Discorsi*, una «cosmologia che di quella cristiana è la consapevole negazione»⁵²⁵. Rifacendosi alla tesi averroista dell'eternità del mondo, Machiavelli discute di come la Natura si serva di tre modi (diluvio, pestilenza o carestia) per riportare il mondo al suo principio:

Perché la natura, come ne' corpi semplici, quando e' vi è ragunato assai materia superflua, muove per se medesima molte volte e fa una purgazione la quale è salute di quel corpo; così interviene in questo corpo misto della umana generazione, che quando tutte le provincie sono ripiene di abitatori (in modo che non possono vivervi né possono andare altrove per essere occupati e ripieni tutti i luoghi) e quando la astuzia e la malignità umana è venuta dove la può venire, conviene di necessità che il mondo si purghi per uno de' tre modi, acciocchè gli uomini, sendo divenuti pochi e battuti, vivino più comodamente e diventino migliori.⁵²⁶

Quando il mondo è giunto alla massima corruzione, la Natura annulla la storia per mezzo di «inondazioni, pesti e fami», così da rinnovare il mondo e permettere la conservazione di esso e delle specie che lo popolano. Ogni rigenerazione del mondo si accompagna alla variazione delle sette, cioè al tramontare di una religione ed al sorgere di un'altra.

Questi grandi risvolgimenti storici sono, secondo Machiavelli, accompagnati da prodigi. A tematizzare questa idea è il breve capitolo 56 del Libro I: «dove ei si nasca io non so, ma ei si vede per gli antichi e per gli moderni esempi, che mai non venne alcuno grave accidente in una città o in una provincia che non sia stato o da indovini o da rivelazioni o da prodigi o da altri segni celesti predetto»⁵²⁷. Machiavelli dice di non volersi occupare della questione dei miracoli, ma che la lascerà ad altri più preparati di lui in materia. Egli accetta per buona l'idea che siano i prodigi ad annunciare il sopraggiungere dei grandi avvenimenti. Il Savonarola predisse la venuta di Carlo VIII in Italia. Alla morte di Lorenzo il Magnifico un fulmine colpì la palla del Verrocchio posta sulla Lanterna del Duomo. I prodigi (profezie e avvenimenti eccezionali) indicano il mutare dei tempi. E, in un mondo

525 E. CUTINELLI-RENDINA, op. cit., p. 96

526 N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, op. cit., Libro II, cap. 5, §16, p. 309

527 *Ibid*, Libro I, cap. 56, §2, p. 177

di uomini, il mutamento non può che venire dall'uomo. Ecco allora che Machiavelli sostiene che «giudicando i cieli che gli ordini di Romolo non bastassero a tanto imperio, ispirarono nel petto del Senato romano di eleggere Numa Pompilio per successore a Romolo, acciocché quelle cose che da lui fossero state lasciate indietro, fossero da Numa ordinate»⁵²⁸.

Sono «i cieli» (la fortuna, il disegno provvidenziale immanente al mondo naturale) che decidono di inviare sulla terra gli uomini straordinari per permettere al mondo di «purgarsi». Cioè, con la terminologia medica che è consueta in Machiavelli, di tornare allo stato di salute in cui sono i prudenti a guidare una riforma stabilendo ordini (religiosi e politici) capaci di rinnovare la natura (la seconda natura) umana in nome di un'educazione in grado di porre attenzione alla regola che si impone sulle passioni. I pochi prudenti sono, allora, gli uomini inviati dalle stelle per salvare il genere umano, i perfetti che si pongono alla guida dell'umanità nella sua lotta per conservare sé stessa.

§5. «Sapere bene usare la bestia e l'uomo»: la virtù come uso buono delle passioni

Nella sua *Introduzione* al *Principe*, Giorgio Inglese nota come «su di un fondo naturale e passionale, che è dato [...] “virtù” è questo sapere che può insegnarsi, può impartirsi, può “imitarsi”»⁵²⁹. In effetti il *Principe* si configura come manuale di pedagogia per il principe: Machiavelli vuole insegnare al regnante che dovrà riscattare l'Italia dal dominio straniero che egli potrà divenire virtuoso solo facendo un uso razionale (e, pertanto, buono) delle sue passioni. Il fondo passionale dell'animo umano è sempre identico e comune per tutti gli uomini. La diversità viene dall'uso che dei desideri ognuno compie. Alcuni utilizzano bene le passioni e «felicitano». Altri le usano male e «ruinano». Il *Principe* non si configura, però, come manuale di etica per il principe, ma come educazione di esso che si fonda sulla «verità effettuale»⁵³⁰. Pertanto l'espressione «bene usare» riferita alle passioni non indica un uso etico di esse, ma una loro utilizzazione virtuosa nel senso di “calcolata”, “consona ai fini” che ci si propone di raggiungere. Ecco che, allora, Machiavelli può scrivere:

Perché gli è tanto discosto da come si vive a come si dovrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si dovrebbe fare, impara

528 *Ibid*, Libro I, cap. 11, §2, p. 91

529 GIORGIO INGLESE, *Introduzione* a N. MACHIAVELLI, *Il principe*, op. cit., p. XVIII

530 N. MACHIAVELLI, *Il principe*, op. cit., cap. XV, §3, p. 102

più presto la ruina che la preservazione sua: perché uno uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene che ruini in fra tanti che non sono buoni. Onde è necessario, volendosi uno principe mantenere, imparare a poter essere non buono e usarlo e non usarlo secondo la necessità⁵³¹.

Un buono tra tanti non buoni («e nel mondo non è se non vulgo») deve per forza «ruinare». Potrà «felicitare», invece, colui che saprà adattare la sua azione alle circostanze, cioè colui che saprà utilizzare mezzi anche malvagi per giungere al suo fine.

Il prudente sa che per giungere al fine può essere necessario anche utilizzare mezzi non buoni, ma non si tira indietro. Egli è costante in quanto ha costruito nel suo animo un *habitus* alla virtù che gli rende meno difficoltoso prendere la via del fine. I più «pigliono certe vie del mezzo che sono dannosissime; perché non sanno essere né tutti cattivi né tutti buoni»⁵³². Esempio è il comportamento di Giampaolo Baglioni, signore di Perugia. Questi non si era mai curato di essere considerato un parricida ed un incestuoso, eppure non seppe usare la sua scelleratezza con Papa Giulio II che entrava disarmato nella sua città. Dal comportamento del Baglioni il capitolo 27 del Libro I dei *Discorsi* ricava che «gli uomini non sanno essere onorevolmente cattivi o perfettamente buoni»⁵³³.

La *Mandragola* presenta, nella scena prima dell'atto IV, un monologo di Callimaco in cui il protagonista si lamenta ed esclama: «quanto poco bene si truova nelle cose che l'uomo desidera»⁵³⁴. Callimaco si lamenta della malvagità delle passioni. In realtà però le passioni sono, per Machiavelli, neutre. Questo secondo l'insegnamento aristotelico. La colpa della loro malvagità è dell'educazione, la quale rende l'uomo incapace di utilizzarle secondo la regola (la ragione) e le fa regredire verso l'istinto. Il prudente è colui che sa usare bene le passioni che albergano nel suo irascibile. La liberalità, dice il *Principe* al capitolo XVI, in generale è controproducente al sovrano, ma «se la si usa virtuosamente e come la si debbe usare»⁵³⁵ giova al principe.

Le passioni, dunque, sono neutre ed a discriminarle è il loro uso. Un desiderio bene usato si volge in virtù grazie alla regolamentazione della ragio-

531 *Ibid.*, cap. XV, §4-6, pp. 102-103

532 N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, op. cit., Libro I, cap. 26, §5, p. 121

533 *Ibid.*, Libro I, cap. 27, §6, p. 122

534 N. MACHIAVELLI, *La Mandragola*, op. cit., atto IV, scena 1, p. 37

535 N. MACHIAVELLI, *Il principe*, op. cit., cap. XVI, §2, p. 105

ne. Un desiderio male usato diviene vizio, dato che prescinde dalla ragione. Callimaco se la prende con l'utilizzo delle passioni che di solito compie l'uomo, essendo egli corrotto da una cattiva educazione che non lo rende capace di volgere la sua azione a «riscontrare» l'accordo con la fortuna. E questo appare tanto più giustificato se si tiene conto che il personaggio della commedia sta parlando della passione amorosa, la quale si caratterizza per l'uscita dalle regole e la mancanza di moderazione.

Gennaro Sasso sostiene che quella machiavelliana «è una concezione cupa, e tragica, dell'umanità»⁵³⁶; e non senza ragione. In effetti quella di Machiavelli è una visione antropologica in cui solo a pochi è riservata la possibilità di essere davvero uomini. I pochi che possono elevarsi all'umano sono i perfetti inviati dalla Natura a svolgere i grandi mutamenti storici. Per il resto «nel mondo non è se non vulgo», una massa di uomini incapaci di sottoporre il loro irascibile al controllo della ragione. Sono solo pochi a poter adattare la loro azione alla situazione, dato che la prudenza è difficoltosa. Parlare di una «incoercibile forza delle inclinazioni naturali dell'individuo»⁵³⁷ (come fa Bausi) appare esagerato, dato che le passioni sono neutre e non si impongono all'uomo, ma restano a sua disposizione per un utilizzo buono (se guidato dalla ragione) o malvagio (se prescinde dalla ragione). Tuttavia si può dire, almeno, che per la maggior parte degli uomini (e tutte le donne) la prudenza resta preclusa.

Sasso pare dare però un'interpretazione meno condivisibile a proposito del capitolo XVIII del *Principe*. Egli sostiene che qui Machiavelli teorizza l'annullamento della sfera etica in nome della sfera politica e che questa operazione viene compiuta per mezzo del simbolo del centauro. Secondo Sasso, Machiavelli utilizza la citazione ciceroniana del *De officiis* (in cui sono distinte le leggi e la forza) per distinguere inizialmente le due parti del centauro, l'uomo e la bestia, la ragione e l'istinto. Tuttavia, scindendo ulteriormente il centauro in volpe e leone, il Segretario fiorentino riduce (per Sasso) l'uomo alla mera animalità:

l'uomo e il suo metodo sono divenuti come inattuali e altresì sono usciti dall'ambito della considerazione machiavelliana, con le sue due dimensioni la parte ferina vale infatti come l'intero; e tende a riprodurre in sé, e ad includere anche la parte a cui, nel quadro dell'autentico "tutto" si contrappone⁵³⁸.

536 G. SASSO, op. cit., p. 156

537 F. BAUSI, op. cit., p. 149

538 G. SASSO, op. cit., p. 154

Machiavelli riduce, per Sasso, il tutto alla parte. Da uomo composto di ragione e fiera, il centauro diviene composizione di bestia e bestia: leone e volpe. Da coppia uomo-bestia, il centauro diviene per Sasso coppia leone-volpe:

Senza che Machiavelli avverta di stare abbandonando il simbolo, il centauro è stato tuttavia sostituito, nei fatti, dalla coppia costituita dal leone e dalla volpe; che formalmente [...] non si riferisce se non alla parte ferina, della quale indica e specifica le due dimensioni, ma nel fatto tende a valere come l'intero, perché la parte umana si è come ritirata dal quadro⁵³⁹.

Machiavelli nel capitolo XVIII teorizza per Sasso la riduzione dell'uomo alla fiera composta dalla volpe (astuzia) e dal leone (forza) lasciando da parte le leggi e la ragione in nome della bestia.

In realtà, però, la chiave interpretativa del capitolo XVIII risiede nella frase: «a uno principe è necessario sapere bene usare la bestia e l'uomo»⁵⁴⁰. «Sapere bene usare» indica che la virtù consiste nell'utilizzo che si fa delle passioni che sono a disposizione nella nostra anima desiderativa. Le passioni sono neutre, dato che sono comuni a tutti gli uomini. Esse divengono buone se «bene usate» e malvagie se male usate. E sono «bene usate» se utilizzate secondo virtù, cioè se scelte in relazione all'azione che si deve compiere seguendo l'occasione presentataci dalla fortuna. Buon uso del desiderio è, allora, sapere usare la ragione (uomo) o la bestia (volpe o leone) a seconda delle circostanze in cui ci si trova ad operare. Nel capitolo XIX Machiavelli dice perciò che l'esempio della buona utilizzazione della parte ferina dell'uomo è quello dell'imperatore Severo, che «seppe bene usare la persona del liono e della golpe»⁵⁴¹. Saper usare bene una passione è scegliere quale maschera («persona») indossare a seconda del palcoscenico sul quale si deve recitare.

Nel capitolo XVIII tra le due figure dell'animalità prevale la volpe. Anche nella favola di *Belfagor* e nella *Mandragola* Machiavelli presenta l'utilità dell'inganno come mezzo per risolvere le controversie umane. In *Belfagor* viene vietato all'arcidiavolo divenuto Roderigo di utilizzare mezzi soprannaturali durante la sua permanenza sulla terra: egli dovrà affrontare le avversità «eccetto se con inganno o astuzia se ne liberassi»⁵⁴². Da questo passo

539 *Ibid*, p. 180

540 N. MACHIAVELLI, *Il principe*, op. cit., cap. XVIII, §4, p. 115

541 *Ibid*, cap. XIX, §42, p. 130

542 N. MACHIAVELLI, *Belfagor arcidiavolo*, op. cit., p. 59

risulta chiaro come la volpe sia un mezzo umano, che condivide certo qualcosa con l'animalità, ma che non è del tutto ridicibile ad essa. E la parabola della *Mandragola* è un intreccio terenziano che mostra la vittoria dell'astuto Ligurio sul credulone Nicia. Ecco perché l'uomo deve avere «un animo disposto a volgersi secondo che è venti della fortuna e la variazione delle cose gli comandano»⁵⁴³: perché in un mondo di volgo il prudente deve saper adattare la sua azione alle situazioni e comprendere quando è il momento di usare la bestia e quando quello di usare l'uomo. E quando sia giunto il momento della fiera, quale sia quello adatto all'uso del leone e quale quello in cui si debba utilizzare la volpe. Non, quindi, la riduzione dell'uomo alla bestia di Sasso, quanto un'antropologia dell'uomo attore disposto a mutar ruolo sulla scena a seconda del teatro in cui deve recitare e delle qualità del pubblico a cui si dovrà rivolgere.

Il buon uso delle passioni non deve riguardare solo la scelta dell'astuzia. Il capitolo VIII presenta la necessità del buon uso della crudeltà:

Credo che questo avvenga da le crudeltà male usate o bene usate. Bene usate si possono chiamare quelle, - se del male è lecito dire bene, - che si fanno a uno tratto per la necessità dello assicurarsi: e di poi non vi si insiste dentro, ma si convertono in più utilità de' sudditi che si può. Male usate sono quelle le quali, ancora che nel principio sieno poche, più tosto col tempo crescono che le si spenghino.⁵⁴⁴

Come è necessario bene usare la volpe, è necessario anche utilizzare razionalmente il leone. Quando i casi lo richiedano, la crudeltà può essere usata virtuosamente. Infatti il capitolo XVII sostiene che «ciascuno principe debbe desiderare di essere tenuto piatoso e non crudele: nondimanco debbe avvertire di non usare male questa pietà»⁵⁴⁵. Se bene usate, crudeltà e pietà (che sono contrarie) sono ambedue virtù. E lo sono in quanto trovano la corretta applicazione nelle opportune circostanze.

Dello stesso tenore i *Discorsi*: «così la religione usata bene giovò»⁵⁴⁶ ai Romani nell'assedio della città di Veienti. Anche la religione (che fa leva sulle passioni umane) deve essere utilizzata calcolando i mezzi adatti al raggiungimento del fine che ci si propone. La tesi di Sasso pare insostenibile. Non

543 N. MACHIAVELLI, *Il principe*, op. cit., cap. XVIII, §15, p. 118

544 *Ibid.*, cap. VIII, §23-25, p. 61

545 *Ibid.*, cap. XVII, §1, p. 108

546 N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, op. cit., Libro I, cap. 13, §5, p. 98

annullamento dell'etica da parte della politica. Non trionfo dell'animale sull'uomo. Antropologia, semmai, di derivazione aristotelica. Antropologia per cui, in un uomo dotato di un'anima razionale e di un'anima irrazionale scissa nelle due componenti del vegetativo e dell'irascibile, virtù consiste nella scelta della corretta passione a seconda del variare delle circostanze. Un'antropologia cupa, certo che ripone l'eccellenza nei pochi che sanno scegliere nel loro animo la disposizione adatta all'occasione. Ma pur sempre un pensiero sull'uomo, e non sulla fiera.

IX

Sulle teologie di età ellenistica

§1. Le questioni della teologia

Il saggio *Theology* di Jaap Mansfeld ha carattere storico-descrittivo. Non viene proposta alcuna interpretazione critica di rilievo e l'autore si limita ad una (peraltro accurata) indagine sulle teologie di età ellenistica con l'ausilio di frequenti citazioni di carattere dossografico, in special modo tratte dal *De natura deorum* di Cicerone. Il presente lavoro si dedica ad un'esposizione quanto più possibile chiara ed accurata di questo testo, tentando di mantenere la ripartizioni di Mansfeld e seguire la sua indicazione metodologica preliminare:

I shall concentrate on three ingredients of Hellenistic theology which form a sort of triptych: (1) the issues of the existence and attributes of the gods, (2) the questions of divine providence and theodicy, or the relation between the gods and the world and humans, and (3) problems regarding our knowledge of the divine.⁵⁴⁷

Sulla base di questa tripartizione, il saggio in analisi si articola (dopo un paragrafo iniziale che funge da premessa) in tre paragrafi che trattano rispettivamente i temi dell'esistenza e degli attributi (II. Existence ad attributes), della provvidenza e della teodicea (III. The gods, the world and men) e della conoscenza che l'uomo ha della divinità (IV. Knowledge of God) nelle teologie stoica ed epicurea. Il paragrafo finale (V. Academic views and criticisms) è dedicato, infine, alla critica accademica di Carneade a queste teologie.

Mansfeld limita il suo campo di indagine sulla teologia alla teologia razionale. Teologia, egli sostiene, è lo stesso di religione. Teologia razionale è, invece, «a rational enterprise or at any rate an attempt to rationalize the irrational»⁵⁴⁸.

La filosofia greca presenta forme di teologia razionale o filosofica fin dai suoi principi. Platone, nelle *Leggi*, critica coloro che negano l'esistenza de-

547 JAAP MANSFELD, *Theology*, in K. ALGRA, J. BARNES, J. MANSFELD AND M. SCHOFIELD, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 1999, pp. 452-478, cit. p. 453

548 *Ibid.*, p. 452

gli dèi e la cura provvidenziale dell'uomo da parte delle divinità. Parla di divinità buone che non sono in grado di causare il male, ponendosi in contrasto con la visione degli dèi tipica della tradizione religiosa greca. Il *Timeo* sostiene, di conseguenza, che il nostro mondo è il migliore dei mondi possibili in quanto prodotto da un Artigiano Divino (Demiurgo). Senofonte nei *Memorabilia* fa risalire a Socrate alcuni argomenti in favore dell'esistenza degli dèi e del loro ruolo provvidenziale nel disegno cosmico. Aristotele nella *Metafisica* fa della teologia una parte della filosofia: «tre sono, di conseguenza, le branche della filosofia teoretica: la matematica, la fisica e la teologia»⁵⁴⁹. Indagando di questa scienza nel Libro I, lo Stagirita sostiene che l'ordine vigente nel mondo dipende dal Primo Motore immobile, che è pensiero di pensiero. Sulla scia del maestro, Teofrasto sostiene che il Dio non può essere la causa del disordine del mondo, in quanto è la causa dell'ordine della natura.

Dopo questa breve ricognizione sulle opinioni dei grandi filosofi immediatamente precedenti il periodo ellenistico sul tema della divinità, Mansfeld passa a ricercare la genesi delle teologie stoica ed epicurea ed a giustificare la ripartizione dei temi fondamentali della teologia che dà vita al suo saggio. A suo parere, Stoici ed Epicurei elaborano le loro dottrine sulle divinità per reagire alle opinioni che ne avevano dato i filosofi precedenti. Nel suo saggio egli si concentra sui temi sopra richiamati in quanto la distinzione di questi temi è sì artificiale (nessun filosofo ellenistico ne tratta distintamente, ma li considera strettamente connessi), ma giustificata da riscontri testuali. Aezio e Sesto Empirico separano la questione dell'origine del concetto di divinità da quella della sua esistenza e della sua natura.

Il parlante stoico Balbo, nel libro II del *De natura deorum* di Cicerone, separa addirittura quattro temi riguardo alla divinità: «la nostra scuola divide tutta la presente questione degli dèi immortali in quattro parti. In primo luogo essi [gli Stoici] dimostrano l'esistenza degli dèi, poi la loro natura, poi che essi governano il mondo, infine che essi si occupano delle cose umane»⁵⁵⁰. Mansfeld si rifà in certo modo alla ripartizione ciceroniana, individuando i temi fondamentali del discorso teologico ellenistico nelle tre questioni dell'esistenza e degli attributi, della provvidenza e della teodicea, della conoscenza del divino. La sua tripartizione, in realtà, è un

549 ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2000, libro E, 1026a19, p. 273

550 CICERONE, *De natura deorum*, a cura di C. M. Calcante, BUR, Milano, 2007, II, 3, p. 151

ampliamento della quadripartizione ciceroniana. Alle prime due questioni di Cicerone, Mansfeld fa corrispondere il suo primo tema (esistenza ed attributi). Il secondo tema ingloba le seconde due questioni (governo divino del mondo e provvidenzialità rispetto alle cose umane). Il terzo è un punto che Cicerone tocca nel suo libro senza ritagliargli uno spazio distinto dalla trattazione degli altri punti.

Secondo Mansfeld il problema dell'esistenza degli dèi viene sollevato dalla discussione di quei «courageous spirits had doubted or even denied that there are gods, or they are care about humans»⁵⁵¹. Questi sono gli atei che Cicerone cita nel suo *De natura deorum*: Protagora, Prodico di Ceo, Diagora di Melo e Teodoro di Cirene.⁵⁵² Protagora diceva (secondo la testimonianza di Diogene Laerzio) di non sapere se gli dèi esistano o meno e quale sia la loro natura, dato che le idee che ne abbiamo sono varie e gli ostacoli alla nostra conoscenza sono molti. In questa lapidaria sentenza il grande sofista enumera i tre problemi che guidano la discussione teologica di età ellenistica: esistenza, attributi e conoscenza degli dèi. Ecco perché le teologie stoica ed epicurea sono, secondo Mansfeld, prodotto dell'opposizione dei filosofi ellenistici all'ateismo.

Se gli atei furono i grandi avversari degli Stoici e degli Epicurei in campo teologico, questi ultimi trovarono un alleato nell'Aristotele delle opere essoteriche. Negli *Analitici secondi* lo Stagirita afferma che la questione dell'esistenza di Dio ha precedenza su quella della sua natura. Simplicio testimonia che, nella sua opera giovanile *Sulla filosofia*, Aristotele aveva formulato un argomento dell'esistenza di Dio che sarà poi detto argomento *ex gradibus entium* o «existential argument from the degrees of perfection»⁵⁵³ e sarà ripreso dagli Stoici: «in generale, dove c'è un meglio, c'è anche un ottimo; poiché nell'ambito delle cose che sono c'è qualcosa che è meglio di qualcos'altro, c'è pertanto anche un ottimo, il quale sarà la divinità»⁵⁵⁴. Probabilmente la visione del divino di età ellenistica deriva dalle opere acroamatiche di Aristotele, come il *Sulla filosofia* che, non a caso, è una delle fonti del *De natura deorum* di Cicerone.

551 J. MANSFELD, op. cit., p. 453

552 CICERONE, op. cit., I, 2, p. 41: «riguardo alla presente indagine, i più affermano che gli dèi esistono (e questa è l'opinione più probabile, a cui tutti perveniamo per impulso naturale); Protagora dichiarò di essere in dubbio, Diagora di Melo e Teodoro di Cirene ritennero che gli dèi non esistano affatto».

553 J. MANSFELD, op. cit., p. 454

554 SIMPLICIO, *In de caelo*, 289, 2-4

§2. Esistenza e natura degli dèi secondo gli Epicurei

Secondo Mansfeld gli Stoici e gli Epicurei formularono i loro argomenti per dimostrare l'esistenza degli dèi in opposizione agli ateisti. Considerando la posizione di Epicuro, Mansfeld richiama la testimonianza del *De pietate* di Filodemo: «coloro che eliminano il divino dalle cose esistenti sono censurati da Epicuro per la loro completa follia, come nel libro XII [del *Sulla natura*] egli censura fra gli altri Prodicò, Diagora e Crizia, paragonandoli a coloro che sono presi dal delirio bacchico»⁵⁵⁵. Filodemo sostiene che Epicuro, nel *Sulla natura*, formulava i suoi argomenti per dimostrare l'esistenza degli dèi contro gli ateisti. Tuttavia, almeno per quello che ci resta, Epicuro non propose vere e proprie prove dell'esistenza degli dèi. Egli ritenne, infatti, che l'esistenza delle divinità fosse evidente e non necessitasse di dimostrazione.

Ciò che si sa degli dèi è quanto ci viene testimoniato dalla *prolepsis* (prenozione): che essi sono beati ed incorruttibili. Nell'*Epistola a Meneceo* si dice infatti:

E innanzi tutto il dio ritienilo un vivente incorruttibile e beato, come indica la comune nozione del dio, e non aggiungere nulla che sia alieno dalla sua incorruttibilità e che sia inappropriato alla sua beatitudine [...]. Gli dèi di fatto esistono: evidente è la conoscenza che ne abbiamo; ma quali i più li credono, non esistono: le condizioni stesse della loro esistenza essi vengono a togliere loro con la credenza che ne hanno. Ed empio non è chi nega gli dèi dei più, ma chi connette le opinioni dei più agli dèi. Giacchè non prenozioni, ma false supposizioni sono i giudizi che dai più sono espressi sugli dèi.⁵⁵⁶

Non serve una dimostrazione dell'esistenza e degli attributi divini, dato che è la prenozione che abbiamo di essi a testimoniarci che esistono e che sono beati ed incorruttibili.

Secondo la testimonianza di Diogene Laerzio, Epicuro riteneva che gli dèi non hanno preoccupazioni, dato che altrimenti non sarebbero beati e incorruttibili. Epicuro non specificava la natura ed il modo di essere degli dèi, limitandosi a constatarne l'esistenza sulla base della nostra prenozione. Cicerone, nel *De natura deorum*, fa dire infatti all'epicureo Velleio che «lui solo si rese conto in primo luogo del fatto che gli dèi esistono perché la

555 FILODEMO, *De pietate*, 519-530

556 EPICURO, *Epistola a Meneceo*, in EPICURO, *Lettere*, BUR, Milano, 2000, pp. 143-155, cit. §123-124, pp. 143-145

natura ha impresso il concetto di divinità nelle menti di tutti. Quale, popolo, quale razza di uomini non possiede, senza che le sia stata insegnata, una nozione innata degli dèi, che Epicuro chiama *prolepsis*, cioè una rappresentazione mentale a priori della cosa, senza la quale nulla può essere compreso, indagato, discusso?»⁵⁵⁷.

Alcune fonti tarde testimoniano, però, la convinzione di Epicuro che le divinità avessero forma umana. È lo stesso *De natura deorum* a testimoniare che «per quanto riguarda il loro aspetto possediamo in parte le informazioni offerteci dalla natura, in parte le dimostrazioni della ragione. Dalla natura noi tutti, di tutte le razze, deriviamo l'idea che gli dèi non hanno alcuna figura che quella umana»⁵⁵⁸. Questo argomento è, comunque, un argomento tardo e non attribuibile ad Epicuro, così come non lo sono i tre argomenti sulla natura divina riportati nella critica di Cotta.⁵⁵⁹

Per risalire alla concezione della natura divina di Epicuro, allora, è utile richiamare la descrizione che Nicola Abbagnano fornisce della teologia epicurea:

In questo mondo, dal quale è stata eliminata ogni traccia di potenze divine, Epicuro ammette tuttavia l'esistenza delle divinità. E l'ammette in virtù del suo stesso empirismo: perché gli uomini hanno l'immagine della divinità; e quest'immagine, come ogni altra, non può essere stata in loro prodotta che da flussi di atomi emanati dalle divinità stesse. Gli dèi hanno la forma umana, che è la più perfetta e quindi la sola degna di esseri razionali. Essi intrattengono gli uni cogli altri un'amicizia analoga a quella umana; ed abitano gli spazi vuoti tra mondo e mondo (*intermundi*). Ma non si curano né del mondo né degli uomini. Ogni cura di questo genere

557 CICERONE, op. cit., I, 43, p. 79. In realtà l'accademico Cotta, tanto nella replica a Velleio del libro I che nella sua esposizione del libro III, sostiene che Epicuro ammetteva l'esistenza degli dèi per non passare per ateo, ma in realtà la negava: «una natura di questo genere non può esistere: Epicuro ne fu consapevole e ammette l'esistenza degli dèi a parole, ma di fatto la nega» (*Ibid.*, I, 124, op. cit., p. 147). L'errore di Cicerone è di non tenere conto che Epicuro negava effettivamente l'esistenza delle divinità tradizionali, ma ammetteva l'esistenza di divinità beate, incorruttibili ed incuranti delle cose umane.

558 *Ibid.*, I, 46, p. 83

559 *Ibid.*, I, 76, p. 105: «in primo luogo perché la nostra mente possiede una prenozione tale per cui, quando l'uomo pensa alla divinità, è una forma umana che gli si presenta; poi siccome la natura divina è superiore a tutto, anche la sua forma deve essere la più bella, e non esiste forma più bella di quella umana; adducete una terza ragione: nessun'altra figura può essere sede della mente».

sarebbe contraria alla loro perfetta beatitudine giacché imporrebbe loro un obbligo ed essi non hanno obblighi, ma vivono liberi e beati.⁵⁶⁰

Con l'ausilio delle testimonianze di Cicerone, Lucrezio ed Ermarco, Mansfeld descrive la concezione epicurea della natura divina, che Abbagnano sintetizza così bene nel testo sopra riportato.

Gli dèi abitano negli *intermundia*, spazi vuoti tra mondo e mondo. Lucrezio, infatti, spiega nel *De rerum natura* (libro V, vv. 146-155) che la loro dimora è diversa dalla nostra. Cicerone nel *De natura deorum* (libro I, §49) dice che gli dèi sono percepibili solo con la mente, dato che non hanno solidità ed individualità. Ermarco, citando il *Sugli dèi* di Filodemo, sostiene che gli dèi respirano e conversano tra loro con un argomento: «the gods are living beings, and the notion of a living being entails that of breathing, just as that of a fish that of water and of a bird that of wings; breathing, we may infer, is a “permanent property” of the gods»⁵⁶¹. Filodemo aggiunge che gli dèi, secondo gli Epicurei, parlano lingua greca. Mansfeld conclude allora che gli Epicurei non solo accettavano l'esistenza degli dèi tradizionali, ma ne ammettevano altri.

§3. Esistenza e natura degli dèi secondo gli Stoici

Cicerone e Sesto Empirico hanno conservato nei loro testi le prove stoiche in favore dell'esistenza degli dèi e dei loro attributi. Per gli Stoici tali argomenti erano necessari per provare l'esistenza e la provvidenzialità divine. In realtà Cicerone sostiene, per bocca di Balbo, che per gli Stoici tale questione non avrebbe nemmeno bisogno di essere trattata in quanto «l'esistenza degli dèi è una nozione innata e per così dire scolpita nella mente di tutti. Varie sono le opinioni sulla natura degli dèi, ma nessuno ne nega l'esistenza»⁵⁶². Tuttavia il filosofo romano riporta, poi, le prove stoiche dell'esistenza degli dèi (o del Dio), che Mansfeld ripercorre ponendo a confronto la sua testimonianza con quella dello scettico autore dell'*Adversus mathematicos*.

Innanzitutto vi sono le prove di Zenone di Cizio. La sua prima prova dell'esistenza degli dèi è un sillogismo riportato da Sesto Empirico in *Adversus mathematicos* IX, 133: «è possibile onorare gli dèi in modo ragione-

560 NICOLA ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, TEA, Milano, 1993, vol. I: La filosofia antica, cap. XIV, pp. 226-227

561 J. MANSFELD, op. cit., p. 456

562 CICERONE, op. cit., II, 12, p. 161

vole; ma non sarebbe ragionevole onorare quelli che non esistono; dunque gli dèi esistono»⁵⁶³. Questo argomento fu criticato facilmente dagli oppositori di Zenone. Diogene di Seleucia si propose di raffinarlo, per renderlo meno vulnerabile alle critiche, cambiando la premessa minore del sillogismo, come sempre Sesto testimonia. Per Mansfeld

Sextus explains that the gods may be put on a par with atoms. The concept of an atom includes that it is imperishable and ungenerated, so if they existed at any time they do so now. In its revised form the second premiss is by some scholars believed to anticipate the ontological argument, made famous by Anselm of Canterbury, according to which God's essence entails his existence.⁵⁶⁴

Se il primo argomento di Zenone è un'anticipazione dell'argomento ontologico di Anselmo d'Aosta, il suo secondo sillogismo è una ripresa dell'argomento *ex gradibus* del *Sulla filosofia* di Aristotele. Come testimonia Cicerone nel *De natura deorum*, l'argomento è il seguente: «ciò che è dotato di ragione è superiore a ciò che non lo è; ma nulla è superiore al mondo; dunque il mondo è dotato di ragione»⁵⁶⁵. L'argomento zenoniano conduce ad affermare che gli attributi divini sono perfetti, avvicinandosi alla *via eminentiae* della Scolastica. Zenone sostiene che il mondo coincide col Dio, dato che il mondo è quanto di più bello ci possa essere. Che Dio sia la cosa migliore che possa esistere era anche la conclusione di Aristotele. Ma che il mondo sia la cosa più bella è una supposizione stoica. L'argomento di Zenone non dimostra l'esistenza della divinità, quanto quali siano gli attributi del cosmo: animato, intelligente, razionale: «the argument concerning the existence of the divine is implicit; if what possesses these attributes is the best there is, it can only be divine»⁵⁶⁶. Questo argomento basato sugli attributi divini è provvisorio in quanto basato sulla visione tradizionale degli dèi. Va quindi affinato con nuovi argomenti.

Gli argomenti di Zenone mostrano come la teologia sia, per gli Stoici, parte della filosofia naturale. Essi vennero criticati in quanto, se fossero veri, allora varrebbe anche l'argomento per cui «quanto è poetico è migliore di quanto non è poetico, ma il cosmo è migliore di qualsiasi cosa; quindi è un

563 SESTO EMPIRICO, *Adversus mathematicos*, IX, 133

564 J. MANSFELD, op. cit., p. 458

565 CICERONE, op. cit., II, 2, p. 169. Dello stesso tenore la testimonianza di SESTO EMPIRICO, *Adversus mathematicos* IX, 104: «Il razionale è migliore dell'irrazionale; ma nulla è migliore del mondo; pertanto il mondo è razionale».

566 J. MANSFELD, op. cit., p. 458

poeta”. Gli Stoici tardi difesero il loro caposcuola distinguendo «migliore» e «assolutamente migliore», ma le prove di Zenone rimasero vacillanti. Più solide furono le sue due dimostrazioni per analogia riportate da Cicerone nel *De natura deorum*:

“Non può esistere” dice “una parte di un essere privo di sensibilità che sia dotata di sensibilità; ma le parti del mondo hanno sensibilità: dunque il mondo non è privo di sensibilità”. Prosegue condensando il suo pensiero in forma più concisa: “Nulla che sia privo di vita e di ragione può generare da sé un essere vivente e razionale; ma il mondo genera esseri viventi e razionali; dunque il mondo è vivente e razionale”.⁵⁶⁷

Nelle nostre fonti non si attribuisce a Zenone alcun argomento a partire dalle opere.

Mansfeld passa, quindi, a trattare l’argomento di Cleante. Egli combina l’argomento zenoniano delle parti del tutto con quello aristotelico dei gradi di perfezione in una prova dell’esistenza di Dio che Sesto Empirico riporta nella seguente forma:

“Se c’è una natura che è migliore di un’altra natura, ci sarà una qualche natura che sia ottima; se c’è un’anima che sia migliore di un’altra anima, ci sarà un’anima che sia ottima; e se pertanto c’è un vivente che è migliore di un altro vivente, ci sarà un vivente che è il migliore, non essendo possibile procedere all’infinito in cose di tal fatta. [...] Eppure l’uomo non può essere il vivente migliore, come risulta immediatamente dal fatto che egli trascorre nel male tutto il tempo, o almeno la parte prevalente della sua vita [...]. Sicchè l’uomo non è un vivente perfetto, ma è imperfetto, e anzi molto remoto dalla perfezione. Ciò che, invece, è perfetto e ottimo sarà superiore all’uomo e sarà pieno di tutte le virtù e incapace di subire alcun male. Ma tale essere non sarà differente da dio: pertanto dio esiste.”⁵⁶⁸

Cleante accetta gli argomenti di Zenone ed aggiunge nella sua prova che Dio ha tutte le virtù (saggezza, coraggio, temperanza, giustizia...), integrando teologia ed etica.⁵⁶⁹

Crisippo combina l’argomento dei gradi con quello del disegno in un argomento riportato da Cicerone in *De natura deorum* II, 16. Se in natura vi è qualcosa che l’uomo non può compiere, questo dev’essere prodotto

567 CICERONE, op. cit., II, 22, p. 171

568 SESTO EMPIRICO, *Adversus mathematicos*, IX, 88-91

569 Mansfeld sceglie di non inserire nella sua trattazione gli argomenti fisici di Cleante, che sono riportati in CICERONE, op. cit., II, 23-36, in quanto essi sono volti più che altro a dimostrare la perfezione del mondo.

di qualcosa di superiore all'uomo. I corpi celesti non possono essere stati creati dall'uomo, quindi chi ha creato i corpi celesti è superiore all'uomo. E questi è Dio. Secondo Mansfeld, «Chrysippus here does not argue from the “better” to the “best”. Following the view of Cleanthes [...] Chrysippus also appeals to design»⁵⁷⁰.

Il secondo argomento di Crisippo inizia giustificando la premessa minore del secondo sillogismo di Zenone (nulla è migliore del mondo):

Crisippo finalmente osserva che, come l'involucro dell'elmo esiste in funzione dell'elmo e il fodero in funzione della spada, così, ad eccezione del mondo, tutto il resto è stato creato in funzione di qualcos'altro [...] l'uomo stesso è nato per contemplare e imitare il mondo: non è assolutamente perfetto, ma è una scheggia della perfezione.⁵⁷¹

Si radicalizza, così, l'argomento del disegno di Senofonte e del *Timeo* platonico. Da Cleante si riprende, invece, l'idea che non si può prostrarre la serie delle perfezioni all'infinito. Il mondo non manca di nulla; quindi non manca nemmeno di ragione e di virtù. Se il mondo ha tutte le virtù, allora è perfetto: «il mondo possiede la virtù; dunque è sapiente e per questo divino»⁵⁷².

Dopo aver presentato le dimostrazioni stoiche dell'esistenza degli dèi, Mansfeld si sofferma sulla loro natura. Innanzitutto va ricordato che nella teologia stoica trovò spazio l'interpretazione allegorica delle divinità della tradizione. Zenone sostenne che Dio è il cosmo nel suo complesso, ma ammise che i corpi celesti sono divinità. Cleante nel suo *Inno a Zeus* disse che astri, etere, mondo ed anima sono divinità. Crisippo scrisse un *Sugli dèi* ed un *Sulla provvidenza* di cui Filodemo ci dà testimonianza riportando che in essi sosteneva che Zeus è la Ragione di tutte le cose e l'Anima del mondo, che il mondo è animato e coincide con Dio, che gli dèi hanno forma umana, che i nomi degli dèi distinguono solo le varie manifestazioni dell'unico Dio, che gli uomini possono elevarsi alla divinità dopo la morte come premio della loro virtù. Oltre a questa concessione all'evemerismo, è importante sottolineare come per Filodemo egli riprendesse da Cleante l'interpretazione allegorica dei miti tradizionali sulle divinità.

Filodemo tace nel suo *De pietate* la teoria panteistica, che però viene a galla quando si considera come per gli Stoici i nomi degli dèi non siano

570 J. MANSFELD, op. cit., p. 460

571 CICERONE, op. cit., II, 37, p. 183

572 *Ibid*, II, 39, p. 185

altro che manifestazioni particolari dell'unica sostanza divina. Come dice chiaramente Abbagnano,

il concetto fondamentale della fisica stoica è quello di un ordine immutabile, razionale, perfetto e necessario che governa e sorregge infallibilmente tutte le cose e le fa essere e conservare quelle che sono. Quest'ordine è identificato dagli Stoici con Dio stesso; sicché la loro dottrina è un rigoroso panteismo.⁵⁷³

E ancora:

Identificando Dio col cosmo, cioè con l'ordine necessario del mondo, la dottrina stoica è un rigoroso panteismo. È, nello stesso tempo, una giustificazione del politeismo tradizionale: gli dèi della tradizione sarebbero altrettanti aspetti dell'azione ordinatrice della divinità.⁵⁷⁴

§4. L'antiprovidenzialismo epicureo

Stoici ed Epicurei hanno visioni totalmente differenti delle divinità, «nevertheless they share a common purpose in that they both strive to liberate us from fear»⁵⁷⁵. Per questo Mansfeld dedica la terza parte del suo saggio al *modus operandi* delle divinità nelle due grandi filosofie di età ellenistica, cioè alla tematica della provvidenzialità (nel caso degli Stoici) o dell'indifferenza (nel caso degli Epicurei) delle divinità rispetto alle cose umane.

Epicuro scrisse almeno due trattati espressamente teologici: il *Sugli dèi* ed il *Sulla santità*. In questi due scritti le divinità venivano ritratte come portatrici di due ruoli: un ruolo fisico ed un ruolo etico. Innanzitutto, per Epicuro, gli dèi sono «paradigm of what may be attained by mortal men»⁵⁷⁶. In una visione etica delle divinità, gli dèi sono modello di virtù a cui gli uomini devono tendere. Gli dèi sono beati e non si curano delle cose umane, dato che questo disturberebbe la loro beatitudine: «occupazioni e pensieri, ire e grazie non sono cose che s'accordino con la beatitudine, ma nascono da debolezza e timore e dal bisogno che si ha del prossimo»⁵⁷⁷. La natura divina non è compatibile con la cura provvidenziale delle cose umane. Escluso che gli dèi siano provvidenziali,

573 N. ABBAGNANO, op. cit., cap. XIII, p. 212

574 *Ibid*, cap. XIII, p. 214

575 J. MANSFELD, op. cit., p. 463

576 *Ibidem*

577 EPICURO, *Epistola ad Erodoto*, in EPICURO, *Lettere*, op. cit., pp. 69-111, cit. §77, p. 105

essi conservano un ruolo morale come paradigma di virtù: l'atarassia che dev'essere la mira del sapiente.

La visione fisica delle divinità epicuree si fonda sulla convinzione che per liberarsi dai timori della morte e delle divinità sia necessario riportare a cause naturali quanto si attribuisce solitamente agli dèi. Delle divinità interessate alle cose umane fondano il timore degli dèi. Concependo gli dèi come disinteressati del mondo, Epicuro propone la sua filosofia come liberazione da questo timore. «The regularity of the orbit of the heavenly bodies is not to be explained by their divine nature: the gods are blessed and free from labour (*Ep. Pyth.* 97, cfr. 113 and 115). All celestial and meteorological phenomena can be explained by means of (pluralities of) natural causes; there is nothing in nature that is intentional»⁵⁷⁸. Epicuro estende le idee della *Meteorologia* di Teofrasto sulla de-divinizzazione dei fenomeni meteorologici e rifiuta la divinità dei corpi celesti di Aristotele. Il mondo non è divino in quanto dotato di forma sferica (come volevano Platone ed Aristotele), dato che potrebbe anche avere forma triangolare.

La teologia di Epicuro è rilevante in fisica ed etica. I suoi dèi non sono provvidenziali: «Providence is a myth. Epicurus' cosmos is godless (*atheos*)»⁵⁷⁹. Nonostante creda in un cosmo senza dèi e sia stato accusato di ateismo, Epicuro non è ateo. Nella sua etica il piacere è il sommo bene. Se gli dèi sono esseri beati, allora saranno sempre nello stato del massimo bene, cioè nel piacere continuo. Gli dèi divengono, allora, paradigma etico cui l'uomo deve tendere. Essi sono il modello dell'atarassia epicurea. Il seguace di Epicuro può partecipare alle cerimonie del culto ufficiale perché non ha timore degli dèi (conosce le cause naturali delle cose ed ha una corretta concezione del divino come essere beato, immortale ed incurante degli accadimenti umani). La venerazione di Epicuro come divinità che ha liberato gli uomini dai timori della morte e degli dèi (presente, ad esempio, nel *De rerum natura* lucreziano) è, allora, un paradosso meramente metaforico.

§5. La provvidenza e la conflagrazione

La visione stoica dell'agire divino si contrappone nettamente all'Epicureismo. Antipatro di Tarso, nello scritto *Sugli dèi*, riprende la prenozione epicurea e sostiene che questa idea comune della divinità ce la presenta come beata, immortale, indistruttibile e beneficente verso l'umanità. Rispetto

578 J. MANSFELD, op. cit., p. 463

579 *Ibid.*, p. 464

ad Epicuro, quindi, gli Stoici aggiungono nella prenozione il sentore della provvidenzialità divina.

Crisippo critica Epicuro in nome di questa beneficenza divina rispetto all'uomo. L'azione divina è la cura del mondo nel suo complesso e la cura delle cose umane. Dio è provvidenza e la beneficenza rientra negli attributi divini. Gli Stoici non hanno bisogno di eliminare la paura della morte e degli dèi. Se per Epicuro essa era causa dei mali del genere umano, per loro rientrava semplicemente nel campo delle cose che per il saggio sono indifferenti. Il saggio stoico, infatti, ha eliminato la paura.

Secondo la testimonianza di Stobeo, Zenone (nel suo *Sulla natura*) faceva coincidere Fato, Natura e Provvidenza. Mansfeld si pone la questione se per lo Stoicismo gli dèi possano avere l'attributo della *pronoia* (prudenza) che Stobeo attribuisce alla provvidenza nel passo in cui parla di Zenone. *Pronoia* «is a sub-species of wisdom; it is defined as a “condition which is capable of bringing things about in a methodical way in respect of the future, so that actions will be performed the way they should”»⁵⁸⁰. Zenone sostiene che Dio crea per mezzo di questa prudenza metodica, e che la prudenza umana viene da quella divina. Ma la *pronoia* divina viene dalla sua cura provvidenziale dell'uomo e dal fatto che il cosmo è razionale.

Filone riporta un argomento che fa discendere l'esistenza degli dèi dalla prudenza umana, utilizzando l'affermazione stoica che la prudenza umana discende dalla *pronoia* divina. L'argomento di Filone richiama quello del disegno ma è volto a provare l'esistenza divina e la sua attività demiurgica e provvidenziale. Ecco che, allora, Epicuro potrà usare contro la provvidenza stoica gli stessi argomenti che aveva utilizzato contro il Demiurgo del *Timeo*.

La divinità dev'essere provvidente in quanto deve conservare il mondo. La fine del tutto, infatti, sarebbe peggiore della fine delle parti. Platone, nel *Timeo*, sostiene che il Demiurgo non abbandona la sua opera. Aristotele sostiene che il mondo è eterno. Filone, nel suo *De aeternitate mundi*, sostiene che l'Artigiano Divino avrebbe due ragioni per distruggere la sua creazione: cessare di costruire un mondo o costruirne un altro. Ma «another world would either be worse or equal or better. To make a worse world would entail that God had changed for the worse, to make an equal one is to labour in vain, and making a better one would entail that God was less

580 *Ibid*, p. 465

good the previous time»⁵⁸¹. Rifacendosi a Platone, Aristotele e Filone, gli Stoici sostengono l'eternità del mondo, anche se secondo una prospettiva particolare. Vi sono cicli cosmici che si ripetono dopo ogni conflagrazione (*ekpurosis*) e riproducono lo stesso mondo, in cui lo stesso Socrate viene accusato dallo stesso Meleto. Il mondo non è eterno in quanto perisce con la conflagrazione, ma è eterno in quanto «during *ekpurosis* Zeus withdraws into *pronoia*»⁵⁸². Conflagrazione e prudenza divina paiono contrastare, ma in realtà la *pronoia* divina conduce alla ripetizione dello stesso mondo dopo la *ekpurosis*. Il mondo è eterno.

Crisippo sostiene che solo Zeus è immortale e che gli altri dèi sottostanno a generazione e corruzione. Egli, tuttavia, non va contro le opinioni tradizionali in quanto, dopo la conflagrazione, gli dèi (che periranno lasciando solo Zeus con l'onere di ri-formare lo stesso mondo) torneranno eguali. Paradossalmente la *pronoia* diviene importante quando il mondo non c'è più, per la necessità dello Zeus provvidenziale di formare nuovamente lo stesso mondo. Crisippo sostiene semplicemente che se non ci fosse *pronoia* durante la conflagrazione, si perderebbe tutto il mondo passato e Zeus non sarebbe in grado di ripetere il ciclo:

One understands why *pronoia* is said to remain during total conflagration, for if it were to disappear there would be no eternally recurring replicas of the organized cosmos, and on purely physical grounds the condition of total conflagration cannot last forever.⁵⁸³

Per questo rapporto tra conflagrazione e provvidenza divina, Crisippo sostenne che la teologia è coronamento della fisica ed ultima parte della filosofia.

§6. Una parentesi sulla teodicea

Durante la sua trattazione delle visioni stoica ed epicurea dell'azione/inazione divina rispetto al mondo, Mansfeld tocca rapidamente la questione della teodicea e mostra la centralità del problema della giustificazione di Dio rispetto alla presenza del male nel mondo per i filosofi ellenistici. La teodicea era divenuta problema filosofico ben prima, ed «in Aristotele il tema del male, così decisivo per Platone, conosce una sorta di eclissi»⁵⁸⁴. È

581 *Ibid*, p. 468

582 *Ibidem*

583 *Ibid*, p. 469

584 STEFANO BROGI, *I filosofi e il male. Storia della teodicea da Platone ad Auschwitz*,

però solo con l'Epicureismo che si ha «un'alternativa umanistica e naturalistica alla teodicea platonica»⁵⁸⁵. Infatti, come scrive Mansfeld,

the Epicureans do not need a theodicy, that is to say do not have to find a way of reconciling cosmological and moral evil with divine providence or with the conviction that the best of all possible worlds has been created by a wise and virtuous god.⁵⁸⁶

Epicuro non ha bisogno di una teodicea in quanto non ammette la provvidenzialità divina nel mondo. Grazie all'argomento quadripartito riportato da Lattanzio nel *De ira*, «il contributo di Epicuro alla storia della teodicea è incalcolabile. Il suo quadrilemma diventerà un punto di riferimento fondamentale per tutti i tentativi di giustificazione filosofica di Dio»⁵⁸⁷.

Se l'Epicureismo non ha bisogno della teodicea in quanto sostiene che gli dèi non si occupano delle cose umane, gli Stoici ammettono la provvidenzialità dell'azione divina nel mondo ed hanno la necessità di giustificare la bontà degli dèi di fronte alla presenza dei mali del mondo. Cleante, nell'*Inno a Zeus*, tenta di discolpare la divinità dall'accusa di essere responsabile del male. Egli scrive:

Però, alcuni mortali che sono malvagi lasciano fuggendo questo *logos*,
miseri! Eppure non smettono di desiderare i beni,
ma intanto non guardano alla legge comune di dio, né danno ascolto,
quando ubbidendo ad essa potrebbero condurre una vita serena secondo ragione.
Eccoli allora stoltamente vagare di male in male,
gli uni guadagnandosi angosciosi contrasti per amore della fama,
gli altri per il guadagno, agitandosi fuori di misura,
altri ancora lasciandosi andare ai piaceri e alle piacevolezze del corpo.⁵⁸⁸

Cleante, «affermando l'intrinseca bontà dell'ordine universale, individua nella libertà umana la causa del male morale. Questo è presentato come folle e perversa deviazione dalla legge divina che regge l'universo: la provvidenza è, comunque, capace di riassorbire nel proprio disegno positivo anche gli eccessi e i disordini umani»⁵⁸⁹. Quindi anche se il male non fosse

Franco Angeli, Milano, 2006, p. 43; la trattazione delle teodicee greche è contenuta nel Capitolo 2: Teodicee antiche e moderne alle pp. 35-51.

585 *Ibid*, p. 45

586 J. MANSFELD, op. cit., p. 466

587 S. BROGI, op. cit., p. 46

588 CLEANTE, *Inno a Zeus*

589 S. BROGI, op. cit., p. 48

dovuto all'uomo, esso rientrerebbe comunque nel piano cosmico e non sarebbe colpa della divinità.

Nel *Teeteto* (176a) Platone aveva detto che il male è necessario come opposto del bene, dato che ogni cosa richiede il suo contrario. Crisippo si rifaceva a questa visione del male come necessario al bene richiamandosi alla teoria di Eraclito, secondo la quale tutto è composto da contrari. L'esistenza del male è, quindi, necessaria per l'esistenza del bene. Come chiarisce bene Mansfeld:

Cosmological, or physical, evil (which is only bad in the popular sense of the word) may also be explained away. That people fall ill, or have skulls that are fragile, is not a primary ingredient of the divine plan but only an unavoidable side-effect (*kata parakolouetesin*) of the best possible arrangement of things.⁵⁹⁰

Che il male sia visto come necessario all'affermazione del bene, come conseguenza collaterale del migliore dei mondi possibili, come volto al bene del tutto o come dimenticanza dell'individuo in nome del tutto, esso non è imputabile alla divinità. Secondo Stefano Brogi dal provvidenzialismo stoico deriva «la linea che si rivelerà maggiormente influente nella storia della teodicea fino alla crisi dell'età moderna»⁵⁹¹.

§7. La conoscenza del Dio

Prima dell'età ellenistica, i filosofi avevano proposto alternative alla visione tradizionale degli dèi. Furono soprattutto i Sofisti a mettere in dubbio la religione tradizionale. Prodicò di Ceo, Crizia ed Evemero proposero interpretazioni radicali della nascita della religione, rispettivamente come divinizzazione di cose utili, come invenzione politica o come elevazione al rango divino di uomini virtuosi. Democrito sostenne che la religione tradizionale si nutriva di paura e meraviglia nei confronti dei fenomeni naturali, ed indicò la genesi del timore degli dèi nella maniera in cui ne percepiamo le immagini. Aristotele nel *Sulla filosofia* sostenne due spiegazioni dell'origine delle nostre credenze sulle divinità: l'una concernente lo stato psichico in cui si cade nel sonno (quando l'anima è separata dal corpo) e durante le profezie; l'altra riprendendo l'argomento del disegno (*ex gradibus*) già sostenuto da

590 J. MANSFELD, op. cit., p. 467

591 S. BROGI, op. cit., pp. 48-49

Senofonte e per il quale, essendovi una scala di cause che non può andare all'infinito, deve esservi una Causa Prima, che è Dio. Dio è, per Aristotele, la causa del movimento (perfetto e circolare) dei corpi celesti:

Ora, l'essenza prima non ha materia, perché è atto puro. Dunque, il Motore Primo e immobile è uno e per forma e per numero, e uno, pertanto, è anche ciò che da Lui è mosso sempre ed ininterrottamente. In conclusione, uno è il cielo e uno solo. Dagli antichi e dagli antichissimi è stata tramandata ai posteri una tradizione, in forma di mito, secondo la quale sono questi [i corpi celesti] gli dèi, e il divino circonda la natura tutta. Le altre cose sono state, poi, miticamente aggiunte, per infondere persuasione nel popolo e per fare osservare le leggi ed il bene comune.⁵⁹²

I corpi celesti sono divinità e gli dèi della tradizione sono stati inventati per convincere il popolo a rispettare le leggi con l'ausilio di miti terribili.

Cleante, stando alla testimonianza di Cicerone nel *De natura deorum* (II, 13-15), enumerava quattro cause della formazione della nozione degli dèi nella mente umana: 1) la previsione del futuro (con richiamo a Democrito ed Aristotele); 2) i benefici che la natura offre all'uomo (una revisione degli argomenti dei Sofisti); 3) il timore suscitato dai fenomeni naturali (con richiamo a Democrito ed Epicuro); 4) la regolarità dei moti celesti (con richiamo a Senofonte ed Aristotele⁵⁹³).

Secondo Mansfeld «Clenate's explanations do not all operate on the same level»⁵⁹⁴. La sua quarta spiegazione mostra come discussione sull'esistenza degli dèi e problema delle origini della nostra nozione delle divinità vadano tutt'uno. Fato e beneficenza divina si accavallano in una visione teleologica del mondo. La terza mostra, invece, che l'uomo non si può formare un'immagine corretta della divinità: «knowledge of God and the gods according to the Stoics is provided by such proof and arguments concerning their existence, identity, attributes and *pronoia*»⁵⁹⁵. La paura va sostituita con la prenozione, come fa Antipatro, in quanto è dalla nozione comune ed innata degli dèi (che riceviamo nella nostra mente) che dobbiamo ricavare gli attributi divini, e non dal timore.

592 ARISTOTELE, *Metafisica*, op. cit., Libro , 1074a38-b5, p. 575

593 Aristotele aveva proposto un argomento per analogia nella sua rilettura del mito platonico della caverna proposta nel *Sulla filosofia*: se una persona che abbia sempre vissuto in una caverna potesse uscire all'aperto e contemplare la bellezza del cielo e del mondo, ammetterebbe che questo ordine perfetto è opera di una Mente divina.

594 J. MANSFELD, op. cit., p. 471

595 *Ibidem*

Epicuro nega la validità dei sogni come testimonianza del divino (e, di conseguenza, nega la divinazione) ed anche che gli astri siano da considerarsi divinità. Rifiuta, perciò, la teologia del Libro della *Metafisica* di Aristotele, così come il suo *Sulla filosofia*. La certezza dell'esistenza delle divinità viene all'uomo non da argomenti in sua dimostrazione, ma dalla *prolepsis*. La prenozione

has to be distinguished from the muddled notions men derive from what happens when they are asleep, or construct e.g. in regard to cosmic phenomena. These wrong and even disastrous notions come into being because, or when, men are incapable of sticking to the preconception and add further attributes which are incompatible with it. It is the task of the philosopher to point the way back to the correct preconception.⁵⁹⁶

È compito del filosofo svelare le false nozioni sugli dèi e riportare a quelle originarie dettate dalla prenozione.

Sulla genesi della *prolepsis* epicurea si hanno però pochi ed incerti passi di Filodemo, Cicerone e Lucrezio. Quest'ultimo parla di *simulacra* delle forme divine (*De rerum natura*, libro VI, vv. 76-77) che sono ricevuti dalle menti degli uomini. Cicerone nel *De natura deorum* parla di *imagines* ed *eidola* appresi dalla mente degli uomini ma formati negli dèi e non negli uomini. Questo ammette, secondo Mansfeld, due interpretazioni. La prima è quella tradizionale per cui il flusso delle immagini è continuo per garantire l'indistruttibilità divina e la nostra mente coglie le immagini che riceve e contempla quelle che sono fuori di sé. A questa posizione Mansfeld propone quindi una sua critica: «but it is hard to understand how the images out there are formed in the first place, or what the very word “images” represents»⁵⁹⁷. La seconda sostiene che non ci sono dèi e le immagini che l'uomo riceve non vengono dagli dèi, ma dalla mente. Questa seconda interpretazione rende gli dèi una produzione immaginaria della mente umana, la proiezione in un paradigma immortale della felicità sognata dagli uomini mortali.

Il vero problema della seconda interpretazione è che, in essa, «to know the gods is to create them, and conversely»⁵⁹⁸. In questa prospettiva, infatti, gli dèi sono tanti perché sono deificazione di uomini o di concetti. Il fatto è che un pensiero “costruito” non può essere fatto coincidere con la *prolepsis*

596 *Ibid*, p. 472

597 *Ibid*, p. 473

598 *Ibidem*

di Epicuro. Per Epicuro gli dèi sono al di fuori del cosmo, mentre i concetti richiamati da questa interpretazione sono parte del mondo. Si deve quindi scartare anche l'interpretazione per cui gli dèi di Epicuro sono concetti divinizzati.

Un problema che già i critici antichi avevano sollevato riguardo alla concezione epicurea della divinità, è quello di stabilire se, essendo gli dèi composti di atomi, essi siano mortali. A questa critica Filodemo rispose che la natura divina è una natura speciale e non sottostà alla distruzione, pur restando atomica. Cicerone nel *De natura deorum* tenta di risolvere questo problema introducendo il concetto di *isonomia*:

Epicuro la chiama *isonomia*, cioè distribuzione, uniforme. Da questo principio consegue che, se tanto numerosi sono i mortali, non meno numerosi sono gli immortali, e se innumerevoli sono le cause di distruzione, anche le cause di conservazione devono essere infinite.⁵⁹⁹

Tuttavia, secondo Mansfeld, si tratta di un argomento inventato da Cicerone e non genuinamente epicureo. L'Epicureismo tardo, comunque sia, connette esistenza degli dèi e modo della ricezione della conoscenza di essi. E lo fa per mezzo del concetto di *prolepsis*.

§8. La posizione scettica

Il Carneade che affermò «se Crisippo non ci fosse stato, neppure io ci sarei»⁶⁰⁰ è al centro degli argomenti teologici riportati da Cotta contro gli Stoici nel *De natura deorum* di Cicerone e da Sesto Empirico nel suo *Adversus mathematicos* contro i filosofi dogmatici. Degli Stoici Carneade rifiutava le conclusioni, non le premesse. Egli tentò di dimostrare la falsità dell'affermazione (stoica quanto epicurea) che gli dèi sono esseri viventi.

Un primo argomento di Carneade sosteneva che se il dio è corporeo (come volevano gli Stoici e gli Epicurei) allora è mortale, dato che tutto ciò che è corporeo è mortale. Il corpo divino è composto dai quattro elementi (acqua, aria, terra e fuoco). Ma gli elementi sono divisibili e possono perire. Quindi il corpo divino è mortale. Carneade se la prende, in questo argomento, con Crisippo. Questi aveva affermato, infatti, che il cosmo divino è composto di fuoco.

599 CICERONE, op. cit., I, 50, pp. 85-87

600 DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, IV, 62

Il secondo argomento di Carneade sosteneva invece: il vivente è senziente; ma ogni essere senziente prova piacere per alcune cose e sofferenza per altre; quindi il dio prova piacere e dispiacere; dunque non è beato. Anche questo argomento prova la fallacia della concezione stoica della divinità. Questo in quanto la sofferenza non può essere cosa del dio.

Il terzo argomento va contro la prova stoica della razionalità del mondo ed il possesso, da parte di Dio, di tutte le virtù. Dio, dice Carneade, non può avere scienza del bene e del male (e degli indifferenti) in quanto, per averla, dovrebbe aver avuto esperienza del male, mentre il Dio non può essere toccato da alcuna sofferenza. Gli Epicurei avrebbero potuto replicare a Carneade che Dio conosce solo la felicità, ma Sesto Empirico difende il suo compagno scettico dicendo che la felicità epicurea è assenza di turbamento, la quale presuppone lo stesso turbamento.

Un quarto argomento proposto da Carneade sosteneva che Dio non può essere razionale in quanto la ragione va dall'oscuro al noto, ed a Dio nulla può rimanere oscuro. Carneade si scagliava, qui, contro la *prolepsis* epicurea richiamandosi ai grandi pensatori dell'ateismo.

Il quinto argomento scettico è rivolto contro la prova stoica dei gradi di perfezione. Lo scettico si domanda che cosa significhi «migliore» nell'affermazione stoica che «nulla è migliore dell'uomo». Significa forse più bello? Carneade riduce l'argomento stoico all'assurdità proponendo un contro-argomento: quello che è migliore è razionale; Roma è città superiore alle altre; allora Roma è razionale.

Il sesto ed ultimo argomento scettico enumerato da Mansfeld è quello riportato da Sesto Empirico in *Adversus mathematicos*, IX, 182-183. Se Zeus è dio, suo fratello Poseidone è un dio. E se Poseidone è dio, lo sarà anche il fiume Achelo. Ma se Achelo è un dio, sarà un dio anche il Nilo. E se lo

sarà il Nilo, lo sarà ogni fiume. E se lo sarà ogni fiume, quindi ogni torrente. Ma i torrenti non sono dèi. Quindi neppure Zeus è un dio. Questo argomento va contro l'argomento del disegno e contro il panteismo stoico. È un argomento «step after step»⁶⁰¹ che conduce ad invalidare la premessa iniziale.

Caneade ideò questi argomenti per criticare le dimostrazioni dell'esistenza degli dèi proposte dai filosofi dogmatici. Secondo lo Scetticismo, infatti, «we cannot have *knowledge* of the gods»⁶⁰². Gli Scettici non rifiutano la religione tradizionale, ma la teologia filosofica elaborata dalle scuole filosofiche ellenistiche.

Il pirronista Timone presenta il maestro come una divinità che, senza alcun turbamento, ebbe comportamento sempre retto ed immutabile. Questa immutabilità discende dalla teologia filosofica ellenistica, ma diviene un attributo diverso se applicato all'uomo mortale anziché al dio immortale. Timone descrive la vita del maestro Pirrone come quella di un dio che giudica le cose dall'alto. Dato questo, Mansfeld sostiene che gli Accademici erano conservatori in religione e che i veri innovatori in campo teologico furono gli Stoici. Gli Epicurei proposero anch'essi una teologia nuova, ma rimasero ancorati al rispetto della religiosità tradizionale. Per il cittadino ellenistico, però, era difficile distinguere Stoici, Epicurei e Scettici nelle cerimonie religiose: tutti, infatti, vi partecipavano e le differenze erano solo nelle loro teste.

601 J. MANSFELD, op. cit., p. 477

602 *Ibidem*

X

Elementi neoplatonici nel *De unitate intellectus* di Alberto Magno

§1. Il neoplatonismo di Alberto Magno

L'immagine di Alberto Magno che viene solitamente proposta dalle storie della filosofia è quella del commentatore del Filosofo con cui «l'aristotelismo trova l'uomo che sa dargli il diritto di cittadinanza nella scolastica latina»⁶⁰³. Le parafrasi aristoteliche del pensatore di Launingen vengono spesso identificate con la definitiva affermazione della filosofia peripatetica nel Medioevo, dimenticando però che Alberto Magno «adottò [...] posizioni assai più neoplatoniche che aristoteliche»⁶⁰⁴. Persino Dante, così acuto e capace di caratterizzare i suoi personaggi, pare appiattare la figura del maestro coloniese su quella del grande discepolo Tommaso:

Questi che m'è a destra più vicino,
frate e maestro fummi, ed esso Alberto
è di Colonia, e io Thomas d'Aquino.⁶⁰⁵

In realtà Alberto non va ridotto al maestro di Tommaso come ha fatto gran parte della storiografia filosofica. Rispetto ad Alberto Magno, il grande scolaro è forse più genuinamente aristotelico. Come ha notato Nardi, infatti, il pensiero di Alberto Magno ha «motivi essenzialmente neoplatonici»⁶⁰⁶. Il maestro di Colonia dice sovente nelle sue parafrasi di voler fare opera di semplice esegesi aristotelica, ma «principalmente nell'esposizione di certe teorie neoplatoniche si sente molto bene che egli le fa sue»⁶⁰⁷.

603 NICOLA ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, TEA, Milano, 2002, vol. II, *La filosofia Medievale*, p. 280

604 LORIS STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo. Il secolo XIII*, Olschki, Firenze, 1996; cap. 3, *Il razionalismo filosofico e scientifico di Alberto il Grande*, pp. 69-125, cit. p. 84

605 DANTE, *Paradiso*, X, vv. 97-99

606 BRUNO NARDI, *La dottrina d'Alberto Magno sulla «inchoatio formae»*, in B. NARDI, *Studi di filosofia medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1979, pp. 69-101; cit. p. 81

607 MAURIZIO DE WULF, *Storia della filosofia medievale*, Libreria editrice fiorentina, Firenze, 1957; vol. II, §10. S. Alberto Magno, pp. 140-162; cit. p. 145

Scrive De Wulf:

oltre Aristotele, gli Arabi e gli Ebrei, Alberto conosce il *Timeo* di Platone. Cita giudei ed arabi più che qualsiasi altro scolastico, cita anche scritti non filosofici; in campo di storia della filosofia prende grossi abbagli. Commenta anche, nel *De intellectu et intelligibili* e nel *De causis et processu universitatis*, un gruppo compatto di teorie neoplatoniche in cui è evidente l'ispirazione del *Liber de causis* e ove si può forse ritrovare un contatto diretto con gli *Elementi teologici* di Proclo.⁶⁰⁸

Anche Nardi ha messo in evidenza come Alberto Magno utilizzi, nella sua esposizione delle opere aristoteliche, opuscoli neoplatonici arabi ed il *Liber de causis* (che ritiene opera genuinamente aristotelica, quando invece è un'epitome dell'*Elementatio theologica* di Proclo).⁶⁰⁹ Che Alberto abbia le idee poco chiare quanto alla storia della filosofia, d'altra parte, lo testimonia l'incipit della Parte II del *De unitate intellectus*. Presentando i 36 argomenti contrari alla tesi dell'unità dell'intelletto, egli dice che «qualcosa di simile lo affermarono coloro che posero l'esistenza delle idee, ma quelli erano gli Stoici»⁶¹⁰. Da ciò si capisce come Abbagnano possa affermare che «Alberto non distingue o distingue male tra il pensiero di Aristotele e quello dei suoi interpreti arabi. Tra tali interpreti, quello di cui principalmente subisce l'influenza è Avicenna»⁶¹¹. Alberto si richiama, nei suoi scritti, ad una tradizione peripatetica in cui confonde Aristotele, Aristotelici, Arabi, Neoplatonici, Ebrei, Latini.

A Colonia, intorno al 1249, Alberto commenta il *Corpus Dionysianum* e ne ricava la simpatia per le dottrine neoplatoniche del *De divinis nominibus*. Dalla lettura di Avicenna e del *Liber de causis* apprende elementi neoplatonici che si andranno a fondere nella sua filosofia assieme ad altri più schiettamente peripatetici. Il risultato è una dottrina che, pur tenendosi lontana dall'esito mistico avicenniano⁶¹², «aggiunge a questa costruzione fondamentalmente aristotelica un elemento estraneo, che si può comprendere soltanto alla luce della forte influenza che ebbe su di lui Avicenna»⁶¹³.

608 *Ibid.*, p. 144

609 Cfr. B. NARDI, *La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo*, in B. NARDI, *Studi di filosofia medievale*, op. cit., pp. 119-150; in particolare pp. 130-131

610 ALBERTO MAGNO, *De unitate intellectus*, a cura di Anna Rodolfi, Bompiani, Milano, 2007, p. 69

611 N. ABBAGNANO, op. cit., p. 283

612 Cfr. L. STURLESE, op. cit., p. 82

613 GIANCARLO GARFAGNINI, *Aristotelismo e Scolastica*, Loescher, Torino, 1990, p. 130

Quando, probabilmente intorno al 1270, Alberto andò a mettere su carta la “disputa di Anagni” (che aveva esposto a Papa Alessandro IV nel 1256), essa non poté che risentire di queste letture. Il *De unitate intellectus* è, allora, opera che (come tutta la produzione del filosofo di Colonia) risente della contaminazione di dottrine aristoteliche e neoplatoniche, tanto che Nardi ha notato come «dei trenta argomenti esposti nel cap. IV a favore delle due opinioni combattute, appena due o tre son propriamente averroistici; gli altri son desunti dal neoplatonismo hermetico ed arabico e colla teoria averroistica non han nulla che fare»⁶¹⁴.

Questo saggio si propone di rintracciare gli elementi neoplatonici presenti nel *De unitate intellectus* di Alberto Magno. Il suo intento è quello di presentare un lato della filosofia di Alberto che è spesso taciuto, così da mostrare in qualche modo l'originalità del suo pensiero rispetto a quello dell'allievo Tommaso. Per far questo si prenderanno in analisi i rapporti del *De unitate intellectus* albertiano con Avicenna ed il *Liber de causis* riguardo ai temi dell'ordinamento gerarchico dell'essere e dell'anima come ente intermedio tra sensibile ed intelligibile, la dottrina dell'*inchoatio formae* di derivazione neoplatonica, la questione della distinzione di angeli e motori celesti e, infine, la “deificazione” dell'uomo per mezzo dell'intelletto speculativo.⁶¹⁵

614 B. NARDI, *La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo*, op. cit., p. 132

615 In appendice a M. DE WULF, *Storia della filosofia medievale*, op. cit., compare un'interessante sezione intitolata *Studi sintetici*. Il §5 di questa appendice è dedicato a *Il neoplatonismo latino* (pp. 389-391) e mette in evidenza come le tendenze neoplatoniche della Scolastica derivino dalla lettura di Avicenna, dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita e del *Liber de causis*. Senza divenire una corrente di pensiero unitaria, il neoplatonismo latino influenza Alberto Magno e la sua scuola per mezzo di alcune tematiche che, come si vedrà, ritornano anche nel *De unitate intellectus*. Il neoplatonismo latino si rifà ad Agostino per la teoria delle *rationes seminales* e per i richiami alle dottrine della luce e dell'illuminazione. Guarda alla dottrina avicenniana della creazione per mezzo di intermediari di origine neoplatonica. In particolare De Wulf mette in evidenza come il neoplatonismo medievale si richiami a quattro temi fondamentali: la gerarchizzazione degli esseri secondo gradi discendenti di perfezione, la creazione per mezzo di intermediari, la dottrina della simpatia universale, il metodo deduttivo. Il riconoscimento degli elementi neoplatonici nell'opera di Alberto Magno che anima il presente saggio fa tesoro di queste preziose indicazioni di De Wulf.

§2. *Sicut globus rosae fit rosa: la dottrina dell'inchoatio formae*

Il quattordicesimo argomento della Parte II del *De unitate intellectus* si richiama al *De animalibus* aristotelico. Come l'artefatto reca in sé la forma che l'artefice gli conferisce, così il seme ha in sé la forma conferitagli dal primo efficiente «et convertitur substantia seminis in spiritum, et spiritus ille movet materiam ad similitudinem primi efficientis»⁶¹⁶. Il seme umano ha in sé in potenza la forma del primo efficiente da cui viene tratto lo spirito, che pertanto somiglia al primo efficiente. A questa dottrina, dice Alberto, si potrebbe obiettare che l'anima umana viene dalla materia. Tuttavia bisogna tener conto che «opus naturae est opus intelligentiae et spiritus, qui est in semine hominis, est intelligentiae instrumentum vel etiam causae primae»⁶¹⁷ e che se l'anima razionale venisse dalla materia, allora la natura non sarebbe ordinata. *Opus naturae est opus intelligentiae*. Quindi, per garantire l'ordine naturale, l'anima razionale dev'essere generata a somiglianza della Causa Prima che la produce. Il seme umano dà vita solo alla parte dell'anima che si connette al corpo (vegetativa e sensitiva) mentre la razionale (intellettiva) viene infusa direttamente dalla Causa Prima e non si sviluppa dallo sperma.

Questo argomento, volto a dimostrare che l'intelletto possibile non è unico, si basa sulla dottrina dell'*inchoatio formae*, che Alberto Magno desume dalla tradizione neoplatonica ed è la testimonianza che

egli non ha realizzato perfettamente il distacco dal neoplatonismo agostiniano di cui ammette una delle dottrine tipiche: cioè la concezione della materia non come semplice potenzialità o privazione di forma ma come dotata di una certa attualità consistente nella *inchoatio formae*: la quale, come egli dice, «non è la cosa né alcunché della cosa ma è simile al punto che non è la linea né alcunché della linea ma il principio incoativo di essa» (*De natura et origine animae*, 1, 2).⁶¹⁸

Secondo Nardi, Alberto ricava la dottrina dell'*inchoatio formae* dal commento alla *Fisica* aristotelica e dal *De luce seu inchoatione formarum* di Roberto Grossatesta. Gli Stoici avevano parlato di ragioni seminali con cui il Fuoco forma le cose. I Neoplatonici dell'emanazione dei molti dall'Uno che, dopo le ipostasi dell'Intelletto e dell'Anima, arriva all'infusione delle ragioni seminali nella materia. Agostino, riprendendo le *rationes seminales*

616 ALBERTO MAGNO, *De unitate intellectus*, op. cit., p. 86

617 *Ibid.*, p. 88

618 N. ABBAGNANO, op. cit., p. 281

stoico-neoplatoniche, sosteneva (nel suo commento del *Genesi*) che Dio ha lasciato nelle cose i semi del futuro in modo che, dopo la *creatio ex nihilo*, le cose fossero in grado di svilupparsi da sole, senza bisogno di nuove creazioni dal nulla. La Scolastica pensa alle *rationes seminales* quando parla di *inchoatio formae*. Tuttavia «l'espressione *inchoatio formae* s'incontra la prima volta a significare questa dottrina del Grossatesta, derivata dal neoplatonismo arabo-giudaico»⁶¹⁹. Ed è dalla tradizione neoplatonica che si rifà al Grossatesta che Alberto Magno deriva la sua dottrina sui semi delle forme.

Nella *Praelibatio* del suo *De unitate intellectus* il maestro di Colonia ricorda come «in spermatibus et seminibus fieri non unum, sed diversa, quia virtus intellectus agentis, quae distinctiva virtus est in spiritibus spermatum, operans cum distinctione intellectus artis. Et hac virtus formativa vocatur a quibusdam»⁶²⁰. La *virtus formativa* è, come chiarisce Sturlese, la forza formatrice con cui le intelligenze celesti infondono le forme nella materia confusa: «le intelligenze celesti fecondano con la loro “forza formatrice” (*vis formativa*) la materia, influendovi forme “allo stato iniziale” (*inchoatae*), confuso e indeterminato»⁶²¹. È tramite la *virtus formativa* degli astri che il Primo Motore governa il mondo sublunare per mezzo di influssi trasmessi da enti immateriali, angeli o intelligenze che siano. Le intelligenze celesti fecondano la materia con la loro virtù formativa, influendovi le forme allo stato iniziale (*formae inchoatae*) che poi l'aiuto esterno della causa agente porterà in atto.

L'intelletto, dice la ventesima via della Parte I del *De unitate intellectus*, è «imago omnium»⁶²². Le immagini di tutte le cose sono due: l'agente universale (cioè la forma, il principio attivo) ed il principio potenziale, cioè la «materia prima, quae potentia est omnia et habet omnium in se inchoationes formarum»⁶²³. La materia, dice Alberto Magno, ha in sé le forme in potenza che germoglieranno quando l'azione dell'agente si applicherà ad essa. In ciò egli concorda con Bonaventura che, nel *Commento alle Sentenze*, spiega come la forma sia sviluppo della potenza attiva della materia *sicut globus rosae fit rosa*.⁶²⁴ La forma viene dalla *potentiam quandam activam* lasciata nella materia

619 B. NARDI, *La dottrina d'Alberto Magno sulla «inchoatio formae»*, op. cit., p. 75

620 ALBERTO MAGNO, *De unitate intellectus*, op. cit., p. 6

621 L. STURLESE, op. cit., p. 97

622 ALBERTO MAGNO, *De unitate intellectus*, op. cit., p. 48

623 *Ibid.*, p. 50

624 Cfr. B. NARDI, *La dottrina d'Alberto Magno sulla «inchoatio formae»*, op. cit., p. 78

dall'azione della virtù formativa degli astri. L'influsso celeste comunica alla materia la forma *per essentiam confusam* e questa verrà tratta all'atto quando l'agente si applicherà ad essa sviluppandone le potenzialità *inchoatae*. Nulla si produce davvero *de novo* e tutto passa all'atto a causa di qualcosa di già insito nella materia. Questa dottrina albertiana si richiama, allora, allo sbocciare del germoglio di rosa bonaventuriano per giustificare la *creatio ex nihilo*. Se la forma è nella materia *per essentiam confusam*, allora la materia ha in potenza le forme che l'agente trae in atto e non si ha alcuna generazione dal nulla, ma solo lo sviluppo di quanto Dio ha impresso nelle cose al momento della creazione iniziale dal nulla. Generazione non è creazione di qualcosa *de novo*, bensì sviluppo di virtù già presenti nella materia.

La virtù formativa del cielo produce nella materia «quei *principia formalia et effectiva* i quali la rendono atta a cacciar fuori dal proprio seno tutte le forme particolari che verranno alla luce»⁶²⁵. Analizzando attentamente i commenti albertiani alla *Fisica* di Aristotele, al *Liber de causis* ed al *De predicabilibus* di Porfirio, Nardi mette in evidenza come l'*inchoatio formae* sia la potenza attiva che la materia ricava dall'influsso astrale e che le comunica la disposizione alla forma. La materia prima è potenzialità allo stato puro, ma la materia toccata dalla virtù formativa celeste è materia dotata di potenza attiva. La privazione, aveva detto Aristotele, può essere negazione o attitudine della materia alla forma. Alberto opta per questa seconda via seguendo la tradizione agostiniana e Roberto Grossatesta. La privazione consona alla materia su cui ha agito la virtù formativa è una *aptitudo ad formam* e non una potenzialità in senso stretto. Per Alberto, spiega sempre Nardi, *alia est essentia privationis et alia materiae*.⁶²⁶ Solo la materia prima è privazione nel senso di negazione: è, cioè, potenzialità come potenza passiva. La materia che ha la *forma confusa et indeterminata* a causa dell'azione celeste è, invece, potenza attiva, attitudine alla forma. Una volta che la virtù formativa l'ha fecondata, la materia è divenuta *materia propria* capace di sviluppare la forma di cui è carente.

In questo senso la materia ha in sé i semi delle forme che svilupperà, come dal germoglio viene la rosa. La materia è privazione in senso positivo. Il movimento di *fluxus* della forma nella materia lascia in essa un'orma che la renderà capace di sviluppare la sua potenzialità. La *privatio* è *aptitudo ad formam* che genera un appetito della materia a realizzare la sua propria forma.

625 *Ibid*, p. 82

626 Cfr. *Ibid*, p. 87

La materia non può sviluppare una forma che non è la sua. Essa svilupperà solo le forme che ha *inchoatae* in sé stessa. È, quindi, *materia disposita* capace di sviluppare soltanto le forme che le sono consone. Una materia che reca in sé la potenza a sviluppare la forma del cavallo non potrà sviluppare la forma dell'uomo. La materia appetisce alla forma di cui è carente e, pertanto, «in questo appetito della materia verso la forma consiste, per Alberto, quella ch'egli chiama *inchoatio formae*»⁶²⁷. La materia brama la forma che le è propria in quanto la virtù celeste ha lasciato in essa un'orma di una determinata forma. La Causa Prima comunica alla materia questa *aptitudo ad formam* per mezzo delle influenze celesti. Per questo l'*inchoatio formae* è, neoplatonicamente, la traccia dell'azione della Causa Prima nell'uomo.

Ogni incoazione corrisponde alla forma di cui è privazione. La materia è *materia propria* come l'orma sulla sabbia corrisponde al piede che l'ha prodotta. In questo senso l'*inchoatio formae* è per Alberto Magno una *via ad formam*, un'attitudine alla forma come *potentia activa* a sviluppare la forma di cui ha la traccia di sé a causa dell'azione della virtù celeste. È allora corretto sostenere che

tema nel quale è sensibile l'influenza neoplatonica sull'impianto aristotelico è la concezione della potenza. Il divenire è spiegato da Alberto in termini aristotelici come passaggio dalla potenzialità della materia all'attuazione della forma, ma la prima non viene concepita come privazione o assenza totale, bensì un *aliquid formae*, una attitudine o appetito della forma (*inchoatio formae*). Nella materia dunque si cela già la forma *per essentiam confusa o in potentia*; da essa l'agente la trae e non la produce. La dottrina dell'anima e dell'intelletto si iscrivono appunto nel tema della *inchoatio formae*: la materia cela in sé già la vita vegetale e questa la vita sensitiva; il cominciamento della sensitiva sta nella vegetativa mentre quello della razionale è nella sensitiva. Tuttavia mentre le cause naturali che agiscono sotto l'influenza dei cieli sono sufficienti a spiegare i due primi passaggi, la *inchoatio rationalis* si attua completamente soltanto mediante l'intervento della Causa Prima, Dio.⁶²⁸

Il settimo argomento della Parte II del *De unitate intellectus* si basa sulla proprietà della separatezza. Alberto chiarisce come l'intelletto sia del tutto separato dal corpo quanto all'essenza ma non quanto all'essere (esistenza), toccando così il tema dell'incoazione delle forme nella materia. Alberto sostiene che «nisi formam educatur de materia et secundum esse sit in

627 *Ibid.*, p. 84

628 MARIA TERESA FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI E MASSIMO PARODI, *Storia della filosofia medievale*, Laterza, Roma-Bari, 1996, p. 306

ipsa»⁶²⁹, ne viene l'assurda conseguenza che l'uomo non è sinolo (in quanto la sua forma è del tutto separata). Per il filosofo di Colonia è la dottrina dell'*inchoatio formae* a chiarire come la forma possa essere edotta *secundum esse* dalla materia. L'incoazione delle forme concerne solo le potenze sensitiva e vegetativa dell'anima, ma non l'anima intellettiva. La forma viene edotta dalla materia quanto alla sensitiva ed alla vegetativa (che sono disseminate in essa), ma non quanto all'intelletto (che viene *ab estrinseco*).

«Accettando [...] la dottrina dominante delle *rationes seminales*, [Alberto Magno] si allontana ancora dalla nozione peripatetica di materia prima come pura potenzialità»⁶³⁰. Per De Wulf,

tre gruppi di facoltà corrispondono alle operazioni della vita vegetativa, sensitiva, intellettiva. Nelle piante e negli animali l'anima vegetativa e l'anima sensitiva si producono in virtù dello sviluppo delle *ratio seminalis*; ma l'anima umana, che comprende in sé le perfezioni dei principi vitali inferiori, è creata da Dio.⁶³¹

Come infatti Alberto chiarisce nel *De natura et origine animae*, «etiam in homine inchoatio vegetativi est in materia et in esse primo substantiae animandae, et inchoatio sensibilis est in vegetativo, et inchoatio rationalis in sensitivo est»⁶³². Vegetativa e sensitiva vengono *ab intrinseco* dall'*inchoatio formae* lasciata nella materia dall'azione della virtù formativa degli astri. L'intellettiva viene, invece, *ab estrinseco* dall'azione diretta della Causa Prima, che infonde l'anima razionale nell'uomo.

§3. *Opus naturae est opus intelligentiae*: la gerarchizzazione dell'essere

Riferendosi al *De intellectu et intelligibili*, Nardi sostiene che «quando Alberto scriveva la sua opera, doveva sicuramente ritenere d'Aristotele il *Liber de causis*, che più tardi si seppe essere un estratto della *Elementatio theologica* di Proclo»⁶³³. Pertanto,

Venendo al tema metafisico si deve sottolineare l'influenza del *Liber de causis* e della sua visione della struttura discendente del reale: Alberto lo

629 ALBERTO MAGNO, *De unitate intellectus*, op. cit., p. 74

630 M. DE WULF, op. cit., p. 150

631 *Ibid*, p. 151

632 ALBERTO MAGNO, *De natura et origine animae*, I, 2, p. 24, citato da B. NARDI, *La dottrina d'Alberto Magno sulla «inchoatio formae»*, op. cit., p. 95

633 B. NARDI, *La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo*, op. cit., p. 131

considera il coronamento della *Metafisica* di Aristotele e di conseguenza indica la creazione con termini presi dalla tradizione neoplatonica avicenniana, come *fluxus* e *processus*, di una realtà che sgorga da Dio inteso come «pura luce». Gli universali esistenti già nella mente divina «irraggiano» da questa costituendo la natura reale delle cose: la connessione discendente degli enti (o Intelligenze) che fluiscono da Dio è la caratteristica di questo universo nel quale le cause seconde agiscono strumentalmente provenendo dalla natura divina. La stretta connessione delle cause era del resto alla base della visione astrologica che si riferirà proprio ad Alberto, ma, dall'altro lato, rischiava di definire come necessario (e qui l'influenza di Avicenna era pesante) il processo del fluire del molteplice dall'Uno annullando la libera iniziativa divina. Alberto dichiara però che la fede nella Rivelazione dà all'uomo la certezza dell'inizio temporale e libero del mondo e che le argomentazioni contrarie alla filosofia, a questo proposito, sono soltanto probabili e non necessarie, sottolineando ancora una volta il distacco fra il procedere della filosofia e quello della teologia.⁶³⁴

Pur non venendo meno al dogma della libera creazione del mondo dal nulla da parte di Dio, Alberto risente fortemente del modello emanativo neoplatonico che conosce per i tramiti di Avicenna e del *Liber de causis*.

L'influenza del *Liber de causis* è evidente in alcuni argomenti della Parte II del *De unitate intellectus* che fanno riferimento al rapporto di causa prima e causa seconda. Il terzo argomento sostiene che l'intelletto è atto primo e l'intendere è atto secondo. Ma senza atto primo non c'è atto secondo: «nihil secundum agere est actus secundus alicuius, nisi quod secundum esse substantiale est actus primus eiusdem»⁶³⁵ – scrive Alberto Magno richiamandosi alla proposizione prima del *Liber de causis*, secondo cui la causa prima è più intensamente causa della causa seconda.⁶³⁶ Dello stesso tenore è anche l'argomento ventiseiesimo in favore dell'appartenenza dell'intelletto possibile al singolo uomo. Contro i sostenitori dell'unità dell'intelletto, Alberto sostiene che se

634 M. T. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI E M. PARODI, op. cit., pp. 305-306

635 ALBERTO MAGNO, *De unitate intellectus*, op. cit., p. 70

636 Cfr. MARIA BETTETINI, LUCA BIANCHI, COSTANTINO MARMO E PASQUALE PORRO, *Filosofia medievale*, Bibliotheca, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2004, p. 77: «quando la causa seconda si separa dall'effetto, che la accompagna, da esso non si separa la causa prima, che è superiore alla causa seconda, in quanto ne è causa». La citazione è tratta da TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Liber de causis*, Rusconi, Milano, 1986, prop. 1, pp. 171-173

l'atto secondo è diverso, anche l'atto primo sarà diverso per i diversi gli uomini. Questo in quanto

secunda enim perfectio sive actus secundus non est nisi essentialis actus sive essenziale agere actus primi, et secundus actus est propria operatio actus primi. Ubi igitur secundum esse non est actus primus, ibi non potest intelligi actus secundus.⁶³⁷

Se l'atto secondo è numerato con la numerazione dei diversi uomini, allora anche l'atto primo (da cui l'atto secondo dipende) lo sarà. Ma l'atto primo dell'uomo è l'intelletto, mentre l'atto secondo è l'intendere. Quindi se l'intendere è diversificato per i diversi individui, allora l'intelletto non sarà unico ma numerato con il numero degli uomini.

Alberto Magno riprende dal *Liber de causis* la descrizione del rapporto tra causa prima e causa seconda ma anche (ed è quel ch'è più notevole) la gerarchizzazione dell'essere per cui esiste un *ordo naturae* che va dalla Causa Prima agli esseri più infimi secondo diverse gradazioni di perfezione. Come il maestro di Colonia dice nel già ricordato argomento quattordicesimo della Parte II, *opus naturae est opus intelligentiae* regolata dalla Causa Prima. La natura, ricorda Alberto nella *Praelibatio*, non fa nulla invano: «frustra autem non potest esse in natura et praecipue in rebus perpetuis, quae sunt uno modo semper»⁶³⁸. Pertanto esiste una scala dell'essere, determinata in modo discendente dalla Causa Prima ai vegetali. Nell'*ordo naturae* tutto segue le leggi necessarie stabilite da Dio al momento della creazione ed il miracolo si caratterizza come deroga, come sospensione delle leggi di natura. Per questo, dice Sturlese, in Alberto Magno il miracolo rientra nel campo del *creditum* che non spetta di indagare al filosofo, ma al teologo.⁶³⁹ L'ordine naturale viene dall'influsso degli astri sulle cose sublunari, che Alberto chiama Fato (*ymarmene*) rifacendosi all'*Asclepius* ermetico. Dio opera a determinare l'ordine naturale per mezzo degli influssi delle stelle, che influiscono le forme nella materia attraverso i loro raggi.⁶⁴⁰ Per questo,

calando la cosmologia aristotelica all'interno di un quadro metafisico neoplatonizzante, fortemente influenzato dal *Liber de causis*, Alberto vede nel mondo un sistema di cause intelligibili, strutturato gerarchicamente, dipendente dal moto regolare dei cieli, a sua volta governato dalle intelli-

637 ALBERTO MAGNO, *De unitate intellectus*, op. cit., p. 104

638 *Ibid*, p. 6

639 Cfr. L. STURLESE, op. cit., §4, pp. 84-90

640 Cfr. *Ibid*, §5-6, pp. 90-113

genze celesti che, diversamente da molti suoi contemporanei, egli rifiuta di identificare con gli angeli della tradizione religiosa.⁶⁴¹

Il *Liber de causis* fonde aristotelismo e neoplatonismo, proponendosi come la fonte privilegiata del neoplatonismo medievale. È da questo testo e dai commenti di Avicenna al Filosofo che Alberto Magno trae la sua teoria dell'ordine naturale gerarchizzato secondo gradi discendenti di perfezione.

L'argomento diciottesimo della Parte II del *De unitate intellectus* si rifa al *De animalibus* aristotelico sostenendo che «natura per media omnia progreditur usque ad extremum»⁶⁴². Alberto guarda al principio per cui *Natura non facit saltus*, dicendo che la natura si articola in gradi di perfezione che vanno dall'infimo all'altissimo passando per gradazioni intermedie:

Cum igitur videamus in perfectionibus naturalibus infima et media et altissima, natura attingit omnia illa per generationem, igitur ex vegetalibus sicut ex potentia venit in sensibilia sicut in actum medium et ex his sicut ex potentiis venit in rationabilia sicut in actum altissimum.⁶⁴³

Alberto ammette una grande catena dell'essere che non presenta smagliature. La natura, continua l'argomento ventesimo, presenta una serie di forme ordinate. Le forme pure sono del tutto separate dalla materia. Le forme corporee (che Alberto definisce «immagini di forme») sono invece unite ai corpi. Tra forme pure e forme corporee ci sono poi delle forme intermedie che sono in parte separate dalla materia ed in parte unite ad essa: «oportet igitur, quod sint formae mediae et sint illae quae dicuntur animae»⁶⁴⁴. Le anime sono forme intermedie tra le forme pure (separate) e le forme dei corpi (unite alla materia). Sono forme dei corpi in quanto unite ai corpi per mezzo delle facoltà che comunicano con i corpi (vegetativa e sensitiva), ma anche separate da essi quanto alla loro parte più nobile (intellettiva). Nella natura c'è, secondo Alberto Magno, una gerarchizzazione delle forme per cui l'anima è, nella grande catena dell'essere, forma intermedia tra angeli e forme corporee. Essa è connessa al corpo come forma che *communicat communicanti corpori*, ma pure connessa alla Causa Prima quanto all'intelletto (che le viene *ab estrinseco*).

641 M. BETTETINI, L. BIANCHI, C. MARMO E P. PORRO, *Filosofia medievale*, op. cit., p. 232

642 ALBERTO MAGNO, *De unitate intellectus*, op. cit., p. 94

643 *Ibidem*

644 *Ibid.*, p. 96

La gran parte delle risposte della Parte III alle vie per dimostrare l'unicità dell'intelletto della Parte I si basa sull'idea che l'intelletto, pur essendo immateriale e non potendo essere composto di materia e forma, è comunque un ente composito. Solo la Causa Prima è atto puro senza potenza. Tutte le altre gradazioni dell'essere sono composte di atto e potenza, anche quelle immateriali. La risposta alla ventunesima via ricorda infatti che

ens per se necesse non est nisi unum et omne quod est secundum, est ens in potentia in se, et necessitas eius in esse est ex hoc, secundum quod pendet et ens necesse, quod est causa prima.⁶⁴⁵

La grande catena dell'essere inizia dalla Causa Prima per discendere ai vari gradi che da essa sono emanati. Infatti, dice Alberto rispondendo alla trentesima via, la Causa Prima «quod est necesse esse, expandit se in omne quod est possibile, et format et facit ipsum, et haec est bonitas ipsius, et ista possibilia habent ordinem»⁶⁴⁶.

Alberto afferma a chiare lettere nella risposta alla venticinquesima via che la Causa Prima è (in quanto la sola dotata di necessità, secondo l'insegnamento di Avicenna) la causa dell'ordinamento degli enti possibili:

Et si quaeratur, quae sit causa ordinis in possibilibus huiusmodi, non potest assignari causa nisi intellectus primae causae distinctivus et ordinativus omnium in universo, et causat complementum et ordinem, quia «sapientis est ordinare»⁶⁴⁷.

Gli enti «quod fluunt a causa prima»⁶⁴⁸ sono tutti composti di atto e potenza in quanto solo la Causa Prima è necessaria (è atto puro), mentre essi hanno gradi più o meno ampi di possibilità commista alla necessità.

Tra gli enti che fluiscono dalla Causa Prima, l'uomo è una gradazione intermedia. Questo perché possiede l'anima, che si situa a metà tra forme pure e forme corporee. Come tutta la natura, però, anche l'anima è gerarchizzata. Alberto «si diletta delle descrizioni metafisiche e delle metafore del *Liber de causis* e subisce il fascino dello schema emanativo di cui si serve Avicenna per determinare la catena di esseri che va da Dio all'uomo»⁶⁴⁹. Da questa commistione di aristotelismo e neoplatonismo Alberto ricava

645 *Ibid*, p. 152

646 *Ibid*, p. 168

647 *Ibid*, p. 156

648 *Ibid*, p. 154

649 M. DE WULF, op. cit., p. 149

anche la dottrina della *consecutio animarum*, secondo cui l'anima è sostanza unica dotata di tre potenze. L'anima, ricorda Alberto nella *Solutio*, è un *totum potentiale* costituito da tre potenze distinte ma inclusive l'una dell'altra. L'anima razionale «dicimus esse substantiam, ex qua emanant potentiae»⁶⁵⁰. Da una sola sostanza fluiscono tre facoltà, che però non sono tre anime distinte come voleva Platone: «vegetativa et sensitiva et rationalis in homine sunt substantia una»⁶⁵¹, dice Alberto nell'argomento tredicesimo della Parte II. La vegetativa è contenuta nella sensitiva come il triangolo nel quadrato, e la sensitiva è contenuta nell'intellettiva come il quadrato nel pentagono:

Sicut enim est trigonum in tetragono, sic vegetativum est in sensitivo et sensitivum in rationali. Trigonum autem est in tetragono ita, quod tetragonum non est separabile ab ipso, et sic nec intellectivum separabile est a sensitivo nec sensitivum a vegetativo.⁶⁵²

L'anima è una sostanza strutturata come una matrioska in cui l'intellettiva contiene la sensitiva e la sensitiva contiene la vegetativa. Anche nell'anima «ordo est in istis formis ita, quod semper una est umbra et resultatio alterius, secundum quod magis vel minus immergitur materiae»⁶⁵³.

La teoria della *consecutio animarum* che funge da base per gli argomenti decimo ed undicesimo della Parte II del *De unitate intellectus* albertiano è una teoria di derivazione neoplatonica. Ogni forma è ombra di un'altra ad essa superiore. La vegetativa è *umbra* della sensitiva. La sensitiva è *umbra* dell'intellettiva. L'emanazione delle forme dalla Causa Prima costruisce gerarchicamente anche l'anima umana per mezzo della *consecutio animarum*. Dalla potenza più immersa nella materia (vegetativa) l'anima passa quindi alla potenza più vicina all'intelligenza (intellettiva) per mezzo della facoltà intermedia (sensitiva). Per questo Alberto, nel suo commento al *De anima*, scrive che «l'intelletto è separato dal corpo ma comunica con le facoltà che con esso comunicano, la fantasia, l'immaginazione e il senso»⁶⁵⁴. L'anima (e con essa l'intelletto) è uno dei gradini intermedi dell'essere che Alberto gerarchizza neoplatonicamente sulla scia del *Liber de causis*.

650 ALBERTO MAGNO, *De unitate intellectus*, op. cit., p. 118

651 *Ibid.*, p. 84

652 *Ibid.*, p. 80

653 *Ibidem*

654 ALBERTO MAGNO, *De anima*, III, II, XII-XIII, pp. 192-196, cit. da G. GARFAGNINI, op. cit., p. 145

De Wulf sostiene che

per mezzo di un atto creatore, detto da Alberto, *fluxus, processio, emanatio formae a primo fonte*, Dio produce l'*intelligentia* (o *primum causatum*), che sarà la collaboratrice divina nella produzione delle intelligenze o luci inferiori, conformemente al caratteristico processo del *Liber de Causis*: l'inferiore esercita il suo influsso con il concorso e sotto la dipendenza del suo superiore immediato.⁶⁵⁵

Come vuole il *Liber de causis*, infatti, «le intelligenze prime effondono sulle intelligenze seconde i beni che ricevono dalla causa prima, ed estendono il bene alle intelligenze seconde, sino a raggiungere l'ultima fra loro»⁶⁵⁶. Dalla tradizione neoplatonica Alberto ricava un ordine naturale gerarchizzato proveniente dall'emanazione delle cose possibili dall'ente necessario. Dalla Causa Prima discendono gli enti creati, con un processo che Alberto caratterizza (neoplatonicamente) come *fluxus*. Anche per il filosofo di Colonia, come per l'epitome di Proclo,

l'essere che è precedente all'eternità è la causa prima, perché è causa rispetto a quella; invece l'essere che è con l'eternità è l'intelligenza, in quanto è essere secondo, costituito in modo unitario, non soggetto né ad alterazione né a distruzione. L'essere, poi, che è dopo l'eternità ma al di sopra del tempo è l'anima, perché essa si trova sull'orizzonte inferiore dell'eternità, ma è al di sopra del tempo.⁶⁵⁷

Dopo l'Uno (Causa Prima), si hanno le ipostasi dell'Intelletto e dell'Anima. Se l'Intelletto è nell'eternità, l'Anima è intermedia tra eternità e tempo, secondo l'emanazionismo neoplatonico.

§4. Le intelligenze celesti e il *dator formarum*

Nella *Solutio* del *De unitate intellectus* Alberto Magno afferma che vi sono due tipi di natura intellettuale. La sostanza intellettuale più vicina alla natura è l'anima; quella più vicina alla Causa Prima è l'intelligenza:

Et illa quidem quae vicinior est causae primae, secundum suos ordines movet orbem, et est in quolibet orbe intelligentia ordinis alterius et alterius secundum naturam, quia si in orbe uno essent intelligentiae duae, hoc

655 M. DE WULF, op. cit., p. 148

656 T. D'AQUINO, *Commento al Liber de causis*, op. cit., proposizione 4, pp. 230-232, in M. BETTETINI, L. BIANCHI, C. MARMO E P. PORRO, *Filosofia medievale*, op. cit., p. 232

657 *Ibid*, proposizione 2, pp. 204-206; cit. p. 77

esset, sicut quod unum mobile haberet duos motores separatos, sicut si una navis haberet duos gubernatores, quorum uterque eodem modo simul totam navim gubernaret; et hoc esset non potest. Si autem plures haberent unam, hoc esset impossibilius; hoc enim esset, sicut si duae naves omnino dissimiles gubernarentur ab uno governatore, quod est impossibile, quia oportet, quod cuilibet mobili secundum naturam suam proportionetur gubernator.⁶⁵⁸

Ogni cielo ha un suo motore che si può caratterizzare come intelligenza motrice. Nessun cielo è mosso da due intelligenze, dato che una nave non può avere due timonieri. Né due cieli possono condividere la stessa intelligenza motrice, dato che un unico timoniere non può governare due navi diverse. Sulla scia del Libro XII della *Metafisica* di Aristotele, Alberto Magno ammette quindi l'esistenza di una molteplicità di sostanze soprassensibili motrici delle sfere celesti.⁶⁵⁹

La tesi è genuinamente aristotelica e torna nell'argomento ventiduesimo della Parte II. Per dimostrare che l'intelletto possibile non è unico (come vorrebbero Arabi e Peripatetici), Alberto imbastisce un argomento tratto dalla considerazione del movimento. Un unico motore non può avere un rapporto con più mobili. Questo, infatti, non accade né nelle cose generabili sublunari «nec in caelis est, qui moventur a substantiis separatis»⁶⁶⁰. Un motore unico può muovere più mobili indirettamente, ma non direttamente. L'intelletto non può essere, allora, motore unico di più mobili. Ogni mobile (uomo) deve possedere un suo motore proprio che lo muova direttamente (intelletto), così come ogni cielo ha una sua intelligenza motrice. L'intelletto, dice Alberto nella ventiseiesima via della Parte I, è simile ai motori celesti che, separati dalle loro orbite, muovono gli astri di cui sono motori. L'unione del motore celeste alla sua sfera, dice il maestro di Colonia, è quella operativa neoplatonica: anima e motore celeste sono uniti al loro mobile «sicut nauta a navi»⁶⁶¹. Anche la *Praelibatio* mostra come la posizione di Alberto sulle sostanze motrici dei cieli si inserisca nel solco della tradizione aristotelica. I Peripatetici dicono «motum caeli esse intellectualis substantiae motum et ideo facere omnia ad modum intellec-

658 ALBERTO MAGNO, *De unitate intellectus*, op. cit., p. 120

659 Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, Bompiani, Milano, 2000, Libro , 1074a 15, p. 573: «Posto, dunque, che questo sia il numero delle sfere, sarà ragionevole, di conseguenza, ammettere che siano altrettante le sostanze e i principi immobili».

660 ALBERTO MAGNO, *De unitate intellectus*, op. cit., p. 100

661 *Ibid.*, p. 58

tus moventis»⁶⁶². Ogni cielo ha così una sua intelligenza motrice. Infatti il moto del proprio cielo è l'atto immediato dell'intelligenza separata, dato che ogni motore dev'essere proporzionato al proprio mosso.

Nel *De unitate intellectus* Alberto Magno pone la questione dei motori celesti in maniera genuinamente aristotelica, ma non sempre era stato così. Nel XIII secolo molti teologi identificavano le intelligenze motrici dei cieli del XII libro della *Metafisica* con gli angeli biblici deputati al movimento dei corpi celesti. Avicenna nel IX libro della sua *Metafisica* aveva dato la spiegazione canonica della dottrina della creazione per emanazione. Affiancando Avicenna e *Liber de causis*, il Duecento aveva identificato motori celesti ed angeli, accordando Aristotele con la rivelazione. Per lungo tempo anche Alberto Magno si affiancò a questa posizione schiettamente teologica. La *Summa de creaturis* afferma esplicitamente che gli angeli sono i motori delle sfere celesti. Il *Commento alle Sentenze* rifiuta le intelligenze motrici dei filosofi in nome dell'identificazione di angeli e motori celesti. È solo nel commento al *Corpus Dionysianum* che Alberto mette in dubbio questa identificazione, pur accettando sempre le ragioni dei teologi. Negli anni Cinquanta del Duecento «l'angelo scompare dall'orizzonte terminologico di Alberto»⁶⁶³. Le intelligenze celesti vengono identificate con le anime motrici dei cieli e non più con gli angeli.

Per Sturlese «dopo aver agli inizi sostenuto senz'altro la teoria degli angeli motori dei cieli, a partire dal 1248 Alberto la raffina sostenendo in accordo con l'insegnamento averroistico che le intelligenze di cui parla la tradizione filosofica aristotelica sono principi moventi ("anime") congiunti alle sfere e rifiutando di ammettere l'esistenza delle intelligenze separate»⁶⁶⁴. Alberto scarta l'identificazione avicenniana di angeli e motori celesti in nome del modello emanazionistico neoplatonico che desume dal *Liber de causis*. Questo testo, che il maestro di Colonia considerava genuinamente aristotelico, sosteneva la necessità di distinguere anima del cielo ed angelo. Il commento albertiano al *Liber de causis* si riallaccia alla descrizione della realtà come emanazione intellettuale (*fluxus*) da un principio primo che emana senza venire meno. Calcando le orme di Proclo, Alberto Magno sostiene l'emanazione dei molti dall'Uno che vanifica il tentativo di identificare anime dei cieli ed angeli. Per Alberto «l'equazione intelligenza-

662 *Ibid*, pp. 4-6

663 L. STURLESE, op. cit., p. 92

664 *Ibid*, p. 93

angelo non ha più senso»⁶⁶⁵ in quanto l'emanazionismo neoplatonico cui aderisce scarta l'ipotesi concordistica dei teologi per cui angelo e motore celeste coincidono. Nell'ordine del reale che il domenicano desume da Proclo «non c'era posto per gli angeli della Bibbia, né moventi né fermi»⁶⁶⁶. L'angelo biblico non può più essere identificato col motore immobile. Paradossalmente, Alberto giunge alla tesi genuinamente aristotelica (per cui i motori dei cieli sono anime che non coincidono con gli angeli) per mezzo della lettura di testi neoplatonici come il *Liber de causis* e la *Gerarchia celeste* dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita.

La redazione definitiva del *De unitate intellectus* fu scritta intorno al 1270. Nel 1268 le traduzioni di Guglielmo di Moerbeke avevano restituito alla tradizione neoplatonica il *Liber de causis*, mostrando come fosse un'epitome dell'*Elementatio theologica* di Proclo. Tommaso e Sigieri di Brabante si decisero immediatamente ad un confronto con il *Liber de causis* alla luce delle nuove traduzioni. Alberto, invece, restò fedele alla sua dottrina della distinzione di angeli ed anime motrici dei cieli. Egli sapeva da sempre che il *Liber de causis* non era opera genuinamente aristotelica, ma l'attrazione del neoplatonismo sul suo pensiero era troppo forte. Ecco che, allora, il *De unitate intellectus* non segna una svolta (almeno riguardo al tema dei motori celesti) in chiave neoplatonica. Questo testo non fa che restare fedele al genuino pensiero albertiano sugli angeli:

Espellere l'angeologia dal campo della problematica filosofica significava sì salvaguardare la filosofia dalle intromissioni del fondamentalismo teologico, ma anche accogliere *in toto* la cosmologia pagana, e con questa l'esistenza delle intelligenze, e con questa l'emanazione.⁶⁶⁷

La diciottesima via della Parte I è riconosciuta dal Alberto come argomentazione forte in quanto fondata sull'analogia di motore celeste e intelletto. L'intelligenza separata muove il cielo donando al corpo che muove una forma. L'intelletto è simile all'intelligenza motrice del cielo: muove il suo mobile restando separato da esso. Pertanto l'intelletto è unico. L'intelligenza separata ha in sé la forma con cui muove il cielo e la condivide col mosso nell'atto del movimento. La forma emanata dal corpo celeste si estende e *fluit* (fluisce) in quanto emanata neoplatonicamente dalla forma unica dell'intelligenza separata. Ogni cielo ha quindi un suo motore separato

665 *Ibid.*, p. 94

666 *Ibidem*

667 *Ibid.*, p. 95

ed unito ad esso nell'atto del movimento. Ne consegue che il *De unitate intellectus* si accorda, riguardo alla dottrina delle intelligenze motrici dei cieli, con il *De causis et processu universitatis*: «scimus etiam quod quidam contendunt spiritus, qui vulgariter angeli vocantur, intelligentias esse»⁶⁶⁸.

L'ultima delle intelligenze celesti era, secondo Avicenna, l'intelletto agente unico. «Avicenna, il cui *De anima seu Sextus de naturalibus* è stata la fonte principale di Alberto»⁶⁶⁹, unisce l'emanazione neoplatonica all'aristotelismo e dà vita ad una metafisica in cui la Causa Prima è Essere Necessario che non crea il mondo con un atto di libera volontà, ma per sovrabbondanza di essere. Nella filosofia di Avicenna, dice Alberto nella *Praelibatio* parlando della posizione degli Arabi,

praeter intellectus, qui movent orbes, sit intelligentia agens inferioris ordinis quam celesti, et haec sit quae agit in activis et passivis et largitur formas in eis. Dicunt enim isti, quod omne quod largitur formas est intellectus agens, quia agere formas proprius et substantialis actus est intellectus agentis.⁶⁷⁰

Per Avicenna l'ultima delle intelligenze celesti è il *dator formarum*, che causa ogni generazione del mondo sublunare elargendo le forme alla materia. L'intelletto agente è quell'aspetto del *dator formarum* che permette all'uomo di cogliere gli intelligibili in quanto illumina l'intelletto possibile e lo pone in atto, permettendo la conoscenza. Nel *De quindecim problematibus* Alberto sostiene, infatti, che i filosofi Arabi, dietro i quali si cela Avicenna,

sostengono che l'anima intellettuale umana è l'immagine di tutto il mondo, la sola capace di esso e la forma destinata al corpo organico per la convenienza naturale; ne consegue allora che essa è l'immagine dell'intelligenza del decimo cielo. Questo cielo è la sfera degli elementi attivi e passivi, e gli strumenti della sua intelligenza sono il caldo e il freddo, l'umido e il secco, il raro e il denso e altre cose che si trovano negli elementi non certo in sé ma in quanto indotte come forme dai moti delle virtù celesti.⁶⁷¹

668 ALBERTO MAGNO, *De causis et processu universitatis*, II, tr. 5, c. 24, citato da B. NARDI, *La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo*, op. cit., p. 121

669 KATHARINE PARK, *L'influenza di Alberto sulla psicologia del tardo Medio Evo*, in A. WEISHEIPL (a cura di), *Alberto Magno e le scienze*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1994, pp. 537-573; cit. p. 539

670 ALBERTO MAGNO, *De unitate intellectus*, op. cit., p. 8

671 ALBERTO MAGNO, *De quindecim problematibus*, I, pp. 31-34, citato da G. GARFAGNINI, op. cit., pp. 221-222

La dottrina del *dator formarum* viene sostenuta, nel *De unitate intellectus*, nella sesta via per dimostrare l'unicità dell'intelletto della Parte I. L'intelletto agente, dice Avicenna, è unico e separato in quanto coincide con l'intelligenza del decimo cielo che, irradiando la sua luce sulle anime, produce la conoscenza. È una via molto considerata dai sostenitori dell'unicità dell'intelletto in quanto

per istam enim viam habere videntur, quod una sola intelligentia, quam decimi ordinis vocant, est, quae irradiat super animas et facit in eis operationem intellectualem, et quod haec sola est quae remanet post mortem, sicut inuit ante mortem.⁶⁷²

L'argomento quindicesimo della Parte II richiama la dottrina del *dator formarum* in sostegno della pluralità degli intelletti umani, dicendo che bisogna che «agens, quod totam naturam informat, sit intelligentia»⁶⁷³. Tuttavia Alberto pare criticare a più riprese Avicenna per aver sostenuto che l'intelletto agente è unico e separato. In realtà, infatti, l'intelletto agente è proprio del singolo uomo tanto quanto l'intelletto possibile.

Il settimo argomento della Parte II sostiene che «probatum est enim, quod nisi forma educatur de materia et secundum esse sit in ipsa, quod non fit unum ex ea et materia, quamvis etiam dicamus formam esse a datore formarum»⁶⁷⁴. Per mostrare che l'intelletto è unico quanto all'essenza ma numerato col numero degli uomini quando all'essere (esistenza), Alberto critica la dottrina avicenniana del *dator formarum*. Questa infatti non garantisce l'unione esistenziale dell'intelletto con l'uomo, dato che la forma resta separata da esso. Come spiega in modo molto chiaro Petagine,

Alberto prende in considerazione la tesi di Avicenna, secondo cui l'intelletto agente sarebbe la decima intelligenza del cosmo, che governa dall'esterno l'anima umana muovendo e portando all'atto l'intelletto possibile. Questa tesi è però errata perché se l'intelletto agente non appartenesse all'anima umana, allora l'intelletto umano non sarebbe in grado di compiere autonomamente e liberamente la propria attività, perché mancherebbe del principio stesso per cui il concetto viene elaborato.⁶⁷⁵

672 ALBERTO MAGNO, *De unitate intellectus*, op. cit., p. 30

673 *Ibid*, p. 88

674 *Ibid*, pp. 74-76

675 ANTONIO PETAGINE, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano, 2004, p. 30

Per questo Anna Rodolfi sostiene che

una grande differenza separa Alberto da Avicenna rispetto al modo di intendere lo statuto ontologico dell'intelletto: per quest'ultimo infatti solo l'intelletto possibile fa parte dell'anima dell'uomo, mentre l'intelletto agente è concepito come una sostanza separata dall'uomo, unico per tutti gli uomini, fonte di concetti, ciò che trasmette le forme intelligibili ai differenti intelletti possibili. Questa non è la posizione di Alberto, per il quale, più aristotelicamente, anche l'intelletto agente al pari di quello possibile costituisce una parte dell'anima: non è dunque unico per tutti gli uomini, ma si moltiplica con le anime degli uomini.⁶⁷⁶

Come hanno notato la Park e la Rodolfi, Avicenna è la fonte privilegiata delle speculazioni psicologiche di Alberto Magno.⁶⁷⁷ Ma il rifiuto albertiano della dottrina del *dator formarum* (per cui esiste un unico intelletto agente *quod largitur formas*) è la cifra della distanza di Alberto dal filosofo arabo. Rispondendo alla prima via per dimostrare l'unità dell'intelletto, il domenicano sostiene che l'*intelligentia largiens formas* è tesi che suppone «quod formae sint a datore et non educantur de materia, et ideo hoc est Platicum et non de sententia Peripateticorum, et est obiectio Avicennae»⁶⁷⁸. Alla dottrina del *dator formarum* di Avicenna per cui le forme sono separate dalla materia come le idee platoniche, Alberto contrappone quindi la dottrina dell'*eductio formarum* per cui le forme derivano

676 ANNA RODOLFI, *Introduzione al De unitate intellectus*, in ALBERTO MAGNO, *De unitate intellectus*, op. cit., pp. V-XLVII, cit. p. XXII

677 Tanto la Park (cfr. in particolare K. PARK, op. cit., *A. La teoria psicologica di Alberto*, pp. 539-547) che la Rodolfi (cfr. soprattutto A. RODOLFI, op. cit., 2. *La tradizione medievale della psicologia aristotelica*, pp. XI-XV) hanno messo in evidenza come Alberto Magno derivi da Avicenna una doppia considerazione dell'intelletto. Dal filosofo arabo, Alberto ricava che l'anima è forma e sostanza: considerata *a priori* l'anima è sostanza; considerata *a posteriori* l'anima è invece forma del corpo. In relazione al corpo che perfeziona, l'anima è forma. Ma in sé stessa l'anima è sostanza unica, *totum potestativum* composto dalle tre potenze della vegetativa, della sensitiva e dell'intellettiva. Avicenna innesta elementi neoplatonici nella psicologia aristotelica per salvaguardare l'immortalità dell'anima. Come ha scritto Petagine, «Alberto ritiene che, su questo punto, sia stato Avicenna a fornire gli elementi per dare una risposta adeguata: egli, infatti, ha insegnato a distinguere il fatto che l'anima razionale inizi ad essere con il corpo, dal fatto, ben diverso, che l'anima dipenda ontologicamente dal corpo. Perciò anche se l'anima inizia ad essere insieme con esso, ciò non significa che venga distrutta con la morte del corpo, dato che non è dal corpo, ma dalla Causa prima che l'anima proviene» (A. PETAGINE, op. cit., p. 58).

678 ALBERTO MAGNO, *De unitate intellectus*, op. cit., p. 128

direttamente dalla materia rendendo possibile l'esistenza del sinolo. Se le forme fossero separate dalla materia come le idee platoniche, allora l'uomo non sarebbe davvero sostanza.

§5. *In horizonte aeternitatis et temporis: la medietà dell'anima*

L'anima razionale, dice Alberto Magno nel suo commento al *De anima*, è la perfezione dell'uomo in quanto «tra tutte le forme naturali, è la più vicina e la più simile all'intelligenza e quindi possiede molte virtù proprie dell'intelligenza separata»⁶⁷⁹. In quanto legata alla Causa Prima, l'anima razionale ha l'intellettiva che è l'immagine dell'atto primo che la produce. In quanto legata al corpo per mezzo di quanto comunica con esso (vegetativa e sensitiva), l'anima razionale è *forma corporis*. «Queste duplici virtù sono connaturate all'anima razionale per il fatto che essa è mediana "costituita all'orizzonte del tempo e dell'eternità"»⁶⁸⁰. L'anima è, per Alberto Magno, un ente intermedio tra sensibile ed intelligibile. Ciò perché ha le facoltà corporee che la connettono al basso (vegetativa e sensitiva) e la facoltà intellettiva che la fa tendere verso l'alto. L'anima è forma del corpo. «Nonostante la sua associazione al corpo, però, rimane fundamentalmente separabile da esso e correlata strettamente alle altre sostanze spirituali: gli angeli e Dio stesso»⁶⁸¹.

L'argomento ventinovesimo della Parte II del *De unitate intellectus* afferma che l'anima è motore incorruttibile di un corpo corruttibile. La proporzione motore-mosso richiederebbe che se il mosso (corpo) è corruttibile, anche il motore (intelletto) debba essere corruttibile. Ma l'intelletto è motore incorruttibile di un mobile corruttibile in quanto l'anima, di cui è parte, è un ente tutto particolare che occupa la posizione intermedia tra sensibile ed intelligibile e quindi può fungere da motore di un corpo corruttibile pur essendo essa stessa imperitura. Rispondendo nella Parte III alla ventinovesima via, Alberto afferma che

intellectualis natura et substantia quaelibet secunda non est aeterna, quia illa potentia est in seipsa et in actu et necessitate est per hoc quod habet a causa prima, et quod hoc modo incipit esse et inceptit, praeter tempus inceptit et incipit, et sua actio et sua passio non est secundum motum men-

679 ALBERTO MAGNO, *De anima*, III, II, XII-XIII, pp. 192-196, in G. GARFAGNINI, op. cit., p. 145

680 *Ibid*, p. 147

681 K. PARK, op. cit., p. 541

surarum tempore, qui est actus imperfectus et imperfecti, sed sua actio et sua passio est supra tempus et secundum motum, qui est actus perfecti et perfectus, qui est actus contemplationis et felicitatis⁶⁸².

Solo la Causa Prima è eterna come ciò che non è venuto all'esistenza dalla potenza all'atto. L'intelletto, invece, è eterno in quanto non ha né inizio né fine. L'anima è eterna quanto alla sua parte che guarda alla Causa Prima (intelletto) mentre è nel tempo per quanto concerne le facoltà che la connettono al corpo (vegetativa e sensitiva). L'anima è la sostanza intellettuale più vicina alla natura. Essa viene dopo le sostanze separate e prima delle cose generabili e corruttibili. È generata ma incorruttibile. Sta, quindi, a metà tra cose generate e corruttibili (enti sublunari) e l'ente ingenerato e incorruttibile (Causa Prima). L'anima è forma intermedia nella grande catena dell'essere.

Sturlese ha chiarito come la

doppia origine, in parte intrinseca e in parte estrinseca, dell'anima umana, è causa del suo consistere «nella linea che separa l'eternità dal tempo» (*in horizonte aeternitatis et temporis: De ani. I 2 4*, Stroick 26), della contemporanea dipendenza (anima vegetativa e sensitiva) ed autonomia (anima intellettuale) delle sue diverse facoltà del corpo, e della sua libertà rispetto al fato.⁶⁸³

La dottrina della centralità dell'uomo nel disegno ordinato del mondo deriva, per Sturlese, dall'«importanza del ruolo che giocano gli scritti del *Corpus Hermeticum* in questa elaborazione dottrinale»⁶⁸⁴. Il *nexus Dei et mundi* che Alberto Magno ricava dalla tradizione ermetica e neoplatonica lo conduce ad affermare che nella grande scala dell'essere l'anima è forma intermedia tra le forme pure (angeli e motori celesti) e le immagini di forme (forme corporee). Come chiarisce il fondamentale argomento ventesimo della Parte II, l'anima è separata quanto alla sua parte intellettiva e connessa al corpo quanto alle facoltà sensitiva e vegetativa. È, pertanto, intermedia tra sensibile ed intelligibile, tra tempo ed eternità.

L'uomo, dice l'argomento ventunesimo, ha in comune con i bruti l'anima sensitiva e la vegetativa. Quanto lo differenzia dagli animali è anche quanto lo accomuna alle sostanze separate: l'intellettiva. L'intelletto distanzia l'uomo dall'animale e lo pone in posizione intermedia tra bruti e angeli.

682 ALBERTO MAGNO, *De unitate intellectus*, op. cit., p. 166

683 L. STURLESE, op. cit., p. 102

684 *Ibid*, p. 118

Ciò che conferisce all'uomo la capacità di elevarsi all'angelo o discendere al livello animale è l'intelletto. L'anima è *nexus Dei et mundi* che, però, è capace di divenire tutte le cose in quanto l'intelletto è potenza di divenire tutte le cose.⁶⁸⁵ Le intelligenze separate conoscono immediatamente in quanto sono scevre di materia. L'uomo conosce, invece, partendo dai sensi ed elevandosi all'universale grazie all'azione illuminante dell'intelletto agente. L'intelletto riceve tutto quanto conosce a causa del suo legame con la Causa Prima, che ne determina la virtù agente, sostiene Alberto nella risposta alla diciassettesima via. «Anima intellectualis est forma data ad similitudinem primi motoris»⁶⁸⁶, si dice nella risposta alla diciottesima via. L'anima viene individuata dal fatto di essere una creazione della Causa Prima. Solo la Causa Prima non è composta di atto e potenza in quanto è atto puro. Le cose create sono, invece, composte di atto e potenza: il loro atto è il segno del loro legame alla Causa Prima, mentre la loro potenza è la distanza dalla Causa Prima. Ogni ente si situa nella grande scala dell'essere ad una certa distanza dalla Causa Prima e dalle cose infime. L'anima, posta nella mediana tra sensibile ed intelligibile, è atto in quanto somiglia alla Causa Prima e potenza in quanto distante da essa.

685 L'intelletto è potenza di divenire tutte le cose in quanto l'intelletto possibile è luogo e non *subiectum*. A più riprese il *De unitate intellectus* tenta di distanziare la concezione dell'intelletto possibile come *locus* da quella per cui riceve come la materia. L'intelletto possibile è, per Alberto Magno, il sostrato dell'azione dell'intelletto agente che riceve *potius receptione loci*. La seconda via della Parte I spiega come l'intelletto sia *tabula rasa* e luogo su cui scrivere gli universali proprio in quanto ha un essere potenziale diverso dalla materia. L'intelletto possibile è sostrato di tutte le forme, luogo indeterminato quanto alla potenza, ma determinato quanto alla sostanza. Per ricevere gli intelligibili, l'intelletto possibile dev'essere pur qualcosa. Quindi deve possedere un essere determinato quanto alla sostanza. Ma per essere capace di divenire qualsiasi intelligibile, dev'essere indeterminato quanto alla potenza. L'intelletto possibile «est locus, secundum quod est potentia ambiens tales formas, species autem est per lucem agentis penetrans ipsum et perficiens» (ALBERTO MAGNO, *De unitate intellectus*, op. cit., p. 126), dice il maestro domenicano nella *Solutio*. È luogo delle forme in quanto se fosse materiale (*subiectum*) una volta ricevuta una forma sarebbe impossibilitato a riceverne un'altra senza scalzare la precedente, dato che la ricezione materiale implica lo spostamento di materia. Se l'intelletto possibile ricevesse come la materia, allora una volta introdotta una forma non vi sarebbe più spazio per un'altra forma. Per evitare questa conclusione che negherebbe l'incremento della conoscenza, Alberto sostiene che l'intelletto possibile è luogo delle forme capace di divenire tutti gli intelligibili senza alcuna modificazione materiale.

686 ALBERTO MAGNO, *De unitate intellectus*, op. cit., p. 148

La risposta alla venticinquesima via chiarisce come il rapporto con la Causa Prima sia, per il maestro domenicano, la cifra della posizione dell'anima nella grande catena degli esseri. Le sostanze intellettuali sono differenziate a seconda della loro dipendenza dalla Causa Prima. Ogni sostanza intellettuale è commistione di potenza ed atto, dato che solo la Causa Prima è atto puro senza potenza. Tra la potenza e l'atto, ciò che diversifica le sostanze intellettuali è la potenza. Ognuna di esse possiede un essere potenziale che le deriva dal suo essere creatura che viene *ex nihilo*. Dalla Causa Prima l'intelligenza riceve l'attualità, mentre da sé stessa (cioè dalla sua distanza rispetto alla Causa Prima) riceve la potenzialità. Ne segue che «causa autem multitudinis in illo est ordo ad primum secundum propinque se habere vel remote»⁶⁸⁷. Quanto diversifica le sostanze intellettuali è la potenzialità che deriva ad esse dal loro essere creature. Nell'intelletto la potenzialità che proviene dalla distanza tra creatore e creatura è, per Alberto, l'intelletto possibile. L'intelletto agente viene dalla somiglianza dell'intelletto con la Causa Prima e ne determina la parte di essere connessa alla necessità. L'intelletto possibile, invece, è quanto causa la possibilità dell'intelletto in quanto viene dalla distanza tra Dio e creatura. Dopo aver mostrato come l'intelletto possibile sia numerato per il numero degli individui e non unico, Alberto conclude che «cum igitur in natura intellectuali sicut et in omni alia perfecta substantia inveniamus actum et potentiam, oportet, quod haec ad diversa principia reducantur, et hoc etiam movet Aristotelem, quod haec principia in animae naturae posuit»⁶⁸⁸.

La risposta alla decima via è in accordo con questa dottrina della derivazione dell'anima dalla Causa Prima. La materia è *principium individuationis*; ma l'intelletto è del tutto immateriale; quindi l'intelletto non è individuato dalla materia. L'intelletto è ente composto, ma non di materia e forma, dato che è del tutto immateriale. L'intelletto è composto di atto e potenza: per dirla con Boezio, di *quo est* e *quod est*. Il *quo est* fonda il suo essere necessario, mentre il *quod est* fonda il suo essere potenziale. Dall'essere necessario deriva l'intelletto agente. Da quello potenziale l'intelletto possibile. Scrive allora Alberto:

Sed tamen substantia intellectualis habet duo, [...] quorum unum est, quia necessitatem sui esse habet, secundum quod est ex causa prima, aliud autem est, quia potentiam habet ad esse, secundum quod est in seipsa, et haec potentia est fundamentum fundans et recipiens esse, quod est a causa

687 *Ibid*, p. 156

688 *Ibid*, p. 158

prima, quia quod omnino nihil est, non habet potentiam ad aliquid, et hoc modo intellectualis natura est ex hoc et hoc et est ens determinatum in genere substantiae, et per hoc etiam patet, quod relicto corpore manet substantia determinata.⁶⁸⁹

Anche la risposta all'undicesima via è dello stesso tenore. L'intelletto possibile è ricettivo di ogni cosa al modo del *locus* (in quanto parte potenziale dell'intelletto). L'intelletto agente è invece attivo (in quanto luce che illumina l'intelletto possibile e permette la conoscenza). L'intelletto non ha materia perché è immateriale ed immisto, come dice Aristotele. È, allora, composizione di essere necessario (*quo est*) ed essere potenziale (*quod est*): «constat ex esse necessario, secundum quod se habet ad causam primam, et ex esse possibili, secundum quod est in seipso»⁶⁹⁰. Ogni intelligenza è composta di *quo est* e *quod est* in quanto è creazione della Causa Prima che mantiene un'orma del suo creatore, ma non può essere atto puro. Il rapporto con la Causa Prima determina l'anima come ente intermedio composto di atto (deriva dalla creazione divina) e potenza (è legata al corpo). Per Nardi, Alberto muove dal presupposto metafisico neoplatonico di derivazione di tutte le cose dalla Causa Prima. E

in questo schema, l'anima umana, posta in mezzo fra le intelligenze celesti, immutabilmente rapite in un atto eterno di contemplazione, e le cose del mondo materiale, «in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus», secondo il divulgato concetto del *Liber de causis*, presenta un duplice aspetto: da un lato essa è rivolta a ricevere la luce divina che raggia su di lei; dall'altro, per essere unita al corpo di cui è forma, è come offuscata dal fumo dei sensi, secondo un'immagine che Alberto toglie da Avicenna. In quanto illuminata dalla luce della prima intelligenza, l'anima razionale possiede una facoltà che dicesi intelletto agente; in quanto rivolta al mondo dei sensi, quella facoltà che dicesi intelletto possibile; la prima è sempre in atto; la seconda è pura potenza, che non può passare all'atto se non per l'azione della prima su di lei.⁶⁹¹

L'anima, dice Alberto nella *Solutio* del *De unitate intellectus*, è immagine della Causa Prima in quanto esiste a causa della sua somiglianza con la Causa Prima. L'anima è forma del corpo e principio vitale di esso quanto alle sue potenze che operano nel corpo (vegetativa e sensitiva), ma è anche intelletto per il suo legame con il Creatore.

689 *Ibid.*, p. 142

690 *Ibid.*, p. 144

691 B. NARDI, *La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo*, op. cit., p. 145

Et ideo dicitur a quibusdam esse in horizonte aeternitatis et temporis. Et intellectus etiam, qui fluit ex ipsa, secundum quod ipsa emanat a causa prima et stat per ipsam in esse, propter hoc variatur et efficitur varius in se et in speculatione, quoniam id quod fluit ab ea, secundum quod ipsa est resultatio naturae intellectualis primae conversa ad primam causam per lucis suae participationem, est in ea sicut lux et est intellectus agens; quod autem fluit ab ea, secundum quod ipsa substantia, per quam est natura corporis stans et fixa et contenta, est intellectus possibilis.⁶⁹²

L'anima è, per Alberto, la *copula mundi* del Neoplatonismo. È l'ente intermedio tra sensibile ed intelligibile che riassume in sé tutto l'universo. Questo in quanto, descrivendo la produzione dell'anima in termini neoplatonici, il maestro di Colonia sostiene che l'anima *fluit* (fluisce) dalla Causa Prima. Come chiarisce Sturlese,

«influire» è un termine tecnico correlato all'«emanazione» (*fluxus*) ovvero alla «processione» (*fluxus antiquissimi Peripatetici... processione, vocaverunt*) ed alla sua spiegazione Alberto dedica un intero capitolo del *De causis et processu universitatis*. «"Influire" significa immettere il flusso in un sostrato recettivo»; il «flusso» è la pura «emanazione formale dal primo fonte, che è fonte e origine di tutte le forme»; il «sostrato recettivo» (nel caso dell'intelletto: il corpo) è per così dire il «luogo» nel quale termina l'emanazione, la quale viene caratterizzata come una forma di causalità basata sulla univocità di causa e causato e di immanenza dell'una nell'altro. [...] La Causa Prima «influisce» l'intelletto umano «attraverso la sua luce» direttamente; e si deve probabilmente al fatto che in questa produzione qualsiasi forma di istanza intermedia è esclusa a priori, se Alberto ha accolto l'idea dell'emanazione dell'intelletto molto prima e molto più incondizionatamente di quanto non l'abbia fatta con quella dell'emanazione dell'insieme dell'universo.⁶⁹³

L'intelletto *fluit* (fluisce) dall'anima in quanto essa *emanat* (emana) dalla Causa Prima e sussiste grazie ad essa. Essendo emanazione della Causa Prima, l'anima conserva un'orma (*resultatio*, dice Alberto) di Dio. L'anima è la sostanza intellettuale più vicina alla natura in quanto è motore del corpo più nobile fra i corpi naturali, cioè il corpo umano. L'anima è motore del corpo umano, ma permane nell'essere in quanto emanazione della Causa Prima. Come forma del corpo, l'anima è vegetativa e sensitiva. Come derivazione dalla Causa Prima, è intelletto.

692 ALBERTO MAGNO, *De unitate intellectus*, op. cit., pp. 118-120

693 L. STURLESE, op. cit., p. 106

L'anima «una existens in substantia sic habet duplex esse»⁶⁹⁴. È ente intermedio tra sensibile ed intelligibile in quanto è in rapporto con il corpo per mezzo delle facoltà vegetativa e sensitiva, mentre è in rapporto con le realtà superiori a causa del suo legame con la Causa Prima. Come vuole la Rodolfi, «l'anima può essere considerata da due punti di vista: in quanto emanata dalla causa prima, essa è una sostanza e possiede l'intelletto agente; in quanto anima invece, ovvero considerata in sé stessa, a prescindere dal rapporto con la causa prima, essa possiede delle facoltà organiche»⁶⁹⁵. Rimanendo in rapporto con la Causa Prima (che è atto puro), l'intelletto è atto, cioè intelletto agente. Legandosi al corpo è, invece, intelletto possibile. Se fosse solo atto, l'intelletto sarebbe la Causa Prima. Ogni natura intellettuale (anche gli angeli e le intelligenze motrici dei cieli) ha in sé una potenza ed un atto. Tutto quanto è creato da Dio *ex nihilo* ha un essere contingente, anche l'intelletto. Per questo è composto di atto (intelletto agente) e potenza (intelletto possibile) che sono, rispettivamente, il segno della sua somiglianza con la Causa Prima e della distanza da essa.

La Rodolfi ha messo in evidenza che «l'anima intellettiva viene presentata da Alberto nella sua *solutio* come ultima emanazione di un sistema di intelligenze derivate dalla causa prima: in quanto unita al corpo, essa è l'intelligenza più vicina alla natura»⁶⁹⁶. L'intelletto, intermedio tra tempo ed eternità poiché composto di intelletto agente ed intelletto possibile, rende l'anima una sostanza unica dotata di duplici facoltà. L'anima è *totum potentiale* dotato di facoltà corporee (vegetativa e sensitiva) e di una facoltà superiore (intellettiva) che opera l'astrazione degli universali. L'anima è, neoplatonicamente, *copula mundi*. Per Alberto essa è nodo dell'universo che media sensibile ed intelligibile. In quanto forma del corpo è connessa al sensibile. In quanto *fluit* dall'emanazione della Causa Prima, è connessa all'intelligibile. Alberto Magno ricava dalle contaminazioni neoplatoniche sul suo aristotelismo l'idea dell'emanazione divina dell'anima e quella della *medietas* dell'intelletto nel quadro dell'*ordo naturae* che questa emanazione comporta.

§6. L'intelletto *radix immortalitatis*: la deificazione dell'uomo

Se l'anima sta a metà tra sensibile ed intelligibile, l'uomo sarà capace di discendere al livello dei bruti o di innalzarsi al livello delle sostanze separate.

694 ALBERTO MAGNO, *De unitate intellectus*, op. cit., p. 122

695 A. RODOLFI, op. cit., p. XXXIII

696 *Ibid*, p. XXXIV

Descrivendo l'uomo come «mundi copulam»⁶⁹⁷, Pico della Mirandola lo definisce come «stabilis aevi et fluxi temporis interstitium»⁶⁹⁸ al modo di Alberto Magno. Pico assimila l'uomo a Proteo multiforme ed al camaleonte dalla natura cangiante:

Nec te celeste nec terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus,
ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam ma-
lueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare;
poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari.⁶⁹⁹

Dio descrive, nell'*Oratio de hominis dignitate* picchiana, la sua creatura come ente intermedio tra sensibile ed intelligibile che, proprio grazie alla medietà del suo principio costitutivo (anima), può elevarsi alle cose superiori o degenerare in quelle inferiori. Ente a metà tra terra e cielo, l'uomo può innalzarsi al cielo per mezzo dell'esercizio dell'intelletto oppure degenerare nella bestialità qualora metta da parte la ragione.

Di questa dottrina tipicamente neoplatonica vi sono tracce nel *De unitate intellectus* albertiano. Secondo De Wulf, il maestro coloniese sostiene che la *Metafisica* aristotelica presenta l'idea che tutte le cose tendono verso Dio, senza essere però cosciente che questa è una contaminazione neoplatonica del pensiero dello Stagirita.⁷⁰⁰ Nel *De unitate intellectus* l'intelletto agente «non è legato al corpo e sgorga dalla sostanza dell'anima ed ha del divino: fluit ab ea (anima) secundum quod ipsa est naturae intellectualis primae»⁷⁰¹. A causa del suo fluire dall'emanazione della Causa Prima, l'anima conserva qualcosa del divino nell'intelletto agente. L'intelletto, dice Alberto nella ventunesima via, «inter omnes [formae] magis assimilatur eidem agenti et magis participat de bonis eius nobilior»⁷⁰². Fra tutte le forme, l'intelletto è quello che più assomiglia alla Causa Prima, dato che ha l'intelletto agente. L'intelletto è la forma ultima in quanto nobile emanazione finale della Causa Prima: «intellectus nec est particulais natura nec distans, sed potius una intelligentia primae causae per seipsam coniuncta et ex illis divitiis influens super animas, quae lumen eius participant»⁷⁰³.

697 GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Oratio de hominis dignitate*, Eidizioni Studio Tesi, Pordenone, 1994, p. 2

698 *Ibidem*

699 *Ibid*, pp. 6-8

700 Cfr. M. DE WULF, op. cit., p. 150

701 *Ibid*, p. 152

702 ALBERTO MAGNO, *De unitate intellectus*, op. cit., p. 52

703 *Ibidem*

Solo la Causa Prima, dice la risposta al ventunesimo argomento della Parte III, è atto puro senza potenza. L'anima razionale è emanazione della Causa Prima che ha tanto l'atto che la potenza. «Tamen verum est, quod anima rationalis est forma, quae inter formas generabilium magis accedit ad primi agentis similitudinem et ideo nobiliter participat nobilitates primi, sed non participat nobiliter quam intelligentiae caelorum»⁷⁰⁴.

Fra le forme naturali è la più vicina alla Causa Prima, perciò l'anima razionale sarà anche la forma più capace di elevarsi ad essa. Solo l'angelo partecipa di Dio in modo migliore dell'uomo. Nel commento al *De anima* Alberto sostiene che

l'anima che è la perfezione dell'uomo, ed è detta razionale, è un tutto e una qualche essenza incorporea, completa nelle sue facoltà; perciò ha in sé la facoltà della vita sensitiva e vegetativa e quella di portare a compimento le funzioni della vita intellettuale; essa è unica nella sostanza poiché unisce naturalmente in sé tutte queste potenzialità. [...] tra tutte le forme naturali, è la più vicina e la più simile all'intelligenza e quindi possiede molte virtù proprie dell'intelligenza separata.⁷⁰⁵

Nulla, dice la trentesima via della Parte I del *De unitate intellectus*, è più perfetto di quanto tende a toccare il suo movente primo. L'intelletto è ciò che definisce l'uomo in quanto uomo, quindi lo fa tendere all'Intelletto primo che è il suo motore. Da ciò viene che «oportet igitur, quod aliquod simile vel idem intellectui primo dependeat ad ipsum et quod hoc sit maximum bonorum suorum et nobilissimum»⁷⁰⁶. L'uomo tende all'Intelletto (che è la prima emanazione della Causa Prima) per mezzo del suo intelletto, il quale ha qualcosa in comune con esso: l'intelletto agente. Come vuole il *Genesi* (I, 26), Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza, quindi l'anima umana conserva un'orma della Causa Prima che le consente la risalita della scala degli esseri- Si tratta di un ritorno a Dio che confonde in sé cristianesimo agostiniano e neoplatonismo procliano.

Nel *De divinis nominibus* lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita sostiene che «dalla medesima Causa di tutte le cose vengono le sostanze intelligibili e intelligenti degli angeli deiformi, le nature delle anime e di tutto ciò che in qualsiasi maniera esiste in altro oppure è detto esistere nel pensiero»⁷⁰⁷. Dio

704 *Ibid.*, p. 152

705 ALBERTO MAGNO, *De anima*, III, II, XII-XIII, pp. 192-196, in G. GARFAGNINI, op. cit., pp. 144-145

706 ALBERTO MAGNO, *De unitate intellectus*, op. cit., p. 66

707 PSEUDO-DIONIGI L'AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, citato da M. BETTETINI, L.

crea infondendo l'essere a tutte le creature per mezzo di un'emanazione che lascia su di esse l'orma della sua opera. Se la creazione è emanazione che discende dai molti all'Uno, la deificazione dell'uomo sarà il ricongiungimento dei molti all'Uno. L'uomo potrà tornare a Dio solo ascendendo la scala dell'essere per mezzo della traccia divina che è in lui. L'intelletto è l'orma di Dio nell'uomo e solo esercitando l'intelletto l'uomo saprà giungere alla Causa Prima da cui discende. Per lo Pseudo-Dionigi

l'intero creato è una metafora che ha il proprio valore nel rimandare oltre il finito verso il Principio da cui tutto è disceso: ciascuna realtà possiede perfezione e bellezza nella misura in cui in essa brilla, in modo depotenziato, la luce oscura di Dio e che rimane in sé ineffabile. Le «orme» del divino nella realtà empirica fanno di quest'ultima una metafora del Principio rinviando ad esso come unica dimensione della loro piena significazione.⁷⁰⁸

Rifacendosi a queste dottrine neoplatoniche sulla deificazione dell'uomo per mezzo dell'esercizio dell'intelletto, Alberto sostiene nel *De quindecim problematibus*, che con la contemplazione della Causa Prima l'uomo diviene quasi un semidio:

l'intelletto umano, per tale natura organica dell'anima, è posseduto e acquisito da una natura superiore. E quanto più si allontana dalla virtù inferiore, per cui si rapporta agli organi, tanto più l'intelletto acquisisce, ottiene e possiede il suo essere proprio; quanto più si volge agli organi, tanto più si ottenebra e decade, diviene bestiale e vegetale, perde l'intellettualità e declina dalla natura di uomo. [...] In questa nobilissima acquisizione tutti i Peripatetici dissero che sta la radice dell'immortalità, e in virtù di essa gli uomini sono trasfigurati in dèi, eroi, quasi semidei, come li definì la filosofia di Platone.⁷⁰⁹

In pieno accordo con la tradizione neoplatonica che rifluirà in Pico, il Domenicano tedesco sostiene che l'uomo ha in sé i germi di tutte le cose a causa della natura mediana tra angeli e bruti. È proprio in quanto l'anima viene identificata da Alberto Magno con la *copula mundi* neoplatonica che l'intelletto, che costituisce la sua parte più nobile, consente all'uomo di degenerare nell'animalità o di elevarsi alle sostanze separate. Allorché l'intelletto diviene intelletto acquisito, l'uomo è capace di conoscere sé stesso,

BIANCHI, C. MARMO E P. PORRO, *Filosofia medievale*, op. cit., p. 53

708 M. BETTETINI, L. BIANCHI, C. MARMO E P. PORRO, *Filosofia medievale*, op. cit., p. 48

709 ALBERTO MAGNO, *De quindecim problematibus*, I, pp. 31-34, in G. GARFAGNINI, op. cit., p. 223

le sostanze separate e, infine, Dio. Elevandosi a Dio per mezzo del pensiero, l'uomo giunge alla somma perfezione concessa alla sua natura mortale e diviene quasi un semidio, come aveva detto Platone. La divinizzazione dell'uomo, pertanto, si ha con l'intelletto acquisito.

Alberto Magno fonde nella sua psicologia Aristotele, Avicenna e *Liber de causis*. Il risultato è una dottrina dell'intelletto che ha come suo fine ultimo la santificazione dell'intelletto avicenniana. Alberto prende in prestito dal filosofo arabo la teoria dei gradi di attualizzazione dell'intelletto possibile e sostiene che «attraverso lo studio, l'uomo si avvicina al compimento del proprio destino: l'assimilazione a Dio di cui la sua natura intellettuale è il corrispettivo nell'anima»⁷¹⁰.

L'intelletto acquisito, dice Alberto nel commento al *De anima*, è la perfezione dell'uomo che lo avvicina a Dio. Questo in quanto lo rende capace di compiere operazioni divine. Una volta raggiunto lo stato dell'intelletto acquisito, «l'uomo è reso perfetto e divino per compiere la sua operazione, in quanto è uomo e non animale; ed esistono dei gradi nell'intelletto speculativo, attraverso i quali ci si eleva in qualche modo all'intelletto acquisito»⁷¹¹. Come si dice nell'argomento nono della Parte II del *De unitate intellectus*, infatti, l'intelletto speculativo «est factum et generatum non actione et generatione naturae, sed actione et generatione animae simpliciter»⁷¹². L'intelletto speculativo si ha quando l'intelletto agente illumina l'intelletto possibile con la sua luce e lo rende capace di comprendere gli intelligibili in atto. È quindi l'intelletto nell'atto di acquisizione degli *intellecta*; l'intelletto in azione, si potrebbe dire.⁷¹³ Dall'intelletto speculativo si passa

710 A. RODOLFI, op. cit., p. XXIV

711 ALBERTO MAGNO, *De anima*, III, 3, 11, in M. BETTETINI, L. BIANCHI, C. MARMO E P. PORRO, *Filosofia medievale*, op. cit., p. 242

712 ALBERTO MAGNO, *De unitate intellectus*, op. cit., p. 78

713 L'intelletto speculativo, dice Alberto nella *Solutio*, è il «terzo intelletto» che si forma quando intelletto agente ed intelletto possibile cooperano nell'atto intellettivo. L'intelletto speculativo è, quindi, l'intelletto nell'operazione che mette in contatto intelletto possibile ed intelletto agente (cfr. ALBERTO MAGNO, *De unitate intellectus*, op. cit., pp. 123-125). Pare quindi errata la posizione di Abbagnano che identifica, in Alberto Magno, intelletto speculativo ed intelletto acquisito: «l'intelletto acquisito o speculativo è quello per il quale l'uomo diventa in qualche modo simile a Dio perché realizza la congiunzione più stretta con l'intelletto agente» (N. ABBAGNANO, op. cit., p. 288). Vero è che l'intelletto acquisito è, per il Coloniese, quanto permette all'uomo di risalire la scala dell'essere sino a Dio. Ma è errato confondere intelletto speculativo ed intelletto acquisito, dato che l'uno è l'intelletto nell'operazione cono-

all'intelletto acquisito una volta che gli *intellecta* sono riposti nell'intelletto possibile e la conoscenza del singolo uomo viene incrementata. Ne segue che «lo stato dell'intelletto acquisito è ottimo e degno di meraviglia; tramite esso, infatti, l'uomo diventa in qualche modo simile a Dio, per il fatto che può così compiere azioni divine, donare a sé e agli altri concetti divini e ricevere in qualche modo tutti gli intelligibili»⁷¹⁴.

Tanto nel commento al *De anima* che nel *De intellectu et intelligibili*, dice Nardi, Alberto si richiama al «peripatetismo neoplatoneggiante»⁷¹⁵. Una volta che la luce⁷¹⁶ dell'intelletto agente illumina l'intelletto possibile, l'intelletto diviene acquisito. L'*intellectus adeptus* permette l'autocoscienza, ma può tendere ancora più in alto. Dopo aver conosciuto sé stesso, l'intelletto si eleva alla conoscenza delle sostanze separate (angeli e intelligenze motrici dei cieli), per tendere infine alla conoscenza della Causa Prima. Giunto al sommo grado dell'intelletto acquisito, l'uomo è quasi divinizzato:

«Quasi un dio incarnato» appariva ad Avicenna e ad Algazele l'uomo la cui mente conosce tutte le cose in sé stessa ed è capace di operare libera da tutte le leggi naturali. E divino dichiara anche Alberto chi sia pervenuto al più alto grado di congiungimento coll'intelletto di Dio: «Qui autem simplici primo et divino intellectui coniunctus est, divinus est et optimus in scientiis et virtutibus, ita quod, sicut dixit Homerus, non videbitur viri mortalis filius esse, sed Dei» (*De intellectu et intelligibili*, II, c. 9).⁷¹⁷

Se «l'intelletto ha un'origine divina, ed in questo rapporto privilegiato col divino consiste la specificità e la nobiltà della natura umana»⁷¹⁸, allora l'uo-

scitiva e l'altro è l'intelletto che ha acquisito i concetti dopo l'intellezione.

714 ALBERTO MAGNO, *De anima*, III, 3, 11, in M. BETTETINI, L. BIANCHI, C. MARMO E P. PORRO, *Filosofia medievale*, op. cit., p. 243

715 B. NARDI, *La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo*, op. cit., p. 149

716 Il richiamo all'illuminazione divina da parte dell'intelletto agente sull'intelletto possibile rimanda ad Agostino ed a Roberto Grossatesta. Alberto Magno riprende dal Grossatesta la concezione della luce come *forma corporeitatis*. La quindicesima via del *De unitate intellectus* sostiene che la luce è «prima inter formas corporeas» (ALBERTO MAGNO, *De unitate intellectus*, op. cit., p. 40), cioè la forma corporea più nobile. A testimonianza che Alberto condivide questa dottrina del Grossatesta sta il fatto che, nella risposta a questa via nella Parte III, sostiene che l'argomentazione, pur essendo sbagliata negli esiti, dice giustamente che la luce dell'intelletto agente illumina l'intelletto possibile avvicinandolo alla Causa Prima. Anche questo richiamo alla dottrina della luce come *forma corporeitatis* è, quindi, un elemento neoplatonico del *De unitate intellectus*.

717 B. NARDI, *La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo*, op. cit., p. 148

718 L. STURLESE, op. cit., p. 103

mo compirà la sua natura con la divinizzazione del suo intelletto. Il filosofo è l'uomo felice in quanto capace di divenire simile a Dio per mezzo dell'elevazione del suo intelletto alla Causa Prima. *L'intellectus adeptus* è l'unione di intelletto agente ed intelletto possibile che deifica la conoscenza umana e divinizza l'uomo rendendolo capace di cose divine. È per questo che Sturlese ha notato come l'uomo perfetto di Alberto Magno «non è il mistico, sperduto nella contemplazione intuitiva e gratifica del Dio cristiano, [...] ma lo scienziato, profeta e mago ermetico»⁷¹⁹.

Nel *De anima* di Avicenna si dice che «nell'intelletto acquisito trova compimento il genere animale e la specie umana che ne è parte. E in esso la potenza umana si assimila ai principi primi dell'esistenza tutta»⁷²⁰. L'intelletto acquisito è, per Avicenna, il grado dell'intelletto che prelude alla santificazione dell'uomo.

Quest'ultima è definita come «intelletto santo». Se l'uomo si spoglia del corpo, il suo intelletto acquisito diviene in grado di incontrare la bellezza intellettuale e giungere sino a Dio. *L'intellectus adeptus* è, neoplatonicamente, la perfezione dell'intelletto che avvicina l'anima a Dio. Dopo aver conosciuto le sostanze separate, l'intelletto acquisito diviene intelletto santo che «è un tipo di profezia ed è, anzi, la più alta delle potenze della profezia»⁷²¹. Anche per Alberto Magno l'intelletto santo è la condizione della profezia che avvicina l'anima a Dio al massimo grado:

alcuni individui dalle anime più elevate comprendono facilmente, come attraverso sé stessi, quasi tutte le cose che vengono ricercate nella filosofia [...]. E il loro intelletto viene chiamato santo dai filosofi, perché il loro intelletto possibile accede quasi sempre al vero intelletto, che è quello agente. [...] Quando poi l'intelletto acquisito è quasi interamente perfezione della luce dell'agente, in modo tale da produrre per sé gli intelligibili, allora esso è vicino alla conoscenza degli eventi futuri a partire da quelli presenti e questi uomini spesso diventano profeti.⁷²²

Da questa coincidenza d'idee tra Alberto Magno ed Avicenna si può comprendere la cifra dell'influsso neoplatonico sul pensiero del maestro colonnese per quanto concerne il problema dell'intelletto.

719 *Ibid.*, p. 117

720 AVICENNA, *De anima*, in M. BETTETINI, L. BIANCHI, C. MARMO E P. PORRO, *Filosofia medievale*, op. cit., p. 95

721 *Ibid.*, p. 97

722 ALBERTO MAGNO, *De anima*, III, 3, 11 in M. BETTETINI, L. BIANCHI, C. MARMO E P. PORRO, *Filosofia medievale*, op. cit., pp. 244-245

Raggiunta la perfezione della sua natura intellettuale, l'uomo «in omnibus speculatis intelligit seipsum et adipiscitur sic se, et quanta sit virtus eius et quanta sit pulchritudo sua, et sic conoscit, et quid sit et quantus sit et quam speciosus»⁷²³. L'intelletto acquisito permette l'unione di intelletto agente ed intelletto possibile che conduce l'uomo alla conoscenza di sé, delle sostanze separate e, una volta santificato, a tendere verso la conoscenza di Dio. È per questo che Alberto conclude la sua *Solutio* sostenendo che l'intelletto acquisito

non est, nisi quod convertit speciositatem suam ad intelligentias, unde venit primo ista speciositas, et sic per omnes deveniet ad causam primam, unde dependet secundum esse suae necessitatis, et sic continuabitur radici immortalitatis et felicitatis aeternae.⁷²⁴

L'*intellectus adeptus* è quanto divinizza l'uomo divenendo intelletto santo che lo rende capace di cogliere intuitivamente le sostanze separate ed elevarsi alla conoscenza della Causa Prima. L'intelletto santo è, neoplatonicamente, quanto avvicina l'uomo a Dio. Come dice Pico nella sua *Oratio de hominis dignitate*, il filosofo neoplatonico deve spronare gli uomini affinché

invadat animum sacra quaedam ambitio ut mediocribus non contenti anhelemus ad summa, adque illa (quando possumus si volumus) consequenda totis viribus enitamur.⁷²⁵

Alberto Magno pare richiamarsi, nel suo *De unitate intellectus*, a questo desiderio neoplatonico di sublimare la natura umana per giungere, grazie all'intelletto, alla deificazione dell'uomo.

723 ALBERTO MAGNO, *De unitate intellectus*, op. cit., pp. 126-128

724 *Ibid*, p. 128

725 G. PICO DELLA MIRANDOLA, op. cit., p. 12

XI

La teoria della profezia nel *Trattato teologico-politico* di Spinoza

§1. Una teoria della profezia in nome della libertà di pensiero

Dopo aver elencato i martiri cui sono stati sottoposti la gran parte dei profeti, Voltaire sostiene, nella voce *Profeti* del *Dizionario filosofico*, che «bisogna convenire che è un pessimo mestiere quello del profeta»⁷²⁶. Che sia un lavoro agevole o difficoltoso, è necessario stabilire che tipo di mestiere sia, quello del profeta. La profezia è «lo sforzo dello spirito umano»⁷²⁷, come ancora la definisce Voltaire, o una conoscenza inferiore a quella razionale? Maimonide e Spinoza hanno risposto a questa domanda partendo da un preliminare accordo, ma giungendo a conclusioni di fatto opposte. Come ha messo in evidenza Sylvain Zac, «Spinoza lui-même a subi l'influence de la pensée de Maïmonide»⁷²⁸ per quanto concerne la teoria della profezia. Spinoza dipende da Maimonide per gran parte della sua analisi della rivelazione profetica, ma non ammette come questi che il profeta sia un filosofo.

L'oggetto dei primi due capitoli del *Trattato teologico-politico* è la profezia. Questo in quanto Spinoza si propone una

réfutation directe de la théorie de la prophétie de Maïmonide. En partant de l'idée que le but suprême de la révélation est le développement de la vie théorique, Maïmonide soutient que la prophète est un philosophe et même supérieur au philosophe, en matière de connaissance spéculative.⁷²⁹

Spinoza è un «marrano della ragione»⁷³⁰ che dà, nel *Trattato teologico-politico*, una prima trattazione sistematica del tema della libertà di pensiero. La sua posizione è lontana tanto dall'ortodossia cristiana che da quella

726 VOLTAIRE, *Dizionario filosofico*, voce: *Prophètes*, in VOLTAIRE, *Tutti i romanzi e i racconti e Dizionario filosofico*, Newton & Compton, Roma, 1995; cit. p. 670

727 *Ibid.*, p. 671

728 SYLVAIN ZAC, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Presses Universitaires de France, Paris, 1965, cap. III: *Prophétie et philosophie*, pp. 64-90, cit. p. 73

729 *Ibid.*, p. 65

730 ALESSANDRO DINI, *Filosofia, politica e religione in Spinoza*, introduzione a BARUCH SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, Bompiani, Milano, 2001, pp. 5-27, cit. p. 10

ebraica. Ciò perché dà vita ad una forma di *panenteismo* per cui Dio e Natura coincidono. È una posizione originale anche in campo eterodosso in quanto riconosce l'opposizione di ragione e fede senza tentare di conciliare i due ambiti.⁷³¹ Spinoza dà vita, nel *Trattato teologico-politico*, ad un «nouvelle méthode de l'interprétation de l'Écriture»⁷³² capace di salvaguardare la libertà di pensiero che viene messa in pericolo da quanti operano la confusione di teologia e filosofia.

Tra coloro che minacciano questa libertà c'è Maimonide. Il filosofo di Cordova è, per Spinoza, il campione di quanti confondono la fede con la ragione, mettendo a repentaglio la libertà di pensiero. Nel capitolo V del *Trattato teologico-politico* Spinoza critica Maimonide per aver sostenuto che si deve osservare la Legge mosaica senza vagliarla con la ragione, e lo fa rientrare fra coloro che «si vantano di avere qualcosa al di sopra della ragione» ma che, in realtà, sono «di gran lunga al di sotto della ragione»⁷³³. Nel capitolo VII critica invece il metodo ermeneutico con cui Maimonide si accosta alla Bibbia: «il metodo di Maimonide è del tutto inutile»⁷³⁴ perché tenta di accordare la Scrittura alla ragione senza riconoscere che fede e filosofia sono in contrasto e non si deve leggere il Testo Sacro come fosse un normale libro. Al metodo di Maimonide Spinoza contrappone la sua *cognitio Scripturae ab eadem sola*, un nuovo metodo «che cerca di stabilire il significato della Scrittura attraverso la Scrittura stessa»⁷³⁵. La grande novità del *Trattato teologico-politico* è l'applicazione della filologia alla Bibbia. Spinoza mette al centro della sua opera il rapporto tra fede e ragione, per chiarire il quale è necessario analizzare la profezia.

Il filosofo olandese ritiene che la Scrittura debba essere analizzata con la filologia come tutti gli altri testi. Storia sacra e storie profane sono messe a confronto per stabilire il vero senso della Bibbia. Ne viene una netta distinzione degli ambiti della fede e della ragione. Una perentoria negazione di ogni intromissione dell'una nel dominio dell'altra. Il capitolo XV del *Trattato teologico-politico* distingue le posizioni dei dogmatici e degli scettici. I dogmatici sono coloro che, come Maimonide, sottopongono la Scrittura alla ragione. Gli scettici sono gli interpreti che, come Alphakar,

731 Cfr. EMANUELA SCRIBANO, *Introduzione* a B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, La Nuova Italia, Firenze, 1993, pp. IX-XXXIV, in particolare le pp. XVI-XVIII

732 S. ZAC, op. cit., p. 64

733 B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, Bompiani, Milano, 2001, cap. V, p. 233

734 *Ibid*, cap. VII, p. 325

735 E. SCRIBANO, op. cit., p. XIII

sottopongono la ragione alla Scrittura. Spinoza rifiuta entrambe queste posizioni in nome della lettura della Scrittura secondo la Scrittura: «noi respingiamo tanto questa opinione [quella di Alphakar] quanto quella di Maimonide, e stabiliamo come cosa sicura che né la teologia è tenuta ad essere al servizio della ragione né la ragione della teologia, ma che ognuna mantiene il proprio regno»⁷³⁶.

Per ricostruire il vero pensiero dei profeti serve un'analisi della Scrittura secondo la Scrittura. Spinoza si propone di dare una teoria della profezia che confuti quella di Maimonide, così da tenere distinti gli ambiti della fede e della ragione. Il filosofo di Cordova ha confuso teologia e filosofia mettendo a repentaglio la libertà di pensiero. Per Emanuela Scribano «gli interpreti che individuano invece nella filosofia l'unica legittima interprete della Scrittura – simboleggiati, nel *Trattato*, dalla figura di Maimonide, [...] – concordano infatti nel presupporre che il senso della Scrittura coincida con la verità»⁷³⁷.

La teoria della profezia dei primi due capitoli del *Trattato teologico-politico* ha, allora, lo scopo di riaffermare la distanza della filosofia dalla teologia in nome della libertà di pensiero. Spinoza si propone di confutare la teoria della profezia della *Guida dei perplessi* mostrando la distanza tra la figura del profeta e quella del filosofo. Questo saggio si propone di analizzare i rapporti tra la teoria della profezia dei capitoli I e II del *Trattato teologico-politico* e quella dei capitoli XXXII- XLVIII della seconda parte della *Guida dei perplessi*. Si prenderanno in considerazione le tesi sulla profezia di Maimonide e Spinoza, e se ne mostreranno i tratti comuni e le discordanze.

§2. Maimonide: il profeta è superiore al filosofo

Nel capitolo XXXII della seconda parte della *Guida dei perplessi*, Maimonide sostiene che vi sono tre opinioni sulla profezia. La prima è quella degli idolatri e del volgo ebraico. Per costoro è Dio a scegliere chi deve divenire profeta e l'unica condizione per godere della rivelazione divina è che l'individuo sia dotato di buoni costumi morali. Dio non ha mai reso profeta un malvagio – dice il volgo – ma può rendere profeta un uomo buono indipendentemente dal fatto che sia sapiente o ignorante. Per divenire profeti non importa essere saggi. La seconda tesi sulla profezia è quella dei filosofi, che definiscono la profezia come «una certa perfezione nella natura

736 B. SPINOZA, op. cit., cap. XV, p. 503

737 E. SCRIBANO, op. cit., p. XII

dell'uomo»⁷³⁸ che si raggiunge con l'esercizio. «Secondo questa opinione, non è possibile che un ignorante sia dotato di profezia»⁷³⁹, scrive Maimonide. Quando un uomo è saggio e dotato di virtù morale, allora profetizza *necessariamente*, e non si dà il caso che un uomo disposto per doti morali ed immaginazione alla profezia non profetizzi. La terza opinione sulla profezia è, infine, quella della Legge ebraica. Questa coincide con quella dei filosofi, ma ritiene che possa accadere che «colui che è adatto e predisposto alla profezia talora non diventi un profeta, per volontà di Dio»⁷⁴⁰. Dio rende profeta chi vuole, ma sceglie sempre tra i sapienti ed i buoni e non tra gli ignoranti ed i malvagi.

Come chiarisce Zac, Maimonide rifiuta le opinioni volgari sulla profezia in quanto contrastano l'insegnamento biblico e talmudico.⁷⁴¹ «Dio rende profeta chi Egli vuole e quando Egli vuole, purché sia estremamente perfetto e virtuoso»⁷⁴², ribadisce il filosofo di Cordova. La profezia è concessa solo ai buoni ed ai sapienti. Lo studio è condizione necessaria per divenire profeti. I «figli dei profeti», di cui parla il libro di *Samuele*, sono coloro che si mettono a scuola dai profeti per divenire essi stessi capaci di profetare. Essi devono apprendere le attitudini morali ed intellettuali per divenire profeti, dato che l'ignorante non può divenire profeta. Il *Talmud* dice che il profeta è forte, saggio e ricco. È forte in quanto domina le passioni. Ricco in quanto sa accontentarsi di quello che possiede. Saggio in quanto conosce le cose sublimi. «Quanto però agli ignoranti appartenenti al volgo, secondo noi non è possibile questo, ossia che uno di loro profetizzi, se non come è possibile che un asino o una rana profetizzino»⁷⁴³: Dio concede la profezia solo al sapiente.

La profezia, dice Maimonide nel capitolo XXXVI, «è il più alto grado dell'uomo, e il punto estremo di perfezione cui possa arrivare la specie umana»⁷⁴⁴. Come mette in evidenza Zac, Maimonide parte dai Peripatetici arabi e sostiene che la profezia avviene grazie ad «un'emanazione che proviene da Dio, mediante l'intelletto agente, e discende sulla facoltà razionale dapprima e poi

738 MOSÈ MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, UTET, Torino, 2003, p. 445

739 *Ibidem*

740 *Ibid*, p. 446

741 Cfr. S. ZAC, op. cit., p. 66

742 M. MAIMONIDE, op. cit., p. 447

743 *Ibidem*

744 *Ibid*, p. 455

sulla facoltà immaginativa»⁷⁴⁵. Alla stregua dei Peripatetici arabi, il filosofo di Cordova distingue un intelletto agente ed un intelletto possibile, e sostiene che «la prophétie est une illumination de l'intelligence qui s'explique par le contact de l'intellect agent avec l'intellect passif»⁷⁴⁶. Quando l'intelletto agente unico illumina l'intelletto possibile dell'individuo con la sua luce, lo rende capace di ricevere le forme intelligibili. L'illuminazione dell'intelletto agente è, per Maimonide, un'emanazione di Dio.

Nel capitolo XXXVII si distinguono, però, tre modi dell'emanazione. Quando questa tocca la sola facoltà razionale si hanno i sapienti speculativi (filosofi). Quando tocca soltanto la facoltà immaginativa si hanno i legislatori, i governanti, gli àuguri ed i vaticinatori. Quando, infine, l'emanazione si dispone tanto sulla facoltà immaginativa che sulla facoltà razionale, allora si ha il profeta. Come scrive Zac, «c'est seulement lorsqu'elle se répand à la fois sur la faculté rationnelle et la faculté imaginative qu'on a la classe des prophètes»⁷⁴⁷.

L'emanazione, continua Maimonide con un'ulteriore distinzione, può essere di due tipi. Il primo tipo perfeziona solo l'individuo che la riceve. Il secondo tipo perfeziona chi la riceve e gli consente di perfezionare gli altri. Il profeta rientra nella categoria di coloro che hanno ricevuto l'emanazione divina e, in quanto perfezionati da essa, si dispongono a perfezionare gli altri. Geremia fu minacciato ed insultato, ma continuò lo stesso a profetare in quanto la profezia gli bruciava nel petto come un fuoco ardente. Il profeta che è stato perfezionato dall'emanazione dell'intelletto agente, viene spinto a perfezionare gli altri emanando a sua volta su di essi la propria perfezione:

se non ci fosse questa perfezione in più, non si scriverebbero libri scientifici e i profeti non predicherebbero alla gente perché conosca la verità, perché chi conosce qualcosa non scriverebbe mai per far conoscere a sé stesso ciò che egli già sa.⁷⁴⁸

Il profeta, dice il capitolo XXXVIII, ha divinazione e coraggio fortissimi. Quando l'intelletto agente esercita la sua emanazione sull'intelletto possibile, il sapiente diviene capace di conoscere le cose sublimi e comunicare il suo sapere agli altri.

745 *Ibidem*

746 S. ZAC, op. cit., p. 67

747 *Ibid*, p. 69

748 M. MAIMONIDE, op. cit., p. 461

L'emanazione si esercita prima sulla razionale e poi sull'immaginativa. Per divenire profeti, dice Maimonide, serve il

raggiungimento di questi tre scopi che abbiamo stabilito – ossia, la perfezione della facoltà razionale grazie all'apprendimento, la perfezione della facoltà immaginativa grazie all'indole, e la perfezione del carattere grazie all'astensione del pensiero da tutti i piaceri corporei.⁷⁴⁹

Per divenire profeti servono, secondo la *Guida dei perplessi*, l'esercizio che perfeziona la facoltà razionale, l'astensione dai desideri che perfeziona il temperamento morale ed una disposizione naturale alla profezia, cioè una vivacissima capacità immaginativa. Solo dopo che l'emanazione si è disposta sulla facoltà razionale, essa si dispone anche sulla facoltà immaginativa e causa la profezia. L'immaginazione va, nel profeta, a braccetto con la ragione. «On comprend comment l'imagination peut être, selon Maïmonide, un auxiliaire de la connaissance au cours du sogno ou de la vision»⁷⁵⁰. Il profeta ha, per la *Guida dei perplessi*, tanto immaginazione che ragione perfette. È quindi superiore al filosofo.

Nel capitolo XLV Maimonide enumera undici gradi della profezia.⁷⁵¹

749 *Ibid*, p. 458

750 S. ZAC, op. cit., p. 70

751 Il primo grado della profezia «è l'accompagnamento che un individuo riceve dall'aiuto divino, che lo muove e lo anima ad un'azione giusta, grande e di valore» (M. MAIMONIDE, op. cit., p. 485) ed è proprio di tutti gli uomini virtuosi. Il secondo grado della profezia «consiste nel fatto che un individuo trova che qualcosa si è impossessato di lui e che un'altra potenza è discesa su di lui e lo fa parlare sotto forma di apotelemi, di lodi, o di utili discorsi esortatori, o lo fa parlare di questioni politiche o di metafisica» (*Ibid*, pp. 486-487). Dopo i primi due gradi, che Maimonide definisce come «scalini verso la profezia» (*Ibid*, p. 484), vengono i gradi davvero profetici. Il terzo grado si ha quando il profeta vede una raffigurazione allegorica in sogno, come avvenne a Zaccaria. Il quarto quando il profeta ascolta un discorso chiaro ed evidente in un sogno profetico ma non vede chi lo pronuncia, come avvenne a Samuele. Il quinto quando un uomo parla in sogno al profeta, come avvenne ad Ezechiele. Il sesto grado si ha se un angelo parla in sogno al profeta, che è la condizione della maggior parte dei profeti. Il settimo quando al profeta appare Dio che gli parla in sogno, come avvenne ad Isaia. L'ottavo quando il profeta riceve la rivelazione in una visione profetica e vede raffigurazioni allegoriche, come avvenne ad Abramo. Il nono quando il profeta ascolta un discorso in una visione, come accadde allo stesso Abramo. Il decimo quando il profeta vede un uomo che gli parla in una visione profetica, come avvenne ad Abramo e Giosuè. L'undicesimo ed ultimo grado della profezia si ha quando il profeta vede un angelo che gli parla in una visione, come avvenne ad Abramo nel momento del sacrificio di Isacco.

Dall'analisi di questi modi del profetare, il filosofo di Cordova ricava che la profezia avviene sempre in sogno, e che questo è pertanto il veicolo della profezia. Dio parla al profeta nel sogno in quanto in esso la ragione tace e l'immaginazione è al massimo grado. Nel sogno profetico, dice il capitolo XLVI, si hanno allegorie e metafore. «La maggior parte delle profezie dei profeti è costituita da metafore, perché lo strumento di questa azione profetica è l'immaginazione»⁷⁵², sostiene il capitolo XLVII. Ogni profezia avviene per mezzo di un angelo inviato da Dio a parlare al profeta nella visione profetica che avviene in sogno. «La profezia si ha solo "in visione" o "in sogno"»⁷⁵³ in quanto nel sogno la facoltà immaginativa è vivacissima e permette la comunicazione dell'angelo con il profeta.

«L'imagination est donc, chez les prophètes, un auxiliaire de la connaissance, mais, sans la perfection de la faculté rationnelle, personne ne saurait devenir prophète»⁷⁵⁴. L'immaginazione è ausiliario della conoscenza in quanto la profezia avviene in sogno, quando la ragione tace e la facoltà immaginativa è al massimo grado. Ma l'immaginazione viene perfezionata *dopo* che è stata perfezionata la facoltà razionale. Quindi per Maimonide il profeta ha tanto immaginazione che ragione perfette. Nella visione profetica, che si ha in sogno, l'uomo buono e sapiente riceve l'emanazione dell'intelletto agente e «questa emanazione profetica arriva alla facoltà razionale, e da essa promana anche sulla facoltà immaginativa, che pertanto si perfeziona e compie la sua azione»⁷⁵⁵. Il falso profeta (augure o indovino) è colui che ha interesse per il piacere fisico in quanto è guidato soltanto dall'immaginazione e non ha la ragione che fa discernere i piaceri buoni da quelli dannosi. Il vero profeta, invece, ha tanto immaginazione che ragione e sa, per questo, ricercare i veri piaceri seguendo la Legge.

Il profeta di Maimonide è un individuo che ha perfezionato la sua capacità razionale per mezzo dello studio e della vita virtuosa. Perfezionando la razionale, si è disposto a ricevere l'illuminazione sulla facoltà immaginativa, la quale permette la visione profetica in sogno. Nel sogno un angelo comunica al profeta la rivelazione divina facendo leva sulla sua immaginazione. Quanto distanzia Maimonide dai Peripatetici arabi cui fa riferimento è, allora, l'importanza che attribuisce alla facoltà immaginativa nella teoria della profezia. Senza la ragione, tuttavia, l'individuo non potrebbe divenire

752 M. MAIMONIDE, op. cit., p. 497

753 *Ibid*, p. 482

754 S. ZAC, op. cit., p. 71

755 M. MAIMONIDE, op. cit., p. 472

profeta. La profezia richiede tanto la perfezione della facoltà razionale che di quella immaginativa. Come scrive Zac, «Pour devenir prophète, il faut donc, comme le candidat à la philosophie selon Platon, avoir des dispositions naturelles appropriées et les développer par l'exercice»⁷⁵⁶. Il profeta di Maimonide non è solo simile al filosofo ideale tratteggiato da Platone (come dice Zac), ma è più che filosofo. L'ignorante non può divenire profeta. Solo colui che ha perfezionato la facoltà razionale può ricevere l'emanazione dell'intelletto agente. Ma colui che ha facoltà razionale perfetta è il filosofo. Quindi il profeta è superiore al filosofo, dato che deve aver raggiunto prima la perfezione della facoltà razionale e poi la perfezione dell'immaginativa.

Rispetto al filosofo, il profeta ha in più una facoltà immaginativa vivacissima. L'immaginazione unita alla ragione, dice Zac, rende il profeta capace di una conoscenza intuitiva: «la connaissance prophétique est une connaissance intuitive qui saisit immédiatement l'être même des choses»⁷⁵⁷. Unendo immaginazione e ragione, il profeta giunge alla conoscenza intuitiva, che è superiore alla conoscenza discorsiva della ragione. Nella profezia l'uomo intuisce le cose immateriali, le intelligenze angeliche e Dio. «La connaissance intuitive du prophète se rapproche de la "science intuitive", telle que Spinoza la conçoit»⁷⁵⁸. Il profeta di Maimonide possiede la «scienza intuitiva» dell'*Ethica* di Spinoza. Nel profeta l'unione di ragione ed immaginazione conduce ad una conoscenza più nobile di quella filosofica. Il profeta è, per Maimonide, migliore del filosofo.

§3. Spinoza: il filosofo è superiore al profeta

Trattando *Dei miracoli* nel capitolo VI del *Trattato teologico-politico*, Spinoza sostiene che del miracolo si è discusso con un metodo diverso da quello adottato nei confronti della profezia. Mentre della profezia si deve parlare per mezzo della rivelazione della Scrittura, del miracolo si deve trattare con il lume naturale. Mettendo da parte la questione dei miracoli, quanto qui interessa è che Spinoza ammette che la profezia va chiarita analizzando la Scrittura secondo la Scrittura, prescindendo dalla ragione. La profezia insegna cosa sia la virtù e non dice nulla riguardo alle cose speculative. Scrive Spinoza, riassumendo la sua opera nella *Prefazione*: «ho potuto facilmente

756 S. ZAC, op. cit., p. 67

757 *Ibid*, p. 72

758 *Ibidem*

stabilire che l'autorità dei profeti ha valore soltanto per ciò che concerne la pratica della vita e la vera virtù, mentre per il resto le loro opinioni ci toccano poco»⁷⁵⁹. La profezia ha di mira l'ubbidienza, non la verità. Il lume naturale (ragione) conduce alla verità speculativa. Il lume profetico alla giustizia ed alla carità che la devozione garantisce. I profeti scrivono adattandosi alle opinioni di coloro con cui comunicano. Ciò perché non hanno di mira il vero, ma la devozione che comporta l'ubbidienza. La Scrittura non cerca verità speculative, dato che insegna la «legge divina naturale»⁷⁶⁰, cioè la religione naturale che consiste nell'amare Dio. Il Testo Sacro non impone verità di ragione, ma il rispetto dei suoi insegnamenti morali. Per questo si deve evitare ogni spiegazione filosofica della profezia.

Giosuè narra del Sole che si ferma nel cielo per allungare il giorno ma, dice il capitolo VI del *Trattato teologico-politico*, non vuole insegnare una verità di ragione. Giosuè era un soldato ed è difficile ammettere che abbia voluto impartire un insegnamento di astronomia. Giosuè parla del Sole che si muove e della Terra immobile per adattarsi alla mentalità dei rozzi Ebrei cui si rivolge. Adatta il discorso al pregiudizio geocentrico. Giosuè ignorò la causa del protrarsi della luce oltre il dovuto e spiegò il fenomeno secondo la sua opinione. Le profezie variano infatti a seconda delle opinioni accolte dal profeta, dice Spinoza nel capitolo II. La certezza della rivelazione profetica viene dai segni, e «questa certezza profetica non era matematica, ma solo morale»⁷⁶¹. La ragione conduce alla certezza matematica in quanto procede per discorsi rigorosi, geometrici. La profezia conduce alla certezza morale poiché si fonda su tre elementi:

Tutta la certezza dei profeti era dunque fondata su questi tre elementi: 1. essi immaginavano le cose rivelate con grandissima vivacità, pari a quella con la quale noi siamo soliti essere affetti dagli oggetti nello stato di veglia; 2. sul segno; 3. infine, e soprattutto, avevano l'animo incline soltanto all'equità e al bene.⁷⁶²

Per Spinoza la conoscenza profetica non è conoscenza filosofica. Scrive Zac: «La connaissance prophétique n'est pas une connaissance vraie, c'est-à-dire une connaissance philosophique, car elle n'enveloppe pas la certitude»⁷⁶³. Per comprendere come in Spinoza la profezia sia una forma di conoscen-

759 B. SPINOZA, op. cit., Prefazione, p. 51

760 *Ibid.*, cap. IV, p. 185

761 *Ibid.*, cap. II, pp. 103-105

762 *Ibid.*, cap. II, p. 105

763 S. ZAC, op. cit., p. 75

za inferiore alla filosofia, è necessario rifarsi alla teoria gnoseologica che Spinoza espone nell'*Ethica*. Se è vero che «il *Trattato teologico-politico* presuppone e dipende largamente dalle teorie che Spinoza andava contemporaneamente esponendo nell'*Ethica*»⁷⁶⁴, questo vale soprattutto per quanto concerne la teoria gnoseologica. Nel *Tractatus de intellectus emendatione* Spinoza aveva distinto quattro gradi della conoscenza: immaginazione, percezione empirica, conoscenza scientifica e conoscenza intuitiva.⁷⁶⁵ Nell'*Ethica* i generi di conoscenza si riducono a tre:

Il primo grado è quello della *sensibilità* e dell'*immaginazione*, nel quale le idee si presentano in ordine casuale e confuso. Il secondo è costituito dalla *ragione*, la quale conosce le «nozioni comuni» a più cose, cioè quei modi infiniti che esprimono proprietà generali dei modi finiti [...]. La terza e più alta forma di conoscenza, propria della facoltà dell'*intelletto*, è la *scienza intuitiva*, che ci consente di vedere la derivazione necessaria delle cose dalla causa prima, cioè da Dio, secondo il loro corretto ordine geometrico.⁷⁶⁶

L'intelletto permette l'amore intellettuale di Dio, cioè di conoscere che Dio è l'unica sostanza. La «scienza intuitiva» (che viene dal terzo genere di conoscenza) fa comprendere le cose *sub species aeternitatis*, nella loro realtà assoluta e non nella loro apparenza sensibile.

La vita dedicata alla conoscenza produce la *tranquillitas animi* e permette di conoscere con mente pura realizzando massimamente la natura umana: «la vera felicità e beatitudine dell'uomo consistono soltanto nella sapienza e nella conoscenza della verità»⁷⁶⁷, dice Spinoza. Ma se la Scrittura prescrive che «Dio è il nostro sommo bene, ossia che la conoscenza e l'amore di Dio sono il fine ultimo»⁷⁶⁸, l'immaginazione è una forma di conoscenza inferiore. Solo ragione ed intelletto sono conoscenze vere che fanno conoscere con mente pura. L'immaginazione è conoscenza non adeguata che viene dalle impressioni sensibili e dalla memoria.

La profezia si basa sull'immaginazione: quindi è una forma inferiore di conoscenza. Come chiarisce Zac, «l'Écriture ne nous impose donc aucune philosophie. On doit laisser à chacun la liberté de penser dans tout ce qui

764 E. SCRIBANO, op. cit., p. IX

765 Cfr. GIUSEPPE CAMBIANO E MASSIMO MORI, *Storia e antologia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 2002, vol. II: Età moderna, cap. 8: Spinoza, pp. 111-125, in particolare p. 114

766 *Ibid*, p. 119

767 B. SPINOZA, op. cit., cap. III, p. 139

768 Cfr. *Ibid*, cap. IV, p. 181

touché aux choses speculative. Ce qu'on peut réclamer de chauchun au nom de l'Écriture, c'est seulement le respect de la Parole de Dieu»⁷⁶⁹. Il lume profetico non è superiore a quello filosofico, dato che la Scrittura dà solo un insegnamento morale, avvalendosi dell'immaginazione e senza puntare sulle verità speculative.

Nel capitolo I del *Trattato teologico-politico* Spinoza rimprovera Maimonide per aver sostenuto che la profezia avviene in sogno per mezzo dell'apparizione di un angelo, non occupandosi d'altro «che di estorcere alla Scrittura le frottole aristoteliche»⁷⁷⁰. Spinoza nega che nella profezia Dio parli al profeta per mezzo di un angelo. Al profeta non serve alcun intermediario tra lui e Dio, dato che «le prophète était un intermédiaire entre Dieu et les hommes en tant qu'il leur signifiait la volonté de Dieu dans des circonstances précises»⁷⁷¹. Per Maimonide è direttamente meditazione ed indirettamente comunicazione, ma per Spinoza il profeta è semplicemente interprete della parola di Dio.⁷⁷² Il profeta è interprete ed oratore che ha come obiettivo di comunicare gli oracoli di Dio⁷⁷³, un intermediario tra Dio e gli uomini che riceve la rivelazione profetica grazie alla sua immaginazione e senza guardare al lume razionale.

Profeta, spiega Spinoza, in ebraico si dice *naby*, che significa interprete. Il profeta è veicolo della rivelazione concessagli da Dio e non ha quindi bisogno della mediazione di un angelo, come vuole Maimonide. Scrive Zac,

Maïmonide a donc tort de soutenir que la perfection de l'entendement est une condition nécessaire de la prophétie. Il a tort également de délirer au sujet des causes et des moyens de la revelation prophétique. Mais il est vrai cependant que la vivacité de l'imagination et la perfection des moeurs sont, selon l'Écriture, des qualities indispensables pour être prophète.⁷⁷⁴

Il profeta di Spinoza non è l'«oltre-filosofo» di Maimonide, ma colui che comunica la parola di Dio agli uomini per mezzo della sua immaginazione. Secondo Zac, il filosofo olandese rifiuta la teologia negativa di Maimonide in quanto «La philosophie réussit là où la théologie échoue»⁷⁷⁵. La filosofia insegna la verità, che è una e si raggiunge con la dimostrazione rigorosa. La ragione procede

769 S. ZAC, op. cit., p. 90

770 B. SPINOZA, op. cit., cap. I, p. 79

771 S. ZAC, op. cit., p. 85

772 Cfr. *Ibid*, p. 85

773 Cfr. *Ibid*, p. 86

774 *Ibid*, p. 87

775 *Ibid*, p. 84

con certezza matematica ed è superiore alla teologia, che comporta certezza morale. Come dal capitolo XV, la profezia è per Spinoza una conoscenza che garantisce una certezza etica e si fonda sui tre elementi già ricordati:

la nostra certezza dell'autorità della *Bibbia* non può fondarsi su nessun altro fondamento all'infuori di quello sul quale i profeti fondavano la propria certezza e autorità. Abbiamo infatti mostrato che tutta la certezza dei profeti consisteva in queste tre cose, e cioè: 1) in una precisa e vivace immaginazione; 2) nel segno; 3) infine, e soprattutto, nell'animo incline alla giustizia e al bene.⁷⁷⁶

Il vero profeta, dice Spinoza, è colui che conferma la sua dottrina con i segni. La certezza della profezia non è certezza matematica, quindi non è evidente e richiede i segni. Il profeta insegna come raggiungere la beatitudine mediante la fede, perciò non tratta di verità speculative, ma di cose morali.

Non si devono cercare le cause della conoscenza profetica. Maimonide ha torturato la Bibbia piegandola alle sue fantasie in quanto ha proposto un falso rapporto di fede e ragione. La sua teoria della profezia sostiene che il profeta è superiore al filosofo, ma «per Spinoza la rivelazione profetica avviene tramite l'immaginazione, che è il primo grado della conoscenza. I profeti non ebbero una mente più perfetta, ma solo un'immaginazione più vivace»⁷⁷⁷. Maimonide confonde gli ambiti di fede e ragione a causa di una errata definizione di credenza. La credenza, dice il filosofo di Cordova, non è semplice professione di fede, ma fede e ragione. Per essere certi della profezia si richiede, allora, che il profeta sia dotato tanto della perfezione razionale, che di quella immaginativa. Spinoza rifiuta la definizione di credenza di Maimonide e sostiene che essa concerne solo le cose che non sono percepibili coi sensi. Quando si conosce una cosa, non le si crede più – spiega il filosofo olandese. La credenza implica la fede, che si ha solo se non si domina l'oggetto in analisi con la ragione. Per questo «la certitude de la révelation prophétique est une "certitude morale" et par conséquent elle n'a rien de commun avec la certitude de la "philosophie vraie"»⁷⁷⁸.

Va perciò letta in chiave di certezza morale anche la definizione della profezia che Spinoza dà nel capitolo I:

Profezia o rivelazione è la conoscenza certa, rivelata da Dio agli uomini, di qualcosa. E profeta è colui che interpreta le rivelazioni di Dio per coloro

776 B. SPINOZA, op. cit., cap. XV, pp. 508-509

777 A. DINI, op. cit., p. 24

778 S. ZAC, op. cit., p. 78

che non possono averne una conoscenza certa e che, perciò, soltanto con la pura fede possono accogliere le cose rivelate.⁷⁷⁹

Il profeta, dice la nota I del *Trattato teologico-politico*, è colui che interpreta la rivelazione di Dio per coloro che non la sanno comprendere. Certo, il profeta ha una virtù fuori dal comune in quanto percepisce lo Spirito di Dio. Tuttavia ha una capacità umana e non divina, dato che la profezia si basa sull'immaginazione, che è facoltà tutta umana. La virtù del profeta è una capacità immaginativa rara, ed anche «la grandezza del gigante è rara, ma tuttavia umana. La capacità di comporre versi improvvisando è data a pochissimi, e tuttavia è umana»⁷⁸⁰. La profezia è un mezzo di comunicazione umano posseduto da uomini, dato che si avvale dell'immaginazione.

Anche la conoscenza naturale, sostiene Spinoza, si può chiamare profezia. La conoscenza naturale è tenuta di poco conto dal volgo, che ricerca sempre l'insolito e disprezzano i doni naturali. Ma «la conoscenza naturale non è per nulla inferiore alla conoscenza profetica»⁷⁸¹. La conoscenza naturale è divina, eppure coloro che la possiedono non si chiamano profeti. Ciò perché quello che conoscono può essere compreso da tutti con la ragione e non creduto *ex sola fide* come quanto insegnato dai profeti. Alla conoscenza profetica Spinoza fa corrispondere la fede, mentre la ragione spetta alla conoscenza naturale. La teoria della profezia dev'essere ricavata, dunque, da quanto la Scrittura dice espressamente della rivelazione profetica. Trattando del nuovo metodo di interpretazione della Scrittura, Spinoza rifiuta, nel capitolo VII, il metodo di Maimonide in quanto ricorre al «lume soprannaturale» e contamina i campi della fede e della ragione.⁷⁸² La Scrittura va esaminata secondo la Scrittura e solo da quest'analisi si potrà ricavare una corretta teoria della profezia.

Bisogna chiarire, in sostanza, che la profezia non è un dono riservato da Dio al popolo ebraico. Nel capitolo III il *Trattato teologico-politico* chiarisce cosa si debba intendere per elezione ebraica: «la loro elezione e vocazione consistette perciò soltanto nella temporanea prosperità dello Stato e negli agi; e non vediamo cos'altro, all'infuori di questo, Dio abbia promesso ai patriarchi o ai loro successori»⁷⁸³. Tutte le nazioni hanno avuto profeti e la profezia non

779 B. SPINOZA, op. cit., cap. I, p. 67

780 *Ibid.*, cap. I, nota III

781 *Ibid.*, cap. I, p. 69

782 Cfr. *Ibid.*, cap. VII, pp. 315-327

783 *Ibid.*, cap. III, p. 149

è un dono che Dio ha riservato agli Ebrei, come provano le storie profane: «anche gli altri popoli, come gli Ebrei, ebbero i loro profeti, i quali profetarono sia per essi sia per gli Ebrei»⁷⁸⁴. «Il dono della profezia non fu riservato ai Giudei, ma fu comune a tutte le nazioni»⁷⁸⁵, dice Spinoza, in quanto Dio si è rivelato ai rozzi Ebrei per storie ed ai saggi Gentili per concetti. La profezia non è appannaggio esclusivo del popolo ebraico poiché si fonda sull'immaginazione, che è capacità propria di tutti gli uomini.

La profezia si esprime per mezzo di parole ed immagini: «tutte le cose che Dio rivelò ai profeti, furono loro rivelate o con parole, o con figure o nell'uno e nell'altro modo, cioè con parole e figure»⁷⁸⁶, chiarisce Spinoza. I mezzi della rivelazione profetica sono le parole e le immagini, non l'angelo di Maimonide. Questo «in quanto l'immaginazione del profeta, anche nello stato di veglia, era disposta in modo tale che a lui sembrasse chiaramente di sentire parole o di vedere cose»⁷⁸⁷. Dio si manifesta al profeta in sogno, come vuole Maimonide, ma non per mezzo di un angelo: bensì con parole ed immagini. La profezia si fonda sull'immaginazione e non sulla ragione. Per Spinoza «i profeti non percepirono le rivelazioni di Dio se non per mezzo dell'immaginazione, cioè mediante parole o immagini, vere o immaginarie»⁷⁸⁸. L'immaginazione non è più l'ausiliario della conoscenza profetica di Maimonide, ma lo strumento esclusivo della profezia.

Nella profezia la ragione tace e l'immaginazione è al massimo grado. Per questo i profeti insegnarono per mezzo di parabole ed enigmi: in quanto queste forme erano più adatte ad esprimere i parti della loro immaginazione. E «poiché l'immaginazione è volubile e incostante»⁷⁸⁹, la profezia varia a seconda dei profeti. Dato che la sua conoscenza viene dall'immaginazione, il profeta è inferiore al filosofo: «le prophète n'est pas un super-philosophe, car la connaissance prophétique est inférieure à la connaissance philosophique»⁷⁹⁰. La conoscenza filosofica comporta la certezza in quanto procede per ragionamenti dimostrativi. La conoscenza profetica lascia spazio al dubbio in quanto si fonda sull'immaginazione, il grado più basso della conoscenza.

784 *Ibid*, cap. III, p. 157

785 *Ibid*, cap. III, p. 161

786 *Ibid*, cap. I, p. 71

787 *Ibid*, cap. I, p. 73

788 *Ibid*, cap. I, p. 97

789 *Ibid*, cap. I, p. 99

790 S. ZAC, op. cit., p. 90

Spinoza non parte dai Peripatetici arabi come fa Maimonide. «Dans la philosophie de Spinoza, où tout est en acte, la notion de virtualité est dépourvue de sens»⁷⁹¹. Il filosofo olandese ammette l'intelletto agente unico, ma non l'intelletto possibile. Nella sua filosofia tutto è in atto e non c'è spazio per la nozione aristotelica di potenza. Viene scartata, quindi, l'emanazione che fonda la profezia in Maimonide. La profezia viene dal concorso di tre cause: immaginazione, segni e costumi morali. La certezza è propria del ragionamento rigoroso della ragione e dell'intelletto. La profezia non implica, invece, una conoscenza certa: «la profezia di per sé non può includere la certezza, perché [...] essa dipende dalla sola immaginazione»⁷⁹². I profeti non furono dotati di una mente superiore, ma di un'immaginazione più vivace, dice Spinoza in apertura del capitolo II. Dato che

coloro che sono molto dotati di immaginazione, infatti, sono meno adatti a intendere le cose, mentre coloro che sono più dotati di intelletto e lo coltivano al massimo hanno una facoltà di immaginare più moderata e più sotto controllo,⁷⁹³

si può essere profeti anche senza essere sapienti. «Le prophète n'est même pas un philosophe, car il n'est pas animé par le désir de comprendre et n'a aucune formation philosophique»⁷⁹⁴.

Spinoza utilizza le stesse citazioni bibliche di Maimonide per mostrare che la profezia viene dalla vivacità della facoltà immaginativa.⁷⁹⁵ La profezia varia da profeta a profeta in quanto lo stile del profeta dipende dall'immaginazione, dalla cultura del profeta e dai suoi costumi morali: «la stessa rivelazione variava [...] in ciascun profeta, secondo la predisposizione dell'animo, dell'immaginazione, e secondo le opinioni che aveva abbracciato in precedenza»⁷⁹⁶. Ai Magi la nascita di Cristo fu rivelata dalla cometa in quanto credevano alle sciocchezze dell'astrologia. Isaia dette profezie catastrofiche in quanto era di carattere triste. «Il parlare di Dio non ha un proprio stile, ma, a seconda dell'istruzione e della capacità del profeta, è elegante, conciso, rigoroso, rozzo, prolisso e oscuro»⁷⁹⁷. Dio adatta la rivelazione alla capacità ed alle opinioni del profeta. Per questo «pour Spinoza,

791 *Ibid*, p. 74

792 B. SPINOZA, op. cit., cap. II, p. 103

793 *Ibid*, cap. II, p. 101

794 S. ZAC, op. cit., p. 90

795 Cfr. *Ibid*, p. 87

796 B. SPINOZA, op. cit., cap. II, p. 107

797 *Ibid*, cap. II, p. 113

“la lumière prophétique” n’est pas prophétique parce que surnaturelle»⁷⁹⁸. Come Maimonide, Spinoza sostiene che le due condizioni della profezia sono la vivacità della facoltà immaginativa e la perfezione dei costumi morali. Ma, diversamente da Maimonide, non ritiene che il profeta sia superiore al filosofo.

Scrive Zac: «l’élégance ou la rudesse du style des prophètes dépendait à la fois de l’orientation de leur imagination et du degré de leur culture, de leur éducation et de leur milieu social»⁷⁹⁹. Maimonide sostiene che la profezia non si può avere se l’uomo è triste, ma il caso di Geremia sconfessa questa opinione. Come scrive la Scribano,

l’accertamento filologico del significato della Scrittura dimostra poi che la conoscenza profetica utilizza esclusivamente gli strumenti della conoscenza sensibile; essa si affida quindi all’immaginazione e non all’intelletto. Con ciò si spiega agevolmente la variabilità della rivelazione su uno stesso argomento; essa riflette il carattere, l’indole e i pregiudizi del soggetto conoscente, e così la conoscenza profetica riflette il carattere e le convinzioni dei singoli profeti.⁸⁰⁰

I profeti sono tutti d’accordo sul fatto che Dio prescrive una regola di vita pratica. L’insegnamento dei profeti è un insegnamento morale. Non importa che le loro idee speculative coincidano: basta che la loro rivelazione sproni l’uomo alla giustizia ed alla carità:

n’empêche que les prophètes étaient des hommes de vie droite et que, malgré la diversité de leurs idées spéculatives et de leurs visions, ils étaient d’accord sur l’essentiel, à savoir que Dieu prescrivait aux hommes la règle de la pratique de la justice et de la charité⁸⁰¹.

La certezza della rivelazione viene ai profeti dalla loro disposizione morale buona, dato che l’immaginazione varia.

Se, dunque, in Maimonide la figura del profeta era superiore a quella del filosofo, in Spinoza il filosofo è superiore al profeta. Per Spinoza «la profezia è inferiore alla conoscenza naturale, la quale non ha bisogno di alcun segno, ma per sua natura include la certezza»⁸⁰². In Maimonide il profeta è superiore al filosofo in quanto ha tanto ragione che

798 S. ZAC, op. cit., p. 90

799 *Ibid*, p. 88, nota 1

800 E. SCRIBANO, op. cit., p. XV

801 S. ZAC, op. cit., p. 89

802 B. SPINOZA, op. cit., cap. II, p. 103

immaginazione. Spinoza riprende da Maimonide l'importanza dell'immaginazione nella conoscenza profetica, ma ritiene che il filosofo di Cordova abbia ingiustamente sostenuto che nella profezia ragione ed immaginazione vanno a braccetto. L'immaginazione è il grado più basso della conoscenza, che si ha quando la ragione tace. Il profeta è, pertanto, inferiore al filosofo, dato che non procede per ragionamenti dimostrativi ma fonda la certezza della sua rivelazione su di una vivacissima immaginazione.

§4. Mosè e Cristo: la discussione sul primato tra i profeti

In Maimonide la profezia viene annunciata da un angelo che si propone come mediatore tra Dio e l'uomo. Solo a Mosè Dio comunica la profezia senza l'ausilio di un angelo. Questo in quanto «la profezia di “Mosè nostro maestro” si distingue dalla profezia degli altri profeti»⁸⁰³. Mosè, dice Maimonide, ebbe la profezia in modo speciale perché vide Dio faccia a faccia. Il capitolo XXXIX della *Guida dei perplessi* sostiene che né i profeti che precedettero Mosè, né quelli che vennero dopo di lui sono stati capaci della sua grandezza. Mosè è, per Maimonide, il grado superlativo della profezia:

tutti i profeti ascoltano i discorsi per mezzo di un «angelo», con l'eccezione di «Mosè nostro maestro», del quale si dice «Bocca a bocca Io gli parlo»? Ebbene, sappi che la cosa sta proprio così, e che l'intermediario è qui la potenza immaginativa, perché il profeta ascolta Dio parlargli «in sogno di profezia», mentre «Mosè nostro maestro» lo ascoltò «da sopra il propiziatorio, tra i due cherubini», senza influenza della facoltà immaginativa.⁸⁰⁴

Come chiarisce Zac, Mosè è, in Maimonide, il sommo profeta che possiede l'intelletto acquisito e viene ispirato direttamente da Dio: senza l'intermediario (angelo) e nello stato di veglia (cioè senza allegorie). Mosè vede Dio faccia a faccia in quanto è in permanente stato di profezia. Zac sostiene per questo che «Moïse joue donc dans la prophétologie de Maïmonide un rôle analogue à celui que le Christ [...] joue dans la philosophie de Spinoza»⁸⁰⁵.

In Spinoza la figura mosaica cessa di essere quella del sommo profeta. Mosè, dice il filosofo olandese nel capitolo VIII del *Trattato teologico-politico*, non

803 M. MAIMONIDE, op. cit., p. 452

804 *Ibid.*, p. 493

805 S. ZAC, op. cit., p. 73

è l'autore del *Pentateuco*. Chi scrisse i primi cinque libri del Testo Sacro parlò di Mosè in terza persona e narrò che Mosè morì e fu sepolto. Cose che Mosè, evidentemente, non poté scrivere. Come si dice nel capitolo V, Mosè «non insegna ai Giudei come un dottore o come un profeta a non uccidere e a non rubare, ma ordina queste cose come un legislatore e un principe»⁸⁰⁶. Per Spinoza «avendo Mosè conosciuto l'indole e l'animo ostinato della sua nazione, si rese conto chiaramente che gli Ebrei non avrebbero potuto condurre a termine le cose intraprese senza straordinari miracoli e senza uno speciale aiuto esterno di Dio»⁸⁰⁷ e per questo inventò l'elezione del popolo ebraico. Ciò non significa che gli Ebrei furono più sapienti degli altri popoli, dice il capitolo III del *Trattato teologico-politico*, ma che si distinsero dalle altre nazioni per un'elezione temporanea che riguarda lo Stato. Mosè era consapevole che gli Ebrei erano un popolo rozzo ed istituì la Legge per garantire uno Stato che avesse di mira la sicurezza e la salute. Dio ha eletto i Giudei per quanto riguarda lo Stato; per il resto essi sono eguali a tutti gli altri popoli. L'elezione ebraica è, quindi, uno strumento politico con cui Mosè garantì al suo popolo gli agi ed il benessere del corpo.

La Legge di Mosè non è legge universale, ma accomodata all'indole degli Ebrei. È una legge politica che mira alla costruzione dello Stato e si differenzia dalla «legge divina naturale» insegnata dai profeti.⁸⁰⁸ I profeti insegnano una regola di vita pratica che mira all'amore di Dio. Mosè insegna, invece, l'ubbidienza:

Mosè percepì tutte queste cose non come verità eterne, ma come precetti e istituti, e le prescrisse come leggi di Dio; e di conseguenza avvenne che immaginasse Dio come reggitore, legislatore, re, misericordioso, giusto ecc., benché tutti questi siano attributi della sola natura umana, che devono essere del tutto rimossi dalla natura divina.⁸⁰⁹

Mosè concepisce Dio come Legislatore in quanto introduce la Legge per obbligare il suo popolo alla devozione con il timore delle pene. Lo scopo delle cerimonie mosaiche, dice Spinoza nel capitolo V del *Trattato teologico-politico*, fu quello di non permettere ai rozzi Ebrei di fare alcunché a loro piacimento. La Legge mosaica non insegna verità speculative, ma vuole

806 B. SPINOZA, op. cit., cap. V, p. 207

807 *Ibid*, cap. III, p. 161

808 Cfr. *Ibid*, cap. IV, p. 183

809 *Ibid*, cap. IV, p. 189

indurre gli uomini all'ubbidienza che permette la sopravvivenza dello Stato.⁸¹⁰ Scrive Spinoza nel capitolo II:

se si esamina senza pregiudizi ciò che afferma Mosè, si vede chiaramente come la sua opinione su Dio fosse quella di un ente che è sempre esistito, esiste e sempre esisterà; e per questa opinione egli lo chiama con il nome «Jehova», che in ebraico esprime questi tre tempi dell'esistenza; ma della sua natura non insegnò nient'altro all'infuori del fatto che è misericordioso, benigno ecc., oltre che straordinariamente geloso, come risulta da molteplici luoghi del *Pentateuco*.⁸¹¹

Mosè non comprende l'onniscienza di Dio. La Legge mosaica insegna solo l'esistenza di Dio, ma non dice nulla sulla sua essenza. Mosè arriva addirittura, secondo Spinoza, ad ammettere l'esistenza di enti che fanno le veci di Dio ed a fare di Lui il Dio degli dèi.⁸¹² Questo in quanto deve adattare la sua profezia alla scarsa cultura degli Ebrei. Egli parla di Dio con caratterizzazioni antropomorfe tanto a causa dei suoi pregiudizi che per farsi intendere dal volgo israelita. Immagina che Dio abiti il cielo, e per questo sale sul monte Sinai per parlargli. Non parla da filosofo, ma da legislatore che adatta la sua parola alle capacità del suo interlocutore. Mosè dialoga con Dio faccia a faccia, ma non è il sommo profeta, bensì l'ordinatore dello Stato ebraico che utilizza la religione come strumento politico. Si rapporta a Dio con l'immaginazione come tutti gli altri profeti, e non comprende l'essenza di Dio come invece vorrebbe Maimonide.

Zac solleva la questione dei nomi divini in Maimonide e Spinoza a partire dall'affermazione, del filosofo di Cordova, secondo cui Mosè conobbe Dio diversamente dagli altri profeti in quanto lo indicò con il nome di *Jehova*. Nella teoria dei nomi divini di Maimonide il nome *Jehova* è quello più proprio di Dio in quanto testimonia come in Dio essenza ed esistenza coincidano.⁸¹³ Mosè chiama Dio col nome di *Jehova* in quanto comprende che Dio è l'Essere. Se per Maimonide il sommo profeta comprese essenza ed esistenza

810 Cfr. *Ibid*, cap. XIV, p. 475

811 *Ibid*, cap. II, p. 123

812 Cfr. B. SPINOZA, op. cit., cap. I, p. 123

813 Per Maimonide ci sono quattro tipi di nomi divini. In primo luogo Dio si definisce con nomi che designano gli attributi morali e non ne esprimono l'essenza (giusto, clemente, misericordioso...). Il secondo tipo di nomi divini è quello dei nomi che lo designano metaforicamente (giudice, governante, legislatore...). Il terzo tipo è quello dei nomi che esprimono la distanza creatore-creatura (Yod, Wa, Hè). Il quarto ed ultimo nome divino è quello di *Jehova*, che dice che Dio è colui che è, l'Essere. (Cfr. S. ZAC, op. cit., pp. 80-81).

di Dio, per Spinoza Mosè non seppe arrivare a capire la natura di Dio. «Spinoza – dice Zac – reprend à sou tour cette analyse des noms de Dieu, mai il arrive à une conclusion entièrement opposée à celle de Maïmonide»⁸¹⁴. Anche nella teoria dei nomi divini di Spinoza, come in quella di Maimonide, *Jehova* è l'ultimo nome che si predica di Dio.⁸¹⁵ Tuttavia è nome che fa comprendere l'esistenza di Dio, ma non la sua essenza. Mosè conobbe Dio col nome di *Jehova*, quindi ne comprese l'esistenza e non la natura.

Chi comprese l'essenza e l'esistenza di Dio è, per Spinoza, il Cristo. Se per Maimonide il sommo profeta era Mosè, per Spinoza è Gesù. Per lui Cristo «non fu tanto profeta, quanto bocca di Dio»⁸¹⁶. Egli comprese la rivelazione senza immaginazione, dato che concepì Dio mente a mente. Dio inviò Gesù a parlare a tutto il genere umano e non al solo popolo ebraico, quindi lo rese capace di comprendere la sua rivelazione in modo diverso dagli altri profeti. Quando parla per mezzo di parabole, Cristo lo fece per adattare il suo discorso al pubblico con cui dialoga e non a causa delle sue opinioni preconcepite. Gesù non ebbe, come Mosè, pregiudizi antropomorfici su Dio. Infatti vide Dio mente a mente. Scrive Spinoza:

credo che nessuno sia pervenuto a una così grande perfezione al di sopra degli altri se non Cristo, al quale i voleri di Dio che conducono gli uomini alla salvezza furono rivelati senza parole o visioni, ma immediatamente; cosicché Dio per mezzo della mente di Cristo si è manifestato agli apostoli, come una volta si era manifestato a Mosè mediante una voce aerea. E perciò la voce di Cristo, come quella udita da Mosè, si può chiamare voce di Dio. [...] mentre Mosè parlava con Dio faccia a faccia, come un uomo è solito parlare con un compagno (cioè con la mediazione dei loro due corpi), Cristo invece comunicò con Dio da mente a mente.⁸¹⁷

Solo Cristo ha dialogato con Dio senza la mediazione dell'immaginazione. Tutti i profeti vedono Dio grazie al medio delle parole e delle figure che vengono dalla facoltà immaginativa. Cristo colse invece Dio immediatamente, in quanto si rapportò con Lui mente a mente.

814 S. ZAC, op. cit., p. 81

815 Per Spinoza il primo nome di Dio è *El Elah*, che ne indica gli attributi morali (grandezza, giustizia, misericordia...). Il secondo nome è *El Saday*, che indica la provvidenza divina. Il terzo *Jehova*, che indica la necessità dell'esistenza di Dio. Vengono quindi i nomi derivati da *Jehova*. (Cfr. S. ZAC, op. cit., pp. 81-83). Zac mette inoltre in evidenza come Spinoza derivi la sua interpretazione del nome *Jehova* anche dal rabbino Jehouda Halevy (Cfr. *Ibid*, p. 83).

816 B. SPINOZA, op. cit., cap. IV, p. 189

817 *Ibid*, cap. I, pp. 81-83

Gesù ha insegnato la religione universale (dice Spinoza nel capitolo XII del *Trattato teologico-politico*) perché è il sommo profeta. Non ha parlato come legislatore, ma come dottore che insegna cose morali valide per tutti i popoli: «Cristo le disse non come un legislatore che istituiva leggi, ma come un dottore che impartiva insegnamenti, poiché [...] volle correggere non tanto le azioni esterne quanto la disposizione dell'animo»⁸¹⁸, scrive Spinoza. Mosè insegna la punizione della pena; Cristo insegna il perdono. «Cristo promette un premio spirituale, e non corporeo come Mosè»⁸¹⁹. Non ebbe di mira l'istituzione dello Stato, ma l'insegnamento della morale universale. Per questo non introdusse nuove leggi e non negò la Legge mosaica: in quanto ebbe di mira la salvezza dell'anima e non la salute del corpo che la legge politica stabilita da Mosè garantiva. «Dio mandò a tutte le nazioni il suo Cristo per liberale tutte, senza discriminazioni, dalla schiavitù della legge, affinché agissero bene non in base al comandamento della legge, ma in base al fermo decreto dell'animo»⁸²⁰. Cristo insegnò ad interiorizzare la legge morale. Come scrive Alessandro Dini,

Spinoza non riconosce alla rivelazione alcun significato e contenuto di tipo conoscitivo. Solo nel caso della sapienza di Gesù egli manifesta qualche incertezza: avendo comunicato con Dio direttamente, da mente a mente, e non, come i profeti, tramite l'immaginazione, Gesù intese la rivelazione tramite le nozioni comuni.⁸²¹

In Maimonide Mosè è la figura del sommo profeta che unisce assieme sapienza ed immaginazione. Il suo posto viene preso nella teoria della profezia di Spinoza da Cristo, che ebbe conoscenza adeguata di Dio in quanto si rapportò con Lui mente a mente e non con la sola immaginazione.

Superiori al Mosè di Maimonide sono per Spinoza anche gli Apostoli. Nel capitolo XI del *Trattato teologico-politico* il filosofo olandese sostiene che «gli apostoli furono profeti»⁸²², ma in modo diverso da tutti gli altri. Le *Lettere degli Apostoli* secondo Spinoza non parlano per rivelazione, ma per conoscenza. Gli Apostoli non profetizzarono, ma discussero. Insegnarono la religione in modo diverso (e superiore) ai profeti. Questi concepiscono le cose rivelate per mezzo dell'immaginazione, mentre gli Apostoli seguirono

818 *Ibid.*, cap. VII, p. 293

819 *Ibid.*, cap. V, p. 207

820 *Ibid.*, cap. III, p. 165

821 A. DINI, op. cit., p. 23

822 B. SPINOZA, op. cit., cap. XI, p. 415

no il lume naturale. Essi «furono non solo profeti, ma anche dottori»⁸²³ in quanto ebbero tanto immaginazione che ragione. Come chiarisce Zac, «ils sont docteurs, non en raison de leurs connaissances speculative, mais parce que, s'adressant à tout les hommes et faisant appel à leur, ils prêchent en raisonnant et en discutant»⁸²⁴. Gli Apostoli sono quindi, in Spinoza, il grado intermedio tra la profezia inferiore (Mosè) e la profezia superiore (Cristo): né profeti come Mosè, né bocca di Dio come Cristo. Sono dottori che conoscono la morale universale insegnata da Cristo e la comunicano a tutti gli uomini per mezzo della ragione.

823 *Ibid*, cap. XI, p. 429

824 S. ZAC, op. cit., p. 86

XII

Secundum quid. La medietà dell'anima nel *De immortalitate animae* di Pietro Pomponazzi

§1. Il metro del sincretismo pomponazziano

Che Pietro Pomponazzi sia «un pensatore originale e non un pedissequo ripetitore, seguace di questo o quel commento»⁸²⁵ è ormai appurato. Il «carattere eminentemente problematico»⁸²⁶ del suo filosofare lo rende figura di spicco del pensiero cinquecentesco. Dando uno sguardo “a volo d’uccello” sull’aristotelismo del Quattrocento e del Cinquecento, Bruno Nardi riserva al Peretto un posto isolato tra le due tendenze predominanti nelle università italiane (averroismo ed alessandrismo).⁸²⁷ «Aristoteles etiam fuit homo et decipi potuit»⁸²⁸, dice il filosofo mantovano. Non si deve tener fede all’*auctoritas* dello Stagirita senza vagliarla criticamente. Paul Oskar Kristeller ha, per questo, parlato di un sincretismo di Pomponazzi, in base al quale troviamo, nei suoi scritti, rimandi ad autori non aristotelici che «rivelano una sua cultura umanistica per quanto rudimentale»⁸²⁹. Laddove il Peretto si distacca da Aristotele, secondo Kristeller, «incontriamo spesso alcuni elementi platonici, stoici oppure originali»⁸³⁰.

825 FRANCO GRAIFF, *Aspetti del pensiero di Pietro Pomponazzi nelle opere e nei corsi del periodo bolognese*, in *Annali dell'Istituto di Filosofia*, Olschki, Firenze, 1979, pp. 69-109, cit. p. 81

826 ALFONSO INGEGNO, *Astrologia, magia e ordine del mondo*, in *Storia della filosofia*, Laterza, Bari, 1995, a cura di P. ROSSI e C. A. VIANO, vol. 3: Dal Quattrocento al Seicento, pp. 85-113, cit. p. 85

827 Cfr. BRUNO NARDI, *L'aristotelismo dalla metà del Quattrocento alla metà del Cinquecento a volo d'uccello*, in B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Le Monnier, Firenze, 1965, pp. 371-382

828 PIETRO POMPONAZZI, *Expositio super septimum Physicorum*, Arezzo, Bibl. D. Frat. D. laici, Ms. 389, c. 181r, cit. da F. GRAIFF, op. cit., p. 84

829 PAUL OSKAR KRISTELLER, *Aristotelismo e sincretismo nel pensiero di Pietro Pomponazzi*, Antenore, Padova, 1983, p. 9

830 *Ibidem*

Se è vero che Platone e Ficino hanno un ruolo solo secondario nell'economia del *De immortalitate animae*⁸³¹, è anche vero che

per quanto la posizione del Pomponazzi sull'immortalità dell'anima sia contraria a quella del Ficino, bisogna notare che il suo trattato del 1516 e gli scritti posteriori, e forse anche le questioni anteriori, presuppongono le discussioni precedenti sull'argomento, e specialmente la *Theologia Platonica* del Ficino.⁸³²

Passare dal dire che Pomponazzi ha presente la *Theologia platonica*, al fare del Mantovano un pensatore che contamina il suo aristotelismo con il platonismo fiorentino, tuttavia, è operazione rischiosa. Il terreno per misurare la posizione di Pomponazzi rispetto alle dottrine neoplatoniche di Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola è il tema della medietà dell'anima nell'ordine del mondo.

Si tratta di un motivo già di larga diffusione nel Medioevo per effetto del *Liber de causis*, epitome dell'*Elementatio theologica* di Proclo che aveva diffuso nella Scolastica latina le dottrine neoplatoniche. Ficino e Pico lo ritrovarono nella letteratura ermetica, e di lì lo diffusero nel pensiero del Rinascimento. L'uomo *magnum miraculum* dell'*Asclepius* è un essere intermedio tra divino e bestiale in quanto ha una parte mortale (corpo) ed una parte immortale (anima). La natura mista permette all'uomo ermetico di occupare la posizione di intermediario all'interno del grande disegno divino. Simile a Dio quanto all'anima, l'uomo può elevarsi alla contemplazione delle cose superne. Legato al mondo quanto al corpo, deve prendersi cura del creato. Unico essere vivente di duplice natura, l'uomo diviene nell'*Asclepius* il vincolo del mondo. Grazie alla sua medietà, tiene assieme l'ordine gerarchico dell'universo, collega l'alto col basso.

A Pomponazzi il tema della medietà dell'anima arriva tanto da fonti platoniche che dalla tradizione aristotelica. Nel *De dignitate et excellentia hominis* di Giannozzo Manetti l'immortalità dell'anima viene ancora intesa, platonicamente, come segno della parentela dell'uomo con Dio a causa della medietà dell'essere umano, formato da una parte mortale (corpo) e da una parte immortale (anima). In un aristotelico come Tommaso d'Aquino

831 Cfr. VITTORIA PERRONE COMPAGNI, *Introduzione a P. POMPONAZZI, Trattato sull'immortalità dell'anima*, Olschki, Firenze, 1999, pp. V-XCVIII, in particolare le pp. XXX-XXXIII

832 P. O. KRISTELLER, *Aristotelismo e sincretismo nel pensiero di Pietro Pomponazzi*, op. cit., p. 12

si conservano suggestioni neoplatoniche (dovute al contatto con il *Liber de causis*) laddove si afferma che l'anima è al confine tra eternità e tempo, ente intermedio nella scala dell'essere. Lo stesso Tommaso de Vio, generale dell'Ordine domenicano al tempo della bolla *Apostolici Regiminis* (1512), aveva conservato gli spunti tomisti sulla medietà dell'anima:

Inter formas materiales [...] et formas separatas omnino a materia [...] rationabile medium ponitur forma secundum esse independens a materia et tamen communicans secundum esse in materia [...]. Tale autem formam fatemur esse animam intellectivam.⁸³³

Sebbene il tema della medietà dell'anima nella grande catena dell'essere derivi, in Pomponazzi, tanto dal platonismo fiorentino che dalle contaminazioni neoplatoniche sull'aristotelismo medievale, questo non impedisce al Peretto di operare un ripensamento del problema:

la dimostrazione della mortalità essenziale dell'anima e del suo corollario di una immortalità *secundum quid* si muove a partire dalla considerazione del suo luogo nell'ordinata scansione della catena dell'essere. Il recupero della prospettiva ontologica e cosmologica [...] induce a riconsiderare l'importanza degli accenni all'uomo "orizzonte dei due mondi".⁸³⁴

Pomponazzi riprende il tema della medietà dell'anima (tanto caro al platonismo ficiniano e pichiano) e lo ripensa in funzione della sua mortalità. Traccia di questo ripensamento sono i luoghi del *De immortalitate animae* in cui tratta esplicitamente della posizione intermedia dell'uomo nella grande catena dell'essere ed il *secundum quid* con cui rovescia la formula tomista in mortalismo. Giovanni Di Napoli ha sostenuto che «il Pomponazzi può essere detto un alessandrino»⁸³⁵ in quanto riduce, da mortalista coerente sino alla radicalità, tutte le formule aristoteliche sull'intelletto (immisto, separato, incorruttibile, immortale) al mero *secundum quid*. Questo saggio tenterà (senza alcuna pretesa di completezza) di indagare la trattazione del problema della medietà dell'anima nel *De immortalitate animae* al fine di mostrare come il pensatore mantovano dipenda, pur senza aderirvi e limitatamente a questo tema, dalle dottrine del platonismo fiorentino. Si

833 TOMMASO DE VIO, *Commentaria in libros Aristotelis De anima*, ed. G. PICARD-G. PELLAND, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris, 1965, III, 122, p. 74

834 V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione*, op. cit., p. XLVI

835 GIOVANNI DI NAPOLI, *Pietro Pomponazzi e la teoresi della mortalità*, in G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, S.E.I., Torino, 1963, pp. 227-275, cit. p. 262

cercherà, inoltre, di mostrare come Pomponazzi operi un ripensamento della tradizione sull'anima da cui dipende per confutare l'affermazione per cui il *secundum quid* di immortalità è una mera esigenza retorica dovuta al ribaltamento della tesi tomista.

§2. *Obtinet naturae mediam regionem: la medietà dell'anima in Ficino*

Eugenio Garin ha scritto che «il mondo come opera d'arte, potrebbe essere il titolo di tutta la filosofia del Ficino»⁸³⁶. Rifacendosi alla tradizione neoplatonica, il Figlinese ritenne che la realtà sia un ordine armonico graduato in varie ipostasi. Come scrive Kristeller, nel pensiero di Ficino l'unità del mondo si esprime per mezzo della «molteplicità articolata dal principio della graduazione universale»⁸³⁷. L'anima, dice il *Prohemium* della *Theologia platonica*, è «speculum rerum omnium medio»⁸³⁸ in quanto si presenta «come quel mezzo singolare che collega gli estremi del mondo e che nella sua sola esistenza fa manifesta l'unità intima dell'essere»⁸³⁹. «Fra le caratteristiche prime dell'insegnamento ficiniano – scrive Alfonso Ingegno – vi è quella di assicurare all'anima una collocazione cosmica che ne garantisca l'origine e il destino non transeunti e chiarisca i modi in cui si esplica la sua funzione»⁸⁴⁰. Per mettere in risalto la posizione mediana dell'anima all'interno dell'ordine del mondo, il pensatore figlinese dà vita ad una pentarchia in cui essa si caratterizza come terza essenza:

animam vero inter illa summa et haec infima mediam, quam merito essentiam tertiam ac mediam more Platonico nominamus, quoniam et ad omnia media est et undique tertia.⁸⁴¹

L'anima è centro metafisico, medio della gerarchia dell'essere che, passando per livelli intermedi, va da Dio al corpo.

L'anima, terza essenza, «congiunge il superiore e l'inferiore fra loro e sod-

836 EUGENIO GARIN, *Lo zodiaco della vita*, Laterza, Bari, 2007, p. 85

837 P. O. KRISTELLER, *L'unità del mondo*, in P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Le Lettere, Firenze, 1953, parte I, cap. V, pp. 86-123, cit. p. 86

838 MARSILIO FICINO, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, a cura di R. Marcel, Les Belles Lettres, Paris, 1964-1970, vol. I, *Prohemium*, p. 86

839 P. O. KRISTELLER, *L'unità del mondo*, op. cit., p. 102

840 A. INGEGNO, *Il nuovo platonismo*, in *Storia della filosofia*, op. cit., pp. 64-84, cit. p. 73

841 M. FICINO, op. cit., vol. I, Libro III, caput II, p. 137

disfa all'esigenza di un intermediario del mondo»⁸⁴². Non solo «la teoria dell'anima come *copula mundi* costituisce la *ratio communis* per dimostrare l'immortalità di essa»⁸⁴³, ma garantisce l'unità del tutto. Il primo grado della scala dell'essere, spiega il capitolo I del Libro III della *Theologia platonica*, è Dio, unità immobile in quanto atto puro privo di potenza. Al secondo grado si trova l'angelo, «multitudo immobilis»⁸⁴⁴ che deriva direttamente da Dio (immobilità) ma che degrada dalla semplicità divina (molteplicità). Terzo livello della scala dell'essere è l'anima. L'anima è «a materia separabilis»⁸⁴⁵, cioè atto del corpo. Tuttavia non è atto puro, dato che atto puro è soltanto Dio. Se fosse immobile sarebbe angelo. Se fosse mobile sarebbe qualità. Pertanto l'anima è mobile ed immobile allo stesso tempo. È il grado intermedio della scala dell'essere in quanto «est primum mobile inter omnia quae sunt mobilia»⁸⁴⁶. Al di sotto dell'anima si trova la qualità, quarto grado della gerarchia ontologica che riceve dagli enti superiori la capacità di muovere e dalla distanza da Dio la possibilità di unirsi alla materia. Quinto grado della pentarchia ficiniana è, infine, il corpo, che è sempre mosso e non muove nulla.

In questa gradazione ontologica ogni ipostasi (effetto) degrada dalla perfezione della causa che la produce a seconda della sua distanza da essa. La distanza dell'effetto dalla causa è la cifra della sua potenza. L'anima dista da Dio, sua causa creatrice, più dell'angelo: quindi è «mobilis multitudo»⁸⁴⁷. Tuttavia è anche superiore alla qualità in quanto trasmette ai corpi il movimento che viene da Dio. L'anima è centro della gerarchia universale poiché in essa si fondono il motore ed il mosso. È motore automoventesi che permette a Dio di imprimere il movimento ai corpi, cosa che non potrebbe avvenire senza un *medium*. L'anima «opus est medio, quod partim cum angelo, partim cum qualitate conveniat»⁸⁴⁸.

Secondo Kristeller, nel pensiero di Ficino ci sono tre gruppi di pensieri che testimoniano l'unità del mondo: simbolismo, continuità ed affinità. È soprattutto il principio di continuità a mettere in evidenza come, per

842 P. O. KRISTELLER, *L'unità del mondo*, op. cit., p. 100

843 G. DI NAPOLI, *La teologia ficiniana dell'immortalità*, in G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, op. cit., pp. 121-178, cit. p. 145

844 M. FICINO, op. cit., Libro III, caput I, p. 128

845 *Ibid*, p. 130

846 *Ibid*, p. 134

847 *Ibid*, p. 128

848 *Ibid*, Libro III, caput II, p. 137

il pensatore figliese, si debba sistematizzare la teoria aristotelica per cui *Natura non facit saltus* in una teoria dell'unità del mondo che richiede la presenza di gradazioni intermedie. Se il mondo è fatto di estremi, per essere un tutto unico devono esservi medi che abbiano qualcosa di ambedue i capi che tengono assieme. «L'esigenza della continuità – dice Kristeller – trova la sua espressione più importante nel principio fondamentale della mediazione»⁸⁴⁹.

La presenza dei medi è necessaria, dice Ficino, in quanto l'ordine del tutto si ha solo a patto che sia un *unicum* coeso e senza vuoti. Senza gradazioni intermedie, il mondo non sarebbe armonico. «L'esistenza degli elementi intermedi è dunque un momento essenziale dell'ordine stesso»⁸⁵⁰ in quanto permette una graduazione caratterizzata dalla continuità. L'anima è in posizione mediana perché deve tenere assieme la scala dell'essere. «Vinculum»⁸⁵¹ di eterno e temporale, l'anima è «mundi copula»⁸⁵² grazie a cui «conglutinator»⁸⁵³ tutto l'ordine dell'essere: «essentia illa tertia interiecta talis existit ut superiora teneat, inferiora non desereat, atque ita in ea supera cum inferis colligantur»⁸⁵⁴. Nell'agglutinamento dell'essere non ci sono vuoti perché l'anima «maximum est in natura miraculum»⁸⁵⁵,

universorum connexio, [...] ut merito dici possit centrum naturae, universorum medium, mundi series, vultus omnium nodusque et copula mundi.⁸⁵⁶

L'anima razionale, conclude Ficino, «obtinete naturae mediam regionem et omnia connectit in unum»⁸⁵⁷. Come nell'*Asclepius* ermetico, l'uomo è grande miracolo in quanto medio dell'universo che tiene assieme alto e basso.

849 P. O. KRISTELLER, *L'unità del mondo*, op. cit., p. 96

850 *Ibid*, p. 98

851 M. FICINO, op. cit., Libro III, caput II, p. 138

852 *Ibidem*

853 *Ibidem*. L'«agglutinare» del verbo latino esprime al meglio come la connessione dei vari gradi ontologici operata dall'anima dia vita, per Ficino, ad un tutto che, come un fluido gelatinoso, non vede alcuna possibilità di salti e spazi vuoti.

854 *Ibidem*

855 *Ibid*, p. 141

856 *Ibid*, p. 142

857 *Ibid*, p. 143

Se nel simbolismo ficiniano l'unità del mondo è ancora presupposta ed accennata, col principio di continuità,

considerando la totalità delle cose esistenti come graduazione continua, si arriva ad assegnare anche all'anima, che è essa pure un oggetto in sé esistente, un determinato posto e grado in tale ordine.⁸⁵⁸

Nel *De amore* il criterio dell'affinità, terzo gruppo di pensieri che testimonia l'unità dell'essere, mostrava come l'amore fosse «il principio intimo della connessione universale e dinamica del mondo»⁸⁵⁹. Nella *Theologia platonica* l'amore viene sostituito dall'anima, «centro fisso e insieme mobile del mondo che collega tutte le cose esistenti in un'unità concreta»⁸⁶⁰. La questione dell'unità del mondo è una questione ontologica. E Ficino la risolve per mezzo di una graduazione dell'essere in cui l'anima è centro ontologico. Dall'amore «copula mundi» si passa all'anima «copula mundi» per mettere in risalto come l'ipostatizzazione dell'essere richieda una «universale mediatrice, dovunque presente, perché “nulla c'è nel mondo vivente di così deforme, in cui non sia un'anima”»⁸⁶¹.

Nella *Theologia platonica* alla gerarchizzazione dell'essere «corrisponde, se non la progressiva eliminazione dell'alterità ontologica tra mondo celeste e mondo sublunare, un ripensamento della struttura del secondo sulla base del primo»⁸⁶². Ficino non ha di mira una conoscenza naturalistica dell'anima. Cerca di comprendere cosa essa sia per costruire, su basi platoniche, una nuova apologetica della religione cristiana. Secondo Kristeller,

il momento nuovo e originale nel Ficino sta proprio nel fatto che egli dedica al problema dell'immortalità la sua opera più grande e più completa, la quale porta espressamente il sottotitolo *de immortalitate animorum*, ovvero in altre parole nel fatto che egli dà alla sua opera principale che doveva espressamente esporre l'insieme di tutte le sue dottrine filosofiche la forma almeno esteriore di *Summa de immortalitate animorum* e subordina tutti gli altri concetti e problemi a quello dell'immortalità.⁸⁶³

858 P. O. KRISTELLER, *Immortalità dell'anima*, in P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, op. cit., parte II, capitolo V, pp. 350-380, cit. p. 352

859 P. O. KRISTELLER, *L'unità del mondo*, op. cit., p. 108

860 *Ibid.*, p. 117

861 E. GARIN, *Lo zodiaco della vita*, op. cit., p. 82

862 A. INGEGNO, *Il nuovo platonismo*, op. cit., p. 74

863 P. O. KRISTELLER, *Immortalità dell'anima*, op. cit., p. 376. Ancor più esplicito è G. DI NAPOLI, *La teologia ficiniana dell'immortalità*, op. cit., p. 140: «Le parole “de immortalitate animorum” non costituiscono un sottotitolo di “Theologia platonica” [...]: l'opera

Per la sua nuova apologetica del cristianesimo, Ficino recupera il motivo della medietà dell'anima nell'ordine armonico dell'universo. Riprende da Plotino l'ipostatizzazione dell'essere in gradi ontologici discendenti e riduce a cinque i livelli della scala per meglio far risaltare la centralità dell'anima. Se in Plotino le ipostasi erano sei, in Ficino divengono cinque in quanto «una serie di cinque gradi, a differenza di quella di sei, ha un centro equidistante dai due termini»⁸⁶⁴. Come ben scrive Di Napoli, «siamo insomma di fronte ad un sistema di partecipazionismo ascensivo-discensivo, nel quale le tappe sono limitate a cinque, onde far rifulgere la *medietas* dell'anima»⁸⁶⁵.

§3. «Un qualche odore di immaterialità»: l'anima intermedia di Pomponazzi

Di Napoli ammette che il trattato del 1516 inizia «ripetendo il motivo, diventato ormai luogo comune, della *medietas*, dell'uomo»⁸⁶⁶, ma sostiene anche che «il Pomponazzi [...] ignora speculativamente la *Theologia platonica* nel suo *De immortalitate animae*»⁸⁶⁷. In realtà il filosofo mantovano riprende il tema della medietà dell'anima dal platonismo ficiniano e lo ripensa adattandolo alla sua opinione mortalista:

Nell'introdurre il problema dell'immortalità dell'anima, Pomponazzi sembra fare una concessione all'impostazione cara ai platonici, riconoscendo la rilevanza in senso lato cosmologica dell'argomento: parlare dell'anima umana significa in prima istanza interrogarsi sul suo posto nell'ordine del mondo e sulla relazione che il microcosmo instaura con le altre parti del mondo.⁸⁶⁸

vuol essere una "theologia", non solo e non tanto perché tratta di Dio [...], bensì perché intende muoversi in un'atmosfera superiore a quella della *philosophia naturalis*; vuole essere "platonica" per rendere omaggio a Platone e per sottolineare che la trattazione è in polemica con la *philosophia naturalis* di una tradizione che fa capo o si appella ad Aristotele; vuol essere "de immortalitate animorum" per fissare e mostrare la propria tematica nei confronti [...] del fisicismo o fisiologismo della tradizione occamista e peripatetica».

864 P. O. KRISTELLER, *L'unità del mondo*, op. cit., p. 104

865 G. DI NAPOLI, *La teologia ficiniana dell'immortalità*, op. cit., p. 144. Di Napoli sostiene, immediatamente sotto, che «è, questo del Ficino, un partecipazionismo sobrio di fronte a tutta l'esuberanza di momenti che presentava il neoplatonismo», ma non si comprende bene come, passando dalle sei ipostasi plotiniane alle cinque ipostasi ficiniane, si possa parlare di un passaggio dall'esuberanza alla sobrietà.

866 G. DI NAPOLI, *Pietro Pomponazzi e la teoresi dell'immortalità*, op. cit., p. 245

867 G. DI NAPOLI, *La teologia ficiniana dell'immortalità*, op. cit., pp. 142-143

868 V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione*, op. cit., p. XIII

Pomponazzi usa la definizione ficiniana dell'anima come «copula mundi» per dare sostegno teorico all'opinione mortalista. La medietà viene ripensata in modo da giustificare la tesi che l'anima non è *immortalis simpliciter, mortalis secundum quid*, ma *mortalis simpliciter, immortalis secundum quid*. L'ambiguità dei richiami del *De immortalitate* ai temi della medietà dell'anima nell'ordine ontologico e della dignità dell'uomo picchiana viene dal fatto che Pomponazzi utilizza un tema ormai classico per la trattazione dell'immortalità dell'anima, ma piegandolo alla dimostrazione della tesi opposta.⁸⁶⁹

Il capitolo I del *De immortalitate animae* sostiene che «l'uomo possiede una natura non semplice, bensì molteplice, non certa, bensì indeterminata e occupa un luogo intermedio tra gli esseri mortali e quelli immortali»⁸⁷⁰. L'uomo, dice il Peretto, è essere intermedio tra mortale ed immortale e per questo

si espressero bene gli antichi quando lo posero tra le cose eterne e quelle temporali, per il fatto che non è né pienamente eterno né pienamente temporale: infatti, partecipa di entrambe le nature e grazie alla sua collocazione intermedia gli è stata concessa la facoltà di assumere tra le due la natura che vuole.⁸⁷¹

Tralasciando, per il momento, il carattere di indeterminatezza che Pomponazzi attribuisce all'anima in questi passi, va notato come la definizione dell'anima come ente intermedio tra eternità e temporalità si ponga sulla scia dell'ermetismo filtrato dal platonismo fiorentino. Come Ficino, Pomponazzi riconosce all'anima la posizione mediana nella gradazione ontologica del mondo.

Dello stesso tenore appaiono le affermazioni del capitolo IX, in cui Pomponazzi espone la sua opinione sull'anima sostenendo la tesi della mortalità *simpliciter* e dell'immortalità *secundum quid* come *opinio probabilior*. Secondo il Peretto vi sono tre gradazioni ontologiche a cui corrispondono tre livelli gnoseologici. Le forme separate (Intelletti o Intelligenze) conoscono per intuizione e non dipendono, nella loro conoscenza, dal corpo né *ut subiecto* (non conoscono per mezzo di un organo corporeo), né *ut obiecto* (non conoscono per mezzo di immagini). Le forme sensibili dipendono invece dal corpo tanto *ut subiecto* che *ut obiecto*, dato che conoscono sempre per mezzo

869 Cfr. *Ibid.*, p. LXVIII

870 P. POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, op. cit., §3, p. 5

871 *Ibid.*, §3, pp. 5-6

della sensazione. Ma se *Natura non facit saltus* (come dice Aristotele nel libro VIII della *Fisica*), tra le due forme estreme serve un livello intermedio che dipenda dal corpo *ut obiecto* e sia indipendente da esso *ut subiecto*,

e questo è l'intelletto umano, che tutti i filosofi antichi e moderni, o perlomeno quasi tutti, collocarono in posizione mediana tra le forme astratte e quelle non astratte – cioè tra le Intelligenze e il livello sensitivo –, inferiore alle Intelligenze e superiore alle anime sensitive.⁸⁷²

L'anima è ente intermedio tanto a livello gnoseologico che a livello ontologico. In quanto dipende, nella sua conoscenza, dal corpo solo *ut obiecto* e non *ut subiecto*, l'anima razionale (cioè l'intelletto umano) è il grado ontologico intermedio nella grande catena dell'essere. «L'anima intermedia – dice Pomponazzi – [...] cioè l'intelletto umano, in nessuna delle sue attività si distacca totalmente dal corpo, né totalmente vi è immersa; perciò non avrà bisogno del corpo come soggetto, ma come oggetto»⁸⁷³. L'intelletto umano, ci tiene a ribadire il Peretto, e non l'intelletto in sé stesso. Le Intelligenze sono, infatti, un grado ontologico superiore all'intelletto umano, che è medio tra sensibile ed intelligibile, secondo la definizione classica dell'anima che Pomponazzi mutua dal platonismo fiorentino. Dato che «l'intelletto umano è atto di un corpo organico in un modo intermedio tra quello proprio delle forme materiali e quello proprio delle forme immateriali»⁸⁷⁴, l'uomo si definisce “animale” in senso intermedio in quanto sta a metà tra Intelligenze dei cieli ed animali meramente sensitivi.

Una eco di Ficino emerge poche pagine più avanti, sempre nel capitolo IX del *De immortalitate animae*. Il pensatore mantovano afferma che «la natura ha proceduto seguendo un criterio diretto e ordinato, in modo tale che dal primo si passi all'estremo attraverso un medio»⁸⁷⁵. Il principio ficiniano di continuità torna a farsi sentire e la presenza degli estremi fonda la necessità di un *medium* che garantisca l'unità del tutto. La gradazione intermedia dell'essere che permette la continuità del mondo è, per Pomponazzi come per Ficino,

l'intelletto, che si trova ad essere in questa posizione di medietà tra le forme immateriali e quelle materiali, [e] non è né del tutto nello spazio e nel tempo, né del tutto indipendente dallo spazio e dal tempo.⁸⁷⁶

872 *Ibid.*, §32, p. 44

873 *Ibid.*, §32, p. 45

874 *Ibid.*, §32, p. 46

875 *Ibid.*, §32, p. 49

876 *Ibidem*

Com'è mediano rispetto all'essere (piano ontologico), l'intelletto umano è intermedio anche rispetto all'operare (piano gnoseologico), dato che *operatio sequitur esse*. Se anche nella *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino, «l'anima umana si interpone come indispensabile medio, essendo appunto sia "forma di" sia forma sussistente»⁸⁷⁷, Pomponazzi può ben utilizzare la medietà dell'anima per giustificare il mortalismo (che ribalta la posizione tomista) sostenendo che «ai tre livelli di attività gnoseologica individuabili nel cosmo corrispondono tre livelli di separatezza ontologica»⁸⁷⁸.

L'anima, dice il Peretto, «è la più bassa delle sostanze astratte»⁸⁷⁹, ma anche «la più alta e la più perfetta delle forme materiali»⁸⁸⁰. Dato che dipende dal corpo *ut obiecto* ma non *ut subiecto*, l'intelletto umano è ragione piuttosto che intelletto:

essendo la più nobile delle forme materiali e trovandosi al confine con quelle immateriali, ha un qualche odore di immaterialità, ma non per sua natura; per cui ha l'intelletto e la volontà, grazie a cui somiglia agli dèi – ma in modo piuttosto imperfetto e improprio, perché gli dèi sono totalmente astratti dalla materia, mentre essa è sempre congiunta alla materia [...]. Sarebbe quindi più giusto parlare di "ragione" piuttosto che di "intelletto": infatti, non è intelletto, per così dire, ma una traccia e un'ombra di intelletto.⁸⁸¹

Essere intermedio tra animali ed Intelligenze, l'uomo ha conoscenza intermedia come riflesso gnoseologico della sua posizione ontologica nella grande catena dell'essere. Le bestie conoscono solo *particulariter*. Le Intelligenze conoscono *universaliter* grazie all'intuizione che prescinde dal corpo *ut subiecto* e *ut obiecto*. L'uomo (che conosce sempre per mezzo delle immagini provenienti dalla sensazione) ha una conoscenza intermedia: ossia una conoscenza dell'universale nel particolare.

Alle tre tipologie dell'essere (Intelligenze, uomini, bruti) Pomponazzi fa corrispondere tre modi di conoscenza. In questa consonanza di piano ontologico e piano gnoseologico, «gli esseri intermedi sono [...] gli uomini che non dipendono dal corpo come soggetto, ma solo come oggetto e perciò non contemplano l'universale in sé, come fanno le sostanze eterne, né conoscono soltanto singolarmente, come fanno le bestie, ma contemplano

877 V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione*, op. cit., p. XXXIV

878 *Ibid.*, p. XLVII

879 P. POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, op. cit., §32, p. 50

880 *Ibid.*, §32, p. 51

881 *Ibid.*, §32, p. 52

l'universale nel singolare»⁸⁸². Come Pomponazzi ribadisce nel capitolo X, «l'intelletto umano ha come caratteristica di essere sia intelletto sia umano: in quanto intelletto, conosce l'universale; ma, in quanto umano, non è in grado di percepire l'universale se non nel singolare»⁸⁸³.

Aristotele insegna che *Natura non facit saltus*, ripete il capitolo XIV, «in modo tale da non collegare direttamente l'estremo con l'estremo, ma l'estremo con un medio»⁸⁸⁴. L'anima «intermedia tra materiale e immateriale»⁸⁸⁵ è l'intelletto umano, la ragione che fa dell'uomo il principio mediatore della scala dell'essere e dell'ordine gnoseologico che è suo riflesso.

Secondo Di Napoli, Pomponazzi utilizzerebbe la medietà dell'anima come formula retorica e non si potrebbe rimproverare al pensatore mantovano l'utilizzo di comodo di un tema ormai canonico nella discussione sull'anima.⁸⁸⁶ Tuttavia pare più corretto affermare che Pomponazzi si avvale del tema della medietà dell'anima (che, probabilmente, mutua dalla lettura della *Theologia platonica* di Ficino) per un ripensamento della posizione dell'uomo nella gerarchia dell'essere. Stabilire il posto dell'uomo, tanto a livello ontologico che a livello gnoseologico, appare al Peretto un'opportunità per dare sostegno alla tesi della mortalità dell'anima. Da qui (e non da un mero uso di comodo) i riferimenti del *De immortalitate animae* al tema ficiniano dell'anima intermedia tra mortale e immortale.

§4. Su e giù per la «scala di Giacobbe»: l'uomo *sui faber* di Pico della Mirandola

Nell'*Heptaplus* (1488) Giovanni Pico della Mirandola si rifà alla tesi ermetica dell'uomo microcosmo per affermare che nessuna creatura può trascendere il posto che Dio le ha assegnato nell'ordine del tutto.⁸⁸⁷ Se l'uomo è stato creato da Dio a sua immagine e somiglianza,

la *dignitas hominis*, [...] ha questi momenti: ha la sua radice nell'atto creativo di Dio che ha fatto dell'uomo un'*imago Dei*; ha la sua costituzione nell'essere l'uomo, come *imago Dei, medium* di tutti gli stati e gradi della realtà creata e *colligatio* di essa nel proprio pensiero che se la rappresenta;

882 *Ibid.*, §36, p. 59

883 *Ibid.*, §39, p. 64

884 *Ibid.*, §66, p. 112

885 *Ibidem*

886 Cfr. G. DI NAPOLI, *Pietro Pomponazzi e la teoresi della mortalità*, op. cit., p. 251

887 Cfr. A. INGEGNO, *Il nuovo platonismo*, op. cit., p. 81

ha la sua espressione nella libertà, per cui l'uomo è, di fronte al proprio destino, *plastes et factor*.⁸⁸⁸

Solo a Cristo, autentico mediatore di umano e divino, spetta di assumere la funzione di salvare l'uomo per mezzo della grazia. Senza questa donazione libera di Dio, l'uomo non può innalzarsi dalla posizione che gli è stata assegnata nella scala dell'essere. L'*Heptaplus* fonda così l'impossibilità, per l'uomo, di percorrere i gradini della gerarchia ontologica senza la grazia divina.

Quando scrive la *Oratio de hominis dignitate* (1486), però, Pico la pensa in modo diverso. Lo *scito te ipsum* antico va preso, secondo il conte di Concordia, per un incitamento alla conoscenza della natura. Colui che conosce sé stesso, infatti, conosce tutte le cose in sé in quanto «interstitium et quasi cynnus natura est hominis»⁸⁸⁹. Se «Magus terram caelo, idest inferiora superiorum dotibus virtutibusque maritat»⁸⁹⁰, questo è possibile solo in quanto «l'uomo è posto da Dio come “medius” nel creato proprio perché [...] può scendere dal proprio piano e superarlo: disumanarsi o trasumanarsi»⁸⁹¹. L'ascesa o la discesa nella scala dell'essere è possibile all'uomo solo a patto che ci sia una scala su cui camminare: «la degenerazione – chiarisce Di Napoli – suppone una natura o una struttura, da cui si può decadere»⁸⁹². Questa struttura è la «Jacob scalam»⁸⁹³ di cui Pico parla nell'*Oratio* come simbolo dell'ordine della creazione: «admonebit per figuram [...] esse scalas ab imo solo ad caeli summa protensas multorum graduum serie distinctas»⁸⁹⁴.

Gli angeli, dice Pico, vanno su e giù per la «scala di Giacobbe». Dato che l'uomo deve protendersi verso il divino, deve imitare l'angelo e purificarsi per salire la scala «a gradu in gradum»⁸⁹⁵. L'ascesa al divino è un processo graduale di purificazione spirituale. La «scala di Giacobbe» (metafora dell'ordine gerarchizzato dell'essere) si può percorrere solo in quanto si è enti esterni alla scala. Come spiega Garin, l'uomo «non ha una natura

888 G. DI NAPOLI, *La teologia ficiniana dell'immortalità*, op. cit., p. 174

889 GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Oratio de hominis dignitate*, a cura di E. Garin, Edizioni Studio Tesi (E.S.T.), Pordenone, 1994, p. 32

890 *Ibid*, p. 66

891 G. DI NAPOLI, *La teologia ficiniana dell'immortalità*, op. cit., p. 169

892 *Ibidem*

893 G. PICO DELLA MIRANDOLA, op. cit., p. 18

894 *Ibidem*

895 *Ibid*, p. 20

perché non è *nella natura*⁸⁹⁶. Affinché l'uomo possa ascendere la «scala di Giacobbe» sono richieste due condizioni: che ci sia la scala e che l'uomo sia esterno alla scala. Come nella sede iperurania i Cherubini, «*nodus primarum mentium*»⁸⁹⁷, stanno a metà tra Troni e Serafini, così l'uomo sta a metà tra sensibile ed intelligibile in quanto è, come in Ficino, «*stabilis aevi et fluxi temporis interstitium, et [...] mundi copulam*»⁸⁹⁸. Tuttavia, dice Pico, le argomentazioni dei sostenitori della medietà dell'anima non sono soddisfacenti.⁸⁹⁹ L'uomo è il *magnum miraculum* dell'*Asclepius* ermetico, ma non in quanto grado intermedio nella gerarchia ontologica, bensì in quanto «punto di libertà nella serie compiuta degli enti»⁹⁰⁰.

Come chiarisce Ingegno,

nella celebre *Oratio* viene rifiutata la concezione dell'uomo inteso come microcosmo, come riflesso passivo dell'ordine del creato, escludendo la sua identificazione con uno dei gradi di tale ordine, in modo da assicurargli una autonomia che fosse a lui peculiare. In tal modo egli rifiutava, seppur implicitamente, anche una concezione come quella ficiniana, che vedeva nella collocazione dell'anima razionale al centro della scala dell'essere il fondamento della sua duplice natura e della sua indipendenza dalle leggi del cosmo.⁹⁰¹

Compiute tutte le cose, Dio si accorse che

verum nec erat in archetypis unde novam sobolem effingeret, nec in thesauris quod novo filio hereditarium largiretur, nec in subselliis totius orbis, ubi universi contemplator iste sederet. Iam plena omnia; omnia summis, mediis, infimisque ordinibus fuerant distribuita.⁹⁰²

L'uomo non è grado intermedio dell'essere. Quando venne formato, gli ordini ontologici creati da Dio erano già pieni anche *mediis*. L'uomo non è parte della «scala di Giacobbe» e la può percorrere solo in quanto è esterno ad essa. Un gradino non può muoversi e se l'uomo fosse il livello intermedio della grande catena dell'essere non sarebbe capace di disumanare o trasumanarsi. Il *magnum miraculum* ermetico è tale solo in quanto ha una

896 E. GARIN, *Introduzione* a G. PICO DELLA MIRANDOLA, op. cit., pp. VII-XXIII, cit. p. XVIII

897 G. PICO DELLA MIRANDOLA, op. cit., p. 16

898 *Ibid*, p. 2

899 Cfr. *Ibidem*: «Horum dictorum ratione cogitandi mihi non satis illa faciebant».

900 A. INGEGNO, *Il nuovo platonismo*, op. cit., p. 79

901 *Ibidem*

902 G. PICO DELLA MIRANDOLA, op. cit., pp. 4-6

natura indeterminata che gli permette di muoversi su e giù per la «scala di Giacobbe».

Pico assimila l'uomo al camaleonte ed a Proteo multiforme in quanto la sua natura indeterminata gli permette di divenire tutte le cose, di elevarsi al divino o discendere nel bestiale. Dio crea l'uomo «indiscretae opus»⁹⁰³ al fine di permettergli l'autodeterminazione. L'individuo plasma (*effingit*) la propria natura in quanto non ha un posto determinato nella «scala di Giacobbe». È l'indeterminatezza della natura umana che permette a Pico di dire che l'uomo può elevarsi «in solitaria Patris caligine»⁹⁰⁴ o discendere alla bestialità. Tutti gli esseri hanno un loro posto nella catena dell'essere. Solo l'uomo è al di fuori della scala e la può percorrere su e giù. La *dignitas homini* consiste nella mancanza di determinatezza della natura umana che causa la capacità di autodeterminarsi dell'uomo. Come vuole Garin, allora, Pico innova la tradizione ermetica facendo dell'uomo un *magnum miraculum* in quanto non fa parte dell'ordine delle cose naturali.⁹⁰⁵ L'indeterminatezza del suo essere permette all'uomo di andare su e giù per la «scala di Giacobbe»: «la questione dell'unità del mondo per il Pico [...] non è più centrale. La graduazione delle cose è sì conoscibile nei suoi contorni, ma l'uomo non sembra più che stia come un elemento fisso nella serie delle cose, ma pare che quasi sciolto da essa fluttui in un'altra dimensione»⁹⁰⁶.

§5. Negare «le favole di Ovidio»: il *secundum quid* di immortalità di Pomponazzi

Secondo Kristeller

l'influsso diretto del platonismo fiorentino appare poi in quei passi del *De immortalitate* dove il Pomponazzi parla della dignità e nobiltà dell'uomo. Per il Pomponazzi come per il Ficino l'uomo e la sua anima stanno al centro del mondo tra le cose incorporee e eterne e quelle materiali e corrottili, e come per il Pico l'uomo ha la scelta tra varie forme di vita che determinano la sua qualità morale e intellettuale⁹⁰⁷.

903 *Ibid*, p. 6

904 *Ibid*, p. 8

905 Cfr. E. GARIN, *Introduzione*, op. cit., p. XVI

906 P. O. KRISTELLER, *L'unità del mondo*, op. cit., p. 123

907 P. O. KRISTELLER, *Aristotelismo e sincretismo nel pensiero di Pietro Pomponazzi*, op. cit., pp. 13-14

Nel capitolo I del *De immortalitate animae* il Peretto sostiene, come si è visto, che l'uomo ha natura «indeterminata» ed occupa il grado dell'essere «intermedio» tra mortale ed immortale. Scrive il pensatore mantovano:

l'uomo non ha una natura semplice (visto che racchiude, per così dire, tre anime: la vegetativa, la sensitiva e l'intellettiva) e reclama per sé una natura indeterminata (visto che non è per sua natura né mortale né immortale, ma abbraccia entrambe le nature).⁹⁰⁸

Come per Ficino, l'uomo è grado intermedio della scala dell'essere. Come per Pico, l'uomo appare indeterminato e capace di elevarsi al divino (per mezzo della sua parte più nobile: l'intellettiva) o discendere nella ferinità (per mezzo della sua parte animale: vegetativa e sensitiva). Tuttavia, se qui Pomponazzi concede l'opinione per cui l'uomo può divenire ciò che vuole a causa della sua natura indeterminata, è proprio su questo punto che si misura la sua distanza dal platonismo fiorentino. Da Ficino il pensatore mantovano ricava la medietà dell'uomo. Da Pico la sua indeterminatezza. Ma, più ficiniano che pichiano, ritiene che l'uomo sia un gradino della «scala di Giacobbe» e non possa ascendere, ma al massimo discendere questa scala. Come scrive Vittoria Perrone Compagni,

in un cosmo articolato secondo il criterio dell'ordinata progressione – che non consente vuoti, ma tutto dispone armoniosamente per passaggi successivi – l'uomo occupa il luogo che gli è stato assegnato ed esplica le funzioni che quella collocazione prevede: essa gli garantisce, per un verso, la preminenza tra le sostanze materiali; ma ad essa rimane, per altro verso, inesorabilmente legato.⁹⁰⁹

Pomponazzi dette «un'opera assai complessa, la cui matrice non fu esclusivamente aristotelica»⁹¹⁰, ma ebbe una certa avversione per la retorica della *dignitas hominis* pichiana e protese per un pessimismo antropologico che accentua «la solitudine del sapiente»⁹¹¹, colui che sa che tutto sottostà al determinismo astrale. Nella lezione 24 del commento al *De generatione et corruptione* del 1522 il Peretto sostiene la medietà dell'uomo come argomento per confutare il preteso desiderio naturale di immortalità, che era tesi classica della posizione tomista. Nella natura non c'è male senza bene o bene senza male. Nessun male manca di una parte di bene, quindi Dio non

908 P. POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, op. cit., §3, p. 5

909 V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione*, op. cit., p. LII

910 F. GRAIFF, op. cit., p. 82

911 A. INGEGNO, *Astrologia, magia e ordine del mondo*, op. cit., p. 90

può distruggere il creato, dato che l'*annihilatio mundi* è totalmente male senza bene. Se l'annichilamento è del tutto male, nel mondo vige sempre la successione di generazione e corruzione. In quest'ottica, chi desidera l'immortalità desidera l'annientamento della sua natura in quanto l'uomo è ente intermedio in cui si mescolano generazione e corruzione. Desiderare l'immortalità è desiderare di non essere. La natura ha stabilito che l'uomo sia commistione di generazione e corruzione in quanto questo giova all'ordine del tutto. Se fosse solo generazione senza corruzione, l'uomo sarebbe angelo. Sarebbe più che uomo, facendo venire a mancare il gradino intermedio tra angeli e bruti nell'ordine universale.⁹¹² «Non solo non giova al singolo, il perdurare nel proprio essere, ma soprattutto non giova all'ordine dell'universo»⁹¹³. L'uomo sottostà a generazione e corruzione poiché questo è richiesto dal suo posto intermedio nell'ordine del tutto.

Pomponazzi ha un certo «fastidio per la retorica della *dignitas hominis*»⁹¹⁴. Questo lo induce ad un pessimismo gnoseologico e antropologico che va, però, valutato con cautela. Già il capitolo I distingue tre tipi di uomini: filosofi, uomini e ferini. Gli uomini bestiali sono i più e sottostanno alle spinte della vegetativa e della sensitiva. I filosofi sono di numero esiguo in quanto si caratterizzano come coloro che sanno dominare la parte animale dell'anima (vegetativa e sensitiva) e dedicarsi esclusivamente alla contemplazione (intellettiva). Gli uomini nel senso proprio del termine, infine, sono coloro che vivono secondo le virtù morali e si collocano a metà tra Intelligenze e bruti. L'esperienza, scrive Pomponazzi, mostra che «sono molto più numerosi gli uomini che assomigliano a bestie selvagge di quelli che assomigliano ad uomini»⁹¹⁵. Questo perché in quanto l'uomo è più sensitivo che intellettuale, più mortale che immortale. Dopo vegetativa, sensitiva e cogitativa, dice il capitolo IX del *De immortalitate*, viene la ragione: «collocheremo l'intelletto umano subito sopra la cogitativa e sotto le sostanze immateriali con una partecipazione ad entrambi i livelli, in modo cioè che non abbia bisogno del corpo come soggetto [...] ma ne abbia bisogno come oggetto»⁹¹⁶. Ciò perché «è quasi infinito il numero degli uomini che

912 Cfr. B. NARDI, *Il preteso desiderio naturale dell'immortalità*, in B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, op. cit., pp. 247-267

913 *Ibid.*, p. 256

914 V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione*, op. cit., p. XXXVIII

915 P. POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, op. cit., §26, p. 30

916 *Ibid.*, §32, p. 53

sembrano possedere meno intelletto di molte bestie»⁹¹⁷. Pochissimi possono elevarsi alla contemplazione filosofica, mentre moltissimi discendono allo stato ferino in quanto non esercitano la ragione. L'intelletto umano, che è ragione piuttosto che intelletto, conduce ad una vita umana. Trascurare la ragione porta a disumanarsi e divenire bestie.

Luca Bianchi ha sostenuto che

alla luce di un'interpretazione "alessandrista" della psicologia aristotelica, Pomponazzi infatti rifiutava in blocco la cosiddetta "mistica averroista", contestandone l'ascetismo, rivalutando la dimensione corporea ed animale dell'uomo, sottolineando l'inesauribilità della ricerca razionale, infine ironizzando sprezzantemente sulle immodeste pretese di quanti «continuo prandent cum deo et qui habent intellectum adeptum».⁹¹⁸

Per Bianchi il cosiddetto "averroismo politico" non è patrimonio medievale in quanto «solo in pieno Rinascimento [...] si consolidò [...] una "teoria averroista della disuguaglianza"»⁹¹⁹. Pomponazzi si rifece all'elitarismo averroista per esporre, nel *De immortalitate*, «una concezione organicistica della società volta a garantire l'armonica convivenza delle diverse "classi", muovendo dal presupposto che la "inaequalitas inter homines" fosse una necessità sia metafisica sia politica»⁹²⁰. Per Bianchi il Peretto recupera dallo Stoicismo il nesso tra virtù e felicità, mentre mutua dall'averroismo la funzione della religione come strumento pedagogico per le masse e la distinzione di sapienti e volgo. La sapienza è riservata in Pomponazzi ai pochi filosofi. I più sono bestie. I restanti sono gli uomini che vivono secondo ragione, cioè secondo virtù.

La naturale «inclinazione umana al male»⁹²¹ fonda, nel capitolo XIV, una fenomenologia dei tipi di vita. Gli uomini che seguono la virtù per sé stessa sono di numero esiguo. Gli uomini che compiono atti virtuosi per la speranza nei premi ed il timore delle punizioni vengono subito dopo. Ci sono, poi, coloro che divengono virtuosi solo se i politici stabiliscono ricompense in oro o in cariche pubbliche. E, infine, ci sono coloro che «sono talmente feroci e perversi per natura da non essere smossi da nessuno

917 *Ibidem*

918 LUCA BIANCHI, *Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia averroista*, in *Rinascimento*, Olschki, Firenze, 1992, vol. 32, pp. 185-201, cit. p. 199

919 *Ibid*, p. 198

920 *Ibid*, pp. 198-199

921 P. POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, op. cit., §60, p. 100

di questi stimoli»⁹²². La «disuguaglianza proporzionata»⁹²³ (*commensurata diversitas*) di cui parla Pomponazzi serve ad armonizzare il genere umano. Secondo la concezione organicistica tipicamente aristotelica, egli concepisce la specie umana come un organismo in cui ciascuna parte deve svolgere la sua funzione. La disuguaglianza che ricava dall'averroismo rinascimentale gli serve per fondare una «prospettiva non solo teorica, ma anche politica e pratica»⁹²⁴ in cui «fa dunque arretrare la definizione aristotelica dell'uomo "animale razionale" per porre in primo piano quella, pure aristotelica, dell'uomo "animale sociale", riservando alla generalità della specie umana il compimento di un fine immanente: la virtù»⁹²⁵. L'uomo non è caratterizzato dall'intelletto, ma dalla ragione che è ombra dell'intelletto e

tutti quelli che tanto magnificano l'uomo non prendano in considerazione ciò che non rientra nell'esperienza, ma guardino ciò che conoscono e hanno sotto gli occhi!⁹²⁶

Contro la pichiana ascesa della scala dell'essere, Pomponazzi sostiene che l'uomo è "animale razionale" e non "animale intellettuale".

Come scrive Kristeller, il pensatore mantovano «su questo punto si accorda [...] con Cicerone e con umanisti come il Salutati che difendono appunto la superiorità della vita attiva»⁹²⁷. Pomponazzi è influenzato dall'umanesimo, anche se resta fondamentalmente un antiumanista per l'avversione verso la retorica.⁹²⁸ La teoria dei tre intelletti del capitolo XIV del *De immortalitate animae* sostiene per questo che l'intelletto veramente umano è l'intelletto pratico (o operativo) che fonda la virtù morale. L'intelletto fattivo è proprio tanto degli uomini che delle bestie e permette le operazioni tecniche. L'intelletto speculativo si confà ai pochissimi che sanno elevarsi alla contemplazione delle cose superne. Tra di essi si situa l'intelletto pratico, che fonda la medietà dell'uomo

922 *Ibid.*, §60, p. 99

923 *Ibid.*, §57, p. 86

924 V. PERRONE COMPAGNI, *L'anima, la libertà e il fato in Pietro Pomponazzi*, in *La filosofia del Rinascimento*, a cura di Germana Ernst, Carocci, Roma, 1993, pp. 89-106, cit. p. 90

925 *Ibidem*, Cfr. anche V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione*, op. cit., p. LXIX

926 P. POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, op. cit., §47, p. 73

927 P. O. KRISTELLER, *Aristotelismo e sincretismo nel pensiero di Pietro Pomponazzi*, op. cit., p. 16

928 Cfr. F. GRAIFF, op. cit., pp. 68-78 e p. 91: «il confronto tra vita attiva e vita speculativa e l'importanza attribuita alla vita virtuosa, richiamano [...] motivi tipici della letteratura umanistica».

tra mortale ed immortale. Facendo dell'intelletto intermedio la caratteristica fondamentale della ragione umana, Pomponazzi annulla la *dignitas hominis* pichiana, rendendo la moralità il vero fine dell'uomo. «La realizzazione etica dell'umanità deve avvenire in un ambito intermedio, specificamente suo, né bestiale né divino – anche se la medietà è compatibile, o meglio esige, una partecipazione alle caratteristiche proprie degli altri ambiti»⁹²⁹. Dato che la parte mortale dell'anima predomina sulla parte immortale, la partecipazione dell'uomo al divino può essere solo precaria e transitoria.

Se tutti gli uomini realizzassero appieno il *secundum quid* di immortalità, allora tutti sarebbero filosofi e l'umanità cesserebbe di esistere in quanto nessuno si occuperebbe delle operazioni pratiche necessarie alla vita. Dato che, come vuole il Filosofo, «la natura è guidata da un'intelligenza che non erra»⁹³⁰, non ci può essere ascesa nella scala dell'essere ed ogni ente deve rimanere nella posizione ontologica che gli è stata assegnata. Nel capitolo IX il filosofo mantovano sostiene che

come il modo di conoscere proprio dell'anima sensitiva *non si trasforma mai* in quello dell'Intelligenza o dell'intelletto umano, né quello dell'Intelligenza in quello dell'intelletto umano o dell'anima sensitiva – così per le stesse ragioni *non sembra possibile* che il modo umano di pensare si tramuti in quello proprio dell'Intelligenza: ciò accadrebbe se l'intelletto umano potesse pensare senza necessitare del corpo né come soggetto né come oggetto. E questo trova conferma nel fatto che in tal caso, trasformandosi le attività proprie dell'essenza, *una natura si trasformerebbe in una natura diversa*.⁹³¹

Non c'è possibilità di ascesa nella scala dell'essere, perché questo comporterebbe che l'uomo potrebbe avere una conoscenza superiore a quella della ragione (intelletto umano). Il pensiero umano dipende dal corpo *ut obiecto* in quanto la conoscenza intermedia si serve sempre delle immagini provenienti dalla sensazione. Se potesse raggiungere una conoscenza superiore, l'uomo conoscerebbe intuitivamente e si trasformerebbe in Intelligenza. La fissità della gerarchizzazione ontologica fonda l'impossibilità di elevare la propria conoscenza ad un livello più alto di quello concesso alla posizione intermedia che l'uomo occupa nel cosmo.

L'individuo è *mortalis simpliciter, immortalis secundum quid* proprio a causa della sua posizione mediana tra Intelligenze e forme sensibili. L'intellet-

929 V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione*, op. cit., p. LXXI

930 P. POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, op. cit., §58, p. 96

931 *Ibid.*, §32, p. 46

to umano (ragione) è indipendente dal corpo *ut subiecto* e dipendente *ut obiecto*. Se l'anima razionale fosse *immortalis simpliciter*, allora sarebbe indipendente dal corpo tanto *ut subiecto* che *ut obiecto*,

e in tal modo ammetteremmo per buone le favole di Ovidio, cioè che una natura possa trasformarsi in un'altra natura.⁹³²

Negare «le favole di Ovidio» sulle metamorfosi delle nature è necessario per salvaguardare un ordine del cosmo in cui non ci sono vuoti ed ogni cosa è disposta gerarchicamente nel rispetto del proprio ruolo. L'uomo è essere intermedio nella grande catena dell'essere e non può ascendere la «scala di Giacobbe» come sosteneva Pico. «L'anima umana, – dice il Peretto – media tra le sostanze materiali e quelle immateriali, aspira all'eternità»⁹³³. E questo perché ha un *secundum quid* di immortalità che la spinge a trascendere il suo essere, pur senza la possibilità di giungere all'intuizione delle Intelligenze. Ognuno deve rispettare la sua collocazione nella grande catena dell'essere in quanto «il “posto” che ciascuno occupa è condizione normativa del comportamento»⁹³⁴. L'intelletto pratico è la condizione propria dell'uomo, quindi

la medietà umana non è e non può essere un libero trascorrere su e giù per i gradini della scala dell'essere. Come ogni altra cosa, l'uomo ha una sua collocazione precisa nel cosmo e la sua libertà di autodeterminazione non ha alcuno spessore ontologico: non gli permette di trasformarsi a suo piacimento, di acquistare una natura diversa da quella che di fatto gli appartiene, di “disumanarsi”.⁹³⁵

Caduta la possibilità di percorrere i gradini della «scala di Giacobbe», viene meno la possibilità di ascendere al divino.

La *dignitas hominis* consiste, per Pomponazzi, nel *secundum quid* di immortalità che consente all'individuo di realizzare la sua natura tanto da approssimarsi al livello superiore della scala pur rimanendo sul proprio gradino. Una volta rispettato il proprio fine pratico (cioè una volta che si è perseguito l'intelletto operativo e conseguita la virtù) ci si può elevare all'intelletto speculativo che consente il *secundum quid* di immortalità all'uomo mortale *simpliciter*. Il *secundum quid* è la realizzazione dell'intelletto speculativo che approssima l'uomo al livello superiore della gerarchia dell'essere.

932 *Ibid.*, §36, p. 60

933 *Ibid.*, §40, p. 66

934 V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione*, op. cit., p. LXXVI

935 *Ibid.*, p. XIV

Nel capitolo X del *De immortalitate animae*, si trova scritto che «la natura ha istituito questa successione convenientemente e ordinatamente»⁹³⁶ in modo che vi fosse una gradazione armonica dall'Intelligenza, all'uomo, al bruto. La scala dell'essere è immutabile e l'uomo non ha possibilità di ascenderla. Ciò perché fa parte di essa e non è un ente esterno che la può percorrere, come fanno gli angeli nella «scala di Giacobbe» pichiana. Parteciparne *secundum quid* è realizzare, per quanto possibile, l'immortalità. Cosa che, comunque, richiede sempre anche la realizzazione dell'intelletto pratico. La vita davvero umana è la vita morale e l'uomo può percorrere il suo gradino della scala dell'essere in largo, senza aspirare all'alto e con la continua minaccia di cadere in basso.

Confrontando la condizione delle bestie con quella umana, il *De immortalitate* mette in evidenza come i sostenitori della *dignitas hominis* abbiano commesso un errore nel derivare la possibilità della divinizzazione dell'uomo dalla sua medietà ontologica. Se l'ascesa alla conoscenza delle Intelligenze è possibile solo come approssimazione dettata dall'intelletto speculativo, Pomponazzi dà una «dimostrazione della possibilità di una degradazione della vita umana, fino all'assunzione di una condizione bestiale»⁹³⁷. Per il pensatore mantovano «dicimus quod homo trasfiguratur in deum et bestias et utrumque facere est in potestate hominis»⁹³⁸, ma «solo nel filosofo [...] si realizza la pienezza dell'umanità»⁹³⁹ e chi non è filosofo diviene bestia o rimane uomo morale.

L'intelletto agente, dice il capitolo X del *De immortalitate*, è una delle Intelligenze separate, quindi è immortale *simpliciter* perché non dipende dal corpo né *ut subiecto* né *ut obiecto*. L'intelletto possibile è, al contrario, l'intelletto propriamente umano: conosce sempre a partire dalle immagini sensibili e, dipendendo dal corpo *ut obiecto*, è immortale solo *secundum quid*. A causa della ragione intermedia tra Intelligenze ed anima sensitivo-vegetativa, l'anima partecipa tanto del sensibile che dell'intelligibile, ma «non è appropriato dire che l'intelletto umano include il divino e l'immortalità: è anzi l'opposto; invece è appropriato affermare che l'intelletto umano partecipa della divinità e dell'immortalità»⁹⁴⁰. Il *secundum quid*

936 P. POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, op. cit., §41, p. 68

937 F. GRAIFF, op. cit., p. 94

938 P. POMPONAZZI, *Expositio super libros De partibus animalium*, Parigi, Bibl. Nat., Ms. lat. 6537, c39v., cit. da F. GRAIFF, op. cit., p. 95

939 F. GRAIFF, op. cit., p. 96

940 P. POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, op. cit., §46, p. 71

di immortalità è partecipazione al divino per mezzo della realizzazione dell'intelletto speculativo. Al platonismo fiorentino il pensatore mantovano concede che

non c'è niente che non possa accordarsi con l'uomo per qualche sua proprietà e non senza ragione si è definito l'uomo microcosmo, ossia piccolo mondo. Alcuni dunque affermarono che l'uomo è un grande miracolo, perché egli è tutto il mondo e può rivolgersi verso qualunque natura: a lui, infatti, è stata data la possibilità di seguire qualunque proprietà delle cose egli desideri.⁹⁴¹

Ma da ciò «nasce la tragicità del saggio, consapevole della vanità della vita come Prometeo incatenato sul sasso e roso dall'avvoltoio; è la nobiltà dell'uomo che sa di morire e sogna l'immortalità»⁹⁴².

L'uomo, grado intermedio della «scala di Giacobbe», aspira al divino che può raggiungere solo *secundum quid*. Il grande miracolo dell'*Asclepius* ermetico viene ridimensionato. Grande miracolo, l'uomo. Ma senza spezzare la catena dell'essere. L'elevazione umana al divino «si svolge nei limiti di una definita struttura ontologica e ne resta condizionata»⁹⁴³. La *dignitas hominis* pomponazziana è il movimento all'interno del proprio grado dell'essere. L'uomo

è al di sotto degli esseri immateriali e al di sopra degli esseri materiali: perciò non può giungere alla perfezione delle cose immateriali e quindi gli uomini non devono essere chiamati dèi, ma piuttosto simili agli dèi o divini. Invece non solo l'uomo può rendersi uguale alle bestie, ma addirittura superarle: alcuni uomini, infatti, sono di gran lunga più crudeli di qualunque bestia.⁹⁴⁴

L'uomo non può abbandonare il suo posto nella gerarchia dell'essere, dato che ne costituisce un gradino. Il livello "uomo" della «scala di Giacobbe» pomponazziana è ripartito in tre parti: intelletto fattivo, intelletto pratico ed intelletto speculativo. L'uomo è normalmente al livello intermedio, cioè si caratterizza per l'intelletto operativo che permette la virtù. La discesa in basso è una minaccia perenne di caduta nell'animalità. Ma è pur sempre discesa nella parte più bassa dello stesso gradino. L'ascesa al divino è possibile solo ai pochissimi che realizzano l'intelletto speculativo ed arrivano

941 *Ibid.*, §66, p. 113

942 E. GARIN, *Lo zodiaco della vita*, op. cit., pp. 110-111

943 V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione*, op. cit., p. LIII

944 P. POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, op. cit., §66, pp. 113-114

all'immortalità *secundum quid*, alla partecipazione delle cose superne per mezzo della contemplazione. E, in ogni caso, si tratta di un'ascesa nella parte più alta dello stesso gradino.

Di Napoli ha sostenuto che il *secundum quid* pomponazziano ha mero valore retorico e letterario:

il *secundum quid* perde ogni valore di contenuto ed ha tutta l'aria di essere o un contentino per i benpensanti o una *formula-pendant* a quella che egli qualifica come tomistica, e cioè che l'anima sia *simpliciter immortalis*, *secundum quid mortalis*.⁹⁴⁵

Ma, in realtà,

l'immortalità "secundum quid", proposta da Pomponazzi, rimanda ad una partecipazione dell'anima umana alla perfetta astrazione delle Intelligenze dal corpo: in quanto somma tra le perfezioni materiali, l'anima (di per sé forma materiale e mortale) esprime un'attività parzialmente autonoma dal corpo; è pertanto immateriale almeno "secundum quid", cioè relativamente a questa capacità e per tutto il tempo in cui è in grado di esplicitare la funzione intellettuale che la assimila alle forme immateriali – insomma, transitoriamente immortale. [...] Il "secundum quid" garantisce l'effettiva medietà dell'anima umana nella gerarchia delle forme conoscenti, perché spiega in qual senso essa, forma per essenza materiale, sia davvero diversa e superiore alle forme della sua classe e si approssimi alla perfezione delle forme dell'altra classe, quelle immateriali, partecipando "in certo modo" della loro immortalità essenziale.⁹⁴⁶

Il *secundum quid* è il segno del solo movimento di ascesa che sia possibile all'uomo. Un movimento verso l'alto all'interno del proprio gradino nella «scala di Giacobbe». Non mero ribaltamento retorico, quindi, ma cifra dell'immortalità umana come partecipazione della perfezione delle sostanze superiori per mezzo dell'intelletto speculativo.

945 G. DI NAPOLI, *Pietro Pomponazzi e la teoresi dell'immortalità*, op. cit., p. 255

946 V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione*, op. cit., p. LIV

Ringraziamenti

Quindi è forse che, per dire un gran numero, le prime genti dissero «dodici»; come dodici gli dèi delle genti maggiori, che Varrone e i greci numerarono trentamila; anco dodici le fatiche d'Ercole, che dovetter essere innumerabili; e i latini dissero dodici le parti dell'asse, che si può in infinite parti dividere; della qual sorta dovetter essere state dette le XII Tavole, per l'infinito numero delle leggi che furono in tavole, di tempo in tempo, appresso intagliate.

GIAMBATTISTA VICO, *Scienza nuova*, Libro II, Politica poetica, §642

Ringrazio, innanzitutto, la mia dolce Paola. Lo faccio per l'amore che mi dona ogni giorno, ma anche per avermi sopportato quando la scrittura di queste faticose pagine mi rendeva irascibile e distratto.

Ringrazio le mie due nonne, Romana ed Annina, che non ci sono più. La prima per i teneri baci che mi dava ogni sera nel letto, quando mi addormentavo beatamente al suo fianco con gli occhi stremati dalle prolungate letture. La seconda per tutte le domeniche assieme che, in tarda come in giovane età, ha voluto regalarmi nel verde dei colli del mio Chianti.

Ringrazio i miei genitori, che mi hanno permesso – con i loro sacrifici – di dedicarmi agli studi filosofici.

Ringrazio i miei mentori: Lia Mannarino, Vittoria Perrone Compagni, Giancarlo Garfagnini, Luigi Luporini e Walter Leszl. È sotto la loro guida che questi saggi sono nati.

Ringrazio Marco Carraresi, Angelica Guidotti e Gianni Conti per aver apprezzato queste pagine ed aver creduto nel loro valore. Ringrazio, infine, il Consiglio regionale della Toscana per averle date alle stampe

L'autore

Emanuele Marcheselli è nato a Firenze il 14 maggio del 1982. Nel 2006 ha conseguito la Laurea triennale in Filosofia e nel 2009 la Laurea Specialistica in Storia della Filosofia, entrambe presso l'Università di Firenze e con il massimo dei voti e lode.

Nel 2008 ha collaborato con l'Agenzia per l'Attività di Informazione del Consiglio Regionale della Toscana. Nel 2010 ha scritto testi pubblicitari per l'azienda Annamaria Cammilli Gioielli.

Dal 2011 fa parte della redazione del quotidiano on-line di informazione regionale Stamp Toscana. Come giornalista è specializzato, in particolare, sul naufragio della Costa Concordia.

Amministrativo della Segreteria Studenti della Facoltà di Lettere e Filosofia dal 2008 al 2009, è stato impegnato dal 2010 al 2014 presso l'Ufficio Gestione e Organizzazione dell'Università di Firenze. Attualmente è responsabile della Segreteria Didattica delle Scuole di Specializzazione in Beni archeologici e Beni storico-artistici della Scuola di Studi Umanistici e della Formazione.

Autore di poesie, romanzi e saggi, ha dedicato alla filosofia di Giambattista Vico, il suo principale interesse di ricerca, i due studi *«Favole storiche» e storie profane nella "Scienza nuova" di Vico* (2006) e *I «polifemi d'Omero»: lo stato di natura in G.B. Vico* (2009).

www.emanuelemarcheselli.com



Una selezione dei volumi della collana
delle *Edizioni dell'Assemblea* è scaricabile dal sito

www.consiglio.regione.toscana.it/edizioni

Ultimi volumi pubblicati:

Paolo Frosecchi

Ricordi di un poeta pittore fiorentino negli anni del Ventennio

Gaianè Badalian, Naira Gigli

La cucina dell'Arca.

Antichi gusti armeni della tavola toscana

Barbara Taverni

La Regione prima della Regione.

Il dibattito nella stampa toscana (1960-1970)

Claudio Repek, Antonella Bacciarelli, Marco Caneschi (a cura di)

Bambini senza valigia. Affidi, adozioni e altre storie

Paolo Lapi

Le chiese della Vicaria di Pontremoli negli anni dell'episcopato
di mons. Giulio Cesare Lomellini (1757-1791)

Mirella Cini

Da Auschwitz a Gaza. Un lungo viaggio alla ricerca delle risposte

Unione Giuristi Cattolici Italiani (a cura di)

Natura fisica e natura metafisica. Tensioni del Giusnaturalismo oggi

