

PIERO BORDIGNON

ONTOLOGIA

TREVISO 2008

INDICE

INTRODUZIONE	2
ONTOLOGIA E INTERPRETAZIONE	9
ONTOLOGIA ARCAICA	11
LA PHYSIS	12
ERACLITO	14
PARMENIDE	15
ESSERE PARMENIDEO, PRINCIPIO DI NON CONTRADDIZIONE E LOGICA ASTRAENTE	20
ERACLITO / PARMENIDE	22
GORGIA	26
PLATONE	27
LA FONDAZIONE DELLA METAFISICA	27
LA CONOSCENZA	35
ARISTOTELE	41
LA METAFISICA O FILOSOFIA PRIMA.	41
LA FISICA E LA MATEMATICA	48
PIRRONE DI ELIDE	51
PLOTINO	54
CRISTIANESIMO	59
AGOSTINO	60
UNIVERSALI	64
AVICENNA	66
s. TOMMASO	66
RAPPORTO TRA RAGIONE E FEDE	66
LA METAFISICA	68
S. BONAVENTURA	71
PAREYSON: ONTOLOGIA DELLA LIBERTÀ	72
BIBLIOGRAFIA	77

INTRODUZIONE

- 1) L'uomo e l'essere: Heidegger,
 - a) nell'opera *Sein und Zeit* (1927) afferma che
 - i) "l'uomo (l' "Esserci") si configura come l'unico ente che ha un legame costitutivo con l'essere, che si pone il problema dell'essere, che si interroga su questo e che in qualche modo lo comprende. La "peculiarità ontica" dell'Esserci, pertanto, "sta nel suo essere ontologico".
 - ii) L'Esser-ci mostra innanzitutto
 - (1) una costituzionale apertura e mostra di essere sempre situato, "gettato" in una situazione (il "ci" dell'Esserci, *Da-Sein*).
 - (2) Ma il suo carattere, la sua natura essenziale è il poter essere, la possibilità, il progetto... "L'Esserci è sempre la sua possibilità"...nel senso che questo ente *può*, nel suo essere, o "scegliersi", conquistarsi, oppure perdersi e non conquistarsi affatto o conquistarsi solo "apparentemente".
 - (3) Oltre che come insiemi di strumenti, il mondo è incontrato dall'Esserci come *essere-con*, semplicemente perché la manipolazione delle cose avviene sempre insieme agli altri, secondo l'opinione comune. L'*essere-con* rappresenta l'orizzonte anonimo del "si", dell'esistenza impersonale. La dimensione del "si dice", del "si fa", dove domina la chiacchiera, è per Heidegger la cosiddetta esistenza inautentica, che è sostanziale deiezione dell'Esserci. Questa dimensione inautentica dell'esistenza è prevalente perché il fatto che l'uomo comprenda se stesso a partire dal mondo dell'utilizzabile e del meramente presente fatalmente va ad oscurare la luce dell'essere, la sua struttura più intima e peculiare.
 - (4) L'Esserci, invece, è autentico quando si libera dalla comprensione del *Si* per elevarsi, aprirsi alla piena comprensione delle cose, svelando la genuina struttura dell'esistenza. Ma l'Esserci è caratterizzato dalla finitezza, dalla temporalità, dall'essere-per-la-morte. Per cui, l'Esserci cozza contro il limite del possibile: la morte, che genera angoscia, situazione emotiva più autentica dell'Esserci, che è appunto un sentimento che ci riporta alla condizione originaria che è essenzialmente segnata dal nulla.
 - b) Nell'*Introduzione alla metafisica* (1953), Heidegger,
 - i) da una parte, sostiene che sia imputabile alla metafisica occidentale il progressivo "oblio dell'essere". Tanto è vero che l'essere è per noi una parola evanescente.
 - ii) Per un altro verso, invece, è proprio della struttura dell'essere la tendenza all'autonascondimento e alla latenza. Per cui, l'essere permane incline a ritornarvi, sia nel grande occultamento e silenzio, sia nella più superficiale finzione e dissimulazione. In sintesi, la parvenza, l'illusione, l'inganno e l'oblio si configurano sia come conseguenti all'apparire e al manifestarsi dell'essere per prospettive, al suo costitutivo tendere all'autonascondimento, all'occultamento e alla latenza, sia come propri e costitutivi della nostra comprensione dell'essere. L'alternarsi di schiudersi e di svanire, secondo Heidegger, è l'apparire, l'essere stesso.
 - c) Successivamente, Heidegger interpreta lo "oblio dell'essere" come proprio dell'essere e non come una carenza dell'apertura umana all'essere. E' per noi un "destino", cioè a prescindere dalle nostre attività pratiche nonché teoretiche, l'alternò divenire dell'essere, che, in quanto tale, secondo la sua dinamica di disvelamento-occultamento, si appalesa come "evento" (*Ereignis*).
 - d) Heidegger, nel testo filosofico del 1954, *Oltrepassamento della metafisica*, sostiene che il concetto metafisico dell'essere come stabilità, che la tradizione filosofica occidentale ha tramandato, va sostituito dal concetto di essere come evento. Per cui, dall'usuale linguaggio rigoroso e razionale, oggettivante e fondante, nonché informativo, bisogna passare ad un linguaggio più mobile, poetico, evocativo. Come aveva già prefigurato in *Hölderlin e l'essenza della poesia* (1937), è il linguaggio poetico quello in cui l'essere si rivela.
- 2) L'essere.
 - a) Il termine essere presenta una plurivocità di significati. Si può distinguere il termine "essere" inteso come verbo (*eînai, esse*) ed "essere" inteso come sostantivo.
 - i) Nel primo caso, la voce "è" può significare "esiste" (significato esistenziale) o "è qualcosa" (significato copulativo). Nel senso copulativo il verbo *esse* collega il soggetto e il predicato e può esprimere identità oppure appartenenza, inclusione, sussunzione, inerenza.
 - ii) Usato come sostantivo, l' "essere" può indicare "un essere", ovvero un essente, un ente (*to òn, ens*), oppure l'esistenza, l'*existere* e così via.
 - b) A mo' di orientamento, è utile ricordare che S. Tommaso d'Aquino, nel primo articolo della *Quaestio disputata de veritate*, afferma che "*illud [...] quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in*

quod omnes conceptiones resolvit est ens”; in questo modo l’essere, considerato come il concetto primo ed anche il più astratto, diventa il presupposto di ogni forma di esperienza e di conoscenza. Inoltre, non va dimenticato l’essere inteso come ragion d’essere, come *causa essendi* di ciò che è contingente: in tutti e due i casi, di fatto, porre il problema dell’essere significa porre anche quello dell’uomo come ente finito e del senso della sua presenza nel mondo.

- c) Kant, pur limitando le tre idee della ragione (anima, mondo e Dio) ad un uso e valore esclusivamente regolativi di conoscenza e, quindi, escludendo un uso costitutivo di esse, configura l’idea dell’Essere “come una sorta di sfondo necessario grazie al quale concepiamo le cose”. Tuttavia, l’Essere inteso come Ideale trascendentale della ragione va considerato come “un fondamento” e, in quanto tale, è un *ens originarium*, un *ens summum*, un “Essere degli esseri”. Tale Essere può essere posto in relazione con l’idea di “un essere unico, semplice, onnipotente, eterno”, incondizionato nella sua assoluta perfezione, che costituisce il fulcro della teologia razionale. L’idea di un Essere supremo, pensata “in vista dell’esperienza”, per Kant, è non solo naturale, ma addirittura “un’ipotesi necessaria”. Tale idea concepita come una totalità dei predicati possibili prelude ad un’altra aspirazione della ragione, la quale può trovare la sua “quiete” “nel regresso dal condizionato” verso “l’incondizionato” nella dimensione del sentimento, dell’agire morale e dell’esperienza religiosa.
 - d) Fichte respinta la cosa in sé come residuo dogmatico ritiene che sia precisamente il pensiero che pone l’essere. L’Assoluto viene pensato o come “essere quiescente” o come “divenire assoluto o libertà”. Tuttavia, l’azione del sapere deve fondere quella duplicità in unità, in quanto l’Assoluto non è né l’uno né l’altro: è entrambi come semplicemente uno.
 - e) Nella visione hegeliana l’Essere assoluto viene concepito come coscienza, come soggetto e, di conseguenza, come processo, sviluppo, movimento. Il pensiero, dunque, può essere compreso solo nel suo stesso compiersi, in un processo in cui necessità e intelligibilità coincidono. Hegel, pur partendo dalle istanze parmenidee di un essere coincidente con il pensare, aventi le caratteristiche proprie dell’essere intero, perfetto, necessario e immutabile, accoglie, tuttavia, il principio eracliteo del *panta rei* come la verità dell’essere. Per cui il puro Essere e il puro Nulla sono la stessa cosa: tale coincidenza è mediata dal vuoto, là dove l’uno svanisce nell’altro. Se in Parmenide “l’essere è e il nulla non è”, in Hegel, invece, l’essere coincide col vuoto, e quindi col nulla: l’essere è tanto poco quanto il nulla, o anche: Tutto scorre, cioè tutto è divenire, come appunto lo stesso Hegel afferma nella *Scienza della logica*. Dunque, il motore della realtà e della storia è il movimento, la contraddizione, la dialettica. In essa si realizza una prima sintesi di essere e nulla, ed essa assume quindi un carattere originario, fondativo, assurge a modalità primaria e fondamentale di ciò che è alla base e all’origine del mondo.
- 3) In filosofia, l’ontologia, branca fondamentale della metafisica, è lo studio dell’essere in quanto tale, nonché delle sue categorie fondamentali. Il termine deriva dal greco ὄν, ὄντος, “òntos” (genitivo singolare del participio presente di εἶναι, “èinai”, il verbo essere) più λόγος, “lògos”. Significa letteralmente “discorso sull’essere”.
 - a) L’ontologia ha legami con la teologia, in particolare per quanto riguarda alcune questioni fondamentali relative a Dio (ad esempio, “Dio esiste?”), alcune delle quali sembravano applicabili più in generale ad altri tipi di esseri.
 - b) Il termine ontologia fu coniato soltanto agli inizi del XVII secolo da Rudolf Göckel per il suo Lessico filosofico e, autonomamente, da Jacob Lorhard
 - c) L’ontologia è lo studio dell’essere, ovvero di ciò che è, esiste, è pensabile. È anche lo studio di cosa l’essere sia effettivamente al di là delle apparenze e dei fenomeni attraverso i quali ci si manifesta: in pratica qualcosa di simile alla ricerca della cosa in sé. L’ontologia è in effetti l’ultimo mattone del castello di domande che ci possiamo porre. Essa riassume in un senso profondamente teoretico, la domanda intorno al senso profondo d’ogni cosa.
 - 4) È lo studio di ciò che esiste, di perché e come esiste, se esiste, se è pensabile, e dunque di ogni domanda circa il senso della vita, dal momento che l’esistenza è proprio ciò che contraddistingue ogni cosa senza distinzioni. Nella prassi filosofica il problema assume toni profondamente astratti, spesso staccandosi dall’origine del problema stesso, e di sicuro allontanandosi dall’interesse del pubblico. In ogni caso l’ontologia è in un certo qual modo la filosofia stessa. Ogni domanda intorno al “soggetto” alla “relazione” e all’“oggetto”, è una domanda di ordine ontologico. Ne consegue che la domanda sull’essere, cioè sull’insieme complessivo e dunque massimamente astratto, di tutto ciò che è, ovvero che esiste, è il nucleo dell’ontologia. Corpo, opportunità, ambiente...
 - 5) Il verbo essere ha molti significati diversi e può quindi essere piuttosto ambiguo. Poiché “essere” ha tanti significati diversi, ci sono, di conseguenza, molti diversi modi di essere.
 - 6) Alcune questioni fondamentali

- a) L'ontologia si interessa di determinare quali sono le categorie dell'essere fondamentali, e si chiede se, ed in che senso, si può dire che gli elementi di queste categorie "esistono". Diversi filosofi compilano liste differenti delle categorie fondamentali dell'essere; una delle questioni fondamentali dell'ontologia è: "Quali sono le categorie fondamentali dell'essere?". Ciò mette in rilievo uno dei problemi dell'approccio filosofico: esso dipende dalla continua ricerca di categorie, e non ha un modo evidente per concludere tale ricerca.
- b) Invece nella teologia, nella classificazione bibliotecaria e nell'intelligenza artificiale, si adotta tipicamente un'ontologia fondamentale relativamente stabile. Ciò riflette una cosmologia più ampia, e probabilmente delle morali, esempi estetici o storie, mediante le quali sono state stabilite delle priorità fondamentali. Nella teologia ciò deriva da una religione e dalle sue dottrine stabili.
- c) Ecco qualche altro esempio di questioni ontologiche: Cos'è l'esistenza? Cosa sono gli oggetti fisici? È possibile spiegare cosa significa dire che un oggetto fisico esiste? Cosa sono le proprietà o relazioni di un oggetto, e come sono correlate all'oggetto stesso? L'esistenza è una proprietà? Quando si può dire che un oggetto cessa di esistere, invece di cambiare semplicemente?
- d) Esempi di questioni ontologiche¹:

Il vaso e la creta di cui è costituito sono una cosa sola o due entità distinte? Il buon senso suggerisce la prima risposta. Ma c'è chi osserverà che la creta esisteva anche prima del vaso (e continuerebbe a esistere anche se il vaso andasse in frantumi) e che quindi le due cose vanno tenute distinte. Se tuttavia distinguiamo il vaso dalla creta, distingueremo anche il vaso dalla somma delle sue parti? (Il vaso, non la somma, sopravviverebbe alla perdita di un piccolo frammento.) Distingueremo la somma delle parti dalla somma dei pezzi di creta? (Certe parti avrebbero potuto essere di materiale diverso.) Per questa strada corriamo il rischio di ritrovarci con un'infinità di cose, tutte distinte e tuttavia perfettamente coincidenti nello spazio.

È facile pensare che si tratti di problemi astrusi e inconclusivi, e forse è proprio questa apparenza di astrusità e inconclusività che spiega la scarsa considerazione di cui gode la metafisica nella cultura odierna.

Per la verità, chiedersi se il vaso e la creta siano la medesima entità (per esempio) significa porre questioni filosofiche molto profonde concernenti la natura delle cose, le loro condizioni di identità e persistenza nel tempo, le loro relazioni di dipendenza, in generale le precondizioni del nostro parlare del mondo. In questo senso la metafisica è tutt'altro che marginale, e anche la sua emarginazione è relativa.

I primi ad accorgersi dell'importanza dell'ontologia erano stati qualche anno fa i ricercatori di robotica e intelligenza artificiale. perché un sistema sia in grado di operare efficacemente nel mondo reale (piuttosto che nei mondi-giocattolo dei laboratori di ricerca) occorre dotarlo non solo di certe basilari capacità di ragionamento, ma anche e soprattutto della capacità di rappresentare il mondo. Occorre cioè porre il sistema nelle condizioni di effettuare le giuste scansioni della realtà, dotarlo delle fondamentali nozioni di oggetto, evento, proprietà, cambiamento a partire dalle quali esso possa dare un fondamento alle proprie azioni. Occorre, in breve, dotarlo di un'ontologia. E sebbene questa nozione di ontologia non coincida esattamente con quella della tradizione filosofica, non c'è da sorprendersi se su questo tema si sia verificata una progressiva convergenza di interessi tra ingegneri e metafisici.

Queste stesse considerazioni valgono oggi in vari altri settori in cui è venuta maturando la convinzione che molte questioni fondamentali abbiano una comune radice ontologica. Prendiamo il mondo geopolitico. Tracciamo delle linee sulla mappa ed ecco che nasce una nuova provincia, muore una regione, una nazione si divide in due. Che cosa succede esattamente in questi casi? Di che entità stiamo parlando? Che rapporto intercorre tra un'unità geografica e il suo territorio? Ecco che ci ritroviamo col problema del vaso e della creta. Il Liechtenstein esiste dal 1719, il territorio c'era anche un milione di anni fa. Abbiamo a che fare con due entità distinte, oppure si tratta della stessa entità che nel corso del tempo ha acquisito proprietà diverse? E se distinguiamo tra unità geografica e territorio, come definiamo il loro rapporto? E il loro rapporto con la popolazione? Cosa succederebbe se tutti gli abitanti del Liechtenstein si trasferissero a Malta e i Maltesi andassero nel Liechtenstein?

Oppure prendiamo il caso di Bianchi che spara a Rossi uccidendolo. C'è uno sparo, c'è un'uccisione. Si tratta dello stesso evento o di due eventi diversi? Qualcuno insisterà che l'uccisione non avrebbe avuto luogo se Bianchi avesse sbagliato mira, e che quindi lo sparo e l'uccisione hanno proprietà diverse e vanno tenuti distinti. D'altro canto il buon senso sembra suggerire la risposta opposta: Bianchi ha commesso una sola azione, lo sparo, e quello sparo si è rivelato un'uccisione. Come si comporterà il giudice? Quanti reati ha commesso Bianchi? Di quante azioni è responsabile?

¹ Achille C. Varzi Il Sole 24 Ore (Domenicale), 24 maggio 1998

Si impone il problema della selezione e classificazione dei tipi di entità ai quali vogliamo concedere un posto nel nostro inventario ontologico. Su certe categorie c'è poco da discutere: un vaso, una pietra, un satellite sono oggetti fisici; l'uccisione di Rossi e il rigore fallito da Del Piero sono eventi. Accanto a questi casi chiari vi è però una varietà di entità la cui caratterizzazione ontologica è tutt'altro che ovvia. Che cos'è il denaro? Un programma software? una proprietà immobiliare? Cos'è un confine nazionale? E che cosa sono le smorfie, le delusioni, le pettinature, le opere d'arte? Che genere di cose sono queste e in che relazione stanno le une con le altre?

I quesiti su cui si interroga l'ontologia riguardano il mondo di tutti i giorni: la natura delle nostre azioni, il legame tra pensiero e realtà, l'esistenza degli oggetti del senso comune. Non c'è da meravigliarsi se qualcuno comincia a vederci qualcosa di interessante, e forse anche qualcosa di utile.

- e) Accanto a questi problemi esistono quelli più tradizionali: il problema degli universali, il problema della essenza o della sostanza
- f) Cenni storici
 - i) **Parmenide.** Padre e fondatore dell'ontologia, è Parmenide, 505-504 ac, appartenente ai presocratici. Parmenide fu il primo a porsi la questione dell'essere nella sua totalità, dunque a porsi il problema, ancora alla sua genesi, dell'ambiguità tra i piani logico, ontologico, linguistico.
 - ii) **Platone, Aristotele,** e, a seguire, tutta la **filosofia greca,** elaborarono progressivamente questo ed altri temi, lasciando in eredità alla filosofia quello che è considerato il problema "par excellence": il problema dell'esistenza nella massima estensione del suo concetto. In particolare Aristotele descrisse l'ontologia (pur senza usare questo termine) come "la scienza dell'essere in quanto essere". La parola in quanto vuol dire 'riguardo all'aspetto di'. Secondo questa teoria, quindi, l'ontologia è la scienza dell'essere riguardo all'aspetto dell'essere, o lo studio degli esseri nella misura in cui questi esistono.
 - iii) **Cartesio:** la riflessione di Cartesio ripropose il problema in una nuova chiave, fu il primo (sebbene alcuni non lo ritengano) a dimostrare l'indubitabilità (performatività) dell'asserzione fondamentale: "cogito ergo sum". Egli ripropose dunque il tema ontologico nella sua chiave esistenziale, precipitando nel profondamente criticato solipsismo.
 - iv) **Kant.** Il problema ontologico venne in seguito ripreso ed elaborato da Kant. La sua elaborata teoria, sempre sottoposta al continuo vaglio degli studiosi, è incentrata su diversi punti, da una parte la famosa differenza tra "avere 100 talleri e pensare di averli", vuole indicare la dimensione puramente empirica dell'esistenza, dall'altro l'ideale della ragion pura si configura come la struttura ultima della ragione, la quale pensa l'essere come "l'insieme di ogni possibilità per la determinazione completa d'ogni cosa" ma appunto solamente come un "idea".
 - v) **Hegel.** In seguito fu l'idealismo tedesco ad elaborare tale tema. Con Hegel il problema ontologico, nelle sue possibili ramificazioni, divenne ad essere il nodo centrale di molte filosofie che a lui seguirono. Con l'asserto "tutto il reale è razionale, tutto il razionale è reale", e con la sua dialettica triadica, Hegel sostenne la possibilità del sapere assoluto, essendo lo "spirito" (l'essere) logicamente comprensibile.
 - vi) Dopo di lui in molti riproposero il problema, che in verità è trattato in modo più o meno indiretto in ogni filosofia.
 - (1) Una sostanziale indifferenza ad ogni prospettiva di tipo realistico e un'autentica avversione per il principio dell'*analogia entis* sono i tratti più caratteristici della discussione che si sviluppa nei primi decenni del secolo presso i teologi protestanti, e della quale protagonista indiscusso è **Karl Barth**. Il documento più noto della riflessione di Barth è costituito dal lungo commento alla più celebre delle epistole di san Paolo: *L'epistola ai Romani*. La "teologia della crisi" di Barth si ispira al pensiero di Kierkegaard nel sostenere che tra uomo e Dio esiste una infinita differenza qualitativa, un'assoluta e sostanziale alterità, una distanza non eliminabile. Partendo dall'essere delle creature e dalla conoscenza umana non si può dire alcunché di Dio, del suo essere, della sua esistenza e dei suoi attributi. Dio, anzi, deve essere concepito come la radicale negazione dell'umano, come la sua sostanziale messa in crisi...La "linea della morte" resta invalicabile, segnando senza possibilità di recupero la dimensione in cui vive l'essere di Dio e quella in cui si muove la storia dell'uomo, inevitabilmente assoggettata alla temporalità, alla stoltezza, all'ambiguità. Barth rifiuta la divinizzazione dell'uomo e l'umanizzazione di Dio, tipiche della teologia liberale, abbandona l'idea dell'*analogia entis*, cioè la via che va dal basso verso l'alto, perché è una forma dell'orgoglio umano, e afferma la necessità dell'*analogia fidei*, nella quale la ragione umana abdica, permettendo a Dio di aprirsi a noi: sia la nostra salvezza sia la nostra conoscenza di Dio sono interamente ed esclusivamente affidate alla rivelazione e all'intervento verticale di Dio.

- (2) **Heidegger.** Sicuramente degno di nota è Heidegger, che dell'essere fece la sua filosofia. Nel suo testo più famoso, "Essere e tempo" compie la radicale distinzione tra ontico e ontologico, ovvero tra esistenza come semplice "presenza" (ente), e l'essere in quanto essere. Scopo del suo pensiero fu compiere una "ontologia fondamentale". Questa ontologia si radica sulla differenza ontologica tra essere ed ente, in cui si mostra appunto l'irriducibilità dell'essere a semplice essente. L'essere viene qui inteso come l'altro dell'ente, ossia ciò che rende possibile l'apparire dell'essente, ma che nel contempo si vela in questa apertura. L'ontologia fondamentale è dunque per Heidegger pensare l'essere come "l'altro" dell'essente. Heidegger in tal senso usa la parola *Lichtung*, la quale significa propriamente "radura", ed infatti l'essere è la radura dell'essente, ma essendo questa radura la sua essenza sta nel suo stesso "diradarsi". Se l'essente è ciò che è presente, allora l'essere non è altro che la presenza stessa, la quale appunto non appare, ma rende possibile l'apparire solo nel suo fondamentale diradarsi.
- (3) **G. Marcel** in *Être et avoir* (1935) e in *Le mystère de l'être* si confronta col problema dell'essere. Già nel primo testo Marcel stabilisce una sostanziale coincidenza tra mistero e ontologia; l'essere appartiene alla sfera del mistero, per cui non è un problema, ma un metaproblema, nel senso che la sua indagine coinvolge nel profondo anche il soggetto che si trova a condurla. Componente fondamentale del pensiero di Marcel, convertitosi dall'ebraismo al cattolicesimo nel 1929, è la riflessione – condotta ancora in *Être et avoir* – sul tema dell'indeterminatezza dell'essere. Pur accettando il principio aristotelico-tomistico per cui in ogni conoscenza particolare è implicita, presupposta una conoscenza dell' "essere in generale", Marcel sottolinea come l'indeterminatezza dell'essere si scontra immediatamente col principio di identità, principio per il quale ogni ente è pensabile ed è quello che è in quanto è determinato, è se stesso e non un altro (*indivisum in se et divisum a quolibet alio*, nella formulazione tomistica e scolastica). Alla luce di questo principio, si deve concludere che anche la nozione di essere è utilizzabile esclusivamente nell'ambito del determinato, dell'esperienza, dell'esistenza.

L'ESSERE. Un problema: realtà o pensiero?

...tò gàr autò noein estin te kai einai. Pensare ed essere sono la stessa cosa.

Parmenide (Clem. Alex. Strom. VI 23=Plotino V,1,8).

E' necessario che il dire e pensare sia l'essere.

Parmenide (Simpl. Phys. 117,2).

esti gàr einai, medèn d'ouk estin.

L'essere è, il nulla non è.

Ibidem.

Il principio della retta filosofia è conoscere l'essere; lo studio dell'essere si chiama, tradizionalmente, **ONTOLOGIA**. Nella nostra cultura occidentale, come la chiamano, si trovano diverse concezioni sull'essere.

- 1) Nella prima concezione, oggi parecchio diffusa, l'essere è qualcosa di eterogeneo al pensiero, sta in uno spazio inteso come extramentale ed è una serie di cose inintelligenti, senza coscienza, che non si pensano da sé, né sono pensate da nessuno; dunque, in questa visuale, l'essere non si causa da sé, ma è "fatto di materia". Ma, di nuovo, la materia viene intesa come eterogenea al pensiero, inerte, estesa e grave, priva di coscienza. La realtà sarebbe, dunque, qualcosa di oggettivo, il che significa che le cose, per essere reali, debbono stare fuori da un soggetto; sicché, nel linguaggio di chi aderisce a questa concezione, "soggettivo" sarebbe sinonimo di "non reale". Incoerentemente, però, costoro definiscono la realtà "ciò che cade sotto ai sensi", senza rendersi conto che le percezioni sensibili sono, per definizione, soggettive. Come potrebbe esserci una percezione senza un soggetto che la percepisce? Ma secondo costoro le percezioni dei sensi sarebbero rappresentazioni causate da queste "cose" che esistono per sé fuori dal pensiero e fuori dai soggetti che le percepiscono. Nell'accezione più moderna la materia di cui sono fatte le cose viene rappresentata come energia, ma sempre intesa come qualcosa di eterogeneo al pensiero ed extramentale. Di contro, la coscienza e i suoi contenuti non sarebbero niente di reale, ma tutto ciò che viene dal pensiero è considerato, in questo tipo di visuale, soggettivo (il che è come dire non esistente), qualcosa di fantasmagorico e immaginario, cioè irreale.
 - a) Quindi, secondo questi, che chiameremo "materialisti", perché pongono la materia alla base dell'esistenza delle cose, la conoscenza sarebbe valida solo quando è possibile dimostrare che essa ricalca, ripetendone nella nostra mente la forma, le cose esterne. L'unico tipo di conoscenza che viene considerata scientifica da costoro è quella a posteriori, che si basa sull'esperienza organizzandola

in teorie mediante metodo sperimentale, altrimenti detto "ipotetico-deduttivo", la cui introduzione si attribuisce a Galileo Galilei. Notiamo come la pretesa di chiamare "oggettiva" una conoscenza basata sulle immagini dei sensi sia incoerente e contraddittoria, perché, come già detto, le percezioni sensibili sono tutte soggettive. Per definizione, l'esperienza non è mai oggettiva, perché c'è esperienza solo in un soggetto che esperisce, fuori no. Il presunto sapere fondato sull'esperienza è un edificio fondato sulla sabbia.

- b) Più in generale, la pretesa che esista una conoscenza oggettiva è un problema serio sul nostro cammino. Infatti, se la conoscenza è diversa dall'essere, non si arriverà mai a conoscere l'essere: se l'essere è una cosa fuori dalla mente, non si arriverà mai a dimostrare che la rappresentazione di quella cosa, che sta dentro alla nostra mente, corrisponda davvero a quella cosa. Nei nostri sensi vediamo immagini e non cose, e le immagini dei sensi sono tutte soggettive, stanno tutte dentro a un soggetto (la sensazione esiste se un soggetto la sente, altrimenti dove sta?) e non sono oggettive come pretendono i materialisti. La pretesa di trovare un sapere oggettivo è irrealizzabile. Noi vediamo la materia estesa, ma l'estensione è un'immagine: estensione e immagine estesa sono espressioni equivalenti; se le cose sono altro dall'immagine, come potrebbero essere estese? Le cose che noi vediamo hanno forma. Ma le forme che noi vediamo sono rappresentazioni, sono pensieri; se le cose non sono pensieri, come avrebbero forma? Un essere fuori dal pensiero non potrebbe essere nemmeno pensato, sarebbe inconoscibile.
- c) Quando i materialisti si accorgono che la rappresentazione oggettiva non esiste, che è una contraddizione in termini, perché le rappresentazioni sono immagini e dunque stanno tutte dentro a un soggetto che le pensa, vanno a cercare l'oggettività nella misurabilità, introducendo la convinzione assurda che sia reale (continuando a identificare il reale con l'oggettivo) solo ciò che è misurabile. Ma non si rendono conto che anche le misure sono pensieri e rappresentazioni in un soggetto. Il numero è un concetto e dunque è prodotto dal pensiero, la linea mediante cui misuriamo la lunghezza è un'immagine nella nostra coscienza e l'unità di misura mediante cui misuriamo è una convenzione, cioè un prodotto del pensiero. E il calcolo del rapporto tra la grandezza da misurare e l'unità di misura –che è ciò che noi chiamiamo "misurare"– è un'operazione mentale. Quando io misuro un'estensione, un volume o qualsiasi altra grandezza, tutta questa operazione rimane completamente sul piano dell'immagine soggettiva, poiché l'estensione, il volume, etc. sono immagini, e le unità di misura mediante cui compio l'operazione anch'esse sono immagini, e il calcolo che ne ricavo è prodotto dal mio pensiero, poiché se nessuno pensa il numero, il numero da sé non esiste. Sicché, la rappresentazione di una cosa misurata non è più oggettiva di una non misurata: è solo più dettagliata e precisa, ma è sempre soggettiva. Se la realtà delle cose dipendesse dalla nostra capacità di misurarle, significherebbe che, appena inventato qualche strumento utile a misurare qualcosa, questa cosa diventerebbe reale di colpo, da irreale che era. Forse che il peso non esisteva prima che noi inventassimo le bilance? Ma certo che c'era: il peso è reale quando una coscienza lo percepisce.
- d) Un altro problema in cui si imbroglia i materialisti è che, nella loro ottica, bisognerebbe distinguere tra le rappresentazioni di cose reali e rappresentazioni che non corrispondono a nulla di extramentale, che vengono considerate sogni o allucinazioni. E' sempre il problema dell'oggettività, ma posto in altri termini: dato che la loro scienza deve fondarsi sull'esperienza, e dato che considerano scienza solo un sapere oggettivo, sorge in loro il problema di quale esperienza è oggettiva e quale no. Noi abbiamo già risposto che nessuna esperienza è oggettiva, poiché non vi è esperienza senza un soggetto che esperisce. Ma essi, usando malamente il linguaggio, considerano oggettiva l'esperienza quando è intersoggettiva: infatti considerano sensazioni "oggettive" quelle condivise da tanti soggetti e chiamano invece sogni o allucinazioni quelle che stanno in un soggetto solo. Ma perché le rappresentazioni collettive dovrebbero essere più reali di quelle individuali? La collettività è costituita da singoli individui, quindi se non ha valore di realtà la rappresentazione del singolo individuo, non ha valore nemmeno quella della collettività. Le percezioni intersoggettive non sono oggettive, sono collettive, ma sempre soggettive. Dunque se non hanno valore di realtà le percezioni soggettive, nemmeno le percezioni collettive hanno valore di realtà. Inoltre, come potrò dimostrare che gli altri che vedono il mio stesso mondo non siano allucinazioni nella mia mente? Quando vedo le altre persone, ho sempre comunque delle immagini, delle rappresentazioni soggettive di loro; come faccio a sapere che corrispondono a qualcosa di extramentale? Anche questa idea che sia oggettivo ciò che è intersoggettivo, dunque, è assurda.
- e) L'unico modo di uscirne è dare valore a tutte le percezioni, senza distinguere quelle reali da quelle allucinatorie: chiamiamo reale ciò che il soggetto vede, sente, percepisce, prova dentro di sé senza pretendere che questo sia condiviso e che corrisponda a qualcosa di esterno, e così usciremo da molti intrichi. Insomma, accettiamo tutti i contenuti della nostra coscienza: poi ci resterà solo da

classificarli a seconda di quello che significano. L'altra via, quella della ricerca di un sapere oggettivo, è quella sbagliata: non ci porterà mai all'essere, perché l'essere non è una serie di oggetti.

- 2) Il giusto concetto di essere è quello che o afferma una stretta relazione tra pensiero ed essere o identifica l'essere con il pensiero.
- a) La prima posizione è tipica della filosofia classica; il limite è che questa filosofia, di fatto, a partire da Parmenide dà per scontata questa stretta relazione essere e pensiero, questa capacità del pensiero di riflettere l'essere, e, nonostante le obiezioni (per es. di Gorgia) non si preoccupa di dimostrarla. Potrebbe essere una giustificazione di questa stretta relazione, il fatto che il pensiero (anche fosse un pensiero scorretto è pure qualcosa) partecipa strettamente dell'essere (anche il pensiero è essere) e per questa sua partecipazione è in grado di cogliere l'essere stesso. In questa concezione l'essere, pur avendo una sua autonomia, viene colto dal pensiero a partire dall'esperienza concreta. Solo che l'esperienza concreta non risolve tutto l'essere proprio perché il pensiero, per giustificare questo essere sensibile deve trovare un fondamento che sarà non sensibile. Viene quindi affermata una dimensione sensibile e una soprasensibile, ma coglibile dall'intelletto, dell'essere.
- b) La seconda posizione è quella sostenuta dalla filosofia moderna (anche se potrebbe trovare una parziale giustificazione in una filosofia antica non proprio correttamente interpretata. Essere e pensiero sono due parole, due segni diversi, ma che evocano entrambi un unico significato: l'essere. Pensare, essere, coscienza, anima, spirito, io, etc. sono tutte espressioni sinonime, tante parole ma un significato solo. Chiamiamo dunque essere il pensiero e pensiero l'essere, e consideriamo questa identità come nostro punto di partenza e fondamento. Questa concezione sembrerebbe, a chi sostiene questa posizione, affacciata per la prima volta nella nostra cultura "occidentale" nella scuola eleatica, fondata da **Parmenide** di Elea nella seconda metà del VI secolo a.C. e avrebbe trovato in Platone il suo massimo maestro. Questa concezione dell'essere, sarebbe frutto di quello che Platone (Repubblica 515c) chiama *periagein*, convertire l'occhio spirituale, l'intelletto, rivolgendolo dalla parte giusta, non più verso le immagini dei sensi ma verso l'essere, cioè verso se stesso. Ciò che è visibile e sensibile, individuale, in divenire temporale non è vera realtà, ma è solo immagine e il mondo delle immagini sensibili può da noi essere chiamato, come nella tradizione platonica, "divenire". Il rapporto tra essere e divenire è quello tra realtà e immagine. La vera realtà è coscienza e conoscenza di sé, cioè pensiero e idee. Le idee sono rappresentazioni che il pensiero ha di sé; e nel pensiero troviamo anche affetti, che possono essere desideri o paure, ovvero sentimenti di piacere e di dolore... Nell'essere vi è un nucleo immobile, eterno, e una rappresentazione in movimento, temporale. Le due cose non sono in contraddizione, perché l'essere non è una cosa, ma pensiero; e il pensiero è potenzialità infinita che può produrre tutto diventando tutto. Quando il pensiero conosce sé stesso, vede il nucleo eterno dell'essere, quello che **Parmenide** ha chiamato *il cuore immobile della verità ben rotonda* (framm. B1,29). Questo consiste in una serie di enunciati necessariamente veri, frutto dell'applicazione del principio di non contraddizione. E' necessariamente vero ciò il cui contraddittorio reca contraddizione e dunque è sempre falso. E' il principio logico che genera il metodo assiomatico-deduttivo di cui si serve la geometria per enunciare i suoi teoremi. Il primo enunciato necessariamente vero, e dunque eternamente vero, è quello che dice: "l'essere è, il nulla non è". Ecco come lo enuncia Parmenide (framm. B2,3): *il primo metodo -quello corretto- dice che l'essere è e che il non essere non è*; e ancora (B6,1-2): *è l'essere, il nulla non è*. Il pensiero che si pensa come essere, dunque, si trova, in primo luogo, necessariamente esistente. Il pensiero che conosca la retta idea di essere, dunque, vede in sé stesso la verità necessaria, compie eternamente l'atto di pensarla, si fa immobile ed eterno fissando la verità che non muta mai, perché la sua negazione non può avverarsi, essendo contraddittoria. Esso è *akineton megalon en peirasi desmon* (*immobile nel limite di possenti legami*), come dice Parmenide (B8,26) ed i legami sono, appunto, le leggi logiche del pensiero; e con estrema chiarezza Parmenide ci spiega che essere è pensiero: *tautòn d'esti noein te kai houneken esti noema. ou gàr haneu tou eontos, en oi pephatismenon esti, eureseis tò noein. "E' la stessa cosa pensare e che il pensiero è; infatti senza l'essere non troverai il pensare, in esso si esprime* (B8,34-36)". Il pensiero, quando pensa, sa di essere; e sa di essere espressione dell'essere...

Ontologia e interpretazione²

- 1) La filosofia nasce da una domanda che se non è presente da subito in tutta la sua evidenza, però di fatto la accompagna sempre, e accompagna non solo la filosofia. La formulazione rigorosamente filosofica di questa domanda è data da Leibniz: «ratio cur aliquid potius existat quam nihil», «Pourquoy il y a plu-tôt quelque chose que rien». Questa domanda evidenzia
 - a) da un lato l'inevitabilità del contrasto tra la riflessione e l'iniziale stupore di fronte all'essere e,
 - b) dall'altro, la portata filosofica propria della delucidazione della domanda stessa come tentativo di dire, in fondo, l'originario. In essa ne va tanto dell'interrogante quanto dell'interrogato.
- 2) Essa è indice del desiderio di verità che appartiene alla natura stessa dell'uomo, una disposizione nel domandare inevitabile e incessante che interroga sé e la natura delle cose. E come ogni domandare implica necessariamente un domandante e un domandato, allo stesso modo l'interpretazione, possibile tentativo di accedere alla verità, si modula in un interpretante e un interpretato. Nella prospettiva dell'ermeneutica contemporanea l'interpretazione è la risposta alla domanda originaria, la quale, essendo una richiesta di senso che rimane identica a se stessa pur nella molteplicità delle diverse dizioni e delle diverse risposte che compongono il simposio filosofico, si svela incessante.
- 3) La stessa possibilità della molteplicità delle interpretazioni è data dalla inesauribilità dell'interpretato. Tale inesauribilità sospende la classica scissione gnoseologica tra un soggetto che conosce e un oggetto che viene conosciuto, che risulterebbero fuorvianti e inadeguati per elucidare il nesso tra il domandante e il domandato.
 - a) La domanda è un appello all'essere e alla verità e il rapporto tra l'interrogante e l'interrogato si configura come il rapporto tra uomo e verità.
 - b) E la possibile risposta filosofica, ossia l'interpretazione, è il nesso che tiene unita la persona all'essere. Se soggetto e oggetto non sono più adatti a esprimere la relazione che intercorre tra l'interpretante e l'interpretato è perché la verità non può essere oggetto della filosofia e quindi del pensiero, il che fa cadere anche l'altro polo di riferimento. Infatti, essendo la verità sempre ulteriore, essa risiede nella sua formulazione più come origine che come oggetto del discorso.
 - c) La verità quindi viene ad essere origine del pensiero e fonte del discorso, e può essere posseduta solo personalmente. L'interpretazione è sempre personale; il che significa che essa è il risultato d'un concreto esercizio di libertà mediante il quale noi scegliamo se ribadire il vincolo originario che ci sostiene o rinnegarlo.
- 4) L'interpretazione è l'unica forma di conoscenza capace di possedere un infinito perché disposta ad accogliere una presenza che vi risiede sempre come ulteriore. La verità infatti non si esaurisce nella sua formulazione ma ne suscita sempre di nuove. L'ontologia viene quindi a configurarsi come una «ontologia dell'inesauribile» che non consente l'esplicitazione completa ed esaustiva della verità, ché, qualora questa ci fosse, sarebbe un sovrapporsi, un sostituirsi dell'interpretazione alla verità, ne diverrebbe un surrogato, ne prenderebbe il posto. Tra la formulazione e la verità deve mantenersi uno scarto affinché questa venga garantita nella sua essenza e rispettata come inesauribile e inoggettivabile, in modo da non essere posta dinanzi all'interpretante come oggetto, e non essere esaurita da una definizione o da una serie di definizioni disposte a costruire un sistema nel quale imprigionarla.
- 5) La verità non si esaurisce perciò nella sua formulazione, ma neppure le è totalmente eterogenea, poiché è sostenuta dalla solidarietà originaria che stabilisce un vincolo fortissimo tra la persona e la verità. Ne segue che sia il mito razionalistico dell'enunciazione definitiva della verità, sia l'irrazionalismo dell'ineffabilità assoluta sono inconciliabili con una ontologia dell'inesauribile, poiché,
 - a) da un lato, la verità si lascia cogliere solo quando può stimolare una rivelazione interminabile, e non già quando la formulazione pretende di rendersi definitiva ed esaustiva (cfr. Hegel che fa del proprio metodo la verità senza che vi sia alcun residuo, alcuno scarto: la dialettica hegeliana è il dispiegamento dello Spirito assoluto che ingloba tutto, tiene fermo tutto senza lasciare irrisolta alcuna cosa. Questa è la completa adeguazione tra la verità e la sua formulazione, la coincidenza di metodo e verità, quando il dispiegamento è compiuto e la meta raggiunta. Solo che ciò è il falso, è la monopolizzazione della verità, poiché l'interpretazione che pretende di esaurire la verità la tradisce invece nella sua essenza e nella sua realtà, quella di essere infinita, inoggettivabile e inesauribile.).
 - b) Dall'altro, l'inesauribilità della verità non attesta neppure che ogni formulazione risulta inefficace, come invece promuove l'ontologia negativa, la quale stabilisce l'inadeguatezza di ogni discorso (cfr. Heidegger che finisce per sostenere l'ineffabilità e l'inafferrabilità dell'essere. Ci troviamo di fronte al-

² Maria Cristina Di Nino, Verità, interpretazione, inesauribilità e approfondimento. La domanda originaria in Luigi Pareyson, in <http://mondodomeni.org/dialegesthai/cdn01.htm#par1#par1>

l'impossibilità del discorso di farsi sede della verità e, quindi, abbiamo l'approdo nel silenzio. L'esatto contrario della corrispondenza hegeliana del concetto all'oggetto e dell'oggetto al concetto è appunto l'incapacità di qualsiasi concetto di adeguarsi alla e di esprimere la verità.)

- c) Contro Hegel. Nell'ermeneutica l'identità di interpretazione e verità, esclude la confusione tra la verità e la sua formulazione, nella quale questa risiede sempre come ulteriore; viene quindi mantenuto uno scarto indicativo della impossibilità di esaurire una verità infinita.
- i) Il filosofo non può assolutamente assurgere a un punto di vista assoluto che ci consenta di cogliere l'infinito direttamente come un oggetto da collocare in un sistema.
 - ii) La formulazione della verità può essere data solo personalmente, poiché solo la persona può essere via d'accesso alla verità in virtù del suo stretto legame con essa. Di conseguenza, dalla concretezza della persona non si può prescindere. L'uomo è interpretazione della verità ma questa interpretazione è ben lontana dal configurarsi come esaustiva ed esauriente, essa è una prospettiva e come tale coglie la verità nell'unico modo in cui può possederla: personalmente e come costante e incessante ricerca. La vita infatti, e anche la filosofia, è fatta di scelte. Non si può trattenere tutto, bisogna scegliere e scegliendo sappiamo anche che qualcosa andrà irrimediabilmente perduto. Ma questo è costitutivo dell'uomo che inizia sempre dalla scelta, decide di un'alternativa, e molto spesso i termini di questa alternativa non possono essere mediati e conservati perché la scelta determina la direzione di tutto il percorso filosofico ed esistenziale. Noi siamo compromessi nelle nostre interpretazioni e il compromesso è conseguenza delle nostre decisioni e delle nostre scelte; siamo posti di fronte a un'alternativa in cui ne va della nostra esistenza: dobbiamo scegliere se essere fedeli all'essere o rinnegarlo. Dipende da questa scelta originaria la possibilità di divenire prospettiva sulla verità. Non bisogna dimenticare che la filosofia non esiste indipendentemente dal filosofo: la persona e la sua esperienza precedono sempre la riflessione. La riflessione è sempre su qualcosa, in questo caso sull'esistenza. L'esistenza attesta il nostro legame con la verità, essa è ciò che ci consente di avere un'interpretazione della verità, è la nostra via d'accesso all'essere. È per questo che filosofando noi ci compromettiamo, mettiamo in gioco noi stessi.
- d) Contro Heidegger. Se la verità è ulteriore rispetto alle sue formulazioni ciò non è da imputare all'inadeguatezza della formulazione o all'inafferrabilità della verità, ma alla sua inesauribilità che esige una pluralità di formulazioni che non per questo possono essere considerate parziali o unilaterali, poiché ognuna di esse possiede la verità nell'unico modo in cui si lascia possedere: personalmente e infinitamente.
- 6) Occorre abbandonare questo schema inadeguato e ricorrere nuovamente all'interpretazione come una forma che possa essere possesso di un infinito, infatti essa «rappresenta il tentativo di trovare un accesso al dire la verità che non si arresti all'alternativa, ugualmente paralizzante, di doverla contenere tutta o di incontrarla solo come assente, di esaurirla o di non poterla dire perché ineffabile»³. La completa luminosità come l'oscurità più impenetrabile non lasciano vedere. Il vedere è consentito proprio grazie a una opacità che ci è connaturale, che può divenire un limite ma anche svelarsi una possibilità. L'interpretazione, presuppone un'inseparabilità di manifestazione e latenza. Tanto la completa presenza della verità quanto la sua completa oscurità, o assenza, non consentirebbero l'interpretazione, processo che prende le mosse dal rapporto ontologico della persona con la verità e che suppone appunto un'inseparabilità di manifestazione e latenza, vicinanza e distanza. L'opacità chiarisce perfettamente quella che è secondo Ricœur la nostra posizione di medietà, che non è una connotazione spaziale, bensì una condizione esistenziale, conseguenza dell'antropologia della sproporzione per la quale l'uomo non è né totalmente finito né infinito, ma un essere mediatore⁴.

Non un culto razionalistico dell'esplicito, né un'ontologia negativa -- non si vuole arrivare né all'identità di essere e pensiero, reale e razionale, né alla cessazione del discorso, all'arresto nel silenzio -- ma una ontologia

³ Ugo Perone, *Modernità e memoria*, SEI, Torino, 1987, 27

⁴ Paul Ricœur, a riguardo della sproporzione dell'uomo, affronta il discorso prendendo le mosse da Platone e da Pascal. Il mito di Eros del Simposio e la meditazione sulla grandezza e la miseria dell'uomo pascaliano forniscono a Ricœur il materiale per una riflessione sulla posizione intermedia dell'uomo. L'immediatezza della figura mitica di Eros mostra nella sua discendenza da Poros e Penia la sproporzione dell'uomo: «Ecco dunque il principio di opacità, per render ragione dell'aspirazione dell'essere occorre una radice di indigenza, di povertà ontica. Eros, l'anima filosofante, è quindi l'ibrido per eccellenza, l'ibrido di Ricchezza e Povertà» (Paul Ricœur, *Finitudine e colpa*, a cura di V. Melchiorre, Il Mulino, Bologna 1960, p. 79). Lo stesso tema è affrontato da Pascal nei suoi Pensieri: «Che cos'è l'uomo nella natura? Un nulla in confronto con l'infinito, un tutto in confronto al nulla, qualcosa di mezzo tra il tutto e il nulla. [...] Limitati in ogni campo, questa condizione, che occupa una posizione intermedia tra i due estremi, si ritrova in tutte le nostre facoltà» (Blaise Pascal, *Pensieri*, Brunschvicg n. 72).

dell'inesauribile che trova conferma nell'autorevolezza della speculazione schellinghiana⁵. Negli scritti delle Conferenze di Erlangen Schelling, parlando dell'indefinibile, afferma che si può definire solo ciò che per natura è rinchiuso in limiti determinati. Ma l'indefinibile che è il veramente infinito non può essere rinchiuso in nessuna forma, anche se esso, come dice Schelling stesso, non è così indefinibile «da non poter diventare anche un definibile, non così infinito da non poter diventare anche finito, non così inafferrabile da non poter diventare afferrabile. E se voi tenete ben fermo ciò ecco che voi avete il concetto positivo. Infatti, per potersi rinchiuso in una forma deve essere certamente al di fuori di ogni forma, ma non questo, l'essere al di fuori di ogni forma, l'essere inafferrabile, è in lui il positivo, bensì il fatto che può rinchiuso in una forma che può farsi afferrabile, il fatto dunque che è libero di rinchiuso e di non rinchiuso in una forma. D'altra parte, fin dall'inizio si affermò non già che esso sia semplicemente ciò che è privo di forma e di figura, ma soltanto che non permane in nessuna figura, non si lascia avvicinare da nessuna figura. Noi presupponemmo quindi espressamente che esso assuma forma, giacché solo in quanto assume forma, ma da ciascuna torna a uscire vittoriosamente, esso si palesa come ciò che è in sé inafferrabile, infinito. Non sarebbe più libero di uscire da ogni forma, se fin dall'inizio non fosse stato libero di assumere e di non assumere forma. Io dico: fin dall'inizio giacché una volta che ha assunto forma, forse non è capace di emergere immediatamente nella sua libertà, ma solo in quanto passa attraverso tutte le forme. Ma tuttavia originariamente è libero di rinchiuso e di non rinchiuso in una forma. Non vorrei però esprimerlo in questo modo: esso è ciò che è libero di assumere forma. Infatti, in tal modo, questa libertà apparirebbe come una proprietà che presuppone un soggetto distinto e indipendente da essa; mentre invece la libertà è l'essenza del soggetto, ossia esso stesso non è altro che l'eterna libertà»⁶.

ONTOLOGIA ARCAICA

La nascita della filosofia crediamo possa essere intesa come il momento di sedimentazione di procedure logico-cognitive la cui genesi è da rintracciare in epoche precedenti e delle quali si è esemplarmente interessato Mircea Eliade.

Nel suo *Il mito dell'eterno ritorno*⁷, Eliade puntualizza alcuni aspetti rilevanti della mentalità arcaica, tutti ruotanti attorno ad un modello di temporalità ciclica. La realtà terrena si sarebbe originata attraverso un processo di creazione o emanazione attuato da divinità che continuerebbero ad albergare e regolare l'organizzazione del cosmo stesso. E' in altri termini un fattore, una forza superiore alla natura stessa – ma allo stesso tempo ad essa immanente – a governare, a dare ordine e senso alla realtà degli uomini. Questo intervento costante di regolazione e ordinamento del cosmo è intuibile, per la mentalità arcaica, nella temporalità ciclica che presiede il disporsi di ogni evento naturale: ogni civiltà rurale tenderebbe, in tal senso, a inscrivere la natura in un ordine fissato, stabilito e scandito nel sempiterno ripetersi dei ritmi naturali. Il perpetuarsi dell'ordine ripetitivo degli elementi naturali, detto altrimenti, avrebbe offerto uno schema di inquadramento degli accadimenti attorno al quale sarebbe emersa quella che lo stesso Eliade ha chiamato *ontologia arcaica*.

Questa ontologia – evidentemente non formulata in un linguaggio teorico ma attraverso simboli, miti e riti – tenderebbe a trasporre la temporalità concreta, lineare, della quotidianità, in un piano temporale diverso: quello appunto della ripetizione, dell'eterno ritorno dell'uguale. Dire eterno ritorno dell'uguale significa pensare agli accadimenti della vita umana non come ad eventi unici ed irripetibili, bensì come costante riproporsi di casi che hanno la loro origine – e il loro senso – in episodi mitici occorsi in un Tempo originario (ossia in un extra-tempo) e ai quali occorre rinviarli per dare loro una logica: «Nel particolare suo comportamento cosciente il 'primitivo', l'uomo arcaico, non conosce atto che non sia stato posto e vissuto anteriormente da un altro, da un altro che non era un uomo. Ciò che egli fa, è già stato fatto; la sua vita è la ripetizione ininterrotta di gesti inaugurati da altri⁸». Di conseguenza, «(...) un oggetto o un atto diventa reale soltanto nella misura in cui imita o ripete un archetipo. Così, la realtà si acquista esclusivamente in virtù di ripetizione e partecipazione; tutto quello che non ha un modello esemplare è 'privo di senso', cioè manca di realtà⁹». La

⁵ In Schelling infatti coesistono «la più lucida e critica speculazione con la mistica più schietta e incontaminata, in modo che né la mistica annulla la chiarezza della riflessione né la filosofia dissolve in sé la profondità della mistica, ma l'una e l'altra, connesse ma non giustapposte, si colorano e si esaltano a vicenda, mutuandosi reciprocamente il significato profondo e il tono generale del pensiero» (Luigi Pareyson, Introduzione, in: F.W.J. Schelling, Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà, Mursia, Milano 1974, p. 29)

⁶ F.W.J. Schelling, Scritti sulla filosofia..., ed. cit., p. 205

⁷ M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno*, tr. it. Rusconi, Milano 1975

⁸ *Ivi*, p.15

⁹ *Ivi*, p. 41. In luogo di accadimenti, oggetti o persone concrete si istituirebbero così categorie, forme, simboli.

consistenza ontologica – e quindi il valore e il senso – della realtà umana sono posti in una relazione di dipendenza da un piano metafisico superiore al quale accennerebbero una serie di miti, e di riti a questi associati, presenti in tutte le civiltà rurali arcaiche.

I riti consentirebbero proprio la riattualizzazione dei modelli di accadimento archetipi, avvenuti in un passato originario, permettendo in questo modo agli uomini di riappropriarsene, inserendosi armoniosamente nel ripetersi eterno del cosmo. La riattualizzazione rituale di questi modelli esemplari, rivelatisi agli uomini in un Tempo originario, sarebbe alla base della rigenerazione periodica tanto del cosmo quanto della stessa comunità umana, come è possibile evincere ancora nel poema esiodico *Le opere e i giorni*, senz'altro ancora debitore di questi presupposti metafisici. Il lavoro dell'uomo, per avere successo, anzi per svolgersi secondo giustizia (*dike*), deve armoniosamente inserirsi in questa ciclicità (vv. 230-231, 306-307 e 458-464). Essere giusti significa inserirsi nella ripetizione.

Potremmo forse leggere in queste dinamiche l'origine di quella che Giorgio Colli, riferendosi agli albori del pensiero filosofico greco, ha chiamato *frattura metafisica* tra due ordini di realtà diversi: quello divino, archetipo, eterno, immutabile; e quello umano, transeunte, instabile e dipendente dal primo, che ne costituirebbe l'origine¹⁰.

LA PHYSIS

ERACLITO: «LA PHYSIS AMA NASCONDERSI»¹¹: *la lettura arendtiana di Eraclito*

Nelle lucide e dense pagine che ne *La vita della mente*¹², la sua ultima opera di argomento squisitamente speculativo, Hannah Arendt dedica alla nascita del pensiero filosofico, Eraclito riveste un ruolo di primo piano. Nella ricostruzione arendtiana la cultura greca, fin dalla sua fase più arcaica, quale si manifesta nei poemi omerici, appare contrassegnata da una forte ed ineliminabile opposizione tra il mondo degli uomini, dominato dal divenire incessante e dalla morte, e gli dèi incorruttibili ed immortali. Il canto del poeta, che celebra le gesta degli Achei e dei Troiani, ha la funzione di *athanatizein*, immortalare, e consegnare quindi all'eternità la fama degli eroi, sottraendoli all'inesorabile destino di morte. Proprio la consapevolezza che gli uomini sono esseri mortali e che la condizione umana è segnata dalla mortalità condusse i primi filosofi nella ricerca dell'Essere che potesse superare l'effimero mondo del divenire¹³. Il mondo, fatto di enti molteplici, corruttibili e transeunti, deve comunque rinviare ad un ordine nascosto, di fronte al quale sorge lo stupore ammirato del filosofo, quel *thaumazein* che Platone dirà essere il *pathos* che è origine, principio della filosofia¹⁴.

Come dice Hannah Arendt «la filosofia incomincia con l'avvertimento di questo ordine armonioso invisibile del *kosmos*, manifesto negli esseri visibili familiari come se essi fossero divenuti trasparenti»¹⁵. Ed è qui che il richiamo ad Eraclito si fa esplicito. Del filosofo di Efeso cita il famoso frammento 54 DK: che traduce «l'armonia invisibile vale più del visibile». E subito dopo l'altrettanto famoso quanto enigmatico fr. 123 DK: "natura ama nascondersi".

¹⁰ G. COLLI, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1988⁸

¹¹ H. Diels-W. Kranz, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari, 1975, fr. 123

¹² H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it. Bologna 1987 (New York-London 1978), pp. 217-242.

¹³ "Ontologia", questo termine così tecnico, vuol dire riflessione sul senso dell'essere e del niente. Queste due parole, "essere" e "niente", sembrano estranee al linguaggio nostro di tutti i giorni, ai nostri interessi, all'articolazione concreta del sapere scientifico; eppure queste due categorie costituiscono l'ambito all'interno del quale tutta la storia dell'Occidente è cresciuta, e si tratta anche di comprendere che queste categorie sorgono per la prima volta con i Greci. Questo è importante perché i Greci non solo portano alla luce una teoria, cioè una comprensione del mondo che non era mai apparsa, ma anche una comprensione del mondo che consente di porsi come la prima grande forma di rimedio contro il dolore. Aristotele dice che la filosofia nasce dalla meraviglia, e la parola che egli usa per indicare la meraviglia è *thaûma*. Ma anche qui, come in tutte le grandi parole del nostro linguaggio, *thaûma* non significa semplicemente la meraviglia ma vuol dire anche terrore, vuol dire il terrore di fronte all'angosciante. Proprio il carattere disinteressato della teoria, e cioè il suo essere verità, consente di affrontare il problema dell'esistenza e della vita. Il problema della vita è innanzitutto la terribilità del dolore: non significa che l'unico valore della teoria consiste nel suo essere semplicemente uno strumento in base al quale, conoscendo come stanno le cose, si fa argine contro il dolore; ma, proprio perché la teoria intende essere verità - e cioè non una teoria qualsiasi ma la teoria assolutamente vera - proprio questo consente di andare incontro al dolore con occhio diverso da quello che gli uomini possiedono quando ancora non sanno.

¹⁴ Plat. *Theaet.* 155d

¹⁵ *La vita della mente cit.*, p. 233.

Le difficoltà interpretative del frammento hanno riguardato soprattutto proprio il valore da dare al termine *physis*, dal momento che certamente inadeguata è la traduzione con l'italiano «natura», o i corrispondenti nelle altre lingue europee.

Marcovich, traduce «La reale costituzione di ciascuna cosa ha l'abitudine di nascondersi»¹⁶. Lo studioso precisa nel commento che "fūsis" è uno dei possibili modi per esprimere quel *logos* che, per quanto accessibile alla conoscenza, non si trova sulla superficie delle cose ma si nasconde in ogni cosa particolare. Analogamente Serra e Diano, pur se traducono «La natura ama nascondersi», specificano che, se certamente Eraclito non tematizza la natura, tuttavia, poiché per lui *physis* è l'invisibile connessione che si coglie col *logos*, allora si tratta dell'essere di tutte le cose che si rivela all'indagine del filosofo¹⁷.

Coerenti con questa interpretazione, mi pare, molte delle traduzioni del frammento, da «L'intima natura delle cose ama nascondersi», di Pasquinelli¹⁸, a «La natura delle cose ama celarsi» di Giannantoni¹⁹.

Più recentemente Conche, uno degli ultimi editori eraclitei, che traduce «La nature aime à se cacher»²⁰, precisa che la parola "fūsis", con il verbo fūw, implica «une notion dynamique, celle d'une force productrice, génératrice»; sicché «la notion de "fūsis", ici, met l'accent non sur l'essence devenue de la chose, mais sur le devenir, sur le processus essentialisant. La "fūsis" est la puissance qui s'accomplit et s'épanouit en chaque être, chaque fois d'une façon définie»; l'operazione con la quale la natura realizza i diversi enti è l'associazione dei contrari, che viene compiuta, con pudore, lontano dagli sguardi; conclude pertanto che «La nature d'Héraclite est une nature artiste. Comme l'artiste, elle montre sa production, mais la loi de la production, c'est-à-dire la nature même en tant que naturante, reste cachée». Dunque la *physis* eraclitea, secondo Conche, non è l'essenza, o il reale fondamento, ma un processo essenzializzante, la cui dinamica resta nascosta, e che si manifesta solo negli effetti.

Una diversa linea interpretativa è rappresentata da Colli, che nella sua edizione incompiuta di Eraclito traduce il frammento con «Nascimento ama nascondersi»²¹; nel commento, che riprende quanto l'autore scriveva nel volume che da questo frammento trae il titolo²², è chiarito che "fūsis" è la natura trascendente, il «dio» che nonostante abbia attraversato le apparenze e si sia individualizzato nel fronein, in quanto noumeno si mantiene solitario e inaccessibile²³.

Molto recentemente per Tonelli "fūsis" è l'Origine: «ciò che origina si cela, come mistero, dietro l'apparenza delle cose che origina, pur manifestandosi anche attraverso di esse. Ogni manifestazione del principio è anche suo nascondimento: tale l'ambiguità del cosmo in cui viviamo, e di tale ambiguità il sapiente reca consapevolezza. La conoscenza diventa flusso dinamico, tensione al congiungimento con "ciò che origina"»²⁴.

La lettura di Hannah Arendt fa del frammento: «Un'altra delle parole antiche che designano l'invisibile in seno alle apparenze è *physis*, natura, che, secondo i Greci era *la totalità delle cose non fatte dall'uomo né create da un fattore divino, ma venute all'essere da sé medesime*: ed Eraclito affermava di questa *physis* che "essa ama nascondersi", celarsi cioè dietro le apparenze»²⁵.

Dunque questo «venire all'essere» delle cose, nascosto nelle apparenze, desta lo stupore ammirato, dal quale può però originarsi il dialogo del pensiero, quel *logos* il cui significato, secondo Hannah Arendt, viene

¹⁶ *Eraclito. Frammenti*, a cura di M. Marcovich, Firenze 1978, pp. 23-25 (fr.8). La scelta del singolare «ciascuna cosa» lascia intendere che la "fūsis" non sia al di fuori della cosa stessa.

¹⁷ *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. Diano e G. Serra, Vicenza 1980, fr. 28 con commento alle pp. 137-138.

¹⁸ *I presocratici. Frammenti e testimonianze*, intr., trad. e note di A. Pasquinelli, Torino 1958, p. 188 (fr. 80).

¹⁹ *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni, I, Bari 1969, p. 220.

²⁰ *Héraclite. Fragments*, par M. Conche, Paris 1986, pp. 253-255 (fr. 69).

²¹ G. Colli, *La sapienza greca. Eraclito*, Milano 1980, p. 91, fr. A 92 con il commento a p. 187.

²² G. Colli, *La natura ama nascondersi*. Milano 1988 (1948), p. 209; la traduzione qui fornita è «la natura trascendente ama nascondersi».

²³ *Ibid.*: «Come tale, il noumeno perde l'individualità, la determinatezza interiore che si sente isolata di fronte ad un reale che la circonda, perde la molteplicità, caratteri che l'accompagnano quando è immerso come radice nell'apparenza, e si approfondisce come intimità oggettiva, punto di incontro delle individualità essenziali, delimitazione concreta e vitale che non ha più fine, né direzione, né impulso, né espansione».

²⁴ *Eraclito. Dell'Origine*, a cura di A. Tonelli, Milano 1993, p. 191 (fr. 116).

²⁵ *La vita della mente* cit., p. 233

evocato dall'immagine del dio di Delfi, «e, possiamo aggiungere noi, il dio dei poeti, che "non dice né nasconde, ma indica"²⁶, vale a dire, accenna a qualcosa ambiguamente, per essere inteso solo da coloro che sanno comprendere i semplici cenni». E del resto «Occhi ed orecchie sono cattivi testimoni per gli uomini che hanno anime barbare»²⁷, cioè, come spiega la pensatrice, «se essi non posseggono *logos* – per i Greci non semplicemente il discorso, ma il dono dell'argomentazione razionale che li distingueva dai barbari. Insomma, lo stupore ha condotto a pensare in parole; dell'esperienza dello stupore dinanzi all'invisibile manifesto nelle apparenze si è appropriata la parola, che è nello stesso tempo abbastanza forte per fugare gli errori e le illusioni cui sono soggetti i nostri organi volti al visibile, occhi ed orecchie, a meno che il pensiero non venga loro in soccorso». E continua: «Da ciò dovrebbe risultare palese come lo stupore in cui cade il filosofo non possa mai concernere qualcosa di particolare, ma sia sempre suscitato da una totalità che diversamente dalla somma totale degli enti, non è mai manifesta». Il riferimento è certamente a quella *physis* del fr. 123 DK prima citato, cioè il processo attraverso il quale tutte le cose vengono ad essere. E ancora: «L'armonia di Eraclito si produce attraverso il con-sonare dei contrari — un effetto che non può essere proprietà di un singolo suono particolare. Tale armonia è in un certo senso separata dai suoni che la producono, proprio come il *sophon*, che "può e non può essere chiamato col nome di Zeus"²⁸, è "separato da tutte le altre cose"²⁹.

Il richiamo agli ultimi due frammenti consente pertanto alla pensatrice di portare ulteriori elementi all'assunto di fondo, cioè che a guidare la ricerca dei primi filosofi sia stata la necessità di superare l'angoscia di morte, individuando nell'effimero mondo degli enti qualcosa che potesse essere ricondotta all'esperienza del divino, anche se certamente non nominabile col nome di nessuna delle divinità tradizionali. Ancora più esplicito in questo senso il fr. 30 DK, citato a questo riguardo: «*l'Essere*, che non conosce nascita né morte, si sostituì per i filosofi alla semplice nonmortalità degli dei olimpici; l'Essere diventò la vera divinità della filosofia poiché, secondo il celebre detto di Eraclito, "non lo fece alcuno tra gli dei o tra gli uomini, ma sempre era e sarà: fuoco sempre vivente, che si accende e si spegne secondo giusta misura"³⁰; e poco dopo riconosce che nel frammento citato questa nuova, sempiterna divinità si chiama ancora *kosmos*, «(non il mondo o l'universo, ma il loro ordine e la loro armonia)».

Nel saggio *Il concetto di storia* scritto molti anni prima, proprio questo frammento eracliteo viene ricordato come esempio mirabile che esprime l'idea che i Greci avevano dell'ordine cosmico e della natura, in quanto insieme di cose che nascono da sé, appunto senza alcun intervento umano o divino³¹: in tal modo il *kosmos* del fr. 30 viene a coincidere con la *physis* del fr. 123. A questa natura armoniosa, increata ed immortale, eternamente presente nelle tre dimensioni del tempo, si oppone ancora una volta la vita umana, limitata nel suo corso rettilineo tra la nascita e la morte, schiacciata quasi dal moto circolare dei processi biologici sempre rinnovantesi, perché «questo è l'essere mortale: muoversi in linea retta in un universo dove tutto ciò che si muove segue, semmai, un moto ciclico»³². Proprio questa labilità dell'esistenza umana ha determinato nel mondo greco la concezione dell'ufficio proprio della storia, cioè salvare ciò che accade all'uomo dall'oblio, come chiaramente indica già il proemio delle *Storie* di Erodoto.

ERACLITO

Nel frammento n. 52 [Diels] Eraclito afferma che "La vita è un fanciullo che gioca, che sposta i pezzi sulla scacchiera: reggimento di un fanciullo" in questo consiste il significato dell'espressione di matrice eraclitea di "Innocenza del divenire". La metafora del gioco cosmico usata da Eraclito, che la prendeva a prestito dalla mitologia greca in cui una delle figure del dio Zeus è proprio quella del bambino che gioca, è alla base di molte ontologie, non ultima quella di Friedrich Nietzsche.

- 1) **Il divenire**, *panta rhei*: Fr A 6 (Platone, *Cratilo*, 402 a): *Afferma Eraclito in qualche luogo che tutto scorre (pánta choreî) e nulla permane (oudèn ménei); Negli stessi fiumi scendiamo e non scendiamo,*

²⁶ Fr. 22B 93 DK.

²⁷ Fr. 22B 107 DK.

²⁸ Fr. 22B 32 DK

²⁹ Fr. 22B 108 DK

³⁰ Fr. 22B 30 DK

³¹ *Il concetto di storia*, in *Tra passato e futuro*, trad. it. Milano 1991, pp. 70-129, in part. pp. 70-71, e p. 295, n. 2.

³² *Ibid.* p. 71. Lo stesso concetto è espresso in *Vita attiva. La condizione umana*, trad. it. Milano 1964 (Chicago 1958), p. 15: «Questa vita individuale si distingue da tutte le altre cose per il corso rettilineo del suo movimento, che, per così dire, taglia quello circolare della vita biologica. La mortalità è questo: muoversi lungo una linea retta in un universo dove ogni cosa dotata di movimento si muove in un ordine ciclico».

siamo e non siamo; (DK 22 B 49a); Acque sempre diverse scorrono per coloro che s'immergono negli stessi fiumi. (DK 22 B 12)

- 2) **La guerra dei contrari:** Fr. B 126: *Le cose fredde si riscaldano, il caldo si raffredda, l'umido si dissecca, il riarso si inumidisce; Pòlemos (la guerra) è padre di tutte le cose, di tutte re. (DK 22 B 53); Bisogna però sapere che la guerra è comune a tutte le cose, che la giustizia è contesa e che tutto accade secondo contesa e necessita. (DK 22 B 80).* In questa guerra i contrari si danno reciproca comprensibilità (dolce amaro, sano, malato...)
- a) guerra che è **pace e armonia**; i contrari si danno senso a vicenda:
L'opposto concorde e dai discordi bellissima armonia. (DK 22 B 8)
Non comprendono come, pur discordando in se stesso, è concorde: armonia contrastante, come quella dell'arco e della lira; (DK 22 B 51)
L'armonia nascosta vale più di quella che appare. (DK 22 B 54)
- b) **coincidenza dei contrari:** *"Non dando ascolto a me, ma al Logos, è saggio convenire che tutto è uno" (DK, FR 50). FR 39: "il nome dell'arco è vita, ma la sua opera è morte". FR 16: "Nello stesso fiume entriamo e non entriamo, siamo e non siamo"; Fr. B 60 La strada all'in su e all'in giù è una sola e la medesima*
- 3) **Il fuoco: logos;**
- a) Logos, ragione, che è verità e legge
- b) tutto è Uno³³, è DIO, che quindi è armonia e unità degli opposti:: (Il dio) è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame, e muta come il fuoco; (DK 22 B 67);
- i) *Quest'ordine universale, che è lo stesso per tutti, non lo fece alcuno tra gli dèi o tra gli uomini, ma sempre era e sarà fuoco sempre vivente, che si accende e si spegne secondo giusta misura; (DK 22 B 30)*
- ii) Fr. B 1 Di questo lógos che è sempre gli uomini non hanno intelligenza, sia prima di averlo ascoltato sia subito dopo averlo ascoltato; benché infatti tutte le cose accadano secondo questo lógos, essi assomigliano a persone inesperte, pur provandosi in parole e in opere tali quali sono quelle che io spiego, distinguendo secondo natura ciascuna cosa e dicendo com'è. Ma agli altri uomini rimane celato ciò che fanno da svegli, allo stesso modo che non sono coscienti di ciò che fanno dormendo.
- 4) Insufficienza della doxa: desti e dormienti³⁴;
- a) necessità della ricerca anche perché la natura ama nascondersi
- b) il punto di partenza della ricerca deve essere la propria interiorità: "Io ho indagato me stesso"
- 5) L'irraggiungibilità dei confini dell'anima: *Confini (peirata) all'anima peregrinando non troverai pur se tenti ogni via a tal punto profondo è il suo logos*

PARMENIDE

"Anche Parmenide, come Eraclito, riflette esplicitamente sull'opposizione, ma egli si rivolge all'opposizione suprema, quella dove i due opposti non hanno alcunché in comune, e cioè quella dove uno dei due opposti - il niente - non è "qualcosa" che possa venire conosciuto e intorno a cui si possa parlare, ma è l'assolutamente niente, l'assoluto non-essere che non trova luogo all'interno dei confini del tutto"³⁵.

- 1) I Greci portano per la prima volta alla luce il senso dell'essere e del niente.
- a) I Greci evocano questo significato terribile e radicale - il significato del niente - nella sua contrapposizione infinita all'essere, come l'assoluta negatività che non ha alcunché dell'essere. In questo modo il processo del mondo acquista un carattere estremamente angosciante, proprio perché il pensiero greco e questa cosa apparentemente astratta che è l'ontologia - la riflessione sull'opposizione infinita tra l'essere e il niente - evoca la minaccia estrema, quella dell'esistenza portata innanzi dall'annientamento delle cose. Ma il Greco evocatore della minaccia estrema è insieme il Greco che va alla ricerca del rimedio contro la minaccia estrema.

³³ B 50: "Ascoltando non me, ma il logos, è saggio convenire che tutto è uno"

³⁴ La maggior parte degli uomini non intendono tali cose, quanti in esse si imbattono, e neppure apprendendole le conoscono, pur se ad essi sembra; (DK 22 B 17)
 Qual è infatti la loro mente e la loro intelligenza? danno retta agli aedi popolari e si valgono della folla come maestra, senza sapere che i molti non valgono nulla e solo i pochi sono buoni; (DK 22 B 104)

³⁵ SEVERINO, La filosofia antica

- b) Parmenide evoca l'estrema minaccia, la contrapposizione infinita tra l'essere e il niente, ma insieme evoca il modo singolare di costruire un rimedio contro questa minaccia: il rimedio è dato dalla metafisica e l'ontologia.
- 2) In generale la prima grande soluzione, la prima grande forma di rimedio al dolore è la filosofia: se noi dovessimo fare rapidamente l'elenco delle forme di rimedio dell'Occidente dovremmo dire che
- a) la prima è la filosofia, cioè il fatto di sapere in modo incontrovertibile il senso del mondo, il senso unitario del mondo.
 - b) Poi la grande forma di rimedio è - quando l'esperienza antica del pensiero filosofico è andata al tramonto - il Cristianesimo
 - c) e poi la scienza.
- 3) Che cosa ci angoscia quando noi abbiamo a che fare con il dolore? Non il dolore che noi attualmente patiamo, perché ciò che patisco in questo momento - poniamo - ormai è accettato, è lì e non c'è nulla da fare, perché ormai è recepito. Angoscia, invece, il fatto che il dolore abbia a continuare, facendoci chiedere: "che ne sarà di me tra un momento, domani, tra un anno? Continuerà questo dolore?" L'angoscia, allora, si riferisce all'imprevedibilità del futuro, e in questo caso il rimedio non può essere altro che la previsione del senso del tutto; ecco perché prima abbiamo parlato anche di scienze, perché la previsione scientifica sarà in un certo senso l'erede della previsione filosofica. Previsione filosofica vuol dire epistémè, questa grande parola greca che significa, alla lettera, la capacità di stare; "steme" deriva infatti dal verbo hístasthai, la capacità di stare, mentre epí vuol dire sopra: dunque si tratta di "stare sopra tutto ciò che intende negare ciò che sta". Ciò che sta è l'apertura di senso, l'apertura del senso del tutto che intende stare e che si ritiene capace di imporsi su ciò che presume negarla, e insieme su tutti gli eventi che sopraggiungono e che costituiscono quello che oggi noi moderni chiameremmo la novità della storia. L'epistémè è al di sopra di ogni innovazione storica: questo è stato il grande sogno della filosofia da Parmenide ad Hegel. Se si conosce incontrovertibilmente, stando sopra ogni negazione e ogni evento sopraggiungente, il senso del tutto, allora si è in grado di prevederlo e la previsione rende spiegabile il dolore. "Perché il dolore, dice Eschilo, getta nella follia?" Proprio perché non ha senso fintantoché non si vede il senso del tutto.
- a) Ebbene la soluzione di Parmenide è singolare, perché successivamente l'Occidente intenderà costruire un sapere che sta sopra la minaccia del divenire controllandola, guidandola e quindi costruendo al di sopra di esso quella serie di strutture immutabili che vanno dal Dio teologico al Dio cristiano, alle strutture necessarie secondo le quali si sviluppa la storia.
 - b) Parmenide adotta un'altra strada che non sarà percorsa dall'Occidente - era la strada più vicina all'Oriente. Di fronte al divenire l'Occidente dice: "Tu non mi minacci più perché io ti prevedo e quindi prevedo il senso di ciò che tu, divenire, fai irrompere su di me". Prevedendo il senso di ogni irruzione, l'irruzione non è più l'imprevedibile angosciante e il dolore acquista senso: lo stesso annientamento si iscrive in un ordine. Questa è la voce della filosofia dell'Occidente dopo Parmenide. La sua voce invece è diversa e singolarmente vicina all'Oriente perché Parmenide dice al divenire: "Tu non esisti". Questo è molto singolare, perché tutto il pensiero, non solo filosofico, dopo Parmenide dice al divenire: "Tu esisti ma io ti domino"; e chi parla è appunto il rimedio, cioè il sapere epistemico.
 - c) Mentre nella soluzione post-parmenidea il dolore è vinto perché c'è un padrone che domina il divenire, la soluzione radicale di Parmenide è questa: il divenire non minaccia più, non può essere nocivo perché non esiste. Con questa cancellazione del divenire entriamo nel grande paradosso del pensiero di Parmenide, che è la cancellazione del mondo, con cui tutto l'angosciante, tutto il terribile, tutto l'orrendo del mondo è illusione; questo è il senso della doxa di Parmenide. Ebbene questa è anche la strada percorsa dall'Oriente: i Veda, le Upanishad, la ripresa buddista del bramanesimo sono tutti grandi motivi che convergono su questo punto: l'uomo è infelice perché non sa di essere felice, perché non sa che il dolore è al di fuori di lui, e che lui è un puro sguardo che non è contaminato dal dolore che gli passa innanzi, così come lo specchio non è contaminato dall'immagine che si riflette in esso.

D - K B2: *«Bisogna che tutto tu sappia e il cuore che non trema della ben rotonda verità, e le opinioni dei mortali in cui non c'è vera certezza. Orbene io ti dico, e tu dopo averlo ascoltato prendi cura del mio discorso, quali sole vie di ricerca siano pensabili. Quella che dice che l'essere è e che non è possibile che non sia, e questo è il cammino della persuasione che si accompagna alla Verità; e quella che dice che non è e che è necessario che non sia, e questo io ti dico che è un sentiero inscrutabile, né infatti potresti conoscere ciò che non è - non è infatti possibile - né dirlo. Lo stesso infatti è pensare ed essere.»*

1) Il logos.

- a) Per Parmenide, come in Eraclito, tra la realtà, la ragione umana e il linguaggio esiste una sostanziale identità; dall'ordine del mondo provengono l'ordine della mente che lo pensa e della lingua che lo descrive. Molti ragionamenti di Parmenide si basano su questa identità.
- b) Il rapporto essere - pensiero non è solo un'implicazione, è anche una replicazione (si tratta cioè di una equivalenza), in quanto secondo Parmenide non solo tutto ciò che pensiamo è, ma anche tutto ciò che è può essere pensato. Non esiste secondo Parmenide un essere inaccessibile al pensiero. C'è una equivalenza fra essere e pensabilità: ciò che è, è pensabile, e ciò che è pensabile, è.
- c) In più, approfondendo una distinzione implicita nei pitagorici e in Eraclito, opera una differenza tra pensiero e sensi: il primo è in grado di conoscere la realtà universale, il logos, i secondi non possono che fermarsi alle apparenze, le doxai. Solo il logos può condurre all'aletheia, la verità.

2) Essere o non essere? Il nodo centrale della filosofia di Parmenide è l'essere.

- a) Nel frammento 2, la dea gli indica le vie, i metodi di ragionamento "che sono le sole pensabili: / l'una [che dice] che è e che non è possibile che non sia / è il sentiero della Persuasione (giacché questa tien dietro alla verità; / l'altra [che dice] che non è e che è necessario che non sia". Si riferisce alla via dell'essere e alla via del non essere.
- b) Ma che vuol dire "via dell'essere"? Consideriamo un qualsiasi oggetto. Tra le sue caratteristiche, la più importante quanto lapalissiana è quella di "essere", di "esistere". E invece, non possiamo prendere una cosa che non esiste proprio per il fatto che non esiste. In più, dato che "lo stesso è il pensare e l'essere" (frammento 3), non si può nemmeno pensare a una cosa che "non è", perché basta il pensiero a renderla esistente. Questo intende Parmenide: la via che ammette che le cose sono e che è necessario che siano (non possiamo dire che una cosa che esiste non esiste: sarebbe una contraddizione) e la via che ammette che esistono cose che non sono (e quindi la via dell'errore). In finale l'essere è (le cose che esistono esistono) e il non essere non è (le cose che non esistono non esistono): una magistrale (e forse la prima) applicazione del principio d'identità (un ovvio principio di logica: una cosa è uguale a se stessa e diversa dal suo contrario).
- c) **La nascita dell'ontologia.** Mentre il linguaggio corrente e il pensiero dei primi filosofi non badano al fatto che le cose a cui pensano "siano", Parmenide esamina questo, e in questo sta la sua originalità. Ogni cosa è diversa da un'altra: questo insegnano il senso comune, i fisiologi e soprattutto Eraclito, il filosofo della molteplicità e del divenire. Ma, per quanto differenti, avranno almeno una cosa in comune: esistono entrambi. Sono "enti". "Enti" è il termine tecnico che traduce il *ta onta* greco, ovvero "le cose che sono". Ed è logico dimostrare che "le cose che sono" sono. È questa è l'ontologia, ovvero il discorso sull'essere in quanto tale.

3) Essere, pensiero e linguaggio. Data l'identità tra verità, parola e pensiero, tre sono gli aspetti fondamentali della filosofia di Parmenide:

- a) l'ontologia: e già ne abbiamo parlato;
- b) la gnoseologia: solo ciò che è è pensabile;
- c) il linguaggio: le cose che esistono trovano espressione adeguata all'interno del discorso.

4) Gli attributi dell'essere. "Essere" perde la sua radice verbale e diventa un participio sostantivato, "to on" ("ciò che è"), e come tale gli si possono dare degli attributi. Questo passaggio avviene per differenziare ulteriormente l'essere dal non essere e impedire quindi di intraprendere la via dell'errore. Allo stesso modo "non essere" diventa "il non essere", quindi "ciò che non è": *to me on*. Quali le caratteristiche dell'essere?³⁶

³⁶ [...] Non resta ormai che pronunciarsi sulla via che dice che è. Lungo questa vi sono indizi in gran numero. [L'essere] essendo ingenerato è anche imperituro, tutt'intero, unico, immobile e senza un termine a cui tenda. Non mai era né sarà, perché è ora tutt'insieme, [10] uno, continuo. Difatti quale origine gli vuoi cercare? Come e donde il suo nascere? Dal non essere non ti permetterò né di dirlo né di pensarlo. Infatti non si può né dire né pensare ciò che non è. E quand'anche, quale necessità può averlo spinto Lui, che comincia dal nulla, a nascere dopo o prima? [15] Di modo che è necessario o che sia del tutto o che non sia per nulla. Giammai poi la forza della convinzione verace concederà che dall'essere alcunché altro da lui nasca. Perciò né nascere né perire gli ha permesso la giustizia disciogliendo i legami, ma lo tiene fermo. [...]

- a) ingenerato e imperituro: "Difatti quale origine gli vuoi cercare? / Come e donde il suo nascere? Dal non essere non ti permetterò né / di dirlo né di pensarlo". Se è nato, prima non era. Ma non poteva esistere una cosa che non era, quindi l'essere è ingenerato. Analogamente non avrà fine.
- b) non ha passato né futuro: se "era", ora non "è" più. Se "sarà", ancora non "è". Dato che l'essere è diverso dal non essere, si trova in una condizione di presente atemporale: "è" e basta.
- c) senza fine: se ha una fine, al di là di quella fine non è più, il che è assurdo.
- d) intero, continuo e indivisibile: "Neppure è divisibile, perché è tutto quanto uguale. / Né vi è in alcuna parte un di più di essere che possa impedirne la contiguità, / né un di meno, ma è tutto pieno di essere". Se non fosse continuo, cosa si frapporterebbe tra le parti se non il non essere che non esiste? Né ugualmente ha senso che una cosa "è più di un'altra".
- e) unico: se ve ne fossero più di uno, dovrebbero essere diversi. Ma se uno è, l'altro, poiché è diverso, non è, il che è impossibile. Smonta così la molteplicità della natura caratteristica dei fisiologi prima e di Eraclito poi.
- f) immobile: se si sposta, nel posto dove si trovava prima c'è qualcosa di diverso, quindi il non essere; questo non esiste, quindi l'essere è immobile e il pantha rei di Eraclito è un palese errore.
- g) definito da tutti i lati e simile a una sfera: per Parmenide, che risente del pensiero pitagorico, l'infinito è una mancanza e una imperfezione, a differenza del pensiero comune moderno. Inoltre l'essere non dovrebbe avere lati diversi perché presupporrebbero discontinuità (pensiamo allo spigolo di un qualsiasi poliedro). Pertanto l'intuizione associa la finitezza all'assenza di discontinuità alla perfezione solo nella forma geometrica della sfera.
- 5) **Le tre vie**. Ora che abbiamo chiarito "cosa sia" l'essere, torniamo al discorso delle vie, dei metodi di ragionamento per descrivere la realtà.
- a) Uno, quello dell'essere, attraverso il puro ragionamento e il logos conduce all'aletheia.
- b) Il secondo, quello del non essere, conduce immancabilmente all'errore.
- i) Dire che la luce, i colori, le cose, le case, gli uomini "sono", significa ammettere che il niente "è". Le differenze del mondo hanno un significato che non coincide con il significato dell'essere; questa non coincidenza vuol dire la loro diversità dall'essere, e cioè che sono "non essere". Se allora l'amante o amico del mondo vuol dire: "il mondo è", egli deve anche dire: "Il niente è". La ragione dell'Occidente nasce qui, dall'esigenza di tener ferme le determinazioni - potremmo dire l'esigenza di non contraddirsi. Se si afferma che il mondo molteplice è, si afferma che il niente è.
- ii) Allora abbiamo questa conclusione straordinaria: Parmenide, proprio per evitare che il niente sia, proprio per evitare di identificare l'essere al niente, afferma che le cose sono niente, che le differenze sono niente; se si afferma il mondo, se si è amici del mondo si sta nella pazzia che identifica l'essere e il niente.
- iii) Dato che la frase alla base di questo metodo è "il non essere è", questo non può essere un metodo logico (si contraddice), pertanto non si può pensare, quindi non si può dire, ma se non si

[23] E come potrebbe l'essere esistere in futuro? E come potrebbe essere stato in passato?

Poiché se fu non è, e così non è se dovrà essere in futuro.

[25] In tal modo il nascere è spento e non c'è traccia del perire.

Neppure è divisibile, perché è tutto quanto uguale.

Né vi è in alcuna parte un di più di essere che possa impedirne la contiguità, né un di meno, ma è tutto pieno di essere.

Per questo è tutto continuo: difatti l'essere è a contatto con l'essere.

[30] Ma immobile nel limite di possenti legami

sta senza conoscere né principio né fine, dal momento che nascere e perire sono stati risospinti ben lungi e li ha scacciati la convinzione verace.

E rimanendo identico nell'identico stato, sta in se stesso e così rimane lì immobile; infatti la dominatrice Necessità

[35] lo costringe nelle catene del limite che intorno lo avvolge;

perché bisogna che l'essere non sia incompiuto:

è infatti non manchevole: se lo fosse mancherebbe di tutto.

[...]

[46] Ma poiché vi è un limite estremo, è compiuto

da ogni lato, simile alla massa di ben rotonda sfera

di ugual forza dal centro in tutte le direzioni;

che egli infatti non sia né un po' più grande né un po' più debole qui o là è necessario.

[50] Né è infatti possibile un non essere che gli impedisca di congiungersi

al suo simile, né c'è la possibilità che l'essere sia dell'essere

qui più là meno, perché è del tutto inviolabile.

Dal momento che è per ogni lato uguale, preme ugualmente nei suoi confini. [DK 28 B 8, vv 5-19, 23-37, 46-53]

può pensare né dire allora non è, quindi questo metodo non esiste. Allora perché l'ha tirato fuori? Forse per amore di completezza, o chissà. È la via che percorrono normalmente gli uomini

- c) C'è un'altra via. Quella che viene da questa frase: "L'essere è e il non essere è". È la via delle opinioni plausibili

- 6) **Bicefali.** "Da questa prima via di ricerca [quella del non essere] infatti ti allontano, / eppoi inoltre da quella per la quale mortali che nulla sanno / vanno errando, gente dalla doppia testa" (frammento 6). La seconda via presuppone sia che si segua l'essere sia il non essere, quindi l'uomo che la segue ragiona contemporaneamente in due modi contraddittori l'uno con l'altro, e per questo ha due teste. "Perché è l'incapacità [di decidere] che nel loro / petto dirige l'errante mente; ed essi vengono trascinati / insieme sordi e ciechi, istupiditi, gente che non sa decidersi, / da cui l'essere e il non essere sono ritenuti identici / e non identici". L'incapacità di decidere tra l'essere e il non essere impedisce loro di giungere alla verità, e pertanto si devono limitare alle doxai.

In sostanza Parmenide si colloca agli antipodi di Eraclito, per il quale il "divenire" è il modo di essere dell'essere della realtà e si pone altresì agli antipodi di un qualsiasi tentativo di osservare e studiare la realtà partendo da aspetti materiali di essa.

- 7) **Una lettura contemporanea di Parmenide**³⁷ (sulle orme di Severino). Rifacendosi a suggestioni heideggeriane (l'Essere come *Logos*, «raccolgimento originario»), Sangiacomo afferma che

- a) l'Essere è *relazione*: «l'Essere si lega all'Essere e, contemporaneamente, l'Essere è legato all'Essere» (p. 44). Due sono le conseguenze: una è che solo il non-essere, quale negazione dell'Essere, è negazione di ogni relazione e «rifiuta per definizione ogni legame» (p. 43); l'altra, strettamente correlata alla prima, è che si deve ammettere nell'Essere una molteplicità di differenze.
- b) Il parricidio, l'inclusione platonica della molteplicità nell'Essere, è così giustificato sulla base della stessa definizione dell'Essere: «dire che l'Essere è implica vedere a un tempo nell'Essere quell'elemento agente che tiene unito il molteplice, sia la molteplicità passiva delle differenze che si lasciano raccogliere dall'Uno in un tutto» (p. 46). Si può sostenere, dunque, in termini quasi spinoziani, che nessuna cosa esiste di per sé, sostanziata come un *sinolo*, ma tutte esistono soltanto in relazione con le altre: «le *differenze* non sono un insieme di realtà di per sé sostanziali o ontologicamente individuali, quanto piuttosto un complesso *olistico* in cui ciascuna trova il suo esserci *esclusivamente* nel suo essere *differente* da tutte le altre» (p. 45). Dire che l'Essere è, equivale a dire che oltre all'Essere non c'è nulla: tutto ciò che è, è nell'Essere, quindi l'Essere, la totalità del positivo, è Assoluto, legato solo a se stesso. Questa assolutezza «impone [...] che l'Essere stesso sia limitato solo da *niente* e che questo stesso limite sia un limite *nullo*, sicché l'Essere non può che risultare un che di *il-limitato* cioè di infinito» (p. 49). Proprio perché in-finito, l'Essere risulta *aperto*, mai tutto dato, diveniente: «l'essenza dell'infinito è proprio nella tensione al compimento e nel travalicare i limiti angusti che vorrebbero confinarlo nell'istante finito del dato, di ciò che sta e che è stato: L'Essere non sta, l'Essere di-viene, nel senso che non è mai giunto tutto, è questo eterno continuare a darsi» (p. 175). L'Essere è un orizzonte perennemente aperto, eterna fioritura che non cessa mai di sbocciare.
- c) La conseguenza è che *l'Essere è divenire*: dato che l'Essere non ammette nulla fuori di sé, il divenire non può essere negazione dell'Essere, ma la sua stessa manifestazione: «poiché nessun infinito può essere in qualche modo dato e compiuto, [...] il divenire è la dimensione dell'infinità dell'Essere [...] o, ancora, *l'eterno differenziarsi delle differenze*» (p. 50). Per non pensare contraddittoriamente il divenire come passaggio dall'Essere al nulla, occorre emendare anche il concetto di tempo: l'Essere è movimento infinito e l'i-stante finito non è che un'astrazione: «Nascita e morte non sono i confini della nostra esistenza, ma la dimostrazione ontologica che noi già da sempre siamo di più di qualcosa che nasce e muore e che il nostro essere è più di *questo* essere finito che si vuole comprimere tra queste due barriere» (p. 180). Il «questo» è l'isolamento dell'ente in un attimo immobile e, visto che l'Essere è relazione, tale isolamento coincide con la sua nientificazione: essere è sempre relazionarsi ad altro, tanto più l'ente «è assolutizzato nella sua finitudine, più è assimilato a un niente» (p. 174)
- d) **Conseguenze etiche**

L'uomo è qualcosa «che è» in quanto, al pari di tutto il resto, appartiene all'Intero delle molteplici differenze che animano l'Essere. Se il suo esserci consiste nel suo essere in quanto differenza, ovvero solo per altro e non in se stesso, allora egli, dal punto di vista ontologico, non soltanto non può porsi come un soggetto che distingue innanzi a sé il mondo degli oggetti pronti a farsi da lui dominare, ma l'esistenza dell'altro agisce sulla sua medesima esistenza e la condiziona in modo essenziale: io sarò in funzione di quest'altro da cui differisco e da cui mi distingo, tanto che, ogni modificazione

³⁷ A. SANGIACOMO, *La sfida di Parmenide. Verso la Rinascenza*, Il Prato, Padova, 2007

che subisce l'alterità si riflette su ciò che io sono. Ovvero: per ogni modifica che l'uomo tenta di apportare a ciò che lo circonda, egli deve essere consapevole che, nella stessa misura e nella stessa maniera, modificherà inevitabilmente se stesso.

Quando dunque l'uomo tenta di agire sulla realtà, plasmandola secondo i suoi fini, egli agisce, contestualmente, su sé medesimo, modificandosi in modo proporzionale e corrispondente. Non si dà mai, cioè, la possibilità di un agire unilaterale, in cui l'oggetto dell'azione subisca passivamente. Al contrario, poiché nessuna cosa esiste in sé, ma solo per altro, ogni alterazione o modifica riguarda sempre tutti i termini, in modo più o meno marcato, più o meno diretto, certamente, ma comunque senza esclusioni, giacché tutti esistono in quanto raccolti insieme, resi un Tutto, e quindi reciprocamente connessi tanto che ogni alterazione non è mai solo l'alterazione di una certa parte limitata dell'insieme, ma riguarda sempre la totalità e quindi si riflette necessariamente su chi la opera.

Ebbene, incamminarsi su simili considerazioni porta inevitabilmente a rinunciare a qualsiasi pretesa di dominio, di possesso o di potere sulla realtà che ci circonda: l'uomo non solo non ha il diritto, ma non ha nemmeno la possibilità ontologica di dominare imponendosi sull'altro, giacché dominio, signoria, possesso, implicando la distinzione tra il dominatore e il dominato, e il potere unilaterale che il primo esercita sul secondo, sono categorie estranee all'Essere, dunque chi vi presta fede finisce semplicemente con l'illudersi che sia ciò «che non è».

Quindi io riconosco tutta la dignità che spetta a ciò che è altro da me, rinunciando ad annullarla nel tentativo di ridurla a mia immagine e somiglianza, giacché questo sarebbe nient'altro che un modo per annullare la differenza su cui si regge l'esserci di entrambi. Rinuncio pure a ogni contrasto con l'altro, o ogni opposizione ad esso, rinuncio ad ogni lotta e ad ogni tentativo di supremazia, cessando di considerare come nemico ciò che mi è diverso, si tratti di uomini o di forze della natura, giacché riconosco pure che è su questa medesima diversità che io posso fondare il mio essere me stesso, ma pure cessando di ritenere che sia necessario difendere la mia diversità dall'altro, poiché essa è tale proprio per l'altro.

Essere parmenideo, principio di non contraddizione e logica astrante

La dottrina dell'essere – quale è ricostruibile dai frammenti pervenuti – fornisce delle precise regole di formalizzazione di ogni discorso futuro, che voglia assurgere al carattere di discorso vero, tale in quanto fondato.

Pensare è pensare l'essere: su questa evidenza si dipana l'argomentazione parmenidea. Il dire è il dire l'essere nella forma del pensiero, poiché «(...) infatti lo stesso è pensare ed essere (28 B 3 DK)».

Partendo dall'oggetto del proprio discorso – l'essere – Parmenide giunge a caratterizzare il modello del proprio argomentare: essere e pensiero sono *omologhi* e il disvelamento dei caratteri dell'uno coincide con il fondamento dei caratteri dell'altro.

I termini con i quali Parmenide tratteggia l'Essere sono oramai universalmente noti, ma su di un frammento in particolare crediamo sia doveroso soffermarsi nuovamente. Il frammento 28 B 2 DK³⁸ afferma, infatti,

(...)

l'uno che è e che non è possibile che non sia,

(...)

l'altra che non è e che è necessario che non sia

(...)³⁹

Normalmente il passo viene interpretato come la prima formulazione del *principio di non contraddizione*, che fonda la necessità del discorso logico, differenziandolo da ogni argomentazione di tipo non razionale, ovvero pre-logico, *mitico*.

Di fatto, però, Nel famoso *Proemio*⁴⁰, delle cavalle conducono Parmenide dinnanzi alla Dea che gli *rivelerà* la *via della verità*: è una precipua *sanzione* divina a garantire la tenuta del discorso parmenideo sull'essere e a

³⁸ Orsù, io ti dirò – e tu porgi l'orecchio alle parole che odi – quali sono le vie di ricerca che sole son da pensare: l'una che è e non è possibile che non sia, e questa è la via della Persuasione (giacché segue la verità), [5] L'altra che non è e che è necessario che non sia, e questo, ti dico, è un sentiero inaccessibile ad ogni ricerca, Perché il non-essere non puoi conoscerlo (infatti è impossibile), né esprimerlo. [DK 28 B 2]

³⁹ Sono rispettivamente i versi 3 e 5 del frammento

⁴⁰ Le cavalle che mi portano, fin dove vuole il mio cuore,

sottrarlo ad ogni dialettica. Il soggetto è *mutò* di fronte a tale trascendenza, indicante il metodo (appunto come *meta-hodos*) mediante il quale rendere intelligibile il senso del reale: l'essere e la via della sua comprensione *appartengono* alla divinità. Questo cammino, che conduce alla Dea, e quindi alla verità, è infatti «(...) fuori dalla via battuta dagli uomini (...) (28 B 1 DK)⁴¹».

Non vi è pertanto rottura netta tra *mythos* e *logos*: il pensiero di Parmenide abita il mito; il *logos* tenta semmai di costruire una pratica discorsiva a partire dalle medesime regole di formazione dell'ordine veritativo del mito, connotando queste ultime di maggiore precisione e dotandosi di un fondamento, apparentemente autoevidente e autoreferenziale, sul cui parametro commisurare la tenuta del proprio argomentare e delle conseguenze che ne derivano. La via diventa appunto *methodos*, metodo e il sapere, da questo presentato, scientifico.

In questo senso, l'elemento originale e caratteristico dell'ordine di discorso parmenideo risiede nel fatto che è la strutturazione e la caratterizzazione dell'oggetto stesso del discorso – l'essere – a rendere disponibile gli elementi sui quali istituire appunto l'ordine del discorso, attraverso – *in primis* – la formulazione del soprannominato principio di non contraddizione. Ma attenzione. Se, come detto, pensiero ed essere coincidono, e se l'essere svela i propri caratteri costitutivi attraverso una mediazione di ordine trascendente, venendosi a presentare come un *dato* (nel significato letterale del termine) divino, lo stesso principio di non contraddizione verrà da Parmenide ad essere posto come fondamento della logica come un *dato*.

Il principio di non contraddizione appare dotato di una necessità intrinseca, autoevidente, che determina, come propria conseguenza operativa, l'esclusione dalla pratica discorsiva di quelle enunciazioni e di quei concetti che risultano incompatibili con le premesse: detto altrimenti, ogni discorso non può accogliere in sé elementi che lo rendano contraddittorio. Ma questo atto di esclusione, che in questa veste appare come momento secondario e consequenziale, instaurato cioè in una temporalità successiva dall'originario principio logico di non contraddizione, è anteriore rispetto a quest'ultimo. E' una pratica discorsiva che procede alla costituzione del suo statuto sulla scorta della rimozione della differenza e della discontinuità – come Mircea Eliade ha fatto emergere per l'ontologia primitiva – e che, attraverso la suddetta sanzione divina, assume una forma istituzionale e assolutizzata attorno ad un nucleo forte: la dottrina dell'essere e il conseguente principio di non contraddizione, la cui necessità appare – pertanto – come carattere instaurato, derivato e non più originario. Non è la necessità implicita nel principio di non contraddizione a rimuovere la differenza, ma è la precedente eliminazione dell'alterità, della molteplicità e, quindi, della diversità contraddittoria a determinare l'identità della necessità, ossia il non poter essere diverso da ciò che si è.

Si ripropone quella visione della stabilità e della permanenza che ritiene vero, dotato di senso e reale solamente ciò che non si trasforma, non diviene. Il principio di non contraddizione e quello di identità (scaturen-

anche ora mi condussero via, dopo che le dee mi ebbero guidato
sulla via molto famosa che per ogni città porta l'uomo che possiede il sapere;
là venni condotto, là mi portarono le molto avvedute cavalle
[5] tirando il carro, e le fanciulle additavano il cammino.
L'asse infuocato nei mozzi mandava un suono stridente
(poiché d'ambo i lati era tratto da due ben curvati cerchi) ogni qual volta le figlie del Sole,
abbandonate le case della Notte, affrettavano il corso a guidarmi
verso la luce, liberando il capo dai veli.
[10] Ivi è la porta che mette ai sentieri della Notte e del Giorno,
e ai due estremi la chiudono l'architrave e la soglia di pietra,
e la riempiono, in alto nell'etere, grandi battenti
di cui la Giustizia che molto punisce tiene le chiavi dall'alterno uso.
Ad essa allora le fanciulle rivolsero dolci parole
[15] ed abili la convinsero a toglier per loro in un baleno
la sbarra che chiude la porta; e questa si spalancò
aprendo l'immenso vano dei battenti e facendo girare
l'un dopo l'altro nei loro incavi i cardini gravi di bronzo
fissati con perni e chiodi; e là prontamente, attraverso la porta,
[20] le fanciulle guidarono carro e cavalli lungo la strada.
E benigna la dea m'accolse, e mi prese la destra
e così parlò dicendomi queste parole:
« O giovane condotto da guide immortali
che vieni alla nostra casa portato dalle cavalle,
[25] sii il benvenuto! Poiché non fu un avverso destino
a mandarti per questa via (che è invero lontana dall'orma dell'uomo),
ma la legge divina e la giustizia. Ma ora devi imparare ogni cosa
e il cuore che non trema della ben rotonda Verità
e le opinioni dei mortali, in cui non è vera certezza.
[30] Ma tuttavia anche questo imparerai, come l'apparenza
debba configurarsi perché possa veramente apparir verosimile, penetrando il tutto in tutti i sensi ». [DK 28 B 1]

⁴¹ Verso 26

te, come visto, dalla *necessità* della rimozione della diversità messo in opera dal primo postulato) implicano l'esistenza di un unico mondo possibile, quello – per l'appunto – dell'essere parmenideo, del *puro ora*, che attraverso la sua sanzione divina è dato come *eterno*: «(...) né una volta era, né sarà, perché è ora insieme tutto quanto, / uno, continuo (...)» (28 B 8 DK)⁴²».

L'essere riassume in sé passato, presente e futuro; è, allora, uno, continuo, il *sempre presente*: «(...) perché tutto intero e eguale (28 B 8 DK)⁴³».

L'essere è il permanere identico nell'identico; è quindi immobile, saldo, in un unico luogo, poiché presente assoluto e indivisibile. La realtà tende così a perdere i caratteri di temporalità che le sono propri, per essere rimandata a una dimensione eminentemente *spaziale*: l'essere come *intero* (*oulon*), che include – inglobandolo – il molteplice e tutela la realtà dal divenire. L'essere nel suo articolarsi viene e connotarsi, di conseguenza, come il luogo extratemporale ove gli enti sono tolti (*astratti*) dal loro accadere e privati della loro libertà, nel momento in cui sono ricondotti a questa dimensione trascendente governata da necessità.

Il principio di non contraddizione veicola, pertanto, questa concettualizzazione della temporalità, che diverrà costitutiva di quegli ordini discorsivi che si muoveranno nell'orizzonte logico reso disponibile da questo.

Il principio di non contraddizione configura, inoltre, un *logos* che, a partire dal punto di vista istituito (*aletheia*) come intellesione della verità dell'essere mediante un suo *disvelamento* mediato dalla divinità, mostra una capacità ricostruttiva di tutta la realtà (imperialismo del *logos*): la verità è una, ed è quella affermata dal *logos*, e non può essere altrimenti essendo necessaria, «legge divina (*themis*) e giustizia (*dike*)» (28 B 1 DK)⁴⁴». Il pensiero non può che *ri-affermare*, con un andamento circolare e autoreferente, questa necessità che le è propria, e ribadire – quindi – l'*unicità* dell'essere, del reale, rimuovendo la diversità, la differenza, la molteplicità e la discontinuità: il tempo come divenire, *mutamento*.

Ci troviamo di fronte all'emergenza di un pensiero astratto, ovvero, di un pensiero che procede alla ricostruzione della molteplicità del reale mediante un processo di entificazione di oggetti extratemporali, universali e necessari. La verità è attinente solamente all'essere dell'ente così costituito.

Eraclito / parmenide

- 1) La ricerca di un rapporto tra Eraclito/Parmenide si fonda su un presupposto. Il presupposto non è teoretico, ma, alla sua radice, assiologico: si assume cioè il giudizio di valore che un metodo di storiografia filosofica sia tanto più buono quanto più riesca a riconoscere e intendere la *verità* delle diverse e anche opposte filosofie che fa oggetto di trattazione.

Poiché le filosofie sono molte e l'oggetto di cui parlano è uno solo, riconoscere la peculiare verità di ogni filosofia equivale a intendere ogni filosofia come un *momento* della verità complessiva dell'oggetto, fondamento unico di ogni sapere che lo riguarda. Il che significa che quest'oggetto dev'essere abbastanza complesso e multiforme per fondare, come momenti della verità *sua*, tesi decisamente contrastanti, come in apparenza - o meglio in prima istanza - si presentano per esempio le filosofie di Eraclito e di Parmenide.

Siccome poi complessità e multiformità non significa accumulo sincretico ma coerente struttura logico-ontologica, ecco che si impone di per sé la questione della dialettica come interno principio costitutivo di una tale struttura dell'oggetto filosofico.

E, poiché qui l'assunto metodologico rischia di confondersi con l'oggetto che è destinato a trattare, è opportuno senz'altro rivolgersi a tale oggetto, lasciando che il metodo si mostri da sé.

- 2) è opportuno muovere dalla formulazione "manualistica", tradizionale, della tesi storiografica che qui si vuole assumere.

Leggiamo dunque, sulla *Storia della filosofia* del De Ruggiero⁴⁵ (la sottolineatura è nostra):

"Della complessa concezione eraclitea l'antichità classica ha apprezzato l'aspetto più apparente, quello della varietà e della mutevolezza delle cose, e ne ha fatto perciò un termine di contrasto con la filosofia eleatica, dov'è accentuato l'aspetto dell'unità e dell'immobilità, e il divenire è degradato a mera apparenza ingannatrice. In realtà, come vedremo, *il contrasto sussiste, ma è più profondo: esso sta fra le due logiche, tra la dialettica degli opposti, che fonda l'idea dello sviluppo, e la logica dell'identità, che chiude l'universo entro forme stabili e immote*. Questo più profondo significato non poteva fin dal principio essere inteso, perché la consapevolezza dei principi formali delle due logiche era ancora scarsa nei fondatori

⁴² Versi 5-6

⁴³ Verso 22

⁴⁴ Verso 28

⁴⁵ G.De Ruggiero, *Storia della Filosofia*, Laterza, Bari 1967, 10 voll.

dei due indirizzi, che immediatamente traducevano o, per così dire, versavano l'identità e l'opposizione nelle cose naturali. Solo nell'età socratica, quando l'analisi concettuale sarà divenuta l'oggetto proprio della filosofia, alcuni elementi di quel contrasto affioreranno alla luce"⁴⁶.

Bisogna dunque, prima di tutto, vedere *in che consista* il contrasto fra queste "due logiche".

- 3) La logica dell'identità - per eccellenza quella aristotelica - afferma, com'è noto, che (semplificando e formalizzando)⁴⁷ :

Non è possibile che sia *insieme* "A è B" e "A non è B"

Se ne inferisce immediatamente l'identità dell'ente con se stesso e la sua differenza da ciò che è differente da lui:

"A è A" "A non è non-A"

Ma, com'è altrettanto noto, la logica dialettica, lungi dal disconoscere queste relazioni, le considera piuttosto un punto di arrivo che il dato evidente originario.

Si consideri infatti. Nella relazione

"A è A"

che, in quanto tautologica, si direbbe la stessa evidenza originaria, vi è nondimeno una struttura relazionale implicita che ne fa la dimenticata (hegelianamente si dovrebbe dire "tolta") complessità ontologica.

Tale struttura si fa evidente considerando, nell'ordine, che

(I)

Nella relazione

"A è A"

il *primo* A è differente dal *secondo* A. L'identità esprime infatti l'imporsi fenomenologico di una *stessa* determinazione, che, *confrontata* con se stessa, rivela la sua identità con sé. Ma appunto il *confronto* esige una *duplicità* di termini, quella corrispondente alla geminazione predicativa.

(II)

Se ne conclude che l'ente A, per poter *porre* l'identità con sé, deve prima di tutto *istituire* una differenza tra sé e sé, e poi *negarla* (cioè "toglierla"):

"A" (forma ancora arelazionale, dunque asintattica)

"A è A" (ma il primo è *differente* dal secondo, *dunque* :) "A è non-A"

"A non è non-A" (cioè : i termini sono bensì *due*, ma *non sono* diversi, dunque :) "A è A"

(III)

Questo "andar fuori di sé" dell'ente, per poi tornare in sé negando la negazione che ne fa alcunché di differente da se stesso è, com'è noto, il ritmo stesso della logica dialettica.

Tale ritmo depone la sua parvenza artefatta e mostra la sua vivente verità quando lo si consideri come l'interno processo di un Assoluto che, secondo il celebre passaggio della *Fenomenologia* hegeliana, non venga più concepito semplicemente come sostanza, ma "altrettanto decisamente come soggetto", cioè come l'originaria "immane potenza del negativo"⁴⁸.

(IV)

Dunque la complessità ontologica della relazione

"A è A"

sta nel fatto che essa *cela in sé il suo contrario* :

"A è non-A"

e può stabilirsi per ciò che è, nella sua intuitiva apparente semplicità, *solo negando quel contrario* :

"A non è non-A"

Quest'ultima è la *forma concreta* dell'identità "A è A".

Mentre la logica dell'identità assicura la *coerenza del pensato*, ma congela in questa coerenza ogni possibilità di *sviluppo* dell'ente - non per caso il divenire resta millenariamente *impensabile* all'interno della logica dell'identità -, la logica dialettica opera *all'interno* di questa coerenza, e mostra lo sviluppo *reale*

⁴⁶ G.De Ruggiero, op.cit.,vol.I, *La filosofia greca*, tomo I, p.127.

⁴⁷ Aristotele, *Metaphysica*, IV, 1005 b, 19 segg., in *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1973, vol.III, p.94, trad.di A.Russo: "E' impossibile che il medesimo attributo, nel medesimo tempo, appartenga e non appartenga al medesimo oggetto e nella medesima relazione"; "E' impossibile, infatti, supporre che la medesima cosa sia e non sia, come certuni credono che, invece, ritenga **Eraclito**"

⁴⁸ G.W.F.Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad.di E.De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1979, vol.I, pp.13 e 26

dell'ente, implicante quel negativo o quella contraddizione intrinseca all'*attività del pensante* (il soggetto è e non è l'oggetto, dunque l'oggetto è e non è se stesso), che resta infine *tolta* nella raggiunta identità. (E' un fatto almeno strano che realisti e materialisti, assertori di un essere extra-mentale, tendano a collocarsi come i più tenaci oppositori dell'idealismo, nella cui logica dialettica non si fa, appunto, che dar conto di questo essere extra-mentale o *reale*, il cui sviluppo appunto *reale* avviene *al di sotto* del livello mentale dell'identità, e come sua implicita *condizione*: la contraddizione *tolta* al livello mentale della logica dell'identità è appunto la *legge dello sviluppo reale* nel quale l'ente va *fuori* di sé e costituisce, nella sua contraddizione di esser-se-stesso e non-esser-se-stesso, appunto la *materia* dell'identità logica.)

- 4) Di fronte a Eraclito e a Parmenide sta quindi una configurazione oggettiva di nessi da cui si possono isolare, per astrazione, due opposte esigenze.
- a) La prima è l'esigenza dell'esser-identico-a-sé dell'ente, quale sul piano dialettico si manifesta nell'esser-tornato-in-sé, o nell'aver tolto la differenza di sé da sé: è questo l'essere tipico dell'ente spirituale, o *pensato*.
 - b) La seconda è l'esigenza dell'esser-differente-da-sé dell'ente, quale sul piano dialettico si manifesta nell'esser-fuori-di-sé, o del mostrare la differenza di sé da sé: è questo l'essere tipico dell'ente naturale, o *reale*.

Il secondo è dato *immediatamente*, anzi è *lo stesso* darsi immediato dell'essere, o apparire dell'essere a se stesso *come oggetto*, quale imposizione fenomenologica veicolata dalla *sensibilità*: tipicamente, il *divenire* eracliteo.

Il primo è dato *mediatamente*, anzi è *la stessa* mediazione originaria o apparire dell'essere a se stesso *come soggetto*, sebbene nell'alienazione oggettivante che ne fa un ente compatto e indivisibile per il togliere della differenza, cioè in-dividuo: tipicamente, l'*essere* parmenideo.

Il supposto conflitto tra la visione eraclitea e quella parmenidea, avente il suo centro elementare nell'opposizione sensi / ragione, di cui costituisce in qualche modo la radice, si riduce dunque, in un'osservazione dialettica a tutto campo, al fronteggiarsi di due opposte astrazioni, che solo nella loro unità concreta hanno la loro verità. E' chiaro che l'*essere* di Parmenide è l'essere *del divenire*, che da esso deve tuttavia far astrazione per necessità di coerenza logica, data l'attuale mancanza di un'ontologia del negativo (salvo il ricacciarlo nella problematica doxa, che tante perplessità ermeneutiche ha sollevato, e che si potrebbe a questo punto comodamente definire come la dimensione del *tolto*. Si potrebbe vedere come Parmenide, *accanto* alla verità necessaria, sia in qualche modo costretto ad ammettere la liceità di una doxa, per quanto pregiudicata da vizio di irrealtà⁴⁹). Così è chiaro che il *divenire* di Eraclito è un divenire *essente*, o identico a se stesso come lo vuole Parmenide, che tuttavia da tale essenza deve, *almeno in prima istanza*, far astrazione per necessità di apertura fenomenologica (salvo il *ricoscerlo come logos*. E qui si deve svolgere una considerazione più approfondita).

- 5) Si è detto prima che
- a) il divenire eracliteo deve *almeno in prima istanza* far astrazione dall'identità con sé che ne farebbe un più complesso equivalente dell'ente parmenideo. Questa prima istanza è attestata dai celebri "frammenti del fiume"⁵⁰, dove l'immediatezza del divenire è tutta tradotta nell'esperienza spazio-temporale della sensibilità.
 - b) In Eraclito c'è però una *seconda* e superiore istanza, in cui, ancora in termini dialettici, il divenire si presenta riflesso in se stesso, o *pensato*, e come tale identico con sé: i frammenti qui sono numerosissimi, ma basti ricordare la definizione del divenire come legge di guerra o logos⁵¹ e l'affermazione che, ascoltando *non* Eraclito, ma *lo stesso* logos "è saggio convenire che tutto è uno"⁵². Questo passaggio, che Eraclito compie con un possente colpo d'ala (fattualmente dialettico, da lui intuito come lo schiudersi di una superiore verità metafisica), è il vero motivo del suo giustificato orgoglio e della sua reiterata polemica contro la vana erudizione⁵³ e contro gli uomini ciechi e sordi⁵⁴, per di più ostili a quanto non capiscono⁵⁵.

⁴⁹ H. Diels-W. Kranz, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari, 1975, 28 B 1, vv.31-32: "Ma tuttavia anche questo apprenderai, come le apparenze bisognava giudicasse che fossero chi in tutti i sensi tutto indagheri"

⁵⁰ 22 B 12: "Acque sempre diverse scorrono per coloro che s'immergono negli stessi fiumi...": B 49a: "Negli stessi fiumi scendiamo e non scendiamo, siamo e non siamo"; B 91: "Nello stesso fiume è impossibile scendere due volte" (trad. di G. Giannantoni)

⁵¹ 22 B 53: "Polemos è padre di tutte le cose, di tutte re..."

⁵² B 50: "Ascoltando non me, ma il logos, è saggio convenire che tutto è uno"

⁵³ 22 B 40: "Sapere molte cose non insegna ad avere intelligenza..."

Si tratta, cioè, di mostrare *l'essere immutabile del divenire*, che Eraclito chiama volta a volta polemòs o legge di guerra⁵⁶, logos⁵⁷, "uno"⁵⁸, "fuoco"⁵⁹, "dio"⁶⁰.

- c) La doxa parmenidea e questa seconda istanza eraclitea, sebbene dialetticamente simmetrici, hanno quindi un ben diverso valore.
- i) La simmetria sta in ciò: che entrambi rappresentano l'opposto astratto da cui si fa inizialmente astrazione.
 - ii) Ma, mentre la doxa parmenidea resta per così dire in margine, come un residuo che non si può né accettare né annullare, il logos eracliteo campeggia a tutto tondo, ed esprime, *sebbene in assenza di una coerente ontologia, il contenuto concreto dell'ente parmenideo*, quel che, almeno virtualmente, ne contiene lo *sviluppo* in quella millenaria fatica che si inizia, diciamo, col *Sofista* di Platone.
In un quadro dialettico, dunque, la filosofia di Eraclito è *virtualmente più concreta* di quella di Parmenide - anche se questa concretezza non può affatto rivendicarsi come tale prima che il "parricidio" platonico ai danni e in onore di Parmenide non venga consumato⁶¹.
- 6) Il tutto si può schematizzare così:
- a) E' *necessario* riconoscere che tutto diviene.
 - b) E' *necessario* riconoscere che il non essere è impensabile, e che pertanto il divenire, che implica il passaggio dall'essere al non essere e viceversa, è razionalmente inammissibile.
 - c) Quando tuttavia si sia ammesso il divenire, dando credito piuttosto ai sensi che alla ragione, è *lo stesso divenire* ad esigere come sua condizione di possibilità quell'indivieniente che la ragione esige.
 - d) Quando, viceversa, si sia ammessa l'immutabilità dell'essere dando credito piuttosto alla ragione che ai sensi, il divenire attestato dai sensi *resta* a portare la contraddizione nella stessa ragione, costringendola a distinguere *l'essere* dall'*apparire*, mentre poi (contraddizione su cui non mancherà di giocare la Sofistica) lo stesso apparire è.
- 7) le due filosofie, nonostante l'irrisolto problema di coerenza ontologica, *convergono su un'unica verità* - la verità di un oggetto che è immutabile nel suo mutare, uno nella sua molteplicità, eterno nella sua temporalità. Su quest'oggetto, per di più, vi è in Eraclito e in Parmenide un'attestabile convergenza circa il *modo di conoscenza, che è la ragione*.
- a) La dichiarazione è del tutto esplicita in Parmenide⁶², in cui l'opposizione alla sensibilità è ovvia perché intrinsecamente coerente con la verità che intende rendere evidente.
 - b) Ma non è meno decisa in Eraclito, che pur accoglie primariamente un'evidenza fenomenologica attestata proprio dai sensi. Infatti i sensi sono dichiarati "cattivi testimoni per gli uomini che hanno anime barbare"⁶³, mentre solo seguendo "ciò che è comune"⁶⁴ - comune *alle cose* : il logos oggettivo

⁵⁴ B 17: "La maggior parte degli uomini non intendono tali cose, quanti in esse s'imbattono, e neppure apprendendole le conoscono, pur se ad essi sembra"; B 34: "Assomigliano a sordi coloro che, anche dopo aver ascoltato, non comprendono; di loro testimonia il proverbio: 'Presenti, essi sono assenti'"

⁵⁵ B 97: "I cani infatti abbaiano a coloro che non conoscono"

⁵⁶ 22 B 53: "Polemòs è padre di tutte le cose, di tutte re..."

⁵⁷ B 1: "Di questo logos che è sempre gli uomini non hanno intelligenza, sia prima di averlo ascoltato sia subito dopo averlo ascoltato; benché infatti tutte le cose accadano secondo questo logos, essi assomigliano a persone inesperte, pur provandosi in parole e in opere tali quali sono quelle che io spiego, distinguendo secondo natura ciascuna cosa e dicendo com'è. Ma agli uomini rimane celato ciò che fanno da svegli, allo stesso modo che non sono coscienti di ciò che fanno dormendo"

⁵⁸ B 50: "Ascoltando non me, ma il logos, è saggio convenire che tutto è uno"

⁵⁹ B 30: "Quest'ordine universale, che è lo stesso per tutti, non lo fece alcuno tra gli dèi o tra gli uomini, ma sempre era e sarà fuoco sempre vivente, che si accende e si spegne secondo giusta misura"

⁶⁰ B 67: "Il dio è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame, e muta come < il fuoco >, quando si mescola ai profumi e prende nome dall'aroma di ognuno di essi"

⁶¹ Platone, *Sofista*, 241 d, in *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1974, vol.I, p.401, trad.di A.Zadro: "STR.DI ELEA: Allora di questo io ti voglio pregare ancora con maggiore insistenza. TEET: Di che cosa? STR.DI ELEA: Non credere che io divenga quasi un parricida. TEET: E perché mai? STR.DI ELEA: Perché, per difenderci, sarà necessario che noi sottoponiamo a esame il discorso del nostro padre Parmenide, e dovremo sostenere con forza che ciò che non è, in un certo senso, è esso pure e che ciò che è, a sua volta, in certo senso non è".

⁶² H.Diels-W.Kranz B 8, vv.1-4: "Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero / né l'abitudine nata dalle molteplici esperienze ti costringa lungo questa via, / a usar l'occhio che non vede e l'udito che rimbomba di suoni illusori / e la lingua, ma giudica col raziocinio la pugnace disamina che io ti espongo"

⁶³ 22 B 107: "Occhi ed orecchie sono cattivi testimoni per gli uomini che hanno anime barbare"

dell'armonia dei contrari; comune *agli uomini*: appunto *la ragione*, che porta gli uomini fuori dalla "propria e particolare saggezza" di chi si chiude in se stesso come se stesse dormendo⁶⁵ - è possibile pervenire all'unica e comune verità di "coloro che sono desti"⁶⁶.

- c) Questo appello alla ragione di *entrambi* i pensatori non è senza significato: poiché solo in prima istanza i sensi attestano il divenire e la ragione l'essere; in seconda e ultima istanza, come si è mostrato, lo stesso divenire *non sarebbe tale* senza quella riflessione concettuale in se stesso che ne fa "legge", logos, "fuoco", eccetera.

La convergenza, poi, è ampiamente documentabile su un piano più generale: non solo alla verità si giunge con la ragione *superando* il dato immediato dei sensi - come si è appena mostrato nei due pensatori -, ma tale verità è *fuori del cammino degli uomini*, che non la comprendono, e si pone pertanto come verità *divina*. Si veda per questo in Parmenide l'intero prologo del poema⁶⁷, e in Eraclito da un lato i numerosissimi frammenti sull'ignoranza degli uomini che non intendono il logos, dall'altro il frammento sull'enigmatica rivelazione di Apollo delfico⁶⁸.

GORGIA

Sofista. È la netta antitesi a Parmenide; scrive Sul non essere o sulla natura. L'opera, volendo dimostrare l'autocontraddittorietà del concetto di essere e la non coincidenza dei piani realtà-pensiero-linguaggio, ruota fondamentalmente attorno al problema del conoscere, del pensare e del dire l'essere.

1) Nichilismo:

Fr 82 B 3 DK (Sesto Empirico, *Contro i matematici*, VII, 65-87)

1 Gorgia da Leontini fu anche lui del gruppo di coloro che escludono una norma assoluta di giudizio; non però per le stesse obiezioni che muoveva Protagora e la sua scuola. Infatti nel suo libro intitolato Del Non essere o Della natura egli pone tre capisaldi, l'uno conseguente all'altro: 1) nulla esiste; 2) se anche alcunché esiste, non è comprensibile all'uomo; 3) se pure è comprensibile, è per certo incomunicabile e inspiegabile agli altri.

a) Non esiste l'essere, la prova è che i filosofi si contraddicono. Che nulla esiste è dimostrabile dal fatto che se esistesse qualcosa sarebbe o l'essere o il non-essere, oppure entrambi. Escludendo il non-essere, che non è, si passa all'essere. Esso sarebbe infinito o generato. Se fosse infinito allora non è in alcun luogo preciso e quindi non esiste. Se fosse generato, allora lo sarebbe dal non-essere (e non potrebbe), o dall'essere. Ma l'essere lo è già e non può generare. Quindi nulla è.

b) se esiste non è conoscibile, non esiste coincidenza essere pensiero, ci sono pensati che non esistono

c) se fosse conoscibile non sarebbe dicibile: non è possibile comunicare tramite il linguaggio ciò che è. Il linguaggio non ha nulla a che fare con la verità, non è possibile dire ad altri come realmente stanno le cose.

- 2) Non esiste né verità né opinione: Le tre tesi di Gorgia stanno dunque a significare che quella realtà di cui parlano i filosofi precedenti, sia come realtà naturale fuori dell'uomo, sia come discorso scientifico sulla materia, è in effetti un "nulla" per l'uomo, cioè non lo riguarda affatto. Perché l'uomo è a contatto direttamente solo con i suoi pensieri e le sue sensazioni e non con le cose stesse. In altre parole, se c'è una conoscenza, questa riguarda solo e sempre quei fatti concreti individuali, relativi, che sono le sensazioni e i discorsi che su di esse costruiamo, volta a volta e in maniera sempre diversa. Ecco allora che occorrerà indagare il singolo fatto, la singola esperienza e non più fatti o leggi generali e universali se non vogliamo rischiare di fare discorsi a vuoto. Il nostro orizzonte si restringerà, ma acquisterà, in compenso, in concretezza ed in vivacità perché metterà veramente a nudo le ragioni più vere di un fatto, di un avvenimento e solo così ne coglierà la *verità*.

⁶⁴ B 2: "Bisogna dunque seguire ciò che è comune. Ma pur essendo questo logos comune, la maggior parte degli uomini vivono come se avessero una loro propria e particolare saggezza"

⁶⁵ B 1: "Di questo logos che è sempre gli uomini non hanno intelligenza, sia prima di averlo ascoltato sia subito dopo averlo ascoltato; benché infatti tutte le cose accadano secondo questo logos, essi assomigliano a persone inesperte, pur provandosi in parole e in opere tali quali sono quelle che io spiego, distinguendo secondo natura ciascuna cosa e dicendo com'è. Ma agli uomini rimane celato ciò che fanno da svegli, allo stesso modo che non sono coscienti di ciò che fanno dormendo"

⁶⁶ B 89: "Unico e comune è il mondo per coloro che son desti"

⁶⁷ 29 Ivi, 28 B 1, vv.1-30.

⁶⁸ B 93: "Il signore, il cui oracolo è a Delfi, non dice né nasconde, ma indica"

- 3) Significato e possibilità della parola in Gorgia: la verità non esiste, quindi il linguaggio è totalmente distaccato dalla verità: esso non consiste nell'enunciazione di conoscenze, bensì nella persuasione (nell'encomio di Elena, Gorgia prende le difese di Elena, colei per la quale aveva avuto inizio la guerra di Troia: il discorso è in realtà un puro sfoggio di virtuosità oratorie; Gorgia con l'arte persuasoria dimostra le cose più assurde).
- a) *La parola è una potente signora che, pur dotata di un corpo piccolissimo e invisibile, compie le opere più divine.*
- b) *La mutevolezza dei discorsi è richiesta dalla necessità di adattarsi alle circostanze, le quali in senso lato comprendono le disposizioni d'animo così dell'oratore come dell'uditore, il momento il luogo, la persona a cui si parla o di cui si parla etc. Bisogna conoscere le diverse regole del discorso per non urtare contro le regole dell'opportunità, variare convenientemente l'eloquio, scegliere ciascuna forma in consonanza con ciascun caso.*
- La parola non più legata all'essere può essere 'manipolata': la retorica finalizzata alla persuasione. Qui sta anche la giustificazione della poesia in Gorgia.

PLATONE

La fondazione della metafisica

- 1) Sulla scorta degli insegnamenti del suo maestro Socrate, **Platone** compie un grandioso tentativo di cogliere l'essenza delle realtà, di dare alla conoscenza un ancoraggio oggettivo fondato sulle capacità dell'intelletto umano, superando il relativismo e il soggettivismo dei sofisti e il mondo sensibile cui questi erano rimasti ancorati. I problemi che Platone di trova ad affrontare (visti i suoi interessi politici e la necessità di trovare i fondamenti di una vera politica che ci metta in condizione di non tornare ad uccidere Socrate) sono:
- a) Cercare qualcosa che permetta di poter giudicare in modo sicuro dei dati sensibili senza essere in balia di essi
- b) necessità di un 'discorso unitario' per le scienze singole e poi per la politica; quindi trovare un principio primo per tutte le scienze in modo che ognuna sappia quale sia il suo bene e quello generale. In questo senso la filosofia è politica
- c) necessità, dopo la morte di Socrate, di fondare i valori che restino tali nelle diverse situazioni e di evitare il pericolo che il valore venga a coincidere con l'utile del più forte.
- 2) **la scoperta della metafisica.** È il modo in cui Platone imposta e risolve il problema metafisico, con la scoperta della trascendenza, che si è imposta in maniera paradigmatica come determinante nello sviluppo del pensiero occidentale. Lo stesso Aristotele accetterà questa impostazione del problema, e il nucleo centrale della sua problematica dell'“essere in quanto essere” consiste proprio nella domanda se *l'essere si risolve in quello sensibile o se invece si deve ammettere un'altra forma di essere al di sopra di quello sensibile.*
- a) Platone e i fisici: limite della loro riflessione.
- i) I problemi di fondo della filosofia, posti fin dal suo nascere, sono i seguenti: perché le cose “si generano”, perché “si corrompono”, perché “sono”. Le soluzioni di questi problemi proposte dai filosofi che hanno sviluppato l'“indagine sulla natura”, ossia dai filosofi naturalisti, sono state tutte quante di carattere “fisico”, ossia sono state formulate tutte quante sulla base di elementi e di forze fisiche (acqua, aria, fuoco, caldo, freddo e simili). Ma nel fare questo hanno reso evidente e addirittura macroscopica l'inconsistenza e le contraddizioni di questo modo di pensare, e quindi la sua incapacità di spiegare le cose in modo conveniente.
- ii) Uno spiraglio per la soluzione del problema avrebbe potuto offrirlo Anassagora, con la sua teoria che indica nell'Intelligenza la causa di tutto: ma l'ottica secondo cui egli trattava il problema, che era quella stessa dei Naturalisti, ha reso vana la sua intuizione, in quanto ha continuato poi a far riferimento agli elementi e alle forze fisiche, lasciando l'Intelligenza inoperante. Anassagora avrebbe dovuto spiegare il criterio secondo cui l'Intelligenza opera, ossia come i vari fenomeni, per essere, debbano essere strutturati in funzione del “meglio”, e quindi in funzione di una precisa conoscenza del meglio e del peggio, ossia del “Bene” e del “Male”. La confusione in cui è caduto Anassagora corrisponde a quella in cui cadrebbe colui che sostenesse la tesi secondo cui Socrate fa tutto ciò che fa con l'Intelligenza, ma poi di fatto credesse di poter spiegare la ragione per cui è andato in carcere e vi è rimasto chiamando in causa i suoi organi di locomozione

(gambe, ossa, nervi) e non indicando quella che è invece la "vera causa", *ossia la scelta del giusto e del meglio fatta appunto dalla sua Intelligenza*. Evidentemente senza le gambe Socrate non sarebbe potuto andare in carcere; ma esse non sono se non gli strumenti di cui si è avvalso per mettere in atto la vera causa, *ossia la sua scelta del meglio*. Dunque, ciò che lega insieme le cose non sono certamente gli elementi fisici, ma qualcos'altro, *ossia il Bene in funzione del quale l'Intelligenza opera*.

- iii) Le cause fisiche, che pure sono reali, non sono, però, le cause ultime, ma sono delle con cause, cause che sono strumento di altre cause che sono le vere cause
- b) Seconda navigazione⁶⁹: perchè ci deve essere il soprasensibile? Non possiamo fermarci alla prima navigazione perché ci porta fuori rotta in quanto troppo legata ai sensi che ci accecano. Quindi è necessario spostare la nostra attenzione e fondarsi sul logos.

⁶⁹ Platone, Fedone, 99 A-102 A
SOCRATE.

Se uno dicesse che io, senza le mie ossa, i miei nervi e tutte le altre parti del mio corpo, non sarei in grado di fare quello che intendo fare, direbbe bene; ma se dicesse che io faccio le cose che faccio proprio a causa di quelle parti del corpo, e che, facendo le cose che faccio, io agisco, sì, con la mia intelligenza, ma non in virtù della scelta del meglio, allora costui ragionerebbe con grandissima leggerezza.

Questo vuol dire non essere capace di distinguere tra la vera causa e il mezzo senza il quale la causa non potrebbe mai essere causa. E mi sembra che i più, andando a tastoni come nelle tenebre, e usando un nome che non gli conviene, chiamano in questo modo il mezzo, come se fosse la causa stessa.

Ed è questo il motivo per cui qualcuno (* Empedocle), ponendo intorno alla terra un vortice, suppone che la terra resti ferma per effetto del movimento del cielo, mentre altri (* Anassimene, Anassagora, Democrito) la pongono sotto l'aria come sostegno, come se la terra fosse una madia piatta. Ma costoro non cercano quella forza per la quale terra, aria e cielo hanno attualmente la migliore posizione che potessero avere, né credono che abbia una potenza divina; sono convinti di aver trovato un Atlante più potente, più immortale e più capace di tenere l'universo, e non credono affatto che il bene e il conveniente siano ciò che veramente lega e tiene insieme tutto ciò.

Io, per poter apprendere quale sia questa causa, mi sarei fatto col più grande piacere discepolo di chiunque; ma, poiché la ignoravo e non mi fu possibile scoprirla da me né apprenderla da altri, ebbene, vuoi che ti esponga, Cebete, la seconda navigazione (* deuteroplous) che intrapresi per andare alla ricerca di questa causa?

CEBETE.

Altro che, se voglio!

SOCRATE.

In seguito a questo, poiché ero stanco di indagare le cose sensibili, mi parve di dover star bene attento che non mi capitasse quello che capita a coloro che osservano e studiano il sole quando c'è l'eclissi, perché alcuni si rovinano gli occhi, se non guardano la sua immagine rispecchiata nell'acqua o in qualche altra cosa del genere.

A questo pensai, ed ebbi paura che anche l'anima mia si acceccasse completamente, guardando le cose con gli occhi e cercando di coglierle con ciascuno degli altri sensi.

Perciò, ritenni di dovermi rifugiare nel postulare certi discorsi e di considerare in questi la verità delle cose esistenti.

"Forse il paragone che ora ti ho fatto in un certo senso non calza, giacché io non ammetto di certo che chi considera le cose alla luce di questi postulati le consideri in immagini più di chi le considera nella realtà. Comunque, io mi sono avviato in questa direzione e, di volta in volta, prendendo per base quel postulato che mi sembra più solido, giudico vero ciò che concorda con esso, sia rispetto alle cause sia rispetto alle altre cose, e ciò che non concorda lo giudico non vero. (...)

Mi accingo a mostrarti quale sia quella forma di causa su cui mi sono a fondo impegnato e, perciò, torno nuovamente su quelle cose di cui molte volte si è parlato, e da esse incomincio, partendo dal postulato che esista un bello in sé e per sé, un buono in sé e per sé, un grande in sé e per sé, e così via.

Ora, se tu mi concedi e convieni che esistano veramente queste realtà, spero, partendo da queste, di mostrarti quale sia quella causa e di scoprire perché l'anima è immortale.

CEBETE.

Ritieni pure che io te lo conceda, e cerca di concludere presto!

SOCRATE.

Allora, guarda se le conseguenze che da questi postulati derivano ti sembrano essere le stesse che sembrano a me.

A me sembra che, se c'è qualcos'altro che sia bello oltre al bello in sé, esso sia bello esclusivamente perché partecipa del bello in sé. E così dico di tutte le altre cose. Sei d'accordo su questa causa?.

CEBETE.

Sono d'accordo.

SOCRATE.

Allora io non comprendo più e non posso più conoscere le altre cause, quelle di cui parlano i sapienti. E se qualcuno mi dice che una cosa è bella per il suo colore vivo o per la figura fisica o per altre ragioni del tipo di queste, io, tutte queste cose, le saluto e le mando a spasso, perché con esse mi confondo, e solo questo tengo per me, semplicemente, rozzamente e forse ingenuamente: nessun'altra ragione fa essere quella cosa bella, se non la presenza o la comunanza di quel bello in sé, o quale altro sia il modo in cui ha luogo questo rapporto. Su tale rapporto io non voglio ora insistere; ma insisto semplicemente nell'affermare che tutte le cose belle sono belle per il bello. Questa mi pare che sia la risposta più sicura da dare a me e agli altri; e, aggrappandomi a essa, penso di non poter mai cadere, e che sia sicuro, per me e per chiunque altro, rispondere che le cose belle sono belle per il bello. Non pare anche a te?.

CEBETE.

Mi pare.

SOCRATE.

(...) Se poi qualcuno volesse appigliarsi al postulato medesimo, lo lasceresti parlare e non gli risponderesti fino a che tu non avessi considerato tutte le conseguenze che da esso derivano, per vedere se esse concordano o non concordano fra loro.

- i) I due esempi di Platone:
- (1) una cosa bella. L'esempio della bellezza è molto chiaro: la bellezza del quadro che il pittore dipinge o quella della statua che lo scultore scolpisce non si possono spiegare in base agli elementi fisici di cui il pittore e lo scultore si avvalgono per realizzare le loro opere, non sono in alcun modo riducibili al colore, alla tela, al marmo, né ad alcun altro dei materiali di cui gli artisti fanno uso. Questi elementi non sono le cause della bellezza, ma solo "con-cause", ossia i mezzi di cui si avvalgono per la realizzazione della Bellezza-in-sé-e-per-sé.
 - (2) Socrate in carcere
- ii) Naturalmente ciò che vale per la bellezza, dice il nostro filosofo, vale anche «per tutte quante le cose», a cominciare dalle conoscenze matematiche e da quelle concernenti tutte le realtà in tutti i loro aspetti. Ci deve essere una 'forma', idea che non si esaurisce nelle singole realtà (nessun oggetto esaurisce l'idea).
- (1) Un aspetto molto importante dell'idea è quello epistemologico, quello logico. L'idea è l'Uno che dà ai fenomeni la loro unità. Con la partecipazione all'unità dell'idea, i molteplici oggetti percepibili diventano quello che essi sono.
 - (2) L'idea è però al tempo stesso modello perfetto di quello che rappresenta, e grazie alla sua perfezione ed immutabilità si differenzia dalle cose sensibili che partecipano ad essa. Nel campo etico le idee sono immediatamente anche norme. L'idea rappresenta il metro di valutazione, di giudizio; quindi rappresenta il dover essere della realtà.
 - (3) È norma della realtà e in questo senso è la vera realtà, una realtà superiore al mondo dell'esperienza sensibile. È una realtà non sensibile (proprio perché niente del sensibile la esaurisce); è una realtà stabile e proprio per questo potrà essere oggetto di scienza, mentre del mondo sensibile, dell'esperienza sensibile ci sarà solo doxa (e qui è possibile superare le obiezioni dei sofisti)
 - (4) Secondo Platone noi constatiamo mediante i sensi l'esistenza di cose "uguali", "maggiori" e "minori", "quadrate" e "circolari", e di altre analoghe. Ma, ad una attenta riflessione, noi scopriamo che i dati che l'esperienza ci fornisce *non si adeguano mai in maniera perfetta alle corrispondenti nozioni che tuttavia noi possediamo indiscutibilmente*: nessuna cosa sensibile è mai perfettamente e assolutamente uguale a un'altra, o perfettamente quadrata o circolare, e, ciononostante, noi abbiamo nozioni e concetti di uguale, di quadrato e di circolo "assolutamente perfetti". Pertanto, fra le conoscenze che noi abbiamo esiste un "dislivello": le intelligibili contengono un "plus" rispetto a quelle sensibili. Donde può mai derivare questo "plus"? Se non proviene dai sensi, allora deve provenire da noi stessi. Ma non può venire da noi stessi come creazione del soggetto pensante, perché *nemo dat quod non habet*: il soggetto pensante non crea ma "trova in sé" questo plus. Lo trova in sé come qualcosa che a lui si impone assolutamente. E poiché non lo produce, allora non si può se non concludere che questo plus lo ricavi da sé per anamnesi, ossia "ricordandolo" come un "originario possesso". Anche non pochi moderni matematici e filosofi della matematica darebbero ragione (in buona misura) a Platone. Bertrand Russel (in un saggio giovanile del 1901, in *Mind*) scriveva: «L'aritmetica deve essere scoperta proprio nello stesso senso in cui Colombo scoprì gli Indiani dell'Ovest, e noi non creiamo i numeri, non più di quanto egli abbia creato gli Indiani».
- c) Due piani dell'essere: è il risultato della seconda navigazione, ed è una distinzione decisiva per tutta la filosofia (solo a partire da adesso si potrà parlare di materialismo). Due piani dell'essere in cui il vero essere è proprio quello soprasensibile, intelligibile.

3) Iperuranio

- a) significato di 'idea' "Idea" non è una traduzione, ma la semplice traslitterazione dell'originario greco. La traduzione sarebbe quella di "Forma".
- i) Le cose che cogliamo con gli occhi fisici sono forme fisiche; le cose che cogliamo invece con l'occhio dell'anima, ossia con l'intelligenza, sono *forme non fisiche, ossia intelligibili, pure essenze*. Dunque quelle Idee che si raggiungono mediante la «seconda navigazione» sono le eterne

E, qualora dovessi rendere conto del postulato stesso, tu dovresti darne ragione procedendo alla stessa maniera, cioè ponendo un ulteriore postulato, quello che ti sembri il migliore fra i più elevati, via via fino a che tu non pervenissi a qualcosa di adeguato.

E così, se vuoi scoprire qualcosa degli esseri, non farai confusione, come la fanno invece coloro che di tutte le cose discutono il pro e il contro, e che mettono in discussione, insieme, il principio e le conseguenze che da esso derivano!

Di questo essi non dicono nemmeno una parola e non si danno premura, perché si compiacciono di mescolare insieme tutte le cose con la loro sapienza. Ma tu, se sei un filosofo, farai, credo, quello che dico.

Forme o Essenze del bene, del bello, del giusto e di tutti i valori supremi, che l'Intelligenza, nei momenti supremi della sua capacità conoscitiva, quando si muove nella dimensione dell'intelligibile, riesce a raggiungere, e quindi a "vedere", a "contemplare".

- ii) Le Idee sono realtà oggettive assolute, che la mente non produce: le coglie con il concorso dell'esperienza, ma procedendo, appunto mediante l'anamnesi, *oltre* l'esperienza.
- b) nuovo archè
- c) caratteri delle idee:
- i) intelligibilità: *coglibili solo mediante l'intelligenza*. Quindi sono incorporee: Infatti, l'intelligibile, in quanto non è coglibile con i sensi, che sono legati al corporeo, *trascende la dimensione del corporeo*, e in tal senso è "incorporeo".
- ii) Immutabilità: le Idee vengono ripetutamente qualificate da Platone come «vero essere», ossia un essere che non nasce, non perisce, non cresce né diminuisce, non muta né diviene in alcuna maniera, ossia come essere in sé. In effetti, il divenire, proprio per il suo continuo mutare, non spiega se medesimo, e pertanto non ha in sé la propria ragion d'essere, che mutua dalle Idee.
- iii) Il carattere della immutabilità viene attribuito da Platone alle Idee in opposizione al relativismo derivante dal pensiero eracliteo, che riteneva tutte le cose prive di stabilità in quanto trascinate da un perenne flusso («tutto scorre!», diceva Eraclito).
- iv) E contro il relativismo e soggettivismo protagoreo (secondo cui l'uomo è misura di tutte le cose, e ciascuna delle cose è così come a ciascuno pare) Platone afferma che le Idee sono «in sé e per sé», ossia non relative, ma hanno carattere di "perseità", ossia sono assolute, e scrive: «È evidente che le cose in se stesse hanno una propria essenza stabile, non sono in rapporto con noi, né sono trascinate da noi in su e in giù con la nostra immaginazione, bensì sono per se stesse in rapporto con la loro essenza, come sono per natura».
- v) In breve: l'immutabilità e l'essere in-sé-e-per-sé delle Idee sono caratteri che esprimono la loro oggettività e absolutezza.
- (1) Un mutamento dell'Idea stessa del Bello, ossia il suo diventare non-bella, implicherebbe anche la distruzione totale di ogni bellezza partecipata, e quindi lo scomparire di ogni forma di bellezza. Platone con questa teoria ha voluto esprimere questo concetto: la vera causa che spiega ciò che muta, non può mutare essa stessa, altrimenti non sarebbe «vera causa», ossia non sarebbe la ragione ultimativa.
- (2) un altro esempio. Se improvvisamente tutti gli uomini diventassero ingiusti, non per questo l'Idea di giustizia verrebbe a mancare; verrebbero a mancare semplicemente uomini giusti. D'altra parte, proprio nell'affermare che tutti gli uomini sono ingiusti, noi presupponiamo chiaramente l'Idea di giustizia, altrimenti non potremmo assolutamente parlare di "in-giusti".
- vi) *tò pantelòs on* l'essere per eccellenza
- vii) unità: Ciascuna Idea è una "unità", e in quanto tale spiega le cose sensibili che di essa partecipano nella loro molteplicità, costituendo una molteplicità unificata. Riconduce a unità la molteplicità; è proprio l'idea che permette la conoscenza in quanto permette di unificare la molteplicità sensibile.
- d) Iperuranio (mito). «Iperuranio» significa "al di sopra del cielo". Questa metafora indica un luogo che non è affatto un luogo in senso fisico, ma esprime ciò che è oltre il luogo fisico in dimensione metafisica. Il cielo è termine ultimo del visibile (e quindi del sensibile); il "sopra-cielo" è il sopra-visibile, ossia il sopra-sensibile. Platone nel descrivere l'Iperuranio, dice espressamente: «L'essere che realmente è, incolore e privo di figura e non visibile, che può essere contemplato solo dal pilota dell'anima, occupa tale luogo». Si tratta dunque di un luogo che metaforicamente esprime il non-luogo: il soprasensibile, il trascendente.
- i) Non c'è dualismo: le idee sono trascendenti ma assieme sono causa della realtà sensibile e il sensibile si spiega solo ricorrendo ad esse, non può spiegarsi da sé proprio perché è in se stesso contraddittorio
- Rapporto tra idee e realtà:
- (1) mimesi: il sensibile è imitazione delle idee
- (2) partecipazione: la realtà sensibile partecipa all'intelligibile e proprio nella misura in cui vi partecipa diventa essa stessa intelligibile (ogni cosa sensibile partecipa a più idee contemporaneamente)
- (3) comunanza tra idee e realtà proprio perché la realtà è causata dalle idee
- (4) presenza
- (5) paradigma o modello: le idee rappresentano il dover essere della realtà
- ii) Parmenide Eraclito e Platone. Il tutto viene diviso in due livelli:

- (1) il livello intelligibile in cui viene riconfermata la teoria di Parmenide con la differenza, però, che in Parmenide l'essere è uno, in Platone è molteplice, anche se un molteplice non caotico come in Democrito, ma organizzato
- (2) il piano sensibile in cui viene riconfermata la validità di Eraclito
- iii) Iperuranio e sua struttura. Esiste una essenza per tutto ciò che c'è; quindi esiste una idea. questa molteplicità di idee non è però in ordine casuale, caotico. Il mondo delle idee è strutturato secondo un ordine gerarchico; e l'ordine dipende, nella repubblica, dalla vicinanza al Bene.
 - (1) Al vertice il bene che è come il sole
 - (2) Poi le idee dei valori morali ed estetici
 - (3) Le idee di (tutte) le cose sensibili
 - (4) Gli enti matematici
 - (5) (le idee degli oggetti artificiali)
- iv) Bene: oltre l'essere e l'intelligenza⁷⁰. Il Bene per Platone è principio di tutte le altre idee nel senso che è causa sia della loro conoscibilità, sia della loro stessa essenza, ossia il bene è ciò che conferisce a tutte le altre idee la determinatezza che esse hanno. Per questo Platone, a proposito del bene, lo definisce come "epèkeina tes ousias" cioè al di là dell'essere o dell'essenza. Questo non significa che l'idea del bene "non sia", cioè non sia anch'essa essere; significa che è al di sopra di quell'essere che è costituito da tutte le altre idee. Essa è il principio stesso dell'essere. E' una dottrina molto importante perché ad essa si riallaccia poi il cosiddetto neoplatonismo, soprattutto con Plotino nel III secolo d.C., quando il principio di tutta la realtà, cioè l'Uno, verrà posto ugualmente al di là dell'essere e quindi anche al di là del pensiero, della pensabilità.
 - (1) Ogni idea è quella che è in quanto riflette il Bene, partecipa al Bene, e da qui dipende il posto che occupa nella gerarchia delle idee
 - (2) D'altra parte ogni idea è causa della realtà, fa sì che la realtà sia come è Bene che sia
 - (3) In questo senso il Bene è il principio unificatore del tutto.

4) revisione della teoria delle idee. Platone presenta tutta una serie di obiezioni al suo sistema. Non dà risposte, però non si possono abbandonare le idee in quanto unico possibile fondamento della conoscenza e della vita morale e politica.

a) Parmenide: nel dialogo intitolato Parmenide, il filosofo eleate avanza una serie di obiezioni contro la teoria platonica delle idee. E questo è del tutto comprensibile: se Parmenide avesse potuto leggere i dialoghi di Platone, certamente avrebbe riproposto, contro la dottrina delle idee, le sue obiezioni sull'ineliminabile contraddittorietà, e quindi falsità, di ogni molteplice, sia pure costituito da idee. Nel *Parmenide* Platone non risponde direttamente a queste obiezioni. Si limita a riprendere, ironicamente, il metodo zenoniano, tentando di dimostrare che, se scaturiscono conseguenze assurde dalla dottrina delle idee, conseguenze ancora più assurde scaturiranno dall'ammettere l'Uno zenoniano e parmenideo.

i) rapporto Uno-molti

- (1) l'idea assoluta, l'idea vista come un atomo: tutto è falso, Gorgia
l'idea che è: tutto è vero, Protagora
- (2) Uno assoluto: esclusi il divenire, la conoscibilità, la dicibilità, l'essere
Uno che è: introduce la molteplicità quindi, il divenire, la conoscibilità e la dicibilità
- (3) la moltiplicazione all'infinito delle idee qualora l'idea debba essere presente in ogni singola cosa
- (4) l'idea di 'terzo uomo' (Aristotele) e il regresso all'infinito, quindi l'impossibilità di trovare l'unità.

ii) Uno e molteplice non possono essere assoluti; quindi non può reggere né l'ipotesi di Parmenide (monismo assoluto) né quella di Democrito (pluralismo assoluto). Ci deve essere una via sintetica di mezzo e cioè l'unità di un molteplice unificato

- (1) Questo vale sia per il rapporto delle idee tra di loro,
 - 1(a) L'idea è una ma non è un atomo isolato, insieme ce ne sono molte altre e assieme formano una unità di sistema.
 - 1(b) Tra l'altro molte idee contengono altre idee (es. generi e specie)

⁷⁰ La Repubblica, 509b-c:

"SOCRATE: Dirai, credo, che agli oggetti visibili il sole conferisce non solo la facoltà di essere visti, ma anche la generazione, la crescita e il nutrimento, pur senza essere esso stesso generazione.

GLAUCONE: E come potrebbe esserlo?

SOCRATE: Puoi dire dunque che anche gli oggetti conoscibili non solo ricevono dal bene la proprietà di essere conosciuti, ma ne ottengono ancora l'esistenza e l'essenza, anche se il bene non è essenza, ma qualcosa che per dignità e potenza trascende l'essenza."

- (2) sia per il rapporto idee-mondo: l'idea è l'unità di una molteplicità empirica
- b) **Sofista:** nel *Sofista*, Platone intraprende una discussione assai approfondita sui concetti di Non-Essere e di Essere. La soluzione consiste nell'osservare che, quando uso l'espressione verbale "non-essere", in realtà affermo soltanto una diversità. Se dico che il tavolo non è la sedia, intendo dire che il tavolo è diverso dalla sedia. Quindi, il concetto di Non-Essere si risolve completamente nel concetto di alterità. La conseguenza è che, se dico che il tavolo è il tavolo, ed è diverso dalla sedia, non pronuncio più l'espressione "non è", che per Parmenide era il segno della falsità del molteplice, ma mi muovo sempre sul piano dell'Essere. L'essere è affermato, per ogni cosa, nella sua identità e, sempre per quella cosa, nella sua diversità da tutte le altre. Dunque, si rimane sempre sul piano del positivo, senza mai portarsi su quello del negativo. È per questo che la dialettica, il rapporto tra identità e diversità, assume un'importanza enorme. Se il Non-Essere è completamente risolto nell'alterità, è chiaro che Parmenide non può più replicare in base alla contraddittorietà. Potrebbe ancora replicare in base alla molteplicità: dicendo che il tavolo è diverso dalla sedia, affermo la realtà di due cose, ma il molteplice è, in quanto tale, illusorio. Tuttavia Platone ha alle sue spalle Melisso, il quale aveva detto che anche il molteplice, se permanesse eternamente identico a se stesso, sarebbe altrettanto vero dell'Essere: e la caratteristica delle idee platoniche è proprio quella di rimanere eternamente identiche a se stesse.
- i) L'essere perfetto è vivo. Perché vivo è anche intelligente. Se è intelligente ed è vivo è anche movimento, ma insieme è in quiete in quanto sempre identico a se stesso e non coincide con nient'altro. Abbiamo, allora, i cinque generi sommi: essere movimento quiete identico e diverso. generi sommi proprio perché tutto partecipa ad essi.
- ii) Ogni idea è immobilmente se stessa ma anche in ideale movimento verso le altre in quanto partecipa delle altre. Quindi l'essere è potenza, forza, dinamicità, relazione; e viene superato l'immobilismo aleatico.
- iii) È in questo dialogo che avviene il parmenicidio o parricidio:
- (1) esiste il non essere (il diverso)⁷¹. Ogni idea è essere e molto più non essere. non esiste l'essere puro (Parmenide) ma l'essere che è sempre sintesi di essere e di determinazioni ed ogni determinazione è; quindi l'essere è la totalità delle determinazioni
- (2) a livello sensibile il non essere non è solo il diverso ma anche il nulla

5) **Filebo e Timeo**

- a) **Flebo:** Necessario un II passo nella seconda navigazione. Le idee abbiamo visto che rappresentano l'unità della molteplicità sensibile. Ora dal carattere dell'"unità" delle Idee, emerge un ulteriore problema. Infatti, ciascuna Idea è "una", e in quanto tale spiega la molteplicità delle cose che di essa partecipano. Ma, nel loro complesso, le Idee sono esse stesse "molte". Se così è, che rapporti hanno fra di loro? C'è qualcosa di superiore, da cui esse dipendono? In effetti, se le Idee risolvono i problemi connessi alla molteplicità dei sensibili, appunto in quanto sono molte, ripropongono un analogo e più complesso problema a livello soprasensibile. Proprio in riferimento al mondo ideale, Platone scrive: «Che i molti siano uno e che l'uno sia molti è una cosa meravigliosa da affermare». Si rende pertanto necessaria *una spiegazione metafisica a un secondo livello*. Come la sfera della molteplicità del mondo sensibile dipende dalla sfera del mondo delle Idee, così, analogamente, la sfera della molteplicità delle Idee dipende da una ulteriore sfera di realtà da cui le Idee stesse derivano. Questa sfera è costituita dai «Principi primi e supremi», e l'indagine metafisica di tali "principi primi" può ben chiamarsi *protologia*.
- i) Dalle idee ai principi delle idee: Uno – Diade infinita. Filebo: necessità della "terza navigazione". La «dottrina delle Idee» e la «teoria dei Principi» costituiscono, pertanto, due distinti livelli di fondazione, due piani successivi dell'indagine metafisica, due tappe successive della «seconda navigazione». È proprio questa seconda tappa della «seconda navigazione» che Platone ha considerato come la trattazione di quelle «cose di maggior valore», che –come egli dice nel finale

⁷¹ [...]Dunque, evidentemente, nella contrapposizione di una parte del diverso a una parte di "ciò che è", posti questi due termini in contrapposizione fra loro, non è, se è lecito dirlo, quella parte, meno essere di "ciò che è", in quanto tale, poiché non ha il valore di opposto di questo, ma solo di diverso da esso.

[...]Teeteto: - È chiaro che "ciò che non è", ciò che noi cercavamo studiando il sofista, non è altro che questo.

Lo straniero: - Come hai detto, ciò non è inferiore, quanto all'essere, a nessuna altra cosa. E non occorre dire ormai coraggiosamente che "ciò che non è" è saldamente ed ha una sua propria natura, come vedemmo che il grande è grande, e che il bello è bello, e ciò che non è grande non-grande, e ciò che non è bello non-bello? Anche "ciò che non è", per la stessa ragione, vedemmo essere, ed è non essendo, ed è un genere da annoverare fra i molti altri che sono. Oppure, Teeteto, v'è ancora qualche perplessità in ciò? (Platone, *Sofista* 257c 258c, a cura di A. Zadro, Laterza, Bari, 1971.)

del *Fedro*– il filosofo in quanto tale «non mette per iscritto» e tiene in serbo per l'«oralità dialettica».

I principi a cui si dovrebbe ridurre tutto e che dovrebbero essere spiegazione di tutto (del sensibile e dell'intelligibile) sono: l'illimitato (apeiron, indeterminato), il limite (peras), il misto (il limite ordinato dal limite), la causa intelligente della mescolanza (necessaria solo per il mondo sensibile in quanto i principi primi sono intelligibili e per Platone l'intelligibile è superiore all'intelligente)

(1) mondo sovrasensibile: Al vertice protologico della metafisica platonica non c'è un unico Principio primo e supremo, bensì due Principi: l'Uno e la Diade. La spiegazione di questa duplicità di principi si ottiene solo se si intende la posizione storica in cui essa si colloca. Il problema metafisico per eccellenza per i Greci è stato per molto tempo il seguente: *perché ci sono i molti? Perché e come dall'Uno derivano i molti?* Il problema si era imposto come decisivo soprattutto dopo la radicale esperienza dell'eleatismo che, negando ogni forma di non-essere, aveva negato ogni forma di molteplicità e aveva ridotto tutto l'essere a unità.

1(a) L'Uno (principio dell'essere, della conoscibilità e del valore; è principio formale ed è equivalente al Bene proprio perché l'Uno è ordine; «il Bene è la misura perfettissima di tutte le cose») come principio primo e supremo non è, ovviamente, l'«uno aritmetico», ma l'«Uno metafisico», ossia principio che dà unità a tutti i livelli, determinando e ordinando il principio antitetico. L'uno aritmetico non è se non una derivazione dall'Uno metafisico.

1(b) La Diade o dualità non è il «due», ma la radice della molteplicità e della differenziazione a tutti i livelli. La formula esoterica completa è questa: «Diade indefinita di grande-e-piccolo». La Diade è concepita come dualità di grande-e-piccolo nel senso che è *infinita grandezza e infinita piccolezza*, nel senso che è incomposta tendenza all'infinitamente grande e all'infinitamente piccolo in tutti i sensi, del più e meno, maggiore e minore, e quindi è strutturale disequaglianza. In altri termini si può dire che la Diade nei suoi più alti gradi è una sorta di «materia intelligibile», mentre nel suo grado più basso è una «materia sensibile», come vedremo.

I due Principi così intesi sono pertanto ugualmente originari, anche se il primo, dal punto di vista del valore, è superiore al secondo. Tuttavia, malgrado la sua superiorità assiologica, non avrebbe potenza ed efficacia produttiva senza il principio antitetico. Platone non poteva dedurre l'intera realtà dal primo principio, in quanto il pensiero umano non aveva ancora raggiunto il concetto di una realtà spirituale infinita; concetto, questo, che deriverà dalla cultura ebraica. Per l'esattezza, bisogna precisare che non si dovrebbe neppure parlare di «due» principi, qualora si intendesse il «due» in senso *aritmetico* e non *metafisico*. Infatti i numeri sono posteriori ai principi e da essi derivati, e il due non si può applicare ai principi se non in senso metaforico, ossia in senso prototipico. Più che di «dualismo» dei principi si dovrebbe parlare, in modo più corretto, di «bipolarismo», in senso appunto metafisico protologico.

1(c) Ma ecco come il bipolarismo indichi l'asse portante della concezione platonica dell'essere. Ogni forma di *essere* deriva da una mediazione sintetica dell'Uno, principio unificante, determinante e armonizzante, e della *Diade*, principio di molteplicità, di differenziazione, di gradazione. E che l'essere sia una mediazione, un «misto» di determinato e indeterminato, di uno e molti, non ci viene detto solo dalla tradizione indiretta, ma in modo trasversale e più volte da Platone stesso. In particolare, nel *Filebo* scrive: «Gli antichi, che erano migliori di noi e stavano più vicini agli dèi, ci hanno trasmesso questo oracolo: che *le cose che si dice che sempre sono, sono costituite di uno e di molti*, ed hanno per natura in se stesse limite e illimitatezza». In conclusione: non solo l'essere delle cose sensibili deriva da materia e da forma, ma lo stesso essere delle stesse Idee deriva da una materia intelligibile determinata formalmente dall'Uno, ossia è una mescolanza o sintesi dei due principi. Ben si comprende, pertanto, come Platone dica che l'Uno-Bene è «al di sopra dell'essere (*epekeina tes ousias*)», trascende lo stesso essere in quanto ne è la causa suprema.

1(d) Dall'azione del principio determinante sull'indeterminato derivano

(i) numeri ideali e generi sommi. Nella concezione greca dei numeri, i numeri derivano dall'uno, che è principio, ma non derivano per addizione, come nella aritmetica a cui noi siamo abituati a pensare, bensì derivano dall'Uno per divisione. Per comprendere adeguatamente questo processo è sufficiente ricordare come ciascun numero può essere definito come un rapporto tra due grandezze. Il numero due è il rapporto tra il doppio e la metà; il tre è il rapporto fra un terzo e il suo triplo; il quattro analogamente.

mente; cioè ciascun numero é un rapporto tra due grandezze una maggiore e una minore, una grande e una piccola. Nel momento in cui queste due grandezze non entrano tra di loro in un rapporto determinato non abbiamo ancora il numero, abbiamo soltanto un grande e un piccolo che sono fra di loro in un rapporto del tutto indeterminato. Non appena questo rapporto viene determinato e l'azione determinante non può che provenire dall'Uno, ecco che si genera il numero, cioè quando il rapporto diventati un mezzo, di un terzo, di un quarto si genera il due il tre il quattro; cioè i due principi posti da Platone per le idee non sono altro che i principi dei numeri.

Ai numeri ideali e ai generi sommi partecipano tutte le idee.

(ii) le idee le quali partecipando diversamente ai numeri ideali avranno una struttura gerarchica.

(iii) gli enti matematici (metaxù); è attraverso questi che le idee ineriscono alla realtà sensibile.

tutto è unità - molteplicità

b) Cosmologia: **Timeo**

- i) Per Parmenide il mondo sensibile è nulla, mentre per la doxa esiste. Per Platone **ha** l'essere ma un essere radicalmente diverso dal παντελὸς ὄν caratteristico delle idee. Il suo è un essere lacerato, condizionato dal non essere però non è nulla; di conseguenza anche la doxa è qualcosa anche se non è la verità. Il mondo sensibile è metaxù: non è l'essere ma **ha** l'essere. Mondo sensibile: intermedio tra essere e non essere
- ii) Le idee sono il trincio formale che de-termina il principio materiale
- iii) Principio materiale è la chora, ricettacolo dei quattro elementi; chora che è oscura, inintelligibile, indeterminata. Principio materiale di ogni cosa; per essa il mondo è sensibile. Questa chora è ricettacolo anche delle idee anche se è diversa, opposta ad esse. È movimento caotico, mancante di misura e di ordine. Per questa sua caratteristica non potrà mai essere del tutto determinata dalle idee e dal Bene; limita l'azione delle idee e del Bene.
- iv) Dall'azione delle idee sulla chora ne deriva il misto, il mondo
- v) Questa azione avviene per opera del Demiurgo. Demiurgo (caratterizzato da intelligenza e volontà; quindi un dio personale) che è inferiore al mondo delle idee. Bene ed idee sono divine ma non sono Dio; sono intelligibili, quindi sono norma per l'intelligenza e, di conseguenza, sono superiori all'intelligenza.
- vi) Il Demiurgo innamorato dell'Iperuranio cerca di riprodurlo a livello di chora; quindi plasma il mondo per amore⁷²
 - (1) Ne deriva la costruzione del mondo: il migliore possibile, quindi unico, perfetto, eterno (negativo e male = resistenza della chora) sul modello dell'Iperuranio attraverso gli enti matematici; quindi tutto è ordine e misura
 - (2) Perché perfetto non può non essere vivente (quindi dotato di un'Anima del mondo che tutto avvolge e, in quanto perfetto, destinato a vivere sempre) e intelligente (rivaluta il cosmo che non è luogo dell'irrazionalità, ma presenza, per quanto limitata, del logos e del Bene).
 - (3) Il Demiurgo plasma anche le anime degli uomini (sfruttando tre dei cinque generi sommi: essenza, identico, diverso; è grazie alla presenza del diverso che l'anima sarà in grado di mediare tra sensibile e soprasensibile) alle quali il Demiurgo mostra le leggi eterne.
 - (4) Tempo: Il tempo viene definito "immagine mobile dell'eternità"⁷³: come il mondo sensibile è imitazione di quello intelligibile (il primo mutevole, il secondo eterno), così il tempo è imitazione dell'eternità. Non a caso il tempo viene identificato con il movimento circolare: se si vuole rappresentare l'eternità con qualcosa di movimentato, senz'altro ciò che meglio la rappresenta è il cerchio, il movimento circolare in cui si compie un giro per poi tornare al punto di partenza: infatti il tempo è caratterizzato dal non essere eternità ma tornare sempre su se stesso. La cosa più simile a ciò che non si muove mai è quella che torna sempre su stessa,

⁷² Nel Timeo 30 Platone scrive: *Se questo mondo è bello e il dio artefice è buono, è evidente che ha guardato all'esemplare eterno [...]: infatti l'universo è la più bella delle cose che sono state generate, e l'Artefice è la migliore delle cause. Egli era buono e in un buono non nasce mai nessuna invidia per nessuna cosa. Essendo dunque lungi dall'invidia, Egli volle che tutte le cose diventassero il più possibile simili a Lui*

⁷³ « Dunque il tempo fu prodotto insieme con il cielo, affinché, così come erano nati insieme, si dissolvessero anche insieme, se mai dovesse avvenire una loro dissoluzione. E fu prodotto in base al modello della realtà eterna in modo che gli fosse al più alto grado simile nella misura del possibile' (Timeo, 37D).

così come la cosa più simile che l'uomo possa fare per eternarsi è il riprodursi ciclicamente. Dunque il tempo è la plasmazione dell'eternità ideale da parte del Demiurgo. La conseguenza è che non c'è un tempo prima del mondo perché è solo con la nascita del mondo sensibile che il Demiurgo ha calato nella realtà sensibile l'imitazione di eternità.

- (5) Platone e Pitagora: il Demiurgo plasma la chora servendosi degli enti matematici che diventano, così, la struttura determinante della realtà. (E sarà proprio sul platonismo che nel Cinque Seicento si baserà la rivoluzione scientifica per affermare (cfr. Galilei) la struttura essenzialmente matematica della realtà.) In questo Platone riprende Pitagora e, come per Pitagora, se la realtà è strutturata matematicamente non potrà che essere ordine e armonia, quindi cosmo, epifania dell'intelligibile e del Bene.

“Che senso può avere per l'uomo di oggi sentirsi dire da Platone che il Bene è l'Uno, Misura suprema di tutte le cose, che agisce sulla Diade, ossia sulla disordinata divisione nei molti? Perché la reazione dell'uomo d'oggi non dovrebbe essere proprio quella assunta dagli antichi, quando l'hanno sentita esporre? Aristosseno ci riferisce: Come Aristotele soleva sempre raccontare, questa era l'impressione che provava la maggior parte di coloro che ascoltarono la conferenza *Intorno al Bene*. Infatti, ciascuno vi era andato pensando di poter apprendere uno di questi che sono considerati beni umani, come la ricchezza, la salute, la forza e, in generale, una meravigliosa felicità. Ma quando risultò che i discorsi vertevano intorno a cose matematiche, a numeri, geometria e astronomia, e da ultimo si sosteneva che vi è un Bene, un Uno, io credo che questo sia sembrato qualcosa del tutto paradossale. Di conseguenza, alcuni disprezzarono la cosa, altri la biasimarono. In realtà, l'uomo di oggi tende a dividere tutto, come ha fatto con l'atomo. Non solo a livello politico e sociale (classi, partiti, correnti ecc.), ma anche a livello morale: divisione della famiglia con il divorzio, lotte fra i sessi, divisioni fra genitori e figli, e così di seguito. L'uomo di oggi ha scavato scissioni diacroniche di fondo anche nel proprio animo, con ben note conseguenze. E il messaggio platonico all'uomo di oggi potrebbe proprio essere questo: la soluzione di tutti i problemi connessi a quelle divisioni e alle loro nefaste conseguenze ha una sola radice, *riportare l'unità nella molteplicità*, ordine nel disordine, armonia nella disarmonia. L'uomo si deve convincere che nella sua individualità non è e non può essere la misura di tutte le cose. La Misura di tutte le cose non può che essere in una dimensione trascendente. In altri termini: bisogna ritrovare la “giusta misura” fra l'eccesso e il difetto. Ma questa è forse per l'uomo di oggi la cosa più difficile da realizzare, in quanto è caduto in preda agli eccessi in tutti i sensi, come in passato non era mai avvenuto, e ha portato l'individualismo alle estreme conseguenze. Un buon auspicio, comunque, sembra potersi intravedere. Nell'Occidente Platone è oggi, a ruota con Agostino, il filosofo più richiesto dal pubblico, al di fuori delle scuole e delle Accademie. E questo incomincia a verificarsi anche in alcuni paesi dell'Est. Il che significa che il pubblico incomincia a comprendere ciò di cui è mancante e che va recuperato”⁷⁴.

La conoscenza

- 1) Per Platone, e in questo è perfettamente in linea con la posizione di Parmenide, la conoscenza è proporzionale all'essere. Di conseguenza, Platone distingue diversi gradi di conoscenza. Solo l'essere è pienamente conoscibile, mentre il non-essere non è affatto conoscibile; tra questi due estremi vi è però il mondo sensibile, che è un misto di essere e non-essere e, per questo, è conoscibile in un modo che è intermedio fra la scienza e l'ignoranza: questa forma di conoscenza si chiama opinione (*doxa*) ed è quasi sempre fallace perché non ha in sé la garanzia della verità. A loro volta opinione e scienza hanno due gradi: l'opinione si divide in immaginazione e in credenza; la scienza si divide in scienza mediana e in pura intelligenza⁷⁵.

⁷⁴ G. REALE, Platone e la scoperta della trascendenza nelle sue implicanze e conseguenze, in <http://ejournal.unifi.it/index.php/res/article/viewFile/1376/1311>

⁷⁵ Repubblica, 509d-511e: [509 d] – Ebbene, ripresi, immagina che, come stiamo dicendo, siano essi due principi, e che reggano uno il genere e il mondo intelligibile, l'altro quello visibile. Mi esprimo così perché dicendo “mondo celeste” non ti dia l'impressione di sofisticare sul nome. ti rendi conto di queste due specie, visibile e intelligibile? – Me ne rendo conto. – Supponi ora di prendere una linea bisecata in segmenti ineguali e, mantenendo costante il rapporto, dividi a sua volta ciascuno dei due segmenti, quello che rappresenta il genere visibile e quello che rappresenta il genere intelligibile; e, secondo la rispettiva chiarezza e oscurità, tu avrai, [e] nel mondo visibile, un primo segmento, le immagini. Intendo per immagini in primo luogo le ombre, poi i [510 a] riflessi nell'acqua e in tutti gli oggetti formati da materia compatta, liscia e lucida, e ogni fenomeno simile, se comprendi. – Certo che comprendo. – Considera ora il secondo, cui il primo somiglia: gli animali che ci circondano, ogni sorta di piante e tutti gli oggetti artificiali. – Lo considero, rispose. – Non vorrai ammettere, feci io, che il genere visibile è diviso secondo verità, ossia che l'oggetto simile sta al suo modello come l'opinabile [b] sta al conoscibile? – Io sí, disse, certamente. – Esamina poi anche in quale maniera si deve dividere la sezione dell'intelligibile. – Come? – Ecco: l'anima è costretta a cercarne la prima parte ricorrendo, come a immagini, a quelle che nel caso precedente erano le cose imitate; e partendo da ipotesi, procedendo non verso un principio, ma verso una conclusione. Quanto alla seconda parte, quella che mette capo a un principio non ipotetico, è costretta a cercarla muovendo dall'ipotesi e conducendo questa sua ricerca senza le immagini cui ricorreva in quell'altro caso, con le sole idee e per mezzo loro. – Non ho ben compreso, rispose, queste tue parole. – Ebbene, [c] ripresi, torniamoci

2) Per meglio comprendere la teoria dei gradi della conoscenza bisogna introdurre uno dei miti più importanti e più conosciuti del pensiero platonico, quello della caverna⁷⁶. Platone immagina degli uomini che

sopra: comprenderai più facilmente quando si sarà fatta questa premessa. Tu sai, credo, che coloro che si occupano di geometria, di calcoli e di simili studi, ammettono in via d'ipotesi il pari e il dispari, le figure, tre specie di angoli e altre cose analoghe a queste, secondo il loro particolare campo d'indagine; e, come se ne avessero piena coscienza, le riducono a ipotesi e pensano che non meriti più renderne conto né a se stessi né ad [d] altri, come cose a ognuno evidenti. E partendo da queste, eccoli svolgere i restanti punti dell'argomentazione e finire, in piena coerenza, a quel risultato che si erano mossi a cercare. – Senza dubbio, rispose, questo lo so bene. – E quindi sai pure che essi si servono e discorrono di figure visibili, ma non pensando a queste, sí invece a quelle di cui queste sono copia: discorrono del quadrato in sé e della diagonale in sé, ma non di quella che tracciano, e [e] così via; e di quelle stesse figure che modellano e tracciano, figure che danno luogo a ombre e riflessi in acqua, si servono a loro volta come di immagini, per cercar di [511 a] vedere quelle cose in sé che non si possono vedere se non con il pensiero, dianoeticamente. – È vero quello che dici, rispose. – Ecco dunque che cosa intendo per specie intelligibile, e dicevo che, ricercandola, l'anima è costretta a ricorrere a ipotesi, senza arrivare al principio, perché non può trascendere le ipotesi; essa si serve, come d'immagini, di quegli oggetti stessi di cui quelli della classe inferiore sono copie e che in confronto a questi ultimi sono ritenuti e stimati evidenti realtà. – Comprendo, disse, che ti [b] riferisci al mondo della geometria e delle arti che le sono sorelle. – Allora comprendi che per secondo segmento dell'intelligibile io intendo quello cui il discorso attinge con il potere dialettico, considerando le ipotesi non principi, ma ipotesi nel senso reale della parola, punti di appoggio e di slancio per arrivare a ciò che è immune da ipotesi, al principio del tutto; e, dopo averlo raggiunto, ripiegare attenendosi rigorosamente alle conseguenze che ne derivano, e così discendere alla conclusione senza [c] assolutamente ricorrere a niente di sensibile, ma alle sole idee, mediante le idee passando alle idee; e nelle idee termina tutto il processo. – Comprendo, rispose, ma non abbastanza. Mi sembra che tu parli di una operazione complessa. Comprendo però il tuo desiderio di precisare che quella parte dell'essere e dell'intelligibile che è contemplata dalla scienza dialettica è più chiara di quella contemplata dalle cosiddette arti, per le quali le ipotesi sono principi; e coloro che osservano gli oggetti delle arti sono costretti, sí, a osservarli con il pensiero senza ricorrere ai sensi, ma [d] poiché li esaminano senza risalire al principio, bensì per via d'ipotesi, a te sembrano incapaci d'intenderli, anche se questi oggetti sono intelligibili con un principio. E, a mio avviso, tu chiami pensiero dianoetico, ma non intelletto, la condizione degli studiosi di geometria e di simili dotti, come se il pensiero dianoetico venisse a essere qualcosa di intermedio tra l'opinione e l'intelletto. – Hai capito benissimo, feci io. Ora applicami ai quattro segmenti questi quattro processi che si svolgono nell'anima: applica [e] l'intellezione al più alto, il pensiero dianoetico al secondo, al terzo assegna la credenza e all'ultimo l'immaginazione; e ordinali proporzionalmente, ritenendo che essi abbiano tanta chiarezza quanta è la verità posseduta dai loro rispettivi oggetti. – Comprendo, rispose, sono d'accordo e li ordino come dici.

⁷⁶ Repubblica, 514 a-517 a: [514 a] – In séguito, continui, paragona la nostra natura, per ciò che riguarda educazione e mancanza di educazione, a un'immagine come questa. Dentro una dimora sotterranea a forma di caverna, con l'entrata aperta alla luce e ampia quanto tutta la larghezza della caverna, pensa di vedere degli uomini che vi stiano dentro fin da fanciulli, incatenati gambe e collo, sí da dover restare fermi e da [b] poter vedere soltanto in avanti, incapaci, a causa della catena, di volgere attorno il capo. Alta e lontana brilli alle loro spalle la luce d'un fuoco e tra il fuoco e i prigionieri corra rialzata una strada. Lungo questa pensa di vedere costruito un muricciolo, come quegli schermi che i burattinai pongono davanti alle persone per mostrare al di sopra di essi i burattini. – Vedo, rispose. – Immagina di vedere uomini che portano lungo il muricciolo oggetti [c] di ogni sorta sporgenti dal margine, e statue e altre [515 a] figure di pietra e di legno, in qualunque modo lavorate; e, come è naturale, alcuni portatori parlano, altri tacciono. – Strana immagine è la tua, disse, e strani sono quei prigionieri. – Somigliano a noi, risposi; credi che tali persone possano vedere, anzitutto di sé e dei compagni, altro se non le ombre proiettate dal fuoco sulla parete della caverna che sta loro di fronte? – E come possono, replicò, se sono costretti a tenere immobile il [b] capo per tutta la vita? – E per gli oggetti trasportati non è lo stesso? – Sicuramente. – Se quei prigionieri potessero conversare tra loro, non credi che penserebbero di chiamare oggetti reali le loro visioni? – Per forza. – E se la prigione avesse pure un'eco dalla parete di fronte? Ogni volta che uno dei passanti facesse sentire la sua voce, credi che la giudicherebbero diversa da quella dell'ombra che passa? – Io no, per Zeus!, [c] rispose. – Per tali persone insomma, feci io, la verità non può essere altro che le ombre degli oggetti artificiali. – Per forza, ammise. – Esamina ora, ripresi, come potrebbero sciogliersi dalle catene e guarire dall'incoscienza. Ammetti che capitasse loro naturalmente un caso come questo: che uno fosse sciolto, costretto improvvisamente ad alzarsi, a girare attorno il capo, a camminare e levare lo sguardo alla luce; e che così facendo provasse dolore e il barbaglio lo rendesse incapace di [d] scorgere quegli oggetti di cui prima vedeva le ombre. Che cosa credi che risponderebbe, se gli si dicesse che prima vedeva vacuità prive di senso, ma che ora, essendo più vicino a ciò che è ed essendo rivolto verso oggetti aventi più essere, può vedere meglio? e se, mostrandogli anche ciascuno degli oggetti che passano, gli si domandasse e lo si costringesse a rispondere che cosa è? Non credi che rimarrebbe dubbioso e giudicherebbe più vere le cose che vedeva prima di quelle che gli fossero mostrate adesso? – Certo, rispose. – E se lo si costringesse a guardare la luce stessa, non sentirebbe male agli occhi e non fuggirebbe volgendosi verso gli oggetti di cui può sostenere la vista? e non li giudicherebbe realmente più chiari di quelli che gli fossero mostrati? – È così, rispose. – Se poi, continuai, lo si trascinasse via di lí a forza, su per l'ascesa scabra ed erta, e non lo si lasciasse prima di averlo tratto alla luce del sole, non ne soffrirebbe e non s'irriterebbe [516 a] di essere trascinato? E, giunto alla luce, essendo i suoi occhi abbagliati, non potrebbe vedere nemmeno una delle cose che ora sono dette vere. – Non potrebbe, certo, rispose, almeno all'improvviso. – Dovrebbe, credo, abituarvisi, se vuole vedere il mondo superiore. E prima osserverà, molto facilmente, le ombre e poi le immagini degli esseri umani e degli altri oggetti nei loro riflessi nell'acqua, e infine gli oggetti stessi; da questi poi, volgendo lo sguardo alla luce delle stelle e della luna, [b] potrà contemplare di notte i corpi celesti e il cielo stesso più facilmente che durante il giorno il sole e la luce del sole. – Come no? – Alla fine, credo, potrà osservare e contemplare quale è veramente il sole, non le sue immagini nelle acque o su altra superficie, ma il sole in se stesso, nella regione che gli è propria. – Per forza, disse. – Dopo di che, parlando del sole, potrebbe già concludere che è esso a produrre le stagioni e gli anni e a governare tutte le cose del mondo visibile, e ad essere [c] causa, in certo modo, di tutto quello che egli e i suoi compagni vedevano. – È chiaro, rispose, che con simili esperienze concluderà così. – E ricordandosi della sua prima dimora e della sapienza che aveva colà e di quei suoi compagni di prigionia, non credi che si sentirebbe felice del mutamento e proverebbe pietà per loro? – Certo. – Quanto agli onori ed elogi che eventualmente si scambiavano allora, e ai primi riservati a chi fosse più acuto nell'osservare gli oggetti che passavano e più [d] rammentasse quanti ne solevano sfilare prima e poi e insieme, indovinandone perciò il successivo, credi che li ambirebbe e che invidierebbe quelli che tra i prigionieri avessero onori e potenza? o che si troverebbe nella condizione detta da Omero e preferirebbe "altrui per salario servir da contadino, uomo sia pur senza sostanza", e patire di tutto piuttosto che avere quelle opinioni e vivere in quel modo? – Così penso anch'io, rispose; [e] accetterebbe di patire di tutto piuttosto che vivere in quel modo. – Rifletti ora anche su quest'altro punto, feci io. Se il nostro uomo ridiscendesse e si rimettesse a sedere sul medesimo sedile, non avrebbe gli occhi pieni di tenebra, venendo all'improvviso dal sole? – Sí, certo, rispose. – E se dovesse discernere nuovamente

vivono in una caverna che abbia l'ingresso aperto verso la luce; quindi immagina che gli abitanti di questa caverna siano legati alle mani e al collo, in modo tale da essere costretti a guardare solo verso il fondo della caverna medesima. Immagina poi che appena fuori della caverna vi sia un muricciolo ad altezza d'uomo e che dietro questo vi siano delle persone che si muovono portando sulle spalle delle statue raffiguranti ogni genere di cosa. Inoltre occorre ancora aggiungere che dietro questi uomini arde un grande fuoco e, dietro ancora, vi è il sole; la voce di essi poi, a causa dell'eco, risuona nel fondo della caverna. Ora è chiaro che quegli uomini vedrebbero solo le ombre delle statue che si proiettano sul fondo della caverna e udrebbero l'eco delle voci, ma, non avendo mai visto altro, essi penserebbero che quella sia l'unica realtà esistente. Se poi uno di questi prigionieri riuscisse a liberarsi dei ceppi che lo legano e potesse girarsi, scoprirebbe le statue che si muovono al di sopra del muro e capirebbe che quelle sono più vere delle ombre che vedeva prima (inizialmente farebbe fatica perché abituato all'oscurità, ma poi si abituerrebbe alla nuova luce). Se poi egli fosse portato da qualcuno fuori dalla caverna resterebbe abbagliato per la gran luce, ma poi si abituerrebbe a vedere le cose stesse, quindi vedrebbe, prima riflessa e poi direttamente, la luce del sole, e capirebbe che quella luce è causa di tutte le altre cose.

a) I significati di questo mito sono molteplici.

- i) Innanzitutto esso rappresenta i vari gradi ontologici della realtà: le ombre della caverna sono le parvenze sensibili delle cose, le statue le cose sensibili vere e proprie, mentre il muro è la divisione fra sensibile e soprasensibile; al di là del muro le cose vere rappresentano il vero essere e le Idee, mentre il sole simboleggia l'Idea del Bene.
- ii) In secondo luogo questo mito esprime molto bene l'aspetto ascetico, mistico e teologico del platonismo: la vita nella dimensione dei sensi è la vita nella caverna, mentre la vita nella dimensione dello spirito è la vita nella pura luce; il volgersi dal sensibile all'intelligibile è rappresentato come "liberazione dai ceppi".
- iii) In terzo luogo, come conseguenza del precedente aspetto, questo mito esprime anche la concezione politica di Platone: egli infatti parla di un ritorno nella caverna di colui che prima si era liberato, un ritorno che serve a liberare gli altri che sono ancora in catene. Questo ritorno è il ritorno del filosofo-politico, il quale, lungi dal limitarsi a contemplare il vero per sé soltanto, vuole rendere partecipi anche gli altri di quella luce. Ma qual è il destino che lo attende? Molto probabilmente è quello stesso di Socrate, di non venire cioè compreso e di rischiare addirittura di essere considerato come un pazzo dagli altri uomini che ancora vivono nell'oscurità della caverna (anche perché ora egli non riuscirà più a riadattarsi ai vecchi usi e alle vecchie concezioni della caverna), anche se questo rischio darà un senso alla sua esistenza (in quanto chi vede il vero Bene ha il dovere di mostrarlo anche agli altri).

b) Tornando ai gradi della conoscenza, nel mito della caverna: si parte sempre dalla conoscenza sensibile e in questi quattro gradi il gradino più basso è necessario per passare a quello superiore:

- i) La doxa: intermedia tra essere e non essere, quindi tra sapienza e ignoranza; quasi sempre fallace: potrebbe anche essere vera ma non può saperlo (per saperlo dovrebbe conoscere la causa, ma allora sarebbe episteme)
 - (1) Eikasia: la visione delle ombre simboleggia l'immaginazione,
 - (2) Pistis: mentre la visione delle statue rappresenta la credenza;
- ii) episteme
 - (1) la dianoia: si riferisce alla conoscenza matematico-geometrica. Si fonda su elementi visivi e ipotesi non dimostrate (per questo non è vera scienza, ma sapere ipotetico) da cui discende, quindi, è discorsiva. Proprio perché la matematica è dimostrazione essa deve partire da presupposti, cioè da ipotesi e non è in grado di rendere ragione di queste ipotesi. Questo secondo Platone costituisce il suo limite, addirittura questo fa sì che essa, propriamente parlando, non possa nemmeno essere chiamata vera scienza; nella Repubblica infatti Platone dice che la matematica è dianoia, "pensiero discorsivo", non episteme, non "scienza" nel senso proprio, in quanto parte da presupposti e cioè non è in grado di rendere completamente ragione delle sue affermazioni. È necessario raccogliere i dati dall'esperienza e formulare ipotesi. Per la molteplicità dei dati si avrà anche una molteplicità di scienze. Il pericolo è (oltre al fatto che le ipotesi non sono dimostrate) che queste scienze non siano coordinate tra di loro. Di qui la necessità di andare oltre le scienze per trovare un principio unitario che possa unificare anche le scienze.

quelle ombre e contendere con coloro che sono rimasti sempre prigionieri, nel periodo in cui ha la vista offuscata, prima [517 a] che gli occhi tornino allo stato normale? e se questo periodo in cui rifà l'abitudine fosse piuttosto lungo? Non sarebbe egli allora oggetto di riso? e non si direbbe di lui che dalla sua ascesa torna con gli occhi rovinati e che non vale neppure la pena di tentare di andar su? E chi prendesse a sciogliere e a condurre su quei prigionieri, forse che non l'ucciderebbero, se potessero averlo tra le mani e ammazzarlo? – Certamente, rispose. [...]

- (2) mentre la noesis alla pura conoscenza dialettica delle Idee (la prima è una forma di conoscenza che ha ancora a che fare con immagini visibili, mentre la seconda è puro atto intellettuale, coglimento puro delle Idee, in particolare dell'Idea del Bene che è quella suprema). Nella Repubblica Platone dice che la dialettica per giungere a definire l'idea del bene non deve basarsi su ipotesi, come fa invece la matematica, ma deve distruggere le ipotesi, il che significa, metterle in discussione, cercare di confutarle e solo dopo essere passata attraverso tutte le confutazioni (questa è proprio un'espressione usata da Platone "dià panton elenchon diexion" passando attraverso tutte le confutazioni) la dialettica giunge a individuare il principio anipotetico, cioè quell'ipotesi che, unica, è riuscita a resistere a tutte le confutazioni. E il principio anipotetico è appunto l'idea del bene. Quindi è attraverso la dialettica, è sottoponendo a prove, a tentativi di confutazione tutte le possibili ipotesi che si perviene a scoprire un principio non-ipotetico, capace cioè di resistere ad ogni critica, ad ogni tentativo di confutazione.
- c) Platone afferma che gli uomini comuni possono attingere solo ai primi due gradi di conoscenza, i matematici alla scienza mediana, mentre solo il filosofo può raggiungere la pura intellesione. Il processo attraverso il quale il filosofo procede da un'Idea all'altra, per giungere infine all'Idea del Bene, è chiamato dialettica.
- i) Vi è una dialettica ascensiva (quella che, liberando dai sensi, conduce di Idea in Idea sino all'Idea del Bene) e una dialettica discensiva (che consiste nel cammino inverso e permette, attraverso un processo di divisione, di scoprire il posto occupato da ciascuna Idea nella struttura gerarchica del mondo ideale).
 - ii) Dialettica: scienza delle scienze, coglie l'unità del tutto, è un processo insieme discorsivo e intuitivo e sa cogliere la struttura del mondo ideale, coglie ogni idea in relazione alle altre: l'essere al non essere (ogni idea è comprensibile solo in relazione alle altre idee, quindi si comprende conoscendo ciò che non è, la comprensione passa sempre attraverso la negazione; identità e alterità sono sempre strettamente correlative). Solo la dialettica sa cogliere l'unità della molteplicità fino ad arrivare all'unità suprema.
- 3) Via a-logica della conoscenza:
- a) Dell'amicizia (Liside). Non c'è amicizia né tra identici né tra opposti. Dunque si potrebbe dire che ciò che non è né buono né cattivo è amico del buono a causa del male e in vista del bene. Uno è amico dell'amico in vista di un'altra cosa amica (di un bene che l'amico potrebbe raggiungere), ma così si andrebbe avanti all'infinito e non avrebbe senso: Socrate introduce allora il Primo Amico, in vista del quale sono amiche anche tutte le altre cose: è l'unico modo per cavarsi d'impaccio. Il dialogo indica il Principio del Bene come condizione di ogni amicizia: il Bene e' il Primo Amico, per il quale tutto e' amato, e solo esso e' in grado di liberare dal Male. L'amicizia risulta dunque come una forza che - a livello sia umano sia cosmico - crea unità fra gli esseri, spingendoli ad allontanarsi dal Male per raggiungere quel Bene che e' loro proprio e affine.
 - b) Ruolo dell'amore e della bellezza (mito di Eros, forza mediatrice tra sensibile e sovrasensibile; è filosofo; Simposio⁷⁷). Tra amore e filosofia c'è uno stretto rapporto, tant'è che l'amore è una metafora della filosofia: questa stretta parentela (peraltro esaminata anche nel " Fedro ") Platone la esamina meglio nel "SIMPOSIO".
 - i) Nel simposio si sceglie di parlare dell'amore: c'è chi dice che Eros è la divinità più giovane e più bella, chi dice che è la più vecchia in quanto forza generatrice di tutto, chi sostiene che sia una forza cosmica che domina la natura, chi suggerisce che sia un tentativo da parte di tutti gli enti finiti di eternarsi procreando, c'è chi è del parere che sia la divinità più valorosa in quanto riesce a dominare perfino la guerra, facendo riferimento all'episodio mitico secondo il quale Ares, il dio della guerra, sarebbe innamorato di Afrodite. Aristofane, celeberrimo commediografo, narra una storia semiseria: si tratta di un mito secondo il quale gli uomini un tempo erano tondi, sferici e doppi: questi esseri si sentivano forti e perfetti e peccarono di tracotanza; gli dei per punirli li tagliarono a metà: questi esseri sentivano il bisogno di ritrovare l'altra metà e la cercavano di-

⁷⁷ Poiché, dunque, è figlio di Poro e di Penia, ad Amore è toccata la sorte seguente. In primo luogo è sempre povero e ben lontano dall'essere delicato e bello, come credono i più, anzi è duro e lercio e scalzo e senza tetto, abituato a coricarsi in terra e senza coperte, dormendo all'aperto sulle porte e per le strade e, avendo la natura di sua madre, è sempre di casa col bisogno. Per parte di padre, invece, è insidiatore dei belli e dei buoni, coraggioso, audace e teso, cacciatore terribile, sempre a tramare stratagemmi, avido di intelligenza e ingegnoso, dedito a filosofare per tutta la vita, terribile stregone, fattucchiere e sofista. E per natura non è né immortale né mortale, ma ora fiorisce e vive nello stesso giorno, quando gli va in porto, ora invece muore e poi rinasce nuovamente in virtù della natura del padre. E infatti l'oggetto dell'amore è ciò che è realmente bello, grazioso, perfetto e invidiabilmente beato, mentre l'amante ha un altro aspetto, quale quello che ho esposto." (Platone, *Simposio*, 203b-204a, U.T.E.T., Torino, 1981, p. 124-126)

speratamente. Se si leggono accuratamente tutti i discorsi ci si accorge che ognuno di essi contiene una parte di verità:

- ii) il discorso finale di Socrate non sarà nient'altro che una sintesi in cui li unisce praticamente tutti. Egli racconta di essersi una volta incontrato con una sacerdotessa (Diotima: solo da lei Socrate ha potuto apprendere i segreti. Il rilievo è del massimo interesse perché ci aiuta a comprendere come la filosofia, impersonata da Socrate, per parlare di Amore, ha incontrato il suo limite conoscitivo e perciò non ha potuto contare sulla forza dell'argomentare logico-filosofico ma ha dovuto affidarsi all'insegnamento di una donna e, nel caso specifico, di una sacerdotessa.) che gli ha rivelato tutti i misteri dell'eros: viene a proposito citato un mito riguardante i festeggiamenti divini per la nascita di Afrodite: tra le varie divinità ci sono anche Poros (astuzia, furbizia) e Penia (povertà). Essi, ormai ubriachi per l'eccessivo bere, si uniscono e viene così concepito Eros, che ha quindi le caratteristiche dei suoi genitori: è ignorante, povero e brutto a causa di Penia, ma sa cavarsela sempre grazie a Poros.

- (1) Non è bello, ma sa andare a caccia della bellezza; egli sente l'amore ed è soggetto della ricerca della bellezza e dell'amore, svolge le mansioni dell'amante e non dell'amato. Chiaramente se ricerca la bellezza significa che non la possiede: così il filosofo è privo e bisognoso del sapere (penia=povertà), ma ha anche le capacità di cercarsi e di procurarsi ciò di cui è privo (poros=astuzia, espediente); dato che Eros è privo di bellezza e le cose buone sono belle, manca anche di bontà; ciò che non è bello o buono, non è necessariamente brutto e cattivo; per Platone vi è un livello intermedio; tra il sapere e l'essere ignoranti la via di mezzo consiste nell'avere buone opinioni, senza però darne ragione; la posizione intermedia comunque non è un male perché è uno stimolo per andare oltre: chi si trova nella posizione più bassa sa di non potersi elevare e neanche ci prova, chi si trova in quella più alta non si deve impegnare perché è già nella posizione ottimale: chi si impegna e lavora è chi si trova in una zona intermedia (i filosofi, che non sanno ma si sforzano di avvicinarsi al sapere).
- (2) Tutti gli dei, gli aveva detto Diotima, sono belli e buoni e di conseguenza Eros non rientra nella categoria. Anche da questo punto di vista Eros riveste una posizione intermedia: non è un dio, ma neanche un mortale: è un qualcosa che nasce e muore di continuo; è una metafora con cui si vuole dimostrare che non si può mai possedere totalmente l'amore; è anche metafora della filosofia perché l'uomo non possiede il sapere, ma si sforza per ottenerlo; può riuscire ad avvicinarsi, ma non si tratta comunque di una conquista definitiva: il pieno sapere è irraggiungibile. Dunque Eros è una semi-divinità intermedia. La ricerca dell'amore combacia con quella della filosofia.
- (3) Emerge poi nel Simposio, ed emergerà anche nel Fedro, l'idea del bello: le anime migliori hanno un trasporto di gioia, dice Socrate, quando vedono nelle cose sensibili l'immagine dell'idea che stanno cercando; perciò chi cerca l'idea del bello è preso dalla passione per gli esseri in cui scorge la bellezza e il raggiungimento dell'idea del bello non è che un approfondimento di questo amore; l'idea del bello, inoltre, è quella più evidente anche nel mondo sensibile perché facilmente coglibile con la vista e va interpretata come stimolo per indagare la realtà intelligibile e per scoprire tutte le altre idee.
 - (a) Eros è prima di tutto desiderio della bellezza e si rivolge dunque in modo immediato alla bellezza dei corpi, che tuttavia non è mai appagante in modo duraturo e completo, perché i corpi si corrompono e decadono.
 - (b) L'amore si rivolge dunque alle anime, la cui bellezza è tuttavia sempre particolare e quindi a sua volta incompleta, procede la sua ascesa verso la bellezza delle leggi, delle istituzioni e delle scienze
 - (c) per arrivare infine all'Amore della Bellezza in sé, perfetta, sempre uguale a se stessa, fonte di ogni altra bellezza.

Non a caso nel Simposio Socrate dice: *"La giusta maniera di procedere da sé o di essere condotti da un altro nelle cose d'amore è questa: prendendo le mosse delle cose belle di quaggiù, al fine di raggiungere il Bello, salire sempre di più, come procedendo per gradini, da un solo corpo bello a due, e da due a tutti i corpi belli, e da tutti i corpi belli alle belle attività umane, e da queste alle belle conoscenze, e dalle conoscenze procedere fino a che non si pervenga a quella conoscenza di null'altro se non del Bello stesso, e così, giungendo al termine, conoscere ciò che è il bello in sé"*.

- c) È possibile la visione della bellezza? [...] L'anima se ne sta smarrita per la stranezza della sua condizione e, non sapendo che fare, smania e fuor di se non trova sonno di notte né riposo di giorno, ma corre, anela là dove spera di poter rimirare colui che possiede la bellezza. E appena l'ha riguardato, invasa dall'onda del desiderio amoroso, le si sciolgono i canali ostruiti: essa prende respiro, si riposa

delle trafitture e degli affanni, e di nuovo gode, per il momento almeno, questo soavissimo piacere. [...] Perché, oltre a venerare colui che possiede la bellezza, ha scoperto in lui l'unico medico dei suoi dolorosi affanni. Questo patimento dell'anima, mio bell'amico a cui sto parlando, è ciò che gli uomini chiamano amore. (Platone, *Fedro*, in Id., *Opere complete*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari, 1971, pp.250-252.). Il tema della bellezza è sempre collegato a quello dell'amore. L'amore platonico quindi, così spesso frainteso, è nostalgia dell'Assoluto, forza che ci spinge a ritornare al nostro essere-presso-gli-Dei.

- 4) Da questa concezione del problema della conoscenza e della bellezza deriva anche la teoria platonica dell'arte: questa è considerata negativamente da Platone, in quanto non disvela la realtà ma la nasconde e corrompe. Dal punto di vista ontologico essa è mimesi, imitazione di eventi sensibili i quali, come abbiamo visto, sono a loro volta imitazione di un mondo intelligibile; alla fine l'arte è un'imitazione dell'imitazione e per questo Platone non le attribuisce nessun valore di verità. Platone non vede nell'arte nulla di utile alla vita dell'uomo in quanto la studia solo dal punto di vista di una sua utilità alla ricerca del vero. L'arte come allontanamento dal vero, corrompe l'uomo e sollecita la sua parte irrazionale. Tra l'altro il poeta non sa, è semplicemente invasato e non sa quello che dice.

ARISTOTELE

LE SCIENZE E LA FILOSOFIA

- 1) Aristotele divide le scienze (tutte vertono sull'essere, però sotto aspetti diversi; alcune studiano l'essere necessario, che è sempre, altre l'essere contingente) in tre gruppi:
 - a) le scienze teoretiche (la filosofia prima o metafisica, la fisica e la matematica), le quali ricercano la conoscenza disinteressata della realtà e si occupano dell'essere necessario (Dio, mondo, numero), mentre le altre si occuperanno dell'essere possibile (ogni altra cosa che esiste);
 - b) le scienze pratiche, che comprendono l'etica e la politica, le quali ricercano il sapere per raggiungere la perfezione morale e sono di guida alla condotta umana;
 - c) e infine le scienze poietiche o produttive (le arti e le tecniche), che ricercano il sapere in vista del fare, per produrre i vari oggetti.
- 2) Il fine della filosofia è la contemplazione, cioè la conoscenza (disinteressata) della verità. Infatti, secondo Aristotele «tutti egli uomini, per natura, tendono al conoscere (Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει). E segno ne è l'amore per le sensazioni: infatti anche senza che abbiano utilità sono amate per sé stesse, e sopra tutte le altre le sensazioni date dagli occhi. Infatti non solo per poter agire, ma anche quando non abbiamo intenzione di far nulla preferiamo il vedere -- per così dire -- a tutti gli altri sensi. E la causa è che questo senso ci fornisce conoscenza più degli altri e ci mostra molte differenze». «Gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia (...). Ora chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere (...). Cosicché se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercarono il conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica» e in questo senso la filosofia è essenzialmente 'inutile' (Met, A, 2, 982b). «Il fine della scienza teoretica è la verità» (Met, A elatton, 1, 993b). Il che significa che c'è nell'uomo il desiderio di conoscere la verità, e questo desiderio è più forte di qualsiasi interesse pratico. L'uomo desidera sapere il senso della sua esistenza, come è davvero, non piegandone la ricerca a un progetto predefinito.
- 3) Necessità della filosofia: "... se si deve filosofare, si deve filosofare e se non si deve filosofare, si deve filosofare; in ogni caso dunque si deve filosofare. Se infatti la filosofia esiste, siamo certamente tenuti a filosofare, dal momento che essa esiste; se invece non esiste, anche in questo caso siamo tenuti a cercare come mai la filosofia non esiste, e cercando facciamo filosofia, dal momento che la ricerca è la causa e l'origine della filosofia". (Aristotele, Protrettico, fr.424, in Opere, a cura di G. Giannantoni, Roma- Bari , Laterza, 1973)

LA METAFISICA O FILOSOFIA PRIMA.

- 1) La scienza più alta è per Aristotele la metafisica (che in realtà lui chiamava filosofia prima e, più tardi, verrà anche detta ontologia, cioè studio dell'essere), la quale viene da lui definita in quattro modi:
 - a) La metafisica studia le cause prime della realtà che sono: causa materiale, causa formale, causa efficiente, causa finale
 - b) La metafisica studia l'essere in quanto essere. Dire che la metafisica studia l'essere in quanto essere significa che essa non ha per oggetto una realtà in particolare, bensì la realtà in generale, cioè gli aspetti fondamentali e comuni di tutta la realtà. In altri termini, la matematica studia l'essere come quantità, la fisica studia l'essere come movimento, solo la metafisica studia l'essere in quanto tale, considerando le caratteristiche universali di ogni essere (ecco perché è chiamata "filosofia prima" mentre le altre scienze sono "filosofie seconde"), ed è dunque il presupposto indispensabile di ogni ricerca.
 - c) La metafisica studia la Sostanza, e la sostanza principale senza cui non ci sono le altre è Dio quindi
 - d) la metafisica studia Dio. Questa sarebbe la più importante per cui la metafisica o filosofia prima si potrebbe chiamare anche teologia. Queste quattro definizioni sono complementari l'una all'altra, come si può notare ad una analisi più attenta. Chi ricerca le cause o i principi primi deve per forza di cose incontrare Dio, che è la causa e il principio primo per eccellenza. Chiedersi cosa sia l'essere significa chiedersi se esista solo un essere sensibile o anche un essere soprasensibile (essere teologico). Alle stesse conclusioni porta anche la domanda sulla sostanza (esistono solo sostanze sensibili o anche soprasensibili?). Il problema teologico dunque come problema centrale della metafisica. Cambiamo così anche perché la metafisica sia la forma di sapere più elevata: facendo metafisica l'uomo

si avvicina a Dio, non solo perché lo conosce, ma anche perché fa quello che fa Dio, che è pura conoscenza.

2) le quattro cause. In quanto tale la metafisica è scienza delle cause prime, ossia dei supremi perché. Si possono in effetti conoscere dei perché prossimi, che si costituiscono in realtà come dei "come" in rapporto ai perché supremi, alle cause prime, che la metafisica considera. Tali cause prime sono quattro: materiale, formale, efficiente (o agente) e finale⁷⁸.

- a) La causa materiale o materia è il sostrato indeterminato, privo quindi di caratteri specifici. Di questa causa si sono occupati essenzialmente i primi filosofi (dalla scuola ionica a Eraclito).
 - b) La causa formale o forma è il fattore determinante, ciò che fa sì che la materia indeterminata assuma certi caratteri distintivi. Di questa causa si è occupato in particolare Platone, con la sua teoria delle idee.
 - c) La causa efficiente (o efficace, o agente) è ciò da cui è prodotto l'effetto: è la causa nel senso corrente del termine. È Empedocle ad aver per primo individuato questa causa, da lui collocata nelle forze di Amore e Odio.
 - d) La causa finale o fine è ciò verso cui tende la cosa causata. Di questa causa ha parlato soprattutto Anassagora, con la sua teoria del Nous, che organizza tutta la realtà dei semi in modo ordinato e finalizzato.
- Materia e forma bastano però solo a spiegare l'essere staticamente considerato, mentre se lo consideriamo dinamicamente occorre aggiungere qualcosa alla spiegazione precedente. Un uomo dal punto di vista statico non è altro che carne e ossa (materia) e anima (forma), mentre se vogliamo sapere perché è nato e perché si sviluppa occorrono due ulteriori ragioni: la causa efficiente o motrice (il padre che lo ha generato) e la causa finale (il telos, lo scopo cui tende il divenire dell'uomo, la realizzazione della sua essenza).
 - Materia e forma sono principi intrinseci alla cosa, al punto che non si possono scindere. Causa efficiente e finale sono invece estrinseci alla cosa causata, la prima precedendola, la seconda seguendola.

3) l'essere e i suoi significati

- Parmenide: solo l'essere è ed è univoco e unico; tutte le determinazioni sono solo doxa
- Platone: tutte le determinazioni sono essere e l'essere è la totalità delle determinazioni. Però non ammette nell'essere il mondo che è metaxù.
- Aristotele: tutto ciò che esiste è un ente; tutto è unificato dal fatto che è 'ente', un qualcosa che è. L'ente, allora, è la sintesi tra le determinazioni e il loro esistere. La filosofia prima studia l'ente in quanto ente, l'ente l'ente (principio unificatore del tutto) a prescindere da tutte le determinazioni⁷⁹; per questo è la scienza della totalità dell'ente.

⁷⁸ Fisica 194 15 2 198 24

[194b] [...] Definiti questi punti bisogna prendere in esame le cause allo scopo di sapere quali e quante esse sono di numero. Poiché infatti il presente trattato si propone per scopo la conoscenza e noi non presumiamo di conoscere ciascuna cosa prima di averne colto ogni volta il perché (e questo significa cogliere la causa prima) è chiaro che anche noi dobbiamo far ciò intorno alla generazione alla corruzione e ad ogni mutamento naturale affinché conoscendone i principi ci studiamo di far risalire ad essi ciascuna delle nostre ricerche.

In un modo dunque si dice causa ciò da cui una cosa deriva essendo in essa immanente: ad esempio il bronzo è causa della statua l'argento della coppa e i loro generi. In altro modo si dice causa la forma [eîdos] e il modello [parádeigma] cioè la definizione del concetto e i generi di essa (come nell'ottava il rapporto di uno a due e in generale il numero) e le parti inerenti alla definizione. Inoltre si dice causa ciò da cui deriva il principio primo del mutamento o della quiete: ad esempio è causa chi dà un consiglio il padre è causa del figlio e in generale l'agente è causa di ciò che è fatto e ciò che muta è causa di ciò che vien mutato. Ed ancora si dice causa il fine cioè la causa finale: ad esempio la sanità è causa del camminare; alla domanda infatti: perché cammina? rispondiamo: perché stia bene; e dicendo così crediamo di aver ammessa la causa. Pertanto son pure da considerarsi cause tutte le cose che coll'intervento di altro motivo divengono intermedie del fine: ad esempio della sanità la magrezza o la purgazione o le medicine o gli strumenti; [195a] tutte queste cose infatti si ammettono in vista del fine e differiscono fra loro in quanto sono azioni le une strumenti le altre.

[...] [198a] [...] E poiché le cause sono quattro è compito del fisico l'aver conoscenza di tutte; ed egli riferendo il perché a tutte lo assegnerà fisicamente ad esse ossia alla materia alla forma al motore alla causa finale.

⁷⁹ C'è una scienza che studia l'essere-in-quanto-essere e le proprietà che gli sono inerenti per la sua stessa natura. Questa scienza non si identifica con nessuna delle cosiddette scienze particolari, giacché nessuna delle altre ha come suo universale oggetto di indagine l'essere-in-quanto-essere, ma ciascuna di esse ritaglia per proprio conto una qualche parte di essere e ne studia gli attributi, come fanno, ad esempio, le scienze matematiche. E poiché noi stiamo cercando i principi e le cause supreme, non v'è dubbio che questi principi e queste cause sono propri di una certa realtà in virtù della sua stessa natura. Se, pertanto, proprio su questi principi avessero spinto la loro indagine quei filosofi che si diedero a ricercare gli elementi delle cose esistenti, allora anche gli elementi di cui essi hanno parlato sarebbero stati propri dell'essere-in-quanto-essere e non dell'essere-per-accidente; ecco perché anche noi dobbiamo riuscire a comprendere quali sono le cause prime dell'essere-in-quanto-essere. Aristotele, *Metafisica E*, 1, G, 1, a cura di G. Giannantoni, Roma-Bari, Laterza, 1973.

a) *L'essere non è:*

- i) Univoco (Parmenide)
- ii) Equivoco (Sofisti)
- iii) Genere (Platone), ma è transgenerico, più esteso del genere proprio perché mentre il genere non si predica della specie, l'essere si predica di tutto. Quindi l'unità dell'esse non è l'unità del genere
- iv) è analogo⁸⁰: l'unità deriva dalla relazione con un identico principio o realtà, la sostanza; quindi l'essere in quanto essere è la sostanza e tutto quello che si riferisce alla sostanza in modi diversi

b) *i quattro significati dell'essere*⁸¹: Aristotele rivolge una critica conclusiva alla filosofia dell'Essere di Parmenide. In Platone abbiamo visto che dell'Essere si può parlare in almeno due modi, come identico e come diverso. In Aristotele, dell'Essere si parla "in molti modi", *tò òn légetai pollachôs*. A questo proposito è stata spesso invocata la distinzione tra essere esistenziale ed essere copulativo: se, per esempio, dico che "Socrate è", ne affermo l'esistenza, mentre, se dico che "la Chimera è un mostro mitologico", non intendo affermarne l'esistenza. In questo secondo caso il verbo essere ha soltanto la funzione di copulare, di unire il soggetto e il predicato, ma non implica l'affermazione dell'esistenza.

i) *L'essere per sé*, ovvero la sostanza e le altre categorie: significati primi e fondamentali, generi supremi; categorie sempre in relazione alla sostanza – quindi non potrà mai esistere una bellezza in sé come in Platone). Le categorie sono dieci (ma di esse solo la prima, la sostanza, ha sussistenza autonoma, mentre tutte le altre presuppongono la prima e si fondano sull'essere della prima):

- sostanza (uomo, cavallo)
- quantità (lungo due cubiti)
- qualità (bianco, grammaticale)
- relazione (doppio, metà)
- luogo (nel Liceo, al mercato)
- tempo (ieri, l'anno scorso)
- posizione (sdraiato, seduto)
- condizione (ha addosso le scarpe)

⁸⁰ L'essere si dice in molteplici significati, ma sempre con riferimento ad una unità e ad una realtà determinata. L'essere, quindi, non si dice per mera omonimia, ma nello stesso modo in cui diciamo "sano" tutto ciò che si riferisce alla salute: o in quanto la conserva, o in quanto la produce, o in quanto ne è sintomo, o in quanto è in grado di riceverla; o anche nel modo in cui diciamo "medico" tutto ciò che si riferisce alla medicina: o in quanto possiede la medicina: o in quanto ad essa è per natura ben disposto, o in quanto è opera della medicina; e potremmo addurre ancora altri esempi di cose che si dicono nello stesso modo di queste. Così, dunque, anche l'essere si dice in molti sensi, ma tutti in riferimento ad un unico principio: alcune cose sono detti esseri perché sono sostanza, altre perché affezioni della sostanza, altre perché vie che portano alla sostanza, oppure perché corruzioni, o privazioni, o qualità, o cause produttrici o generatrici sia della sostanza, sia di ciò che si riferisce alla sostanza, o perché negazioni di qualcuna di queste, ovvero della sostanza medesima. (Per questo, anche il non-essere diciamo che è nonessere"). [Metafisica, Libro IV, cap. 1-2]

⁸¹ L'essere si dice [1] in senso accidentale e [2] per sé.

[1] In senso accidentale diciamo per esempio: che il "giusto è musico" o che l'"uomo è musico" o che il "musico è uomo", nello stesso modo che diciamo che "il musico costruisce una casa", perché può accadere il "musico" sia "costruttore", o che il "costruttore" sia "musico": infatti "questo è quest'altro" significa che questo è accidente di quest'altro. Lo stesso deve dirsi a proposito degli esempi di cui sopra: quando diciamo "l'uomo è musico" o il "musico è uomo", "il bianco è musico" o "il musico è bianco", diciamo così perché, nell'ultimo caso, i due attributi sono accidenti di una stessa cosa, mentre, nel primo caso, l'attributo è accidente di ciò che veramente esiste. E si dice "il musico è uomo" perché "musico" è accidente dell'uomo; nello stesso modo si dice anche "il non-bianco è", perché è ciò di cui esso è accidente. Dunque le cose che si dicono essere in senso accidentale, si dicono così: [a] o perché si tratta di due attributi che appartengono ad una medesima cosa che è, [b] oppure perché si tratta di un attributo che appartiene alla cosa che è, [c] oppure, ancora, perché ciò di cui appartiene come accidente quello di cui è esso stesso predicato, è ciò che propriamente è.

[2] Essere per sé sono dette, invece, tutte le accezioni che ha l'essere secondo le figure delle categorie: tante sono le figure delle categorie e altrettanti i significati dell'essere. Poiché, dunque, alcune delle categorie significano l'essenza, altre, la qualità, altre la quantità, altre la relazione, altre l'agire o il patire, altre il dove e altre il quando: ebbene, l'essere ha significati corrispondenti a ciascuna di queste. Non c'è differenza, infatti, fra le proposizioni "l'uomo è vivente" e "l'uomo vive", e fra "l'uomo è camminante o tagliante" e "l'uomo cammina o taglia"; e lo stesso vale per gli altri casi.

[3] Inoltre, l'essere e l'è significa, ancora, che una cosa è vera e il non-essere e il non-è significa che non-è vera, ma falsa; e, questo, vale tanto per l'affermazione quanto per la negazione. Per esempio, si dice "Socrate è musico", in quanto questo è vero, oppure "Socrate è non-bianco", in quanto questo è vero; e si dice che "la diagonale non-è commensurabile", in quanto questo non è vero ma falso.

[4] Inoltre, l'essere o l'ente significa, da un lato, l'essere in potenza e, dall'altro, l'essere in atto, e questo nell'ambito di ciascuno dei significati sopra detti. Infatti, noi diciamo che è veggente e chi è veggente in potenza e chi è veggente in atto; e similmente diciamo che sa, e colui che può far uso del sapere e colui che ne fa uso in atto, e diciamo che è in riposo e colui che è già in riposo e colui che può essere in riposo. Similmente dicasi per le sostanze: infatti, diciamo che un Ermete è nella pietra e che la semiretta è nella retta, e diciamo che è frumento anche quello che non è ancora maturo. [Metafisica, Libro V, cap.7]

azione (taglia, brucia)
passione (viene tagliato, viene bruciato).

Questo elenco non va inteso come qualcosa di definitivo, in quanto su questo argomento Aristotele ritornò più volte: è possibile infatti trovare delle classificazioni leggermente diverse, in cui al posto della categoria della sostanza (ousia) vi è quella del che cos'è (essenza), mentre altre volte le categorie non sono dieci ma sei o sette. Le categorie sono le classi ultime in cui si può dire che ricade tutto ciò che esiste oppure è reale. Per quanto riguarda l'uso di questa dottrina, Aristotele vi fa ricorso quando deve classificare classi di oggetti oppure significati dei termini. Riguardo poi alla sostanza, la prima delle categorie, Aristotele la divide in primaria e secondaria, e affermò che solo le sostanze primarie sono sostanze nel vero senso del termine (per sostanza primaria Aristotele intende l'individuale, ovvero l'uomo individualmente considerato, questo o quel cavallo e così via): è ovvia allora la polemica con il pensiero di Platone, il quale affermava invece che vera sostanza sono le Forme (le Idee), ovvero i generi e le specie delle cose, quelle specie e generi che invece per Aristotele avevano un'importanza secondaria⁸².

- ii)** L'essere come accidente, ovvero essere casuale, accidentale (per esempio quando dico che l'uomo è musico io non esprimo l'essenza stessa dell'essere uomo, ma qualcosa che all'uomo può capitare casualmente di essere, un mero accidente). Non è sempre né per lo più, ma solo talora. È sempre in altro, mai per sé⁸³. (differenza tra accidente e categorie, per es. la qualità: è necessario che una sostanza abbia delle qualità, che abbia quelle o altre è accidentale)
- iii)** Essere come vero e non-essere come falso. Si tratta dell'essere logico (a differenza del precedente che era un essere ontologico), che indica l'essere del giudizio vero e il non-essere del giudizio falso; è un essere puramente mentale, che ha sussistenza solo nella ragione e nella mente che pensa (mentre il precedente esisteva a prescindere dalla mente che lo pensava).
- iv)** Essere come potenza e atto. Un esempio di questa importante definizione è dato dalla statua di marmo già scolpita, che è in atto, mentre il blocco di marmo che l'artefice sta scalpellando è in potenza; il frumento maturo è frumento in atto, mentre la pianticella verde è frumento in potenza (vale a dire che può diventare ciò che ancora non è, mentre l'essere in atto si caratterizza come l'attuarsi di ciò che prima era solo in potenza).
 - (1)** Sono tutti e due essere però in senso quasi opposto (la potenza è non atto, ma capacità d'essere atto)
 - (2)** Sarà bene ricordare anche che, attraverso questo significato dell'essere, Aristotele risolverà definitivamente l'aporia eleatica per la quale il non-essere non esiste e di conseguenza nemmeno il movimento, perché inteso come passaggio dal non-essere all'essere: la soluzione è proprio insita nel concetto di atto e potenza, in quanto il non-essere di cui parlava Par-

⁸² Categorie, 2a 11-18; 2b 15-17; 2b 30-3a 7)

[2a] [...] "Sostanza" nel senso più proprio, in primo luogo e nella più grande misura, è quella che non si dice di un qualche sostrato, né è in un qualche sostrato, ad esempio, un determinato uomo, o un determinato cavallo. D'altro canto, sostanze seconde si dicono le specie, cui sono immanenti le sostanze che si dicono prime, ed oltre alle specie, i generi di queste. Ad esempio, un determinato uomo è immanente ad una specie, cioè alla nozione di uomo, e d'altra parte il genere di tale specie è la nozione di animale. [...]

[2b] [...] la ragione per cui le sostanze prime si dicono sostanze in massimo grado consiste nel fatto che esse stanno alla base di tutti gli altri oggetti, e che tutti gli altri oggetti si predicano di esse, oppure sussistono in esse. [...]

È così giustificato, prescindendo dalle sostanze prime, che le specie e i generi siano i soli tra gli oggetti a dirsi "sostanze seconde": tra i predicati, in effetti, essi solo rivelano la sostanza prima. Se qualcuno, invero, deve spiegare che cos'è un determinato uomo, dà una spiegazione appropriata fornendo la specie oppure il genere; d'altra parte, dichiarando che tale oggetto è "uomo", lo rende più noto di quanto non faccia dichiarando che è "animale". Nel caso invece che costui fornisca una qualche altra nozione, dicendo ad esempio che un determinato uomo è "bianco" o "corre", oppure facendo una qualsiasi altra dichiarazione consimile, avrà dato una spiegazione estranea all'oggetto. È di conseguenza giustificato che tra gli altri oggetti soltanto quelli nominati si dicano sostanze. [3a] Oltre a ciò, le sostanze prime sono sostanze nel senso più proprio in quanto stanno alla base di tutti gli altri oggetti. Orbene, precisamente allo stesso modo con cui le sostanze prime si comportano rispetto a tutti gli altri oggetti, così si comportano rispetto a tutti i rimanenti le specie e i generi delle sostanze prime. In realtà, tutti i rimanenti oggetti vengono predicati delle specie e dei generi. Tu dirai infatti di un determinato uomo che è "grammatico", e quindi dirai pure di uomo e di animale che è "grammatico". Lo stesso vale per gli altri casi.

⁸³ [Metafisica 1025a] [...] Accidente significa ciò che appartiene ad una cosa e che può essere affermato con verità della cosa, ma non sempre né per lo più: per esempio, se uno scava una fossa per piantare un albero e trova un tesoro. Questo ritrovamento del tesoro è, dunque, un accidente per chi scava una fossa: infatti, l'una cosa non deriva dall'altra né fa seguito all'altra necessariamente; e nemmeno per lo più chi pianta un albero trova un tesoro. E un musico può anche essere bianco, ma, poiché questo non avviene né sempre né per lo più, noi diciamo che è un accidente. Pertanto, poiché ci sono attributi che appartengono ad un soggetto, e poiché alcuni di questi attributi appartengono al soggetto solo in certi luoghi e in certi tempi, allora tutti gli attributi che appartengono ad un soggetto, ma non in quanto il soggetto è questo soggetto e il tempo questo determinato tempo e il luogo questo determinato luogo, saranno accidenti. Dell'accidente non ci sarà quindi neppure una causa determinata, ma ci sarà solo una causa fortuita: e questa è indeterminata. È per accidente che uno giunge ad Egina, se non è partito con l'intento di giungere in tal luogo, ma se è giunto perché spinto dalla tempesta, o preso dai pirati. Dunque, l'accidente è prodotto ed esiste non per se stesso ma per altro: la tempesta, infatti, è stata causa che si giungesse dove non voleva giungere, cioè ad Egina.

menide altro non sarebbe se non un non-essere relativo, nel senso che una cosa è sè stessa e al tempo stesso non è tutte le altre. Il movimento si spiegherà poi come passaggio dalla potenza all'atto.

Le categorie che abbiamo elencato sopra sono le supreme divisioni dell'essere, l'originaria distinzione cui si appoggia necessariamente la distinzione degli ulteriori significati. La prima di esse, la sostanza, è la più importante perché è il riferimento comune alle altre categorie che, in qualche modo, la presuppongono (la qualità ecc. è sempre riferita a qualcosa che esiste di già: l'uomo, ovvero la sostanza, è alto, uno, padre, cammina ecc.). Il che ci porta a concludere che, se l'essere si identifica con le sue categorie e le categorie si riferiscono alla sostanza, la domanda su "che cos'è l'essere?" si trasforma in "che cos'è la sostanza?" e la metafisica diventa teoria della sostanza.

4) La sostanza. Quali sostanze esistono?⁸⁴ Questa sarebbe la domanda fondamentale. Solo che a questa domanda possiamo rispondere solo dopo che avremo risposto alla domanda: cosa è la sostanza? Tutti ammettono la sostanza sensibile e bisogna partire da ciò che per noi è più evidente.

a) Sostanza è:

i) materia (fisici): La materia è ciò di cui una cosa è fatta, ciò di cui è composta (ad esempio un uomo è fatto di carne ed ossa; una sfera è fatta di bronzo ecc.), ed è dunque un elemento passivo, che viene 'strutturato', dalla forma, nel senso che è la forma che rende ad esempio l'uomo 'animale razionale', mentre la materia sarà il corpo dell'uomo

ii) forma (Platone):

(1) La forma è la "natura" propria di una cosa, è ciò che la rende quella che è e la distingue dalle altre; è dunque la sua "essenza", il suo significato fondamentale, il suo "essere dell'essere". Se la forma è l'essenza necessaria, è ciò per cui ogni essere è necessariamente quello che è, allora essa è anche la risposta che possiamo dare circa il che cos'è? di una cosa, in quanto definire un essere vuol dire chiarirne l'essenza (che cos'è questo? è un uomo; cos'è un uomo? un animale razionale).

(2) La forma di cui parla Aristotele non va confusa con la forma platonica, perché la prima è un costitutivo della realtà, è una struttura ontologica immanente, mentre la seconda è una qualità trascendente la realtà stessa, è un universale e l'universale non ha le caratteristiche della sostanza che è sempre un *tode ti*, un qualcosa di determinato. Aristotele distingue due modi d'essere dell'essenza:

2(a) il suo essere accolto dall'anima pensante come il suo modo d'essere noetico, separato dalle cose con il pensiero (choristo logo),

2(b) il suo essere nelle cose come il suo modo d'essere fisico di realizzare l'unità effettiva d'ogni cosa rispetto a ciò che è.

Secondo Aristotele, l'essere dell'«εἶδος» è determinato nel suo modo fisico dalla relazione al soggiacente indeterminato della «hyle», come l'unificante effettivo di ogni cosa (εν ποιῶν) riconosciuto dal pensiero come sua intelligibilità: Effettività e intelligibilità co-incidono; e il tratto eidetico dell'essere fisico nella produzione infaticabile di cose precise, delimitate da una qualcosità in atto, sarà dunque compreso da Aristotele come la profonda complicità di tutta la «Physis» con il pensiero, cioè come il suo tratto razionale, comprensibile, accolto dal pensiero dell'uomo come l'effettività di ciò che è.

(3) Questo ci porta a fare un breve excursus in ambito logico per accennare al principio di non contraddizione: esso sostiene che ogni essere ha una natura determinata che è impossibile negare di esso e quindi, in questo senso, gli è necessaria, non potendo essere diversa da quello che è. È espresso da Aristotele nel modo seguente: "È impossibile che la stessa cosa sia e insieme non sia". Il che viene dimostrato da Aristotele per assurdo dicendo che, se una parola ha un significato, non è possibile che A sia insieme B e non-B, cioè ad esempio che 'uomo' sia insieme 'animale razionale' e 'non animale razionale'.

⁸⁴ (*Metafisica*, 1069a 30-1069b 2)

[1069a] [...] Ci sono tre sostanze <di genere diverso>.

Una è la sostanza sensibile, la quale si distingue in (a) eterna e in (b) corruttibile (e questa è la sostanza che tutti ammettono: per esempio le piante e gli animali; di essa è necessario comprendere quali siano gli elementi costitutivi, sia che questi si riducano ad uno solo, sia che siano molti). (c) L'altra sostanza è, invece, immobile; e, questa, alcuni filosofi affermano che è separata: certuni distinguendola ulteriormente in due tipi, altri riducendo a una identica natura le Forme e gli Enti matematici, altri ancora ammettendo solo gli Enti matematici.

Le prime due specie di sostanze costituiscono l'oggetto della fisica, perché sono soggette a movimento; [1069b] la terza, invece, è oggetto di un'altra scienza, dal momento che non c'è alcun principio comune ad essa e alle altre due.

- iii)** sinolo (senso comune)⁸⁵ unione di materia e forma; entrambe, la materia e la forma, sono necessarie per fare una sostanza: non può esistere un uomo senza il corpo (materia), né l'anima (forma) senza il corpo.
- b) Ora hanno ragione tutti e nessuno:
- i) Senza materia non ci sono sostanze sensibili; però la materia è potenzialità indeterminata
 - ii) Quindi è necessaria una forma che la determini, una forma che determina il che cos'è? Della cosa; una forma che è sempre intrinseca alla cosa.
 - iii) Di conseguenza sarà sostanza il sinolo che è unione delle due
- c)** caratteri della sostanza:
- i)** Non inerisce ad altro, ma è sostrato di inerenza di altro (cioè degli accidenti).
 - ii) per sé: indipendenza (appunto in quanto la sostanza sussiste, e non inerisce: un maglione è sostanza, il blu no, perché è sempre blu di qualcosa, di qualche sostanza, ad esempio blu del maglione)
 - iii) determinata (deve essere un tode tì, deve potersi indicare concretamente; quindi non potrà essere u universale; la sua è una filosofia dell'individuale)
 - iv) unitaria: (non un aggregato; la sostanza deve essere un che di uno: un sasso è una sostanza, un mucchio di sassi no)
 - v) atto (*energheia o entelekeia*: deve essere qualcosa di attuale, di reale: il seme che è seme ora, è sostanza, la pianta che il seme può diventare, sviluppandosi, non è sostanza, finché il seme resta seme).
- d) In base a tali presupposti può essere detto sostanza:
- i) la materia: però non del tutto propriamente perché soddisfa solo alla prima caratteristica (non inerisce a nulla ma tutto inerisce ad essa) però non è attuale, né determinata, né indipendente, né davvero una
 - ii) la forma: è vero che non soddisfa alla prima condizione perché inerisce alla materia, ma inerisce come principio determinate. E la seconda caratteristica, esiste per sé? Può esistere separata sia concettualmente, sia anche concretamente (vedremo che esistono forme senza materia)
 - iii) il sinolo di forma e materia inevitabilmente le soddisfa tutte;
 - iv) ora il sinolo è la vera sostanza dal punto di vista empirico, che costituisce il mondo fisico, da noi immediatamente conosciuto. Però da un punto di vista metafisico vera sostanza è la forma in quanto è la forma il principio determinante il sinolo, il fondamento del sinolo.
 - v) Allora essere nel senso pieno è la sostanza, e la sostanza nel senso pieno è la forma, Aristotele ha chiamato la forma "causa prima dell'essere"
- e) alcune conseguenze:
- i) retaggio platonico: solo la forma è conoscibile, non la materia che è inintelligibile ed è causa della pluralità (es. dei molti uomini).
La materia è il principio di individuazione (quella che la scolastica chiamerà la *materia signata*. Ora se la materia è inintelligibile la singola cosa concreta sensibile non sarà mai pienamente conoscibile, quindi i singoli sono inconoscibili, indefinibili
 - ii) La forma è solo atto, la materia è solo potenza cioè capacità di assumere qualsiasi forma; quindi il sinolo è insieme atto e potenza. Tutto ciò che ha materia ha potenzialità; se non ha materia è atto puro.
 - iii) Significato e importanza dell'atto come entelekeia (εν τελος εχεν: avere in se stessi il proprio fine). Se la forma è questa entelechia, allora essa è non solo quello che la cosa è ma anche quello che la cosa deve essere; la forma è il dinamismo interno della realtà, orientamento intrinseco, la forma diventa anche fine
 - iv) L'atto è superiore alla potenza, rispetto alla quale vanta una priorità logica (capisco la potenza solo in relazione all'atto) e ontologica (l'atto è condizione regola e fine della potenzialità).

⁸⁵ [1042a] [...] E sostanza è il sostrato, il quale, in un senso, significa la materia (dico materia ciò che non è un alcunché di determinato in atto, ma un alcunché di determinato solo in potenza), in un secondo senso significa l'essenza e la forma (la quale, essendo un alcunché di determinato, può essere separata con il pensiero), e, in un terzo senso, significa il composto di materia e di forma [...].

[1042b] [...] la sostanza nel significato di sostrato e di materia [ύλε] viene concordemente ammessa da tutti, ed essa è la sostanza che esiste in potenza, rimane da dire che cosa sia la sostanza delle cose sensibili come atto.

[1043a] [...]Dalle cose dette risulta chiaro che cosa sia la sostanza sensibile e quale sia il suo modo di essere: essa è, per un verso, materia, per un altro, forma e atto, e, per un terzo, è l'insieme di materia e di forma.

Non bisogna ignorare che, talora, non è chiaro se il nome indichi la sostanza come composto, oppure l'atto e la forma. Per esempio, non è chiaro se "casa" indichi il composto di materia e forma, ossia un riparo fatto di mattoni e di pietre disposte in questo determinato modo, oppure se significhi l'atto e la forma, ossia un riparo [...]. [1043b] Ma questo, che per altro rispetto ha una notevole rilevanza, in relazione alla ricerca della sostanza sensibile non ne ha alcuna: infatti l'essenza appartiene alla forma e all'atto.

- v) Grazie alla dottrina della potenza e dell'atto Aristotele ha potuto risolvere il problema eleatico del movimento (che è un passaggio dall'essere in potenza all'essere in atto), e ha potuto risolvere il problema dell'unità di materia e forma (potenza e atto).

5) **Motore immobile:**

- a) dimostrazione⁸⁶: se tutto fosse corruttibile niente sarebbe incorruttibile; però c'è l'eternità del tempo e quindi del movimento; necessità di un motore immobile causa del movimento (impossibile il regresso all'infinito in quanto se manca la causa prima viene a mancare anche tutta la serie delle cause seconde)
- b) sue caratteristiche: eterno, immobile, atto puro (se fosse potenza potrebbe non muovere), spirituale
- c) muove come oggetto di amore e di intelligenza; quindi non è causa efficiente ma causa finale
- d) per questo il mondo non ha avuto inizio; Dio da sempre attrae. Di conseguenza, l'universo è una sorta di sforzo della materia verso Dio e quindi, in pratica, un desiderio incessante di prendere 'forma', Non è tanto Dio che dà forma al mondo, ma è piuttosto il mondo che, aspirando a Dio, si autoordina (non si dimentichi che per i Greci l'universo non è creato, non ha avuto origine, sussiste da sempre). Per questo non c'è un caos originario, verrebbe ad essere il primato della potenza sull'atto.
- e) il Motore immobile è pensiero di pensiero⁸⁷ (per analogia alla nostra esperienza).

⁸⁶ Poiché si è sopra detto che le sostanze sono tre, due fisiche ed una immobile: ebbene, dobbiamo parlare di questa e dobbiamo dimostrare che necessariamente esiste una sostanza eterna ed immobile. Le sostanze, infatti, hanno priorità rispetto a tutti gli altri modi di essere, e, se fossero tutte corruttibili, allora sarebbe corruttibile tutto quanto esiste. Ma è impossibile che il movimento si generi o si corrompa, perché esso è sempre stato; né è possibile che si generi o si corrompa il tempo, perché non potrebbero esserci il "prima" e il "poi" se non esistesse il tempo. Dunque, anche il movimento è continuo come il tempo: infatti il tempo o è la stessa cosa che il movimento o una caratteristica del medesimo. E non c'è altro movimento continuo se non quello locale, anzi, di questo, continuo è solo quello circolare. Se, poi, esistesse un principio motore ed efficiente, ma che non fosse in atto, non ci sarebbe movimento; infatti è possibile che ciò che ha potenza non passi all'atto. (Pertanto non avremo alcun vantaggio se introdurremo sostanze eterne, come fanno i sostenitori della teoria delle Forme, se non è presente in esse un principio capace di produrre mutamento; dunque, non è sufficiente questo tipo di sostanza, né l'altra sostanza che essi introducono oltre le Idee (n. numeri e gli Enti matematici); se queste sostanze non saranno attive, non esisterà movimento.) Ancora, non basta neppure che essa sia in atto, se la sua sostanza implica potenza: infatti, in tal caso, potrebbe non esserci un movimento eterno, perché è possibile che ciò che è in potenza non passi all'atto. È dunque necessario che ci sia un Principio, la cui sostanza sia l'atto stesso. Per conseguenza, è anche necessario che queste sostanze (n. Aristotele oltre al Motore immobile ammetterà anche tutta una serie di sostanze analoghe al Motore immobile, anche se a lui gerarchicamente inferiori) siano scevre di materia, perché devono essere eterne, se mai esiste qualcosa di eterno. Dunque, devono essere atto.

D'altro canto, sorge una difficoltà: pare, infatti, che tutto ciò che è attivo presupponga la potenza e che, invece, non tutto ciò che è in potenza passi all'atto; sembra, in tal modo, che la potenza sia anteriore all'atto. Ma, se fosse così, non esisterebbe nessuno degli esseri: è possibile, infatti, che ciò che è in potenza ad essere non sia ancora. E anche se fosse come dicono i Teologi, che fanno derivare tutto dalla notte (n. ORFEO, fr. 12 Diels-Kranz, e ESiodo, Teogonia, 116 e seguenti), o come dicono i Fisici, i quali sostengono che « tutte le cose erano insieme » (n. ANASSAGORA, fr. 1 Diels-Kranz), si giungerebbe alla stessa impossibilità. Infatti, come potrebbe prodursi movimento, se non esistesse una causa in atto? Non certo la materia può muovere sé medesima, ma l'arte del costruire; e neppure il mestruo né la terra muovono se stessi, ma il germe e il seme. Per questo, alcuni ammettono una attività eterna, come Leucippo (n. testimonianza 18 Diels-Kranz) e Platone (n. Timeo, 30a): infatti essi sostengono che il movimento è eterno. Tuttavia, essi non dicono perché il movimento sia e quale esso sia, né dicono la ragione per cui esso sia in questo o quel modo. Nulla, infatti, si muove a caso, ma deve sempre esserci una causa: per esempio, questo si muove ora in questo modo per natura, questo altro in quest'altro modo per forza, ad opera dell'intelligenza o di altro. E di che specie è, allora, quel movimento primo? Questo punto ha una importanza grandissima. Ma a Platone non [1072a] sarebbe stato lecito neppure porre quello che egli ritiene, talora, essere causa di movimento, ossia ciò che si dà movimento da se stesso. Infatti questo, che, secondo lui, è l'anima, è posteriore al movimento e nasce insieme col mondo, come egli stesso afferma (n. sempre nel Timeo). Orbene, ritenere che la potenza sia anteriore all'atto, in un senso, è vero e, in un altro senso, non è vero, come si è già detto. Che l'atto sia anteriore, attesta Anassagora, perché l'Intelligenza di cui egli parla è atto; attesta Empedocle con la dottrina dell'Amicizia e della Discordia, e attestano coloro che, come ad esempio Leucippo, sostengono che il movimento è eterno. Pertanto non ci furono per un tempo infinito Caos o Notte, ma ci furono sempre le medesime cose, o ciclicamente o in qualche altro modo, se veramente l'atto è anteriore alla potenza. Ora, se la realtà è sempre la stessa [ciclicamente], è necessario che qualcosa permanga costantemente e agisca sempre allo stesso modo. E, perché possano aver luogo generazione e corruzione, ci deve essere anche qualcos'altro che sempre agisca in maniera diversa. E bisogna che questo, in un modo, agisca in virtù di sé medesimo e, in un altro modo, in virtù di altro, dunque in virtù di una ulteriore causa diversa dalla prima, oppure in virtù della prima. Ma è necessario che sia in virtù della prima, perché, a sua volta, la prima sarebbe causa dell'uno e dell'altro. Dunque, è meglio la prima. Dicemmo, infatti, che essa è causa dell'essere le cose sempre nello stesso modo; la seconda, invece, è causa dell'essere le cose in modo diverso, e l'una e l'altra insieme son causa dell'essere le cose in modo sempre diverso. In questo modo si comportano, dunque, i movimenti. Che bisogno c'è, allora, di cercare altri principi? [da Metafisica, Libro XII Cap. 6]

⁸⁷ Da un principio tale dunque dipendono il cielo e la natura: e la sua condotta è la migliore, quale noi abbiamo solo per piccolo tempo. Esso infatti è sempre così (per noi infatti sarebbe impossibile), perché la sua attualità è anche piacere, e per questo la veglia, la sensazione e il pensiero sono le cose più piacevoli, e grazie a queste anche le speranze e i ricordi. E il pensiero che è di per sé è di ciò che è migliore di per sé, e il pensiero per eccellenza è di ciò che è per eccellenza. L'intelletto pensa sé stesso per partecipazione del pensabile: infatti diventa pensabile toccando e pensando, cosicché intelletto e pensabile sono la stessa cosa. L'intelletto è infatti ciò che può accogliere il pensabile e l'*ousía*, e opera quando li possiede, cosicché più ancora di quella capacità è questo che l'intelletto sembra avere di divino: e l'indagine è la cosa più piacevole e migliore. Se dunque il dio sta sempre così bene come noi qualche volta, è meraviglioso; e se ancora meglio, è ancora più meraviglioso -- e sta così. E sussiste come vita, perché l'attualità dell'intelletto è vita, ed esso è attualità. E la sua attualità che è di per sé è la vita perenne e migliore. In verità affermiamo che il dio è il vivente perenne e migliore, cosicché al dio appartiene una vita e un tempo vitale continuo e perenne: perché questo è il dio (*Metafisica* XII.7, 1072 b13-30) [...] se esso [l'intelletto divino] non pensa nulla, in nulla verrebbe a risiedere la sua dignità ma esso si troverebbe nello stato di un uomo addormentato.

- i) Il Dio aristotelico è vivente. Ma di quale tipo di vita? Quella che per Aristotele è la più perfetta, quella che all'uomo è possibile solo per breve tempo e che è cuasa di piacere, e cioè la vita del puro pensiero, della contemplazione (theoria). Il pensiero è l'unica attività immateriale e puro atto.
- ii) E che cosa contempla Dio? Non può che contemplare la cosa più perfetta e quindi... contempla se stesso: egli pensa se stesso, è 'pensiero di pensiero'.
- iii) Esso non crea il mondo dal nulla (questa è una concezione ebraico-cristiana) visto che il mondo è eterno; non conosce e non ama il mondo giacché l'amore è visto come una imperfezione, in quanto è la tendenza a ricercare ciò di cui abbiamo bisogno mentre, se Dio è perfetto, non può avere bisogno di nulla e quindi non può amare.
- f) Il Motore immobile è unico: per questo il mondo è unico. Però Aristotele non è monoteista (per Aristotele è divino tutto ciò che è eterno, quindi le 55 Intelligenze e le anime), anche se c'è monoteismo esigenziale

LA FISICA E LA MATEMATICA

- 1) Le dottrine fisiche elaborate da Aristotele occupano una posizione assolutamente centrale nella cultura che va dal mondo greco fino alle soglie dell'età moderna, quando s'è verificata quella "rivoluzione scientifica" che ha avuto in Copernico e in Galilei i suoi eroi
- 2) Platone aveva rigettato la possibilità di una scienza della natura, in quanto convinto che questa fosse soggetta a quell'incessante fluire tematizzato da Cratilo, e aveva sostenuto che del mondo naturale potesse esservi non già *επιστημη*, bensì *δοξα*; lo stesso *Timeo*, che pure era un dialogo interamente dedicato alla *φυσικη*, si configurava come un racconto immaginifico privo di ogni qualsivoglia carattere veritativo.
- 3) E' stato Aristotele ad assumersi il compito di fondare la fisica come scienza, ancorchè la fisica da lui fondata sia lontanissima da quella moderna, che tutto matematizza: si tratta, al contrario, di una fisica qualitativa (anche qui in contrasto con Platone), che diventa una ontologia o metafisica del sensibile. Ed è nel *V* libro della *Metafisica* che lo Stagirita, proponendo la sua classificazione delle scienze, non solo presenta la fisica come scienza a pieno titolo, ma addirittura la inserisce nel novero delle "scienze teoretiche" (insieme alla matematica e alla filosofia prima, ossia la metafisica), le quali, avendo per fine il sapere stesso, sono disinteressate e, in ciò, risiede la loro superiorità⁸⁸. La fisica, Aristotele, la chiama anche filosofia seconda proprio perché indaga la sostanza sensibile e in movimento che è seconda rispetto alla sostanza soprasensibile e immobile a cui conduce la filosofia prima. Abbiamo due tipi di sostanze: le sensibili e le soprasensibili; per questo avremo due tipi diversi di scienze, fisica e metafisica (e qui si opera il superamento dei presocratici proprio perché la *φυσικη* non è più la totalità dell'essere).
- 4) Per Aristotele, diversamente da Platone, è possibile studiare le cose nel loro divenire.
 - a) Ciò non toglie, però, che la fisica – a differenza della metafisica, che studia l'essere in quanto tale – sia una scienza particolare, giacché si occupa solo dell'essere in movimento e, perciò, difetta di universalità.
 - b) Oltre ad occuparsi dei corpi terreni, caratterizzati dall'essere passeggeri e non eterni, Aristotele fa rientrare nel campo d'indagine della fisica anche lo studio dei corpi celesti. Con quest'operazione, egli pone l'astronomia come scienza fisica e non come scienza matematica (quale era per Platone), poiché gli astri sono anch'essi corpi in movimento, benché – a differenza dei corpi terrestri – non siano soggetti al divenire, ma esistenti sempre e necessariamente (in quanto composti non già dei quattro elementi, bensì dell'etere). Ne segue che gli orizzonti della fisica finiscono per spaziare dalla terra al cielo, dai corpi viventi degli animali all'anima. Il confine tra il mondo terrestre – popolato dai

tato; se, invece, esso pensa ma pensa qualcosa che sia diversa da sé stesso, allora il suo pensiero viene a dipendere da qualche altra cosa, e in tal caso [...] esso non potrà essere la migliore delle sostanze, giacché la sua assoluta superiorità è sua proprietà solo in virtù del pensare. Inoltre, tanto nel caso che la sua sostanza si identifichi con l'Intelletto quanto nel caso che si identifichi col pensiero, qual è l'oggetto del pensiero? [...] E' chiaro, quindi, che esso pensa la cosa più divina e veneranda, e che non muta mai il suo oggetto [...]. Epperò l'Intelletto pensa sé stesso, se è vero che esso è il bene supremo, e il suo pensiero è pensiero di pensiero. (Aristotele, *Metafisica*, in Id., *Opere*, a cura di G. Giannantoni, Bari, Laterza, libro XII, 9)

⁸⁸ Proprio in *Metafisica* VI, 1025 b 25 scrive Aristotele: "Pertanto, se ogni conoscenza razionale è o pratica o poetica o teoretica, la fisica dovrà essere conoscenza teoretica, ma conoscenza teoretica di quel genere di essere che ha potenza di muoversi e della sostanza intesa secondo la forma, ma prevalentemente considerata come non separabile dalla materia. [...] Se tutti gli oggetti della fisica si intendono in modo simile al camuso, come per esempio naso, occhio, viso, carne, orecchio, animale in generale, foglia, radice, corteccia, pianta in generale (infatti non è possibile dare definizione di alcuna di queste cose senza il movimento, ma esse hanno sempre materia), allora è chiaro come si debba ricercare e definire l'essenza in sede di ricerca fisica, ed è altresì chiaro perché sia compito del fisico speculare anche su una parte dell'anima che non esiste senza la materia. Da tutto ciò risulta allora evidente che la fisica è una scienza teoretica".

- corpi in divenire – e quello celeste – popolato dai corpi eterni – è segnato dalla luna, che divide appunto il mondo sublunare da quello sopralunare.
- c) Le scienze teoretiche riguardano cose esistenti necessariamente, ma all'interno della fisica è ritagliato uno spazio anche per i corpi passeggeri e non eterni: le pietre, gli uomini e gli animali possono infatti non esistere e, in ogni caso, sono perituri; essi tuttavia rispondono ad una modalità dell'essere che è *επι το πολυ* (*per lo più*), per cui gli uomini, invecchiando, diventano *per lo più* canuti. Nell'ambito del mondo fisico terrestre, allora, pur non valendo la necessità assoluta, ciò non di meno vale la *necessità condizionale*, tale per cui, se si verifica una tale condizione, si verifica un tale effetto (ad esempio: se invecchio, mi vengono i capelli bianchi). Sicchè i corpi del mondo fisico di questa terra presenta caratteristiche fluttuanti (il colore degli occhi, dei capelli, l'altezza, ecc), con l'inevitabile conseguenza che, a differenza della matematica, la conoscenza fisica non potrà mai essere esatta né potrà fare ricorso a dimostrazioni analitico/deduttive (Platone riduce invece nel *Timeo* gli elementi fisici a enti geometrici matematicamente studiabili). La fisica difetta dunque di universalità, di esattezza e di necessità.
- d) Come ogni altra conoscenza, anche quella fisica procede per cause e quali siano tali cause Aristotele lo spiega nel II libro cap.3 della *Fisica*, per poi riprenderlo nel I della *Metafisica*: le quattro cause che egli individua non sono che le risposte da fornire quando ci si interroga sulla natura di qualche cosa e tale dottrina è evidentemente dedotta dall'osservazione diretta dei corpi: osservandoli, si nota infatti che essi rispondono a quattro diversi punti di vista, ovvero risultano dalla convergenza di quattro cause. Infatti, le cose hanno una materia, sono prodotte da qualcuno, sono tali perché hanno una forma che le individua e hanno uno scopo per il quale sono venute ad essere: qui in sintonia con Platone, Aristotele crede che la struttura eretta sia stata data all'uomo affinché egli possa contemplare le realtà superne; ma Aristotele non dimentica che le cose hanno anche una materia che le condiziona: così l'uomo può stare in piedi perché possiede calore e il calore tende appunto verso l'alto. La materia e la forma non sono – secondo Aristotele – separabili l'una dall'altra, col che egli si distingue nettamente dalla posizione platonica, per cui le forme (*ειδη*) sarebbero radicalmente distinte dalla materia (*υλη*); inoltre l'assetto fisico di ogni cosa è tale perché deve rispondere ad un dato fine e la forma è quella che è perché è stata organizzata in vista di tale fine. Solo chi conosce tutte e quattro le cause delle cose può essere insignito del titolo di *φυσικος* (fisico), giacché egli solo è in grado di indicare di che cosa le cose sono fatte, a quale fine tendono, quale forma hanno, che cosa le ha messe in moto.
- e) Il punto nodale nella trattazione fisica condotta dallo Stagirita riguarda la teleologia: la natura tende a un fine, o, piuttosto, in essa tutto avviene secondo le bizzarre regole del caso? A questa domanda, Platone aveva risposto giocando la carta del finalismo provvidenzialistico, ipotizzando l'esistenza di un "Divino artefice" (il *Demiurgo* del *Timeo*) tale da contemplare le idee eterne e calarle nella materia nel miglior modo possibile: il mondo che ne derivava era il migliore tra i mondi possibili, interamente retto da fili divini, una sorta di opera d'arte infallibile in cui tutto era retto da fili divini. La soluzione di Aristotele è assai diversa: il provvidenzialismo platonico è messo al bando per due ragioni. *In primis*, perché la natura non è affatto divina e Aristotele ne paragona l'attività a quella tecnica; a differenza della tecnica divina (che è infallibile), la tecnica umana è soggetta a fallire: similmente, in natura non tutto avviene in maniera perfetta. Come il grammatico può commettere errori o come il medico può prescrivere farmaci inadeguati, così la natura può parimenti compiere errori, benché il suo agire sia sempre e comunque orientato al meglio: tale principio viene da Aristotele dedotto a partire dalla biologia, dove si registrano casi di veri e propri mostri (ad esempio esseri con parti mancanti o in sovrappiù) e devianze dalla norma della natura che vuole che gli uomini nascano per lo più in un certo modo. La possibilità dell'errore della natura è resa possibile dal fatto che si tratta di un ambito di cose materiali e, come abbiamo poc'anzi detto, la materia non sempre si lascia dominare dalla forma, a volte le oppone resistenza (tale è ad esempio il caso della mano con quattro dita anziché cinque). Sicchè, a partire da queste considerazioni, lo Stagirita dovrà prendere in esame il fattore "casualità", e lo farà nel libro II cap.4-5-6, addivenendo alla conclusione che "*il caso rientra nel novero delle cause*", intendendo con ciò dire che anche quel che accade per caso ha pur sempre una sua causa, anche se l'effetto risulta derivare da una causa diversa da quella in forza della quale solitamente accade: ossia avviene per accidente (*κατα συμβεβηκως*). Può dunque accidentalmente accadere che, nel corso della generazione, la materia non si lasci plasmare e ne nasca un mostro. L'individuo di sesso femminile è esso stesso agli occhi di Aristotele un caso di errore della natura, un mostro prodotto dal caso: agendo sul sangue mestruale, il seme maschile forma la materia ed è a questo punto che può verificarsi la devianza; nascere femmina è, appunto, una devianza, ma si tratta pur sempre di una "*mostruosità necessaria*" al fine di perpetuare la specie.
- f) In questo contesto si inserisce il doppio significato che naturale ha in Aristotele:

- i) Indica ciò che è regolare ed accade per lo più, ed è proprio questo che consente la scienza
- ii) Oppure naturale sta a indicare il fine, il telos, la norma contro il meccanicismo; di fatto sta a indicare la realizzazione della forma intrinseca. Sarebbe quindi possibile il passaggio dalla descrizione (primo significato) alla prescrizione (secondo significato)⁸⁹
- g) Occupandosi la fisica di corpi in movimento, Aristotele si affatica a lungo sulla nozione di movimento (l'intero libro III è dedicato a tale tematica): riconoscendo quattro possibili modalità di κίνησις (locale, sostanziale, quantitativo, qualitativo), egli smaschera definitivamente l'eleatismo parmenideo.
 - i) Il movimento non è passaggio da essere a non essere o viceversa come per gli eleati, ma è passaggio da potenza ad atto; ora è vero che la potenza non è atto, però la potenza è uno dei significati dell'essere. Quindi il movimento è passaggio da un modo d'essere a un altro modo d'essere⁹⁰.
 - ii) Essendo passaggio da potenza ad atto e riferendosi questi a tutte le categorie, in teoria, dovremmo avere dieci tipi di movimento; di fatto Aristotele ne presenta quattro: secondo la sostanza, la qualità, la quantità, il luogo.
 - iii) Perché il moto sia possibile è necessario porre cinque principi: materia o sostrato del moto (dove risiede la potenzialità), forma e privazione (ed è sempre una privazione determinata; per questo il movimento non sarà mai a caso), ma sarà sempre determinato. Il sostrato passa dalla privazione della forma alla forma. Forma e materia sono cause, la privazione è il principio del mutamento in quanto indica la mancanza di una forma in un soggetto avente già una forma. Ogni movimento, poi comporta una causa efficiente e un fine
- h) Il moto locale è caratterizzato da un'unica direzione dall'alto verso il basso, o viceversa. A ciò vale per il mondo sublunare, poiché i corpi di quello sopralunare sono invece dotati di moto semplice (ovvero circolare: spuntano e tramontano sempre nel medesimo punto) in forza della particolare materia che li costituisce: si tratta non già dei quattro elementi empedoclei che stanno alla base dei corpi sublunari, bensì di quella materia incorruttibile che Aristotele chiama etere.
- i) Agli occhi di Aristotele, i corpi si distinguono in semplici (i quattro elementi) e in composti, ed entrambe le categorie cadono nel campo d'indagine della fisica: alla base di tutti i corpi che popolano il mondo sublunare stanno i quattro elementi individuati da Empedocle. Dal moto dei corpi semplici dipende direttamente anche l'assetto di del mondo terrestre, risultante costituito in base alla disposizione dei quattro elementi stessi (la cui disposizione è legata alle caratteristiche fisiche di ciascun elemento).
 - i) Il mondo sublunare (di natura sferica, che è la migliore tra quelle possibili) viene così a configurarsi come una serie di cerchi concentrici al cui centro sta l'elemento più pesante (la terra) e alla periferia quello più leggero (il fuoco), con in mezzo l'acqua e – più leggera – l'aria. In base a tale

⁸⁹ FISICA, II 8, 198 b 35 ss.: In effetti queste e tutte le altre cose che sono da natura, o si generano sempre in questo modo, o per lo più, e nessuna di esse si genera per fortuna o a caso. Infatti non è in modo fortuito o casualmente che capita di piovere spesso in inverno, mentre questo sarebbe vero se accadesse durante la canicola; e la canicola non fosse in estate, [199 a] ma piuttosto durante l'inverno. Se dunque c'è caldo, questo sembra essere o a caso o in vista di un fine; e se non è possibile che queste cose accadano o per circostanze fortuite o [5] a caso, avverranno in vista di un fine. Ma tutte queste cose sono da natura, come ammettono anche coloro che sostengono tali tesi; dunque nelle cose che si generano o esistono per natura, è presente l'operare in vista del fine [ενεκα του]. Inoltre, nelle cose nelle quali esiste un qualche fine, ciò che viene prima è fatto in vista di ciò che viene dopo. Quindi, come avviene nell'agire, [10] così accade in natura; e come avviene in natura, così accade anche in ogni azione, se niente lo impedisce. Ora l'agire è in vista di un fine; allora, anche il fine è per natura. Ad esempio, se una casa fosse fra le cose che sono per natura, essa verrebbe prodotta allo stesso modo in cui ora è costruita per mezzo della tecnica. E se le cose che sono da natura, fossero fatte non solo da natura, ma anche fossero prodotte con la tecnica, sarebbero prodotte in quello stesso modo nel quale esse sono prodotte per natura. [15] Dunque l'uno è in vista dell'altro. In generale, talvolta l'arte porta a compimento quanto la natura è impossibilitata a fare, tal'altra imita la natura. Se dunque le cose che sono secondo arte sono fatte in vista di un fine, è chiaro che anche le cose che sono secondo natura lo sono. Infatti il rapporto tra ciò che viene dopo e ciò che viene prima opera nello stesso modo in entrambe

⁹⁰ Fisica III, 200 b – 201 a: Talune cose sono soltanto in atto, altre in potenza e in atto; e alcune sono sostanza, altre quantità, o qualità e altre simili categorie dell'essere. Mentre la relazione si dice talvolta in riferimento all'eccesso e al difetto, talvolta [30] in rapporto a ciò che è attivo e passivo, e in generale in riferimento al motore e al mobile. II motore, infatti, è motore di ciò che è mobile, e ciò che è mobile, è mobile in quanto mosso dal motore. E non esiste movimento al di fuori delle cose. Ciò che diviene, infatti, muta sempre o secondo la sostanza, o secondo la quantità, o secondo la qualità o secondo il luogo. E non [35] v'è niente, oltre questi predicati comuni che, come abbiamo detto, non sia o sostanza, [201 a] o quantità o qualità o qualcuno delle altre predicazioni categoriali. In conclusione: non vi potrà essere né movimento né cambiamento al di fuori delle cose sopra richiamate, poiché non esiste realtà al di fuori delle cose dette. E ciascuna di queste cose è presente in ogni ente in modo duplice: ad esempio nella sostanza, per un verso, come forma, per l'altro [5] come privazione; nella qualità come bianco e nero; nella quantità come compiuto e incompiuto. In modo simile, nel movimento locale avremo alto e basso, o leggero e pesante. Sicché le specie di cambiamento e di movimento sono tante quante sono quelle dell'essere. E poiché abbiamo distinto, [10] nell'ambito di ciascun genere, ogni cosa secondo l'atto o la potenza, l'atto di ciò che esiste in potenza, in quanto tale, è movimento: ad esempio, l'atto di ciò che è alterabile, in quanto alterabile, è alterazione; l'atto di ciò che si accresce e di ciò che, al contrario, diminuisce (non esiste infatti un nome comune ad entrambi), crescita e diminuzione; e l'atto di ciò che si genera e di ciò che si corrompe, generazione e [15] corruzione; l'atto di ciò che si muove localmente, locomozione.

disposizione si spiegano anche i moti che si verificano nel mondo sublunare, che possono essere moti secondo natura ($\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$) e moti violenti ($\beta\iota\alpha$): una pietra lasciata cadere tende a muoversi di un moto naturale verso il basso, ma se la scagliamo verso l'alto essa procede per un tratto in direzione opposta al suo luogo naturale (muovendosi con un moto contro natura), fino a che non avrà esaurito la spinta e ricadrà a terra.

- ii) I corpi celesti, invece, si muovono di moto circolare. La luna segna il confine tra i due mondi (sublunare e sopralunare), ma tra essi non c'è separazione netta: c'è anzi una zona intermedia in cui si situano i fattori meteorologici, che sono da Aristotele spiegati con le vicissitudini cui vanno incontro i quattro elementi. I corpi celesti non si muovono però tutti allo stesso modo: ciascuno di essi descrive nel suo tragitto una sfera e l'insieme complessivo di tali sfere dà un insieme concentrico che ha al suo centro la Terra stessa (in ciò risiede il geocentrismo aristotelico). Come la Terra occupa il centro del mondo, così la periferia è occupata dal "cielo delle stelle fisse", che chiude l'estremità del mondo. Le stelle fisse hanno moto eterno, circolare e semplice: via via che dall'alto si scende verso la luna, i moti dei pianeti presentano sempre maggiori irregolarità (tali sono appunto i moti apparenti) di velocità e di regradazioni.
- iii) Gli individui sublunari che popolano il nostro mondo (uomini, animali, piante) sono mortali come individui (poiché costituiti dai quattro elementi), ma eterno è il loro processo di generazione e corruzione, cosicché il singolo uomo è perituro, ma la specie umana è eterna (l'atto stesso con cui si ama e ci si riproduce non è che un anelito all'eternità).

5) Matematica

- a) Per Platone gli enti matematici sono realtà ontologiche, oggettive, sono enti ideali esistenti.
- b) Per Aristotele
 - i) Gli enti matematici sono frutto di astrazione, nè reali nè irreali
 - ii) quindi sono enti di ragione che nella realtà esistono solo potenzialmente (proprietà intrinseche) e in atto esistono solo nella nostra mente

PIRRONE DI ELIDE

- 1) Pirrone cercava di dimostrare come sia possibile vivere una vita felice, anche senza la verità e senza quei valori che erano stati venerati in passato.
 - a) Il Giardino e la Stoà – che sorsero pochi lustri dopo – quando già il verbo di Pirrone cominciava a diffondersi lentamente, pur concordando nell'attribuire al saggio una serie di caratteri esistenziali già chiaramente individuati dal nostro filosofo, assunsero tuttavia una posizione diametralmente opposta, proclamando, con estrema risolutezza, che al saggio sono indispensabili «dogmi» e «certezze», e quindi ribadirono la convinzione greca che l'essere e la verità esistono e sono raggiungibili dall'uomo, e che la regola del vivere felici può scaturire solo da queste acquisizioni, e, dunque, dalla ricostruzione di una precisa tavola di valori.
 - b) Come è giunto Pirrone al rovesciamento di questa convinzione, così ben radicata? E come ha potuto dedurre una «regola di vita» e costruire una «saggezza», rinunciando all'essere e alla verità e dichiarando ogni cosa vana apparenza?
- 2) Una risposta a questi problemi può essere data solo tenendo conto dei seguenti tre fattori essenziali:
 - a) il momento storico in cui maturò il pensiero di Pirrone, e, in particolare, la sua partecipazione alla grande spedizione di Alessandro;
 - b) l'incontro con l'Oriente, che gli rivelò una tipologia di «saggezza» del tutto sconosciuta ai Greci;
 - c) i maestri e le correnti filosofiche greche da cui egli desunse gli strumenti concettuali per l'elaborazione e per la formulazione del suo pensiero.
- 3) Pirrone nega sia la «fisica» sia la «metafisica», e, in generale, ogni forma di ontologia in quanto tale.
 - a) Il ripudio dell'ontologia in senso «fisico», ossia presocratico, è chiaramente attestato dal seguente frammento di Timone di Fliunte, l'allievo di Pirrone: "O vecchio, o Pirrone, come e dove trovasti scampo dalla servitù alle vane e false opinioni dei Sofisti, e spezzasti le catene di tutti gli inganni e l'incanto delle loro ciance? Né ti curasti di investigare quali venti corrano nell'Ellade, né da che si formi ogni cosa e in che si risolve".
 - b) Il rifiuto dell'ontologia platonica, dell'Idea, della forma e della sostanza aristotelica è netto. L'Idea platonica e la forma aristotelica, sia pure in differente modo, fondano la natura delle cose, la loro intelligibilità e, quindi, la possibilità della loro conoscenza, nonché la stabilità e l'eternità dei valori. Tutte le cose, insomma, nell'ontologia platonico-aristotelica, hanno una «stabilità nell'essenza», e

pertanto possiedono una differenziazione, una misura e una discriminazione oggettiva. Al contrario, secondo Pirrone le cose non hanno alcuna differenza, né misura, né discriminazione. Ne segue che non esistono valori, e niente è per natura brutto o bello, buono o cattivo, giusto o ingiusto e tutto indifferentemente si equivale (e anche non si equivale), giacché per Pirrone niente è più questo che quello.

- c) Potremmo dunque affermare che egli respinge le istanze di ogni forma di ontologia in quanto tale. Infatti, mentre il cammino dell'ontologia va dalle apparenze all'essere, all'opposto Pirrone si ritrae dall'essere alle apparenze, negando recisamente che ci sia l'essere, e quindi che sia possibile qualsiasi giudizio sull'essere e riconoscendo per conseguenza soltanto l'apparire. Dunque, secondo Pirrone, non domina l'essere ma l'apparire: "Il fenomeno domina sempre, dovunque appaia"⁹¹.
- 4) Ma come e che cosa può costruire Pirrone su questo azzeramento dell'essere e dei suoi principi?
- a) I Sofisti, che negarono l'essere e la verità, spostarono la loro fiducia sull'uomo, inteso come «misura di tutte le cose»;
- b) Pirrone non ha più fiducia nemmeno nell'uomo, perché ne sente la nullità. Non a caso, ci viene riferito che Pirrone apprezzava i versi di Omero in cui si canta la fragilità, la pochezza, la miseria e la nullità dell'uomo: "Filone ateniese, suo intimo amico, diceva che Pirrone menzionava spessissimo Democrito, ma poi anche Omero, che egli ammirava e di cui era solito citare il verso: Quale la stirpe delle foglie, tale anche quella degli uomini. E lo lodava anche perché soleva paragonare gli uomini alle vespe, alle mosche e agli uccelli. E citava volentieri anche i seguenti versi: Dunque, amico, pure tu muori! Perché così piangi il tuo [destino]? Morì anche Patroclo che era molto più valoroso di te. E tutti i passi che alludono all'instabilità della condizione umana, all'inutilità dei propositi e alla fanciullesca follia dell'uomo"⁹².
- c) Allora, se criterio non è più l'essere e se criterio non può essere nemmeno l'uomo, dove lo cercheremo? La risposta di Pirrone è: «da nessuna parte». Il criterio è la rinuncia al criterio. Riferisce il peripatetico Aristocle, attingendo direttamente dalle opere di Timone di Fliunte: "*[Pirrone] non ha lasciato nulla di scritto, ma il suo discepolo Timone dice che colui che vuole essere felice deve considerare queste tre cose: 1) in primo luogo, quale è la natura delle cose; 2) in secondo luogo, in quale modo dobbiamo disporci nei confronti di esse; 3) in terzo luogo; che cosa risulterà a coloro che si trovano in questa disposizione. 1) Orbene, egli dice che Pirrone mostra che le cose sono ugualmente indifferenti, immisurabili e indiscriminabili e per questo né le nostre sensazioni né le nostre opinioni possono essere vere oppure false. 2) Per conseguenza, non bisogna accordare ad esse fiducia, ma bisogna essere senza opinione, senza inclinazione, senza agitazione, affermando di ciascuna cosa che è non più di quanto non è, oppure che è e che non è, oppure che né è né non è. 3) Coloro che si mettono in questa disposizione conseguiranno, dice Timone, in primo luogo l'afasia, e poi l'atarassia". (Aristocle, fr.6 Heiland)*
- i) prima di passare all'analisi dei tre punti, è bene sottolineare il significato e la portata della premessa, in cui si dice che la considerazione di questi punti deve essere fatta da «colui che vuole essere felice». L'aspetto «eudemonistico» prevale, dunque, nettamente nel pensiero di Pirrone. I tre principi cardinali dello Scetticismo pirroniano esprimono un sistema pratico di saggezza, e in questo spirito vanno letti e interpretati.
- ii) Dei tre il più difficile da interpretare è il primo, che è anche il più importante. La difficoltà sta in questo: le cose sono in se stesse indifferenti, immisurabili e indiscernibili, oppure sono tali non in se stesse, ma solo per noi? L'indifferenza delle cose è oggettiva o soggettiva?
- (1) La maggior parte degli interpreti (in gran parte sotto l'influenza dello Scetticismo posteriore) ha creduto che Pirrone intendesse dire semplicemente che noi uomini non abbiamo strumenti adeguati (sensi e ragione) per riuscire a cogliere le differenze, le misure e le determinazioni delle cose.
- (2) Ma, in realtà, il testo pare affermare il contrario: non dice, cioè, che, poiché sensi e opinioni sono inadeguati, le cose per noi risultano indifferenziate, immisurate e indiscriminate; ma dice, all'opposto, che le cose stesse sono indifferenti, immisurate e che proprio in conseguenza di questo sensi e opinioni non possono né dire il vero né il falso. Insomma, sono le cose che rendono sensi e ragione incapaci di verità e di falsità, e non viceversa. È, questa, una conseguenza necessaria che scaturisce dalla negazione dell'essere, dell'eidos e della so-

⁹¹ Timone, fr.69 Diels

⁹² Diogene Laerzio, Vite dei filosofi, IX, 67

stanza, è, cioè, la posizione che scaturisce dalla negazione dell'ontologia platonico-aristotelica⁹³.

2(a) I valori etici e in genere tutti i valori, così come tutte le cose, non hanno una loro statura ontologica, appunto perché «nulla esiste in verità».

2(b) Invece dell'essere, quindi, si pongono come determinanti la «convenzione» (il *nomos*) e il «costume» (l'*ethos*).

2(c) Aristotele aveva indicato la sostanza come essere per eccellenza e l'aveva definita come «un qualcosa di determinato»; per contro Pirrone rovescia la posizione aristotelica: «ciascuna cosa non è più questo che quello». Non contraddicono questa interpretazione, anzi la riconfermano, due celebri frammenti di Timone:

(i) «Non affermo che il miele è dolce, ma riconosco che appare dolce»⁹⁴. Il che significa che in sé il miele, essendo come ogni cosa indeterminato, è inqualificabile, mentre qualificabile è solo l'apparire. Non vuol dire che esiste un miele come cosa in sé dotato di una sua natura ma da noi non raggiungibile; il miele non ha una sua natura, e il suo apparire, se da me è qualificabile come dolce, da un altro (cui il miele non piace) può essere qualificato in altro modo. L'essere, insomma, non è espresso, perché non c'è, è espresso solo l'apparire. Di conseguenza, all'«essere» si sostituisce l'«apparire».

(ii) «Il fenomeno domina sempre, dovunque appaia»⁹⁵.

iii) Pirrone tuttavia non è giunto tanto avanti da risolvere tutto nell'«apparenza pura e universale» in modo preciso. Infatti la risoluzione di tutte le cose nella pura apparenza senza alcun residuo avrebbe portato non già al dubbio assoluto, bensì alla certezza assoluta, perché, se tutto si risolve nell'apparire, le cose sono così appunto come appaiono e non diversamente.

d) Riguardo alla sua concezione della natura del divino c'è un frammento di Timone che mostra chiaramente come fosse assai complessa.

i) Viene domandato a Pirrone: «O Pirrone, questo il mio cuore desidera di apprendere da te, come mai tu, pur essendo uomo, ancora così facilmente conduci la vita tranquilla, tu che solo sei guida agli uomini, simile a un Dio»⁹⁶.

ii) Risponde Pirrone: «Io ti dirò in verità come mi sembra che sia, prendendo come retto canone questa parola di verità: che vive eternamente una natura del divino e del bene, da cui deriva all'uomo la vita più eguale»⁹⁷.

Come intendere questa «natura del divino e del bene» e il conseguente «retto canone»? un accento religioso di questo genere ha qualcosa di enigmatico; il Dio che Pirrone venera non è una provvidenza del mondo né degli uomini come il Dio degli Stoici; è solamente come l'essere perfettamente stabile davanti al quale svaniscono gli aspetti diversi e fuggevoli del reale.

Le cose, secondo Pirrone, risultano mere apparenze non già in funzione del presupposto dualistico dell'esistenza di «cose in sé» a noi come tali inaccessibili, bensì in funzione della contrapposizione appunto a quella «natura del divino e del bene» di cui parla il frammento di Timone. Misurato con il metro di questa «natura del divino e del bene» tutto appare a Pirrone come irreali. Se così è, non si può negare l'esistenza di un sottofondo religioso che ispira lo Scetticismo pirroniano. L'abisso che egli scava fra l'unica «natura del divino e del bene» e tutte le altre cose, implica una visione quasi mistica delle cose e una valutazione della vita di un rigore estremo, appunto perché non concede alle cose del mondo alcun significato autonomo, mentre concede realtà al divino e al bene.

5) Se le cose sono indifferenti, immisurabili e indiscernibili e se, di conseguenza, senso e ragione non possono dire né il vero né il falso,

a) l'unico atteggiamento corretto che l'uomo può tenere è quello di non dare alcuna fiducia ai sensi né alla ragione, ma restare *adoxastos* vale a dire rimanere «senza opinione», ossia astenersi dal giudizio (l'opinare è sempre un giudicare). Questa «astensione dal giudizio» venne successivamente espressa con il termine «*epoché*», di derivazione stoica. Come è stato recentemente messo bene in

⁹³ Una chiara conferma la troviamo in un passo di Diogene Laerzio: «Pirrone diceva che niente è bello né brutto, niente è giusto né ingiusto, e similmente applicava a tutte le cose il principio che nulla esiste in verità e sosteneva che tutto ciò che gli uomini fanno accade per convenzione e per abitudine, e che ogni cosa non è più questo che quello». (*Vite dei filosofi*, IX, 61)

⁹⁴ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX, 105

⁹⁵ Timone, fr.69 Diels

⁹⁶ Timone, fr.67, Diels

⁹⁷ Sesto Empirico, *Contro i matematici*, XI, 20

rilievo, Zenone di Cizio affermava la necessità per il saggio di non dare l'assenso, ossia di «sospendere il giudizio» (epoché), di fronte a ciò che è incomprendibile (e di dare l'assenso solo a ciò che è evidente); Arcesilao e Carneade, in polemica con gli Stoici, sostengono che il saggio deve «sospendere il giudizio» su ogni cosa, perché nulla è evidente.

- i) Questa posizione di «totale astensione dal giudizio» è di una coerenza estrema rispetto al principio che nega alle cose l'essere e l'essenza e quindi nega la legge fondamentale dell'essere, ossia la non-contraddizione.
 Scriveva Aristotele, riferendosi ai negatori della suprema legge dell'essere: "È evidente che la discussione con tale avversario non può vertere su nulla, perché egli non dice nulla: infatti, egli non dice né che la cosa sta così, né che non sta così, ma dice che la cosa sta così e non così, e poi, daccapo, egli nega e l'una e l'altra affermazione, e dice che la cosa né sta così né non così"⁹⁸.
 Ebbene, la posizione che Pirrone assume è esattamente questa: "Bisogna essere senza opinione [...] affermando di ciascuna cosa che è non più di quanto non è, oppure che è e che non è, oppure che né è né non è. Coloro che si mettono in questa disposizione conseguiranno in primo luogo l'afasia [...]"⁹⁹.
- ii) Più volte, nella *Metafisica*, Aristotele ribadisce il concetto che chi nega il supremo principio dell'essere, per restare coerente con questa negazione dovrebbe tacere e non esprimere assolutamente nulla. E tale è precisamente la conclusione che trae Pirrone proclamando l'«afasia».
- b) E, per conseguenza, deve anche restare senza alcuna inclinazione (non inclinare verso una cosa piuttosto che verso un'altra), e restare senza agitazione, ossia non lasciarsi scuotere da alcuna cosa, rimanere indifferenti. È chiaro che ciò che sul piano teoretico è la mancanza di giudizio, sul piano pratico è l'indifferenza (adiaphoria) per le cose, appunto per la ragione che nulla è più questo che quello¹⁰⁰.
- c) Il distacco dalle cose, che raggiunge il momento culminante nell'«afasia», comporta l'«atarassia», cioè la mancanza di turbamento. Anche Diogene Laerzio conferma: "Il fine degli scettici è l'apatia" (*Vite dei filosofi*, IX, 108).
- d) Questo «spogliare completamente l'uomo» non ha come fine l'annullamento totale dell'uomo, ossia il non-essere assoluto, ma, al contrario, coincide con la realizzazione di quella «natura del divino e del bene da cui deriva all'uomo la vita più eguale», di cui parla il frammento di Timone, ossia la realizzazione di quella vita che non sente il peso delle cose, le quali, rispetto a quella natura, non sono che indifferenti, immisurate e indiscriminate apparenze.

PLOTINO

1) Perché l'Uno è principio, 'nostalgia dell'Uno'.

- a) Se la centralità dell'invisibile, il suo primato sul visibile, accumuna Plotino a Platone, la differenza più grande è nel superamento del dualismo ontologico: per Platone tutta la realtà si riconduce a due fonti, la materia-chora e il mondo intelligibile; per Plotino invece tutto si riconduce a un unico principio, da cui tutto, inclusa la materia, scaturisce.
- b) Alla radice di ogni realtà sta infatti l'Uno: le cose in tanto esistono, in quanto sono une, unitarie; nulla esiste che non sia in qualche modo uno, dunque l'unità, più che l'essere, è il costitutivo primario e fondamentale della realtà.
 Plotino costruisce il suo sistema metafisico a partire dal mondo sensibile. Ogni cosa esiste in quanto è unità. È tuttavia possibile reperire gradi gerarchici di unità¹⁰¹. Esistono infatti enti in se stessi più o

⁹⁸ Aristotele, *Metafisica*, IV, 4, 1008 e 30-33

⁹⁹ Aristocle, presso Eusebio, *Praep. evang.*, XIV, 18, 3

¹⁰⁰ "La sua vita fu coerente con la sua dottrina. Lasciava andare ogni cosa per il suo verso e non prendeva alcuna precauzione, ma si mostrava indifferente verso ogni pericolo che gli occorreva, fossero carri o precipizi o cani, e assolutamente nulla concedeva all'arbitrio dei sensi. Ma, secondo la testimonianza di Antigono di Caristo, erano i suoi amici, che solevano sempre accompagnarlo, a trarlo in salvezza dai pericoli". (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX, 62)

¹⁰¹ Perciò si risale sempre a un'unità. E per ogni cosa c'è un'unità, a cui bisogna risalire; e ogni essere si riconduce all'unità che è prima di esso, ma che non è ancora l'Uno assoluto, finché poi si arrivi all'Uno assoluto; ma questo non rimanda più a nessun altro. Quando si afferra l'unità della pianta — cioè l'immobile suo principio — o l'unità dell'animale o quella dell'anima o quella dell'universo, si afferra ciò che in ciascuno di essi c'è di più possente e prezioso: e quando noi conosciamo l'Uno che appartiene agli esseri realissimi ed è il loro principio, la loro sorgente e la loro potenza, dovremo diffidare e credere che sia il nulla? PLOTINO, *Enneadi* III 8, 10

meno unitari, enti, cioè, la cui interiore unità è maggiore o minore: il coro, il gregge, l'esercito, posseggono un grado di unità minore del corpo, che a sua volta è meno unificato dell'anima. L'unità del coro, del gregge, dell'esercito, è infatti, per i componenti, estrinseca, accidentale. Il loro scioglimento li lascia intatti. Il coreuta, la pecora, il soldato, astratti dall'unità del tutto cui appartengono, non perdono l'essere. L'unità del corpo è invece intrinseca, perché la separazione degli organi provoca la loro morte, cioè la perdita dell'essere. Il reciproco legame delle parti del corpo, che sono materialmente separabili, è tuttavia inferiore alla connessione delle facoltà dell'anima, che in nessun modo possono abbandonarla. Nessun ente che sia uno (e nessun ente esiste che non sia uno) è tuttavia l'Uno. Il coro, il corpo, l'anima sono unità della molteplicità (i coreuti, gli organi, le facoltà), e quindi non possono essere l'unità priva di molteplicità. Essi sono quindi uno, ma non l'Uno. Sono, cioè non sono nulla, in virtù di quell'Uno che non sono. L'Uno è il loro fondamento, ed essi sono solamente in quanto ne partecipano. Essendo immagine dell'Uno, se scomparisse precipiterebbero nel nulla¹⁰².

- c) Ogni cosa è una unità, ma insieme è molteplicità sia perché in relazione ad altre cose, sia perché in sé molteplice; lo stesso vale per le Idee che sono molte; e per lo Spirito che è pensiero quindi dualità di soggetto e oggetto. Però tutto tende all'Uno da cui deriva (qui si fonda la nostalgia dell'Unità da cui tutto deriva). Di conseguenza la filosofia deve indagare l'"assolutamente Uno" che sta "oltre"

2) Uno:

- a) Relazione alla ipotesi Uno-Uno del Parmenide; dà realtà ontologica all'Uno assoluto che nel Parmenide era solo una ipotesi
- b) **Infinito** per l'illimitatezza del suo potere (contro Platone: finito; per Platone l'Uno è limitato e limitante); *amorphos e aneidos*
- c) Infinita **potenza spirituale** produttrice¹⁰³ (per la prima volta appare un infinito non materiale)
- d) Assolutezza dell'Uno: **oltre-essere e oltre-intelletto** e volontà proprio perché infinito; per questo non è pensiero né autocoscienza né volontà né volontà che son tutte finite, determinate. Il Dio di Plotino non è personale perché la soggettività, la volontà e la scelta appartengono, per lui, al mondo del finito e non a ciò che è immutabile, necessario, impersonale, come si conviene alla sfera della divinità, che egli chiama Uno, per sottolineare la sua inafferrabilità, inesprimibilità, inconoscibilità, trascendenza.
- e) Proprio perché oltre l'essere e l'intelletto possiamo darne solo **determinazioni negative; ineffabile¹⁰⁴**: possibilità, circa l'Uno, unicamente del linguaggio analogico
- f) **Perché c'è?** (La prima volta che viene posta questa domanda radicale; prima il principio era dato per scontato) esiste perché è causa sui;
- g) Potremmo dire che è **Bene, Bene in sé** perché:
 - i) fonda l'essenza (una cosa è quello che è se è una)
 - ii) è ciò a cui tutto tende
 - iii) perché fonte di vita e di energia
- h) Assoluta semplicità (che però non è povertà) causa della complessità

¹⁰² E' in virtù dell'Uno che tutti gli enti sono quello che sono, sia le sostanze che sono enti in un senso primario del termine, sia quegli attributi che in qualche misura, come suol dirsi, fanno parte degli enti. (Enn. VI 2,8,1)

¹⁰³ Che cosa è dunque? L'Uno è la potenza di tutte le cose; se esso non fosse, nulla esisterebbe, né l'Intelligenza, né la Vita prima, né la Vita universale. Ciò che è al di sopra della vita è causa della vita; l'attività della vita, che è tutte le cose, non è la prima, ma scaturisce da esso come da una sorgente. Si immagini una sorgente che non ha alcun principio e che a tutti i fiumi si espande senza che i fiumi la esauriscano, e rimane sempre calma; i fiumi che escono da essa scorrono tutti assieme prima di dirigersi verso punti diversi, ma ciascuno sa già dove i flutti lo porteranno. Oppure <immagini> la vita di un albero grandissimo, la quale trascorre in esso, mentre il suo principio rimane immobile senza disperdersi per tutto l'albero, poiché risiede nelle radici. Esso dà alla pianta tutta la sua molteplice vita, ma, non essendo molteplice, anzi essendo principio della molteplicità, rimane immobile. E non c'è da stupire — oppure sarebbe anche il caso di meravigliarsi — che la molteplicità delle vite proceda da ciò che non è molteplice e che non esista molteplicità se ciò che non è molteplice non esiste prima di questa molteplicità. Infatti il Principio non si divide nell'universo, perché, se esso si frammentasse, l'universo perirebbe né più rinascerebbe, qualora il suo principio non rimanesse in sé, differente <da tutto>. PLOTINO, Enneadi III 8, 10

¹⁰⁴ Enneadi, VI, 8, 8: Noi vediamo che la libertà non è una cosa accidentale per Lui, ma, partendo dalla libertà che c'è negli altri esseri ed eliminando i contrari, osserviamo la libertà in sé: noi così trasferiamo a Lui le qualità inferiori che vediamo negli esseri inferiori, poiché non siamo in grado di cogliere ciò che dovremmo dire di Lui. Nulla noi sapremmo trovare che lo riguardi, tanto meno poi che sia attingente alla sua essenza. Tutto ciò che è bello e santo è posteriore a Lui, poiché di tutto questo Egli è il Principio (anche se, in un altro senso, non sia nemmeno principio). E come abbiamo eliminato da Lui ogni proprietà, così eliminiamo come cose posteriori la libertà e il libero arbitrio: questi infatti sono attributi che enunciano una forza rivolta verso l'esterno, e cioè che Egli non ha ostacoli e che perciò esistono altre cose di fronte alle quali Egli è libero. È necessario invece negare che Egli abbia un qualsiasi rapporto con esse, poiché Egli è quello che è anche prima di esse. Gli togliamo infatti anche il termine "è", e con esso, qualsiasi rapporto con gli esseri (tà ónta). [...]

- i) potenzialità dell'Uno (proprio perché ricchezza infinita da cui tutto dovrà derivare; è attivo senza essere atto); questa potenzialità, come ricchezza infinita, precede tutto (diversamente da Aristotele per il quale la potenza, che è privazione, viene sempre dopo l'atto)
- j) doppia attività dell'Uno
 - i) pone sé (libertà); è causa sui, attività autoproduttrice
 - ii) pone l'altro: Nous (necessità);
 proprio per questa doppia dimensione di libertà e di necessità si deve parlare di processione e non di emanazione (che prevede solo l'inevitabilità del derivare)

Come può accadere che dall'Uno si generino tutte le cose che sono? Non per "volontà" dell'Uno – come sostiene, invece, la tradizione ebraico-cristiana –, perché un atto di volontà sarebbe un segno di imperfezione (chi vuole qualcosa significa che ne ha bisogno, e quindi non è perfetto). Il mondo, secondo Plotino, è generato dall'Uno per irradiazione, come dal Sole la luce, dal fuoco il calore. Dall'Uno emana l'Intelligenza e dall'Intelligenza emana l'Anima: queste sono le tre ipostasi, la risposta della filosofia neoplatonica alla concezione trinitaria cristiana¹⁰⁵.

3) Intelletto (Nous) Uno-molti (Uno che ha parti: è la seconda ipotesi del Parmenide, l'Uno che è e in quanto tale è anche pensiero)

(sintesi di Pensiero di pensiero di Aristotele e Iperuranio di Platone)

- a) Per poter spiegare come dall'Uno derivi il nous Plotino ricorre a immagini; è l'unica via possibile proprio perché l'Uno è al di là dell'essere e dell'intelletto. Derivando da esso l'intelletto non può comprenderlo nelle sue categorie. Di qui l'uso delle immagini della luce, del fuoco, del profumo, della sorgente¹⁰⁶
- b) L'Uno pone il Nous rimanendo integro (non si impoverisce ponendo l'altro da sé) e immobile in se stesso¹⁰⁷.
- c) Il Nous essendo derivato dall'Uno sarà esso stesso attività; di conseguenza ha
 - i) una I attività: il suo rivolgersi all'Uno e qui si costituisce come essere o sostanza. Da notare che ciò che sostiene nell'esistenza il Nous è proprio la contemplazione, che è conoscenza dell'Uno: non si tratta di un lusso, ma della fonte dello stesso essere. Esistenzialmente ciò ha delle implicazioni importanti: ciò che vale per l'Intelletto vale, a maggior ragione per gli uomini, che sono chiamati appunto alla contemplazione come loro attività più nobile e di decisivo valore.

¹⁰⁵ Enneadi, V, 1, 6: [...] Allorché il nostro discorso verte sulle realtà eterne, non intendiamo certo parlare di nascita nel tempo. Quando attribuiamo ad esse, certamente a parole, la nascita, è per assegnare ad esse una causa e un ordine. In realtà, dobbiamo riconoscere che ciò che nasce di lassú, nasce senza che Egli si sia mosso, perché, se qualcosa nascesse solo dopo un suo movimento, il generato sarebbe terzo dopo di Lui e il suo movimento, e non secondo. È dunque necessario, se c'è un secondo dopo di Lui, che esso esista senza che Egli si muova, né che lo desideri, né che lo voglia, né che si compia un movimento qualsiasi. In che maniera dunque, e che cosa dobbiamo pensare del Primo, se Egli resta immobile? Un irradiazione che si diffonde da Lui, da Lui che resta immobile, com'è nel Sole la luce che gli splende tutt'intorno; un irradiazione che si rinnova eternamente, mentre Egli resta immobile. Tutti gli esseri [pánta tà ónta], finché sussistono, producono necessariamente dal fondo della loro essenza [ousía], intorno a sé e fuori di sé, una certa esistenza [ypóstasis], congiunta alla loro attuale virtù, che è come una immagine degli archetipi [archety'pon] dai quali è nata: il fuoco effonde da sé il suo calore, e la neve non conserva il freddo soltanto dentro di sé; un'ottima prova di ciò che stiamo dicendo la danno le sostanze odorose, dalle quali, finché sono efficienti, deriva qualcosa tutto intorno, di cui gode chi gli sta vicino.

Tutti gli esseri, giunti a maturità, generano: ciò che è eternamente perfetto genera sempre e in eterno; ma genera qualcosa di inferiore a sé. E che dobbiamo dire del Perfettissimo [teleiótatos]? Nulla da Lui può nascere se non ciò che è il più grande dopo di Lui; ma il più grande dopo di Lui, e il secondo, è l'Intelligenza [Noús]: e l'Intelligenza contempla l'Uno [Mónos] e ha bisogno soltanto di Lui, mentre l'Uno non ha bisogno dell'Intelligenza. E poi: ciò che viene generato da chi è superiore all'Intelligenza è Intelligenza, e l'Intelligenza è superiore a tutte le cose, poiché le altre cose vengono dopo di lei; e l'Anima [psyché], a sua volta, è, diciamo così, il pensiero [lógos] e l'atto [enérgeia] dell'Intelligenza, come l'Intelligenza è il pensiero e l'atto dell'Uno.

Il pensiero dell'Anima, però, in quanto è immagine dell'Intelligenza, è alquanto oscuro e deve perciò guardare all'Intelligenza, come l'Intelligenza, per essere Intelligenza, deve guardare all'Uno. E l'Intelligenza vede l'Uno senza esserne separata, perché è subito dopo l'Uno e non c'è nulla fra lei e l'Uno, come non c'è nulla fra l'Intelligenza e l'Anima. Ogni cosa, infatti, tende al suo genitore e lo ama, soprattutto quando genitore e generato sono soli; ma quando il genitore è anche il sommo Bene [tò áriston], il generato è necessariamente unito a Lui sí da esserne separato soltanto per alterità [os tē eteróteti].

¹⁰⁶ H. G. GADAMER, Il cammino della filosofia, in http://www.emsf.rai.it/gadamer/interviste/07_plotino/plotino.htm "Che cos'è, in realtà, una sorgente, una fonte? È acqua che sgorga in continuazione e che alla fine riempie tutti i fiumi e i mari, senza mai venir meno. Questo è il grande mistero: è "dappertutto". Ho prestato particolare attenzione, meditando su Plotino, al significato della parola tedesca "überall", "dappertutto". "Über" (sopra), "all" (tutto); che vuol dire? Più di tutto? Meno di tutto? Al di sopra di tutto? Ciò che è sommo? Oppure ciò che, essendo "sopra tutto", è anche dappertutto? Ecco il senso della metafora della sorgente: l'acqua - che è dovunque - è l'acqua della fonte".

¹⁰⁷ "L'atto di pensare non è primo né nell'ordine ontologico né in dignità ma ha il secondo posto e si produce perché il Bene lo fa esistere e, una volta generato, lo attrae a sé: e così il pensiero è mosso e vede. Pensare vuol dire muoversi verso il Bene e desiderarlo. Il desiderio genera il pensiero e lo fa esistere insieme, il desiderio di vedere genera la visione. Dunque il Bene stesso non deve pensare nulla, poiché non c'è altra cosa che sia il suo bene"

- ii) una II attività: come pensiero (rivolto a se stesso)¹⁰⁸; di qui la dualità pensiero – pensato e la molteplicità dei pensati
- iii) le diverse idee non sono altro che il Nous che si contempla da infiniti punti di vista possibili. Quindi il Nous è l'Ipèrurano di Platone. L'Uno è assoluta potenza di tutto, il Nous è tutte le cose a livello ideale. Proprio perché è tutte le idee, le idee del Nous saranno tutte legate tra di loro e si implicheranno a vicenda pur essendo diverse tra di loro; quindi la dialettica nell'Intelletto non è solo mezzo conoscitivo, come in Platone, ma dimensione ontologica. Ogni Idea si riverbera nel tutto e viceversa, proprio perché ogni idea è il Nous.
Essendo tutte le idee, il Nous è tutte le cose idealmente.
È l'Uno - molti del Parmenide. Per Platone l'Uno è finito e ha forma. Plotino accetta questo ponendolo però a livello di Nous.
Nel Nous, allora, si troveranno i cinque generi sommi del Sofista, però non l'uni accanto all'altro come in Platone, ma in vivente unità.
Perché unità immediata di tutte le idee, il Nous non è ragione, ma intuizione immediata; la ragione ne è estrinsecazione e degradazione.
- iv) per tutti questi motivi il Nous è Essere Pensiero Vita Bellezza (dato che la bellezza è forma). con il suo concetto di Nous, Plotino pone il Nous al centro della propria gnoseologia, estetica ed etica, perché il Nous è la verità stessa, la cui contemplazione da parte dell'anima umana rende liberi e virtuosi, è la Bellezza-in-sé, in quanto il Nous è 'buono' a immagine del Bene che gli dà forma, è la meta del cammino di conversione morale dell'uomo, perché soltanto vivendo la vita del Nous si raggiunge la vera felicità.

d) III attività: pone l'Anima

4) Anima "ultima dea" (Uno e molti delle ipotesi del Parmenide)

- a) sua natura non è pensare (sarebbe Nous) ma dare vita, ordinare, reggere, governare la realtà
 - i) Anima suprema (contempla il Nous e attraverso questo l'Uno): pensa
 - ii) Anima del mondo: si conserva contemplando se stessa
 - iii) Anima che regge e conserva¹⁰⁹; è principio del movimento, essa stessa è movimento.
- b) Ha una "posizione intermedia", come "due facce", una rivolta al soprasensibile a cui appartiene e una al sensibile che deve in qualche modo reggere nell'essere
 - i) Presente nel corporeo senza deflettere dalla sua unità e per questo è tutta in tutto.
 - ii) Una e molti; divisa e indivisa: divisibile perché deve animare il molteplice sensibile, indivisibile perché contemplazione del Nous e, attraverso il Nous, dell'Uno. Perché insieme divisibile e indivisibile è insieme, anche, attiva e passiva.
 - iii) È 'natura', physis che plasma
 - iv) singole anime

5) Mondo:

- a) materia: (viene dedotta non presupposta)
 - i) riflesso ultimo dell'attività, quindi lembo estremo dell'Assoluto, del tutto; opposta e, per questo, 'simile' all'Uno¹¹⁰; come l'Uno è assolutamente incomprensibile, non categorizzabile (quindi il mondo avrà sempre un aspetto incomprensibile e irrazionale)
 - ii) privazione di Bene e 'non essere'; 'male' come privazione¹¹¹; la materia, quindi, non è forza per se stessa negativa come in Platone

¹⁰⁸ Ma anche l'Essere è attività: in ambedue [Essere e Intelligenza] c'è dunque un'unica attività, o meglio, essi sono una cosa sola; un'unica natura, dunque l'Essere e l'Intelligenza; e perciò gli esseri, l'attività dell'Essere è l'Intelligenza così intesa; e i pensieri così intesi sono l'idea, la forma dell'Essere e la sua attività. Purtroppo il nostro pensiero opera questa divisione e immagina una cosa dopo l'altra, e questo perché l'intelligenza che divide è diversa da quella indivisibile che non divide e che è l'Essere e il Tutto. (Enneadi V 9, 8, 941)

¹⁰⁹ La prima parte dell'anima è in alto, vicina alla cima, eternamente soddisfatta e illuminata, e rimane lassù; l'altra parte, che partecipa della prima, in quanto ne partecipa procede eternamente, vita dalla vita; essa è infatti attività che si diffonde in ogni luogo ed è presente ovunque. (Enneadi III 8, 5, 513)

¹¹⁰ La materia è un substrato indefinito, priva di forma., non è certo un corpo perché è priva di qualità., è essenzialmente semplice e una perché è priva di ogni determinazione., e volendo coglierla col pensiero non si arriva al pensiero della materia, ma piuttosto alla negazione di ogni pensiero. (Enn. II 4,12,6-8-10)

¹¹¹ Difatti la materia non possiede neppure l'essere - che le permetterebbe di partecipare del bene -, anzi l'essere che si attribuisce ad essa è frutto di un equivoco: la verità è che essa è non-essere. C'è una carenza di bene che consiste nel fatto di non essere il Bene pieno; ma la carenza totale del bene, questo è il male. Se è così, si deve concludere che noi non siamo affatto il principio dei nostri mali, che il male non viene da noi stessi: esso esiste prima di noi. Il male possiede l'uomo e lo possiede suo malgrado. (Enn. I 8,51,5). Sic-

- iii) la materia è il lembo estremo dell'anima; è assenza di ogni attività e vitalità. Per questo la materia, posta dall'anima, deve pure essere sorretta nell'essere dall'anima; quindi è plasmata dall'Anima che vi imprime le forme.
- b) Il mondo, allora, è uno specchio delle forme; tutto quello che esiste, esiste in quanto riflette le forme; quindi tutto è forma, logos, panlogismo. Di conseguenza il mondo sarà assieme perfetto (perché determinato dalle forme) e imperfetto (proprio per l'inerzia e la resistenza della materia)

6) Uomo

- a) preesistenza dell'anima
- b) colpe dell'anima:
 - i) ontologica (non sarebbe una vera colpa): la necessità da parte dell'anima di legarsi alla materia per permettere alla materia d'esistere. Potrebbe essere colpa nel senso che l'anima legata alla materia si caratterizza per la volontà di appartenersi e, quindi, per l'individualità.
 - ii) Morale: l'anima dimentica la propria origine soprasensibile; e questo è il massimo male perché l'anima si fa condizionare dalla materia, venendo meno alla sua funzione. Però, questo male, essendo legato alla materia, ed essendo la materia qualcosa che in qualche modo ci preesiste, non dipenderebbe da noi, ci preesisterebbe.
- c) conoscenza: l'anima essendo spirituale non può essere passiva
 - i) quindi anche la sensazione vista non dalla parte del corpo (qui è passività) ma dalla parte dell'anima è attività in quanto la sensazione, la modificazione del corpo viene giudicata dall'anima. Nell'anima, allora, tutto è attività anche la memoria, i sentimenti, le passioni, le volizioni.
 - ii) La sensazione in quanto coglie la forma sensibile è una contemplazione oscura,
 - iii) A partire da qui è possibile l'anamnesi grazie al legame di ogni anima all'Anima
- d) La libertà è l'attività più alta dell'anima in quanto consiste nel tendere al Bene attraverso il Nous; questo porta a staccarsi dal corporeo (male attaccarsi); e questo è possibile già in questa vita.

7) Ritorno all'Uno:

- a) Primo presupposto per il ritorno all'Uno è rinchiudersi nella propria interiorità. Il saggio neoplatonico non avrà necessità di cercare la verità fuori da sé, si concentrerà invece sulla percezione dell'Anima e dell'Intelletto che sono dentro di sé, traccia di quelle emanazioni che conducono ininterrotte alla riscoperta dell'unità originaria. Ogni uomo ha dunque l'Uno in sé, poiché dell'Uno sono fatte tutte le cose¹¹².
- b) Sono cinque le tappe che portano l'uomo alla riscoperta dell'Uno che dimora nella propria interiorità, partendo dalle più lontane dalla perfezione fino ad arrivare alla perfezione dell'estasi:
 - i) La vita virtuosa, ovvero il rispetto dei doveri sociali, la sapienza che abitua l'uomo ad esplorare la mente, la temperanza che aiuta a liberare dalle passioni nocive (tema già stoico), il coraggio che permette di non temere il distacco dal corpo materiale (d'ostacolo alla conoscenza, come già in Platone), la giustizia che avvicina l'uomo al bene. La prima tappa è condizione di partenza imprescindibile, propedeutica al primo livello di elevazione della coscienza;
 - ii) La contemplazione della bellezza e dell'arte. Attraverso la contemplazione del bello, l'anima già ben disposta dalla virtù, si avvicina ulteriormente alla perfezione, passo dopo passo; la bellezza è la manifestazione visibile di ciò che è spirituale, ed è perciò il veicolo privilegiato attraverso cui l'anima può risalire alla fonte da cui è discesa. La bellezza suscita l'amore
 - iii) L'amore per la persona amata, che conduce l'uomo dalla contemplazione della bellezza corporea alla contemplazione della bellezza incorporea (si notino le analogie con le tematiche platoniche del Fedro);

come non può esistere solo il Bene, bisogna che nella sua uscita da sé o, se si preferisce, nella sua discesa e nell'allontanarsi, si trovi un termine estremo oltre a cui non si genera più nulla: ebbene, questo termine è il male. Siccome deve esserci necessariamente qualcosa oltre al Primo, ecco che deve esistere un termine estremo, e tale è appunto la materia, la quale non serba più nulla del bene. In ciò, appunto, sta la necessità del male". Il male non consiste in una deficienza parziale, ma in una deficienza totale del bene; ciò che manca di un po' di bene non è cattivo, ma può essere anche perfetto, almeno nel suo genere. Ma quando la deficienza del bene è assoluta, come è della materia, allora il male è vero, privo di qualsiasi parte del bene. La materia non ha l'essere in modo da partecipare del bene: solo equivocamente si dice che essa "è", poiché è giusto affermare che essa non è. [...] La malattia è un difetto o un eccesso di corpi materiali che non conservano ordine e misura; la bruttezza è la materia non dominata dalla forma; la povertà è mancanza e privazione di quelle cose di cui abbiamo bisogno a causa della materia a cui siamo uniti, la cui natura è l'indigenza stessa. (Enneadi, I, 8, 5)

¹¹² "Il saggio trae da se stesso ciò che rivela agli altri e guarda a se stesso giacché non solamente tende a unificarsi e a isolarsi dalle cose esterne, ma è rivolto a se stesso e trova in sé tutte le cose"

- iv) L'amore per la sapienza e per la filosofia, ritenuto superiore dell'amore per la persona amata, perché è nella sapienza filosofica che si giunge a concepire con l'intelletto la verità delle cose;
- v) Infine, la quinta tappa: la percezione dell'estasi, ovvero la pura contemplazione dell'Uno, l'elevazione della coscienza privata di ogni distrazione materiale che sente il legame che la congiunge all'unità originaria di tutte le cose (condizione difficile da raggiungere, Porfirio scrive che nel periodo in cui fu suo discepolo, Plotino raggiunse l'estasi solamente quattro volte)¹¹³.
 - (1) L'estasi, quindi, consiste nel rientrare in se stessi, spogliarsi dell'affettività, della parola, della ragione e immergersi nell'Uno; non è un impoverirsi ma un riempirsi del Tutto.
 - (2) L'estasi non è incoscienza ma iper coscienza
 - (3) L'estasi è un processo assolutamente personale, l'uomo non abbisogna di alcun ministro del culto e di nessuna guida spirituale, di nessuna grazia (come per Filone e il Cristianesimo), il neoplatonismo indica la via di una spiritualità raggiungibile in completa autosufficienza.
 - (4) Se, nella teologia cattolica, Dio vuole salvare il mondo dal male, nel neoplatonismo non vi è alcuna intenzionalità del principio divino, ed è l'uomo, attraverso la scelta di una vita condotta secondo sapienza, che si allontana dal male costituito dalla materia e si riavvicina al bene rappresentato dall'Uno abbracciando il percorso di purificazione che conduce all'estasi¹¹⁴.

CRISTIANESIMO

Il cristianesimo di fatto costituisce, oltre che una religione della salvezza, o proprio perché è una religione, una visione generale sull'uomo e sulla realtà. Per questo non può non incidere sulla riflessione filosofica. Di fronte al cristianesimo che ha impregnato di sé la cultura non possiamo restare neutrali, per cui sia che lo accettiamo, sia che lo rifiutiamo dobbiamo necessariamente fare i conti con esso. In questo senso allora, la validità del titolo di un opuscolo di Croce: *"Perché non possiamo non dirci cristiani"*.

Alcuni aspetti di novità introdotti dal cristianesimo e che potrebbero interessare la nostra ricerca:

- 1) Creazionismo: Gen. 1 - 2
 - a) Greci: non c'è creazione; al massimo c'è la fabbricazione del Demiurgo.
 - b) Per il cristianesimo c'è la creazione dal nulla: per libera volontà e per amore. Di qui la positività del tutto¹¹⁵ e il potenziale ottimismo.
 - c) È pure risolto il problema della relazione Uno - molti
- 2) Dio Provvidenza personale
 - a) Per i greci: Provvidenza o non c'è o non riguarda il singolo (per Socrate Dio è Provvidenza ma non si preoccupa del singolo). Di Provvidenza parla Zenone stoico, solo che (a prescindere dal fatto se sia ebreo) per lui la Provvidenza coincide con il Fato.
 - b) Per il cristianesimo Dio è persona e si interessa dei singoli; qui sta la nostra sicurezza (inutilmente cercata dall'ellenismo)¹¹⁶
- 3) Fede e Spirito

¹¹³ Chi arriva all'estasi "è simile ad uno che, entrato nell'interno del penetrale, abbia lasciato dietro di sé le statue collocate nel tempio, quelle statue che, quando egli uscirà nuovamente dal penetrale, gli si faranno avanti per prime, dopo aver avuto l'intima visione e dopo essersi unito non con una statua, con una immagine, ma con Lui stesso: quelle statue che sono dunque, di secondo ordine [...] L'anima, [...] se scende in basso, scende al male, e cioè verso il non-essere, ma non al non-essere assoluto; invece, se corre sulla via opposta, giunge non ad altro ma a se stessa; ma "essere in sé sola e non nell'essere", vuol dire "in Lui"; e il contemplante diventa non essenza, ma "al di là dell'essenza", poiché si unisce a Lui. [...] Questa è la vita degli dei e degli uomini divini e beati: distacco dalle restanti cose di quaggiù, vita che non si compiace più delle cose terrene, fuga di solo a solo." *Enneadi*, VI 9, 11

¹¹⁴ "[...] in Plotino, come in Platone ed Aristotele, l'Uno produce l'universo non rivolgendosi a esso: non ama il mondo [similmente al Dio cristiano], ma è amato dal mondo; quindi sono assenti le condizioni per le quali l'Uno voglia salvare il mondo - direttamente o mediante un salvatore. L'Uno dona ogni bene all'altro da sé, per la necessità della sua natura sovrabbondante, come appartiene alla natura della luce illuminare le cose." (E. Severino, *La filosofia Antica*).

¹¹⁵ E Dio vide che era cosa buona.... Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona.

¹¹⁶ Mt. 6, 25 – 34: Perciò vi dico: per la vostra vita non affannatevi di quello che mangerete o berrete, e neanche per il vostro corpo, di quello che indosserete; la vita forse non vale più del cibo e il corpo più del vestito? Guardate gli uccelli del cielo: non seminano, né mietono, né ammassano nei granai; eppure il Padre vostro celeste li nutre. Non contate voi forse più di loro? E chi di voi, per quanto si dia da fare, può aggiungere un'ora sola alla sua vita? E perché vi affannate per il vestito? Osservate come crescono i gigli del campo: non lavorano e non filano. Eppure io vi dico che neanche Salomone, con tutta la sua gloria, vestiva come uno di loro. Ora se Dio veste così l'erba del campo, che oggi c'è e domani verrà gettata nel forno, non farà assai più per voi, gente di poca fede? Non affannatevi dunque dicendo: Che cosa mangeremo? Che cosa berremo? Che cosa indosseremo? Di tutte queste cose si preoccupano i pagani; il Padre vostro celeste infatti sa che ne avete bisogno. Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta. Non affannatevi dunque per il domani, perché il domani avrà già le sue inquietudini. A ciascun giorno basta la sua pena.

- a) La fede per i greci (cfr. Platone) rientra nell'ambito della doxa, quindi non è conoscenza; e solo nella conoscenza sta il valore dell'uomo
- b) Nel cristianesimo la fede viene vista come trascendimento della conoscenza¹¹⁷; e questo trascendimento sarebbe necessario perchè la conoscenza è sempre limitata e non può rispondere alle domande ultime dell'uomo. Solo che questo trascendimento diventa spesso anche crisi della ragione o radicale provocazione pr la ragione: cfr. 1 Cor. 1, 18 ss. e la follia della croce
- c) In questa prospettiva il cristianesimo si fa portatore anche di una nuova antropologia: l'uomo non sarebbe più solo anima e corpo, ma sarebbe anche spirito. Spirito o pneuma è la dimensione della fede
- 4) Eros greco e agape cristiana
 - a) eros: nasce dalla povertà e non è Dio: l'uomo tende a Dio. Dio non potrà mai amare proprio perchè non è privo di nulla, è assoluta perfezione; può solo essere amato.
 - b) agape: Dio è amore, dono gratuito: Dio si offre all'uomo. E il suo è un amore senza condizioni¹¹⁸
- 5) Immortalità dell'anima dei greci
 - a) e resurrezione dei corpi per il cristianesimo¹¹⁹
 - b) inaccettabile dai greci vista la loro valutazione negativa del corpo¹²⁰
- 6) Nuovo senso della storia:
 - a) Per i greci, prevalentemente, è ciclica
 - b) Per il cristianesimo: rettilinea, ci sono fatti unici e irripetibili e siamo orientati a un fine e a una fine

AGOSTINO

- 1) Scoperta della persona
 - a) Il vero mistero è l'uomo (non la realtà esterna; inutile indagare la realtà esterna¹²¹, necessario rientrare in noi stessi)¹²²
 - b) Però non l'uomo astratto ma il singolo: il concreto individuo irripetibile. È il singolo che deve far proprio il motto "conosci te stesso"
 - c) Di conseguenza il soggetto è il tema centrale della filosofia (cfr. Confessioni)
 - i) un soggetto che ritrova una conflittualità interna¹²³ e arriva, proprio per questa conflittualità alla scoperta della volontà e della soggettività
 - ii) un soggetto che ritrova nella propria interiorità l'immagine della Trinità: esse, nosse, velle
- 2) Verità e illuminazione
 - a) "si fallor sum" e il superamento dello scetticismo¹²⁴

¹¹⁷ Ebrei 11, 1 La fede è fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono.

¹¹⁸ 1 Giov. 4, 8 – 10: Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore. In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo unigenito Figlio nel mondo, perché noi avessimo la vita per lui. In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati.

¹¹⁹ Cfr. 1 Cor. 15

¹²⁰ Cfr. la reazione degli Ateniesi al discorso di Paolo sulla resurrezione dei corpi: Quando sentirono parlare di risurrezione di morti, alcuni lo deridevano, altri dissero: "Ti sentiremo su questo un'altra volta". Atti 17, 32

¹²¹ "E dire che gli uomini vanno ad ammirare le vette delle montagne, i vasti flutti del mare, le ampie correnti dei fiumi, la distesa dell'oceano, i giri degli astri, e abbandonano se stessi"

¹²² "Io stesso ero diventato per me un grosso problema"... "Non andare fuori di te, ritorna in te stesso. La verità dimora nell'uomo interiore. E se scoprirai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso. Ma ricorda, quando trascendi te stesso, tu trascendi l'anima razionale. Tendi pertanto là donde s'accende il lume stesso della ragione" De vera religione, 39

¹²³ "... quando stavo deliberando di servire senz'altro al Signore Dio mio, come avevo disposto da un pezzo, ero io che volevo, io che non volevo: ero proprio io che nè volevo pienamente, nè rifiutavo pienamente. Perciò lottavo con me stesso e mi straziavo da me stesso"

¹²⁴ A una tale regola una volta intuita da' questa formula: Chiunque comprende di essere in dubbio vede una cosa sicura della quale è certo: dunque egli è certo del vero. Pertanto chiunque dubita se la verità esista ha in sé alcunché di vero di cui non può dubitare; ora vero non è tale se non in forza della verità. È necessario dunque che più non dubiti della verità chi ha potuto in qualche modo dubitare. Dove tutto ciò si vede quivi è luce senza spazio locale e temporale e senza i fantasmi che da tutto ciò che è nello spazio e nel tempo derivano.

- b) La verità sta nell'interiorità (cfr. il senso di un discorso); è in noi però è diversa da noi; di qui la necessità di una costante ricerca
- c) come si realizza la conoscenza:
 - i) autocoscienza (punto di partenza indispensabile)
 - ii) sensazione: i sensi ci attestano la realtà esterna esistente; è passività dei sensi e attività dell'anima
 - iii) intelletto: coglie immediatamente le idee
 - iv) ragione: applica le idee intuitive all'esperienza: qui sta la possibilità dell'errore
 - v) le idee sono i criteri di valutazione e sono in noi
 - (1) hanno un 'plus' rispetto agli oggetti empirici: non possono derivare da essi
 - (2) sono in noi, non creati da noi che siamo contingenti e mutevoli
 - (3) la Verità è in noi e ci giudica: la Verità sono le Idee (colte immediatamente dall'intelletto) che sono pensieri di Dio, forme paradigmatiche, vera realtà (cfr. Filone di Alessandria), colti per illuminazione (non esiste l'anamnesi).
 - (4) L'esistenza di verità intelleggibili, che l'anima trova dentro di sé senza averle essa stessa create, rinvia alla Verità come sorgente di tutte le verità, all'Uno come principio di unificazione; rinvia alla realtà immutabile, eterna e necessaria, dunque a Dio. Dio è la verità che rende possibili tutte le verità: le realtà intelleggibili, gli universali – dice Agostino – sono pensieri nella mente di Dio. Dio è altresì il maestro interiore nel quale impariamo tutto ciò che sappiamo: Dio è la luce che illumina l'anima e le permette di comprendere la verità. Agostino rielabora qui la tradizione platonica: ha presente il paragone tra il Bene e il Sole istituito da Platone nella Repubblica e quello dell'anima, che riflette la luce divina, e la luna, che riflette la luce solare, formulato da Plotino nelle *Enneadi*.
 - vi) differenza tra scienza (coglie le cose in se stesse) e sapienza (le cose in riferimento a Dio)
 - vii) in ultima analisi la vera conoscenza rinvia a Dio che, però, è mistero¹²⁵: quindi non possiamo conoscere le ragioni ultime nemmeno della realtà: necessità della fede

3) Dio¹²⁶

- a) In quanto Bene, Dio oggetto d'amore e felicità ci attira: *frui Deo* è la possibilità di porre fine alla propria inquietudine
- b) in quanto essere ha dato l'essere (creato): "IO sono colui che sono" (Esodo 3)
- c) in quanto Verità ci illumina e ci permette di conoscere la verità
Dio *scitur melius nesciendo*: teologia negativa

4) la creazione e le idee

Possono forse queste verità venir meno anche se scomparissero quelli che ragionano e andassero a languire nell'inferno degli uomini carnali? No perché non è il ragionare che crea la verità esso solo la scopre: la verità quindi esiste in sé anche prima che sia scoperta ed una volta scoperta essa ci rinnova. (Agostino *La vera religione* Paravia Torino 1945)

¹²⁵ Confessioni Libro X, capitolo XXVII, paragrafo XXXVIII: "Tardi ti ho amato, Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua e tam nova, sero te amavi! - Ecco, eri dentro di me Tu ed io fuori, fuori di me ti cercavo e informe nella mia irruenza mi gettavo su queste belle forme che tu hai dato alle cose. Eri con me, io non ero con te, le cose mi tenevano lontano, le cose che non ci sarebbero se non fossero in Te. Mi hai chiamato e il Tuo grido ha lacerato la mia sordità; hai lanciato segnali di luce e il Tuo splendore ha fugato la mia cecità; ti sei effuso in essenza fragrante, ti ho aspirato e mi manca il respiro se mi manchi; ho conosciuto il tuo sapore ed ora ho fame e sete; mi hai sfiorato e mi sono incendiato per la Tua pace".

"Comprendi dunque, se lo puoi, o anima tanto appesantita da un corpo soggetto alla corruzione e aggravata da pensieri terrestri molteplici e vari; comprendi, se lo puoi, che Dio è Verità. È scritto infatti che Dio è luce (1Gv 1,5), non la luce che vedono i nostri occhi, ma quella che vede il cuore, quando sente dire: è la Verità. Non cercare di sapere cos'è la verità, perché immediatamente si interporranno la caligine delle immagini corporee e le nubi dei fantasmi e turberanno la limpida chiarezza, che al primo istante ha brillato al tuo sguardo, quando ti ho detto: Verità. Resta, se puoi, nella chiarezza iniziale di questo rapido fulgore che ti abbaglia, quando si dice: Verità. Ma non puoi, tu ricadi in queste cose abituali e terrene. Qual è dunque, ti chiedo, il peso che ti fa ricadere, se non quello delle immondezze che ti hanno fatto contrarre il glutine della passione e gli sviamenti della tua peregrinazione?" La Trinità, 8,2

^{126a} Te invoco, Dio verità, fondamento, principio e ordinatore della verità di tutti gli esseri che sono veri; o Dio sapienza, fondamento, principio e ordinatore della sapienza di tutti gli esseri che posseggono sapienza, o Dio vera e somma vita, fondamento, principio e ordinatore della vita degli esseri che hanno vera e somma vita; Dio beatitudine, fondamento, principio e ordinatore della beatitudine di tutti gli esseri che sono beati; o Dio bene e bellezza, fondamento, principio e ordinatore del bene e della bellezza di tutti gli esseri che sono buoni e belli; o Dio luce intelligibile, fondamento, principio e ordinatore della luce intelligibile di tutti gli esseri che partecipano alla luce intelligibile; o Dio, il cui regno è tutto il mondo che è nascosto al senso; o Dio, dal cui regno deriva la legge per i regni della natura; o Dio, dal quale allontanarsi è cadere, verso cui voltarsi è risorgere, nel quale rimanere è avere sicurezza; o Dio, dal quale uscire è morire, al quale avviarsi è tornare a vivere, nel quale abitare è vivere; o Dio, che non si smarrisce se non si è ingannati, che non si cerca se non si è chiamati, che non si trova se non si è purificati; o Dio, che abbandonare è andare in rovina, a cui tendere è amare, che vedere è possedere; o Dio, al quale ci stimola la fede, ci innalza la speranza, ci unisce la carità; o Dio, per mezzo del quale trionfiamo dell'avversario: ti scongiuro! ... o Dio, che ci induci alla verità piena; o Dio, che ci manifesti la pienezza del bene e non ci rendi incapaci di seguirlo né permetti che altri lo faccia; o Dio, che ci richiami sulla vita..." *Soliloqui*, 1,1.2

- a) come dall'Uno i molti? dall'Essere il divenire che implica non essere? soluzioni greche in qualche modo vicine alla creazione potevano essere:
 - i) Platone (Demiurgo = fabbricazione),
 - ii) Plotino (processione dall'Uno)
 - iii) Per Agostino la creazione è dal nulla e significa
 - (1) che è *ex nihilo sui* (generazione)
 - (2) *et subiecti* (fabbricazione)
- 2(a) dono gratuito per libera volontà e bontà di Dio
- b) Dio con la creazione crea anche il tempo (cfr. Timeo) legato al movimento
 - i) crea secondo le Idee (non irrazionalmente) che sono pensieri di Dio = Verbo (Neoplatonici)
 - ii) crea immettendo nella materia le ragioni seminali (cfr. Stoici)
- c) vertice della creazione: l'uomo immagine di Dio Trinità

5) Tempo ed eternità (Lett. 7, 496-498)

- a) *cosa faceva Dio prima della creazione? 'stava preparando l'Inferno per le persone che vogliono indagare cose troppo profonde'* dice Agostino nelle Confessioni; al di là dell'ironia potrebbe essere la coscienza della limitatezza della nostra capacità di comprensione e la necessità di accettare questa limitatezza, data l'impossibilità di trascenderla
 - i) se Dio è eterno ed è il creatore di tutto, è il creatore anche del tempo.
 - ii) Prima della creazione il tempo non c'era: non vi era dunque un prima e un dopo e non ha senso domandarsi che cosa facesse allora Dio. Il tempo è creato da Dio, quindi è una categoria che vale solo per la creatura. Tempo ed eternità sono incommensurabili.
- b) apparente contraddittorietà del tempo: "Se nessuno me lo chiede, lo so; se voglio spiegarlo a chi me lo domanda non lo so più; così, in buona fede, posso dire di sapere che se nulla passasse, non vi sarebbe il tempo passato, e se nulla sopraggiungesse, non vi sarebbe il tempo futuro, e se nulla fosse, non vi sarebbe il tempo presente. Ma in quanto ai due tempi passato e futuro, in qual modo essi sono, quando il passato, da una parte, più non è, e il futuro, dall'altra, ancora non è? In quanto poi al presente, se sempre fosse presente, e non trascorresse nel passato, non più sarebbe tempo, ma sarebbe, anzi, eternità. Se, per conseguenza, il presente per essere tempo, in tanto vi riesce, in quanto trascorre nel passato, in qual modo possiamo dire che esso sia, se per esso la vera causa di essere è solo in quanto più non sarà, tanto che, in realtà, una sola vera ragione vi è per dire che il tempo è, se non in quanto tende a non essere? [...]"¹²⁷;
 - i) passato non è più
 - ii) futuro non è ancora
 - iii) presente tende al non essere
- c) eppure deve essere qualcosa perché misuriamo la durata degli eventi: è *distensio animae*¹²⁸:

¹²⁷ Confessioni Libro XI, 14 e 18

¹²⁸ *Confessioni*, XI, 35-37 [...] Da qui mi è parso di concludere che il tempo null'altro è che un'estensione, ma di qual cosa sia estensione, non lo so; però sarebbe strano se non fosse un'estensione dell'anima stessa. Che cosa, infatti, io misuro, te ne scongiuro, Dio mio, quando dico, o, approssimativamente: "Questo tempo è più lungo di quello", oppure, in maniera precisa: "Questo tempo è doppio rispetto a quell'altro"? Il tempo misuro, sí questo lo so, ma non misuro quello che ha da venire, perché non è ancora, non misuro il presente che non ha estensione, non misuro il passato perché ormai non c'è più. Che cosa, dunque, misuro? [...]

In te, anima mia, misuro il tempo. Non darmi la voce addosso, col dirmi ciò che la realtà è. Non darmi la voce addosso con tutti i travagli delle tue impressioni. In te, lo ripeto, misuro il tempo.

L'impressione che le cose, mentre passano, suscitano in te, e che poi, quando quelle sono passate, dura, questa impressione io la misuro mentre è presente: non misuro le cose che sono passate in modo da lasciare un'impressione, ma misuro questa impressione, quando misuro il tempo. Per conseguenza, o il tempo consiste in queste impressioni, o io non riesco a misurare il tempo.

Ma che? Quando misuriamo il silenzio e diciamo che quel silenzio ha avuto una durata di tempo corrispondente a quello che ebbe una determinata voce, non è forse vero che rivolgiamo la tensione del nostro pensiero quasi per misurare la durata di quella voce, come se essa risonasse, per poter trarre dagli intervalli del silenzio una definizione che consiste in una estensione di tempo?

Infatti, anche quando la voce e la bocca non sono in moto, noi nel nostro pensiero continuiamo a recitare poesie, versi e qualsivoglia discorso, e siamo in grado di definire qualsivoglia estensione del loro andamento e della durata dei tempi, quanto cioè ognuno sia rispetto a un altro, non altrimenti che se ne facessimo recitazione a voce alta.

Se qualcuno volesse emettere la sua voce in misura un po' lunghetta e ne fissasse, facendo il conto nel suo pensiero, quanta debba essere la durata, costui, certamente, la durata del tempo la stabilisce standosene in silenzio e poi, affidando il calcolo alla memoria, prende a tirare fuori quella sua voce, che risuona sino a quando non giunga al termine prestabilito. Ma, in verità, diremo: risonò e risonerà; perché quella parte della voce che già si è svolta, diremo che è risonata, quella parte che ancora rimane da svolgersi diremo che risonerà, sino a quando l'intensità presente non trasforma quello che ha da venire nel passato, in quanto quel che ha da venire, via via, diminuisce e il passato, via via, s'accresce, sino a quando, consumatosi il futuro, tutto divenga passato.

Ma in qual modo va diminuendo o addirittura si disperde quello che ha da venire, che ancora non è, o in qual modo s'accresce il passato, che ormai più non è, se non perché nell'anima nostra, che elabora questi momenti, vi sono tre fasi? Infatti l'anima aspetta, pone attenzione e ricorda; tanto che ciò che aspetta, attraverso ciò cui rivolge l'attenzione, si trasforma in ciò che ricorda.

- i) presente del passato: memoria
- ii) presente del presente: intuizione
- iii) presente del futuro: attesa

Noi possiamo misurare il tempo perché possiamo misurare l'impressione che le cose, passando, producono in noi. La durata del tempo si spiega con l'attività della mente che si "distende", cioè per così dire si dilata, dall'attesa alla memoria tramite l'attenzione.

Il tempo è nell'anima (quindi non nel movimento, anche se è collegato ad esso); nello spirito dell'uomo permane il passato il presente e il futuro. Nello spirito le tre dimensioni del tempo sono sintetizzate e, in qualche modo, si imita l'eternità che caratterizza il vero essere (il tempo è solo dispersione dell'essere): tutto è 'sintetizzato nel presente e l'uomo viene ad essere immagine dell'Assoluto 'eterno presente'

- 6) *male*: problema centrale della riflessione di Agostino (del resto proprio per dare una risposta plausibile a questo problema si era fatto per un certo periodo manicheo)
- a) da dove viene se Dio bene?¹²⁹
 - b) non è sostanza né corruttibile, né incorruttibile
 - c) è privazione di essere¹³⁰ (cfr. Plotino)
 - i) male metafisico-ontologico: il limite, la finitudine; il mondo nel suo complesso è perfetto
 - ii) peccato: cattiva volontà: causa 'deficiente'
 - (1) *aversio a Deo et conversio ad creaturam* (non è la creatura ad essere male; è il nostro rapporto alla creatura che è errato)
 - (2) Dio poteva impedirlo? la volontà libera è un gran bene: è l'immagine e somiglianza a Dio
 - d) male fisico: conseguenza del peccato
 - e) l'uomo radicalmente corrotto; non può salvarsi, può solo essere salvato

Chi può negare che ciò che ha da venire non è ancora? Ma, tuttavia, vi è già nell'anima nostra un'attesa di quello che ha da venire.

Chi può negare che il passato più non è? Ma, tuttavia, è ancora nell'anima nostra memoria del passato.

Così chi può negare che il tempo presente manca di estensione, perché trascorre riducendosi in un punto? Ma, tuttavia, l'attenzione rimane durevole, sicché attraverso di essa si volge a non essere più ciò che si appresserà. Non è, dunque, lungo il tempo che ha da venire, perché esso, in realtà, non esiste, ma questo lungo tempo avvenire altro non è che l'attesa lunga di ciò che ha da venire, e così non è lungo il passato, perché esso, in realtà, non esiste, ma questo lungo tempo passato altro non è che la lunga memoria di ciò che è passato.

¹²⁹ Confessiones, VII, 6 e 7

[...] Qui, cioè nella considerazione che l'incorruttibile sia da preferire al corruttibile, dovevo ricercare te e da qui accertarmi dove sia il male, cioè donde trae origine la corruzione stessa, che in nessun modo può violare la tua sostanza.[...]

Così consideravo la creazione tua finita piena di te, che sei infinito, e dicevo: "Ecco Dio, ed ecco le cose che Dio ha creato; un Dio buono, e a queste cose saldamente e di gran lunga superiore; però Egli, buono com'è, le ha create soltanto buone: ed ecco come Egli le circonda e le riempie di sé.

Ma allora il male dov'è, e donde e per qual via qui è riuscito a insinuarsi? Qual è la sua radice, quale il suo seme? O forse esso non è affatto? Perché mai, dunque, noi temiamo e cerchiamo di evitare ciò che non è? D'altra parte, se noi lo temiamo senza motivo, senza dubbio questo stesso nostro timore è un male, in quanto in esso non vi è di che si debba temere, eppur noi ne abbiamo timore.

Per conseguenza: o c'è un male che noi dobbiamo temere, o il male consiste nel fatto stesso che noi temiamo.

Ma donde, dunque, proviene questo male, poiché Dio tutte le cose ha fatto buone, buono com'è?

Dio, Bene maggiore, e anzi sommo, ha creato sí dei beni minori, ma tuttavia, e il Creatore e le cose create nella totalità sono buoni.

Donde proviene il male? O forse la materia di cui è costituita la creazione, era una materia non buona, e Dio le diede forma e ordine, ma vi lasciò una qualche parte che non convertì in bene? Ma perché questo? O forse Egli era impotente a mutarla e trasformarla tutta, in modo che non sussistesse nulla di male, Egli che è onnipotente? Infine, perché di questa materia Egli ha voluto creare qualcosa di particolare e non ha voluto, piuttosto, nella sua stessa onnipotenza, annientarla del tutto?

Oppure quella parte avrebbe potuto aver origine contro la volontà di lui?

se la materia era eterna, perché Egli tanto a lungo, attraverso gli infiniti spazi di tempo trascorsi, ha lasciato che essa materia rimanesse così, e tanto più tardi gli piacque di trarne qualcosa? D'altra parte, se Egli volle fare d'improvviso qualche cosa, Egli che è onnipotente, avrebbe dovuto fare questo piuttosto, che la materia non vi fosse affatto ed Egli solo rimanesse ad essere, cioè un Bene interamente vero e sommo ed infinito.

se non era bene che non si proponesse di iniziare a fare qualcosa di buono, Egli che è buono, allora, tolta di mezzo e ridotta al nulla quella parte di materia che era cattiva, non avrebbe dovuto Egli iniziare a creare solo la parte buona, donde poi avrebbe creato il tutto? Non sarebbe certo Egli stato onnipotente, se non avesse potuto creare qualcosa di buono, senza trarre partito da quella materia che Egli stesso non aveva creato.

¹³⁰ Per conseguenza, tutte le cose che sono, sono buone; e quanto al male di cui io cercavo donde provenisse, non è una sostanza, perché se fosse sostanza sarebbe un bene. Infatti o sarebbe una sostanza incorruttibile, come a dire un grande bene, o sarebbe una sostanza corruttibile, la quale, se non fosse buona, non potrebbe essere corruttibile. Pertanto dovetti riconoscere e mi apparve evidente che tu hai fatto buone tutte le cose e che non vi sono sostanze che tu non abbia creato. Ma poiché tu non hai fatto tutte le cose uguali, pertanto tutte le cose esistono in quanto una per una sono buone e tutte nel loro insieme sono sommamente buone, poiché il Dio nostro "tutte le cose fece sommamente buone" (*Gen. I, 31*). *Le confessioni* VII, 12

UNIVERSALI

1) Il problema

- a) Universale è «ciò che può essere predicato di più realtà» e il problema, che riguarda l'ambito logico, gnoseologico e metafisico, inizia ad essere trattato nell'XI sec. (ma è dibattuto in tutto il M.E.) a partire da un passo dell'introduzione e commento di **Porfirio** alle Categorie di Aristotele (Isagoge del 270 d.C. circa, ma nota nella traduzione latina fatta da Boezio attorno al 500): «sui generi e le specie non dirò se essi sussistano oppure siano posti soltanto nell'intelletto, né nel caso che sussistano, se siano corporei o incorporei, se separati dalle cose sensibili o situati nelle cose stesse ed esprimen-
ti i loro caratteri comuni.»
- i) Che gli universali sussistono in modo incorporeo extramentale e separato dalle cose può essere affermazione platonica o di un realismo radicale.
 - ii) Che, invece, essi siano solo nelle cose come caratteri comuni e debbano pertanto essere posti alla base delle nostre conoscenze, è più un'affermazione aristotelica o del realismo moderato.
 - iii) Mentre il riconoscimento del prioritario aspetto cognitivo di tali caratteri comuni (essi sono ciò che l'uomo conosce e costruisce col proprio intelletto e che poi esprime linguisticamente) è caratteristico delle posizioni nominaliste; ecco che per un nominalismo estremo gli universali non esisterebbero né nell'intelletto né tanto meno separatamente, ma solo nella parola che di volta in volta viene pronunciata (ma anche del nominalismo radicale non sono rimasti documenti).
 - iv) L'unica posizione che non è mai stata sostenuta, e probabilmente Porfirio la elenca solo come ipotesi teorica, è quella degli universali come corpi materiali.
- b) Nel Medioevo, a partire dall'XI sec., abbiamo una valorizzazione della ragione (anche per la ripresa degli studi), della sua ricerca e della sua autonomia; a questa valorizzazione è facile che si accompagni una relativizzazione della *auctoritas*; quindi il problema della filosofia, degli universali, non è solo problema teorico.
- c) La questione degli universali era se i concetti universali come "uomo", "animale" e così via,
- i) avessero
 - (1) una realtà ontologica
 - (2) o fossero soltanto il prodotto dell'attività dell'intelletto umano,
 - ii) e inoltre se essi potessero sussistere
 - (1) "prima" delle cose (*ante rem*, come le idee platoniche, che hanno un'esistenza separata),
 - (2) o "nelle" cose (*in re*, come le forme aristoteliche, che sussistono come forme di una determinata materia),
 - (3) o "dopo" le cose (*post rem*, come prodotti dell'attività dell'intelletto, e quindi "nomi" creati dal linguaggio umano per "significare" le esperienze).
- d) Problema centrale: il rapporto tra *voces* e *res*, tra idee e realtà, pensiero ed essere e, assieme al valore da attribuire agli universali, il valore che possiamo riconoscere al sapere umano

2) Le soluzioni:

- a) **realismo: universali = entità metafisiche sussistenti (cfr. Platone)**, perfetta adeguazione tra concetti e realtà Il realismo *estremo* è la tesi secondo cui gli universali, oltre che sussistere *fuori* della mente, godono anche di una consistenza ontologica *propria*, la quale fa sì che essi esistano separatamente (*ante rem*) rispetto alle realtà mutevoli e contingenti di cui sono gli immutabili prototipi. In altri termini, il realismo estremo è la soluzione di tipo platonico-neoplatonico-agostiniana, che identifica gli universali con le idee o i modelli *ante rem* tramite cui Dio ha creato il mondo, ritenendo che *reali*, nel senso metafisicamente forte del termine, sono soltanto gli universali e non già gli individui empirici. Guglielmo di Champeaux (1070-1121) riteneva ad es. che la specie «uomo» rappresentasse una realtà *essenzialmente* identica per tutti gli uomini, i quali sarebbero moltiplicati e diversificati fra di loro solo da qualità accidentali.
- Conseguenze:
- i) lo studio del linguaggio è anche
 - (1) studio della realtà
 - (2) e studio di Dio che si manifesta nella realtà
 - ii) posizione conservatrice: individui diversi solo per accidenti e non per essenza
 - iii) obiezione di Abelardo:
 - (1) animale: simultaneità dei contrari, es. razionale e irrazionale
 - (2) se è *res* non può essere predicato
 - (3) svalutazione dell'individuo (e siamo in un periodo di esaltazione della ragione e quindi dell'individuo)

- b) **nominalismo:** non hanno nessun valore e non si riferiscono a nessuna cosa (Roscellino). il nominalismo estremo afferma che l'essere esiste soltanto in forma individuale ("nihil est praeter individuum") e che i cosiddetti universali rappresentano soltanto dei *nomi* senza alcun corrispettivo reale. conseguenze:
- i) scetticismo, ragione pura attività analitica di singoli fatti, descrittiva
 - ii) universali = *flatus vocis*
 - iii) eresia teologica: triteismo
(per Anselmo sono schiavi delle 'immaginazioni corporee')
- c) **realismo critico o concettualismo:** posizione di Abelardo
- i) la realtà è individuale
 - ii) universali non sono né *res* né *flatus vocis*
 - iii) sono *sermones*,
 - (1) frutto della astrazione = convenzione umana
 - (2) che coglie gli elementi comuni = universali
 - (3) universali che però non danno l'essenza, ma modo d'essere, una immagine comune (uomo: come essenza non esiste, esiste solo il singolo)

- d) **realismo moderato:** (Tommaso) Il realismo *moderato* è la dottrina secondo cui gli universali, pur avendo una certa consistenza, non esistono *ante rem*, ma soltanto *in re*, ossia individualizzati e incorporati nelle cose singole, a titolo di principi organizzatori immanenti (nel senso aristotelico). In altri termini, secondo il realismo moderato i generi e le specie non esistono «separatamente» rispetto agli individui, ma soltanto come loro forma o essenza *intrinsicamente*. Di conseguenza, il realismo moderato, a differenza di quello estremo, riconosce pienamente la realtà degli individui, pur scorgendo la presenza, in essi, di un'essenza universale.

Inoltre, i realisti moderati, pur credendo che gli universali, nel nostro mondo, esistano soltanto *in re*, hanno ritenuto nel contempo che essi, nella mente di Dio, esistano sotto forma di idee archetipe *ante rem* (conciliando in tal modo le istanze più profonde dell'aristotelismo con quelle del platonismo).

Sono distinti tre tipi di universale:

- i) Universale *in re* - è la "forma" delle cose, l'essenza;
- ii) universale *post rem* è il concetto nell'intelletto, quello che viene colto con il procedimento razionale della "astrazione";
- iii) universale *ante rem* - è l'Idea nella mente divina, il "modello" delle cose.

Questi tre tipi di universale fanno uno e si identificano con la "forma" della cosa che esiste "ab aeterno" nell'Intelletto divino e che l'intelletto umano "astrae" dalla cosa stessa.

- 3) *Il problema degli universali tornava ad agitare la vecchia questione sollevata per la prima volta dai Sofisti: il pensiero e il linguaggio hanno davvero la prerogativa di rispecchiare l'essere e le sue strutture reali? I nostri concetti e i nostri termini sono davvero la controparte logico-linguistica delle essenze metafisiche delle cose?* Ovviamente, un problema di questo tipo aveva un'inevitabile ripercussione.
- a) In campo gnoseologico: Il problema degli universali è fondamentale per la conoscenza umana, perché senza generi e specie diventa impossibile qualsiasi conoscenza razionale.
 - b) in campo ontologico, poiché il realismo, sottintendendo un sostanziale parallelismo fra *voces* e *res*, ovvero una stretta corrispondenza fra pensiero-linguaggio-realtà, implicava la possibilità, da parte del pensiero, di porsi come fotografia della realtà, in grado di coglierne le forme o strutture, e quindi di far metafisica. Al contrario, il nominalismo, rifiutando la sostanzialità delle forme ed assimilando i concetti generali a simboli astratti di realtà puramente individuali, sottintendeva un potenziale divorzio fra pensiero e realtà, destinato a mettere in forse il discorso metafisico.
 - c) Analogamente, mentre il realismo, grazie ai concetti di sostanza, specie, atto ecc. si prestava a giustificare filosoficamente sia il dogma trinitario sia il discorso teologico nella sua globalità, il nominalismo (v. Roscellino) sembrava minare entrambe le cose.
 - d) Questa portata anti-metafisica ed anti-teologica del nominalismo diventerà esplicita soprattutto nella tarda Scolastica, allorché Ockham, riducendo il pensiero astratto a pura catalogazione dell'esperienza ed antepoendo alla ragione la conoscenza sensibile (= empirismo), finirà per minare la possibilità di qualsiasi discorso meta-empirico, cioè condotto *oltre* i limiti dell'esperienza immediatamente accessibile.
- 4) concretezza del problema:
- a) struttura sociale,
 - b) teorie scientifiche: reali o convenzioni, strumenti?

Naturalmente "la questione degli universali" non si chiude con la fine del medioevo, viene ripresa infatti anche dalla filosofia moderna che rivedrà il formarsi di due opposti schieramenti: gli empiristi, che sostanzialmente saranno nominalisti, e i razionalisti, più vicini alle posizioni del realismo.

AVICENNA

Integra Aristotele con Platone (dove Aristotele non sembra in accordo alla fede)

- 1) distinzione tra ente (l'esistenza; il concreto) ed essenza (quid est; prescindendo dall'esistenza)
- 2) ente reale: può essere
 - a) possibile (mondo che è contingente in quanto non ha in sé la propria ragion d'essere; quindi è caratterizzato dalla diversità tra essenza ed esistenza)
 - b) o necessario (Dio; ha in sé la causa del suo essere; creatore e separato dal mondo)
- 3) Ciò significa che la nozione di essere assume un significato diverso a seconda che sia riferita a Dio o alle cose contingenti.

s. TOMMASO

RAPPORTO TRA RAGIONE E FEDE

- 1) ragione:
 - a) parte dal sensibile e quindi non può conoscere tutto; è condizionata dalla sua origine
 - b) inoltre è creata (finita)
 - c) può dire che Dio è ma non chi sia Dio
 - d) se il fine dell'uomo fosse puramente naturale, la ragione sarebbe sufficiente; però il fine dell'uomo è soprannaturale; quindi ha bisogno di verità che eccedono le sue capacità naturali: vengono dalla rivelazione, accolte dalla
- 2) fede: che
 - a) sorregge la ragione nelle verità che la ragione coglie, però con il pericolo di errore (tra fede e ragione non c'è contrasto; nessuna doppia verità)¹³¹
 - b) offre delle verità che vanno oltre la ragione¹³²;
- 3) nei confronti della verità della fede, la ragione:
 - a) esamina l'autorità di chi le propone
 - b) può dimostrare i preamboli della fede, cioè quelle verità la cui dimostrazione è necessaria alla fede stessa;
 - c) la filosofia può essere adoperata a chiarire mediante similitudini le verità della fede;
 - d) la ragione può controbattere le obiezioni che si fanno alla fede dimostrando che sono false o che non hanno forza dimostrativa.
- 4) La grazia (fede) non soppianta la natura ma la perfeziona "gratia naturam perficit":
 - a) la teologia rettifica ma non sostituisce la ragione
 - b) necessaria una buona (corretta) filosofia per una buona teologia
- 5) La fede e la ragione non possono trovarsi in contraddizione:
 - a) la ragione ha una sua verità, dei principi intrinseci che sono verissimi ed è impossibile pensare che siano falsi dal momento che Dio stesso è l'autore della natura umana. La verità di ragione non sarà perciò in contraddizione con la verità rivelata poiché la verità non può contraddire la verità. La ragione può indurre all'errore ed in quel caso la fede deve essere la regola del corretto procedere della ragione.
 - b) Inoltre fede e ragione non possono contraddirsi anche perché considerano la realtà da punti di vista diversi: la ragione considera la realtà in se stessa, la fede in relazione a Dio¹³³.

¹³¹ Se la verità fosse lasciata soltanto all'indagine della ragione, ne seguirebbero tre inconvenienti: in primo luogo, la cognizione di Dio sarebbe in pochi.... In secondo luogo, vi si giungerebbe a fatica, dopo gran tempo... In terzo luogo, l'indagine della ragione umana spesso è venata d'errori perché il nostro intelletto è debole nel giudizio e ci si insinuano i fantasmi... Salutarmente dunque provvede la divina clemenza disponendo che si accettassero per fede anche le cose che la ragione può indagare; sicché tutti, senza dubbio né errore, partecipassero facilmente alla cognizione di Dio. (S. contra Gent. I, 3)

¹³² Nelle cose che diciamo di Dio la verità è di due modi. Infatti, intorno a Dio, ci sono verità che oltrepassano ogni facoltà della ragione umana: per esempio che Dio è uno e trino. Mentre ce ne sono altre che anche la ragione naturale può cogliere: per esempio che Dio è, che è uno, ed altre siffatte; di queste, guidati dal lume della ragione, anche i filosofi hanno addotto prove dimostrative. (Summa contra Gentiles I, 3)

¹³³ Summa contra gentiles, I, 7 – 8 e II, 4

Benché la verità della fede cristiana superi la capacità della ragione umana, quelle verità, che sono essenzialmente proporzionate alla ragione, non possono essere contrarie alla fede. Difatti quelle verità, che sono essenzialmente proporzionate alla ragione, ci constano essere verissime in tale maniera che non sia possibile pensarle false; né d'altra parte è possibile pensare falso ciò che si tiene per fede

- c) Ciò però significa più una distinzione che una separazione: la ragione e la natura trovano il loro pieno compimento nella fede e nella grazia (secondo il celebre adagio tomista: "gratia naturam perficit")¹³⁴.

dal momento che ha una così evidente conferma divina. Siccome dunque il solo falso è contrario al vero, come appare manifestamente dai loro concetti, è impossibile che la verità di fede sia contraria a ciò che la ragione conosce naturalmente...

Inoltre la conoscenza dei principi naturalmente noti ci è infusa da Dio, in quanto Dio stesso è l'autore della nostra natura. Anche la divina Sapienza possiede dunque questi principi. Tutto ciò quindi che è contrario a questi principi è contrario alla divina Sapienza; e non può pertanto provenire da Dio. Quelle verità, dunque, che si tengono per fede in funzione della rivelazione divina non possono essere contrarie alla conoscenza naturale... Dal che si deduce evidentemente che, qualsiasi argomento venga portato contro i documenti della fede, non procede rettamente dai primi principi immediatamente evidenti innati alla natura; e conseguentemente non ha nemmeno la forza dimostrativa, ma sono ragioni o probabili o sofistiche; e così c'è la possibilità di confutarle

[...]

Si deve anche notare che senza dubbio le cose sensibili, dalle quali la ragione umana deriva il principio della conoscenza, conservano in sé qualche traccia della loro somiglianza divina, ma così imperfetta che risultano del tutto insufficienti a manifestare la natura dello stesso Dio. Infatti gli effetti hanno in qualche misura una somiglianza con la causa, poiché ogni agente produce una cosa a sé somigliante; ma non sempre l'effetto raggiunge una perfetta somiglianza con l'agente.

Dunque la ragione umana, per conoscere la verità di fede, che può essere perfettamente conosciuta solo da coloro che vedono la divina sostanza, è in condizione di raccogliere alcune analogie, che non sono però sufficienti affinché la predetta verità venga dimostrata o compresa per intuizione intellettuale.

Tuttavia è utile per la mente umana esercitarsi in tali ragionamenti, benché deboli, purché non ci sia la presunzione di comprendere o di dimostrare: infatti, come prima si è detto, procura grande gioia il potere intendere qualcosa delle realtà più elevate, anche in maniera incompleta e debole.

[...]

Diverso è il punto di vista delle dottrine teologiche e delle filosofie umane. Giacché la filosofia umana considera le creature in quel che sono, e così secondo gli aspetti del reale abbiamo le diverse parti della filosofia; la fede cristiana invece le considera non in quanto sono, come ad es. il fuoco in quanto fuoco, ma in quanto esso indica la perfezione divina ed è ordinato in qualche modo allo stesso Dio... Pertanto i lati che il filosofo studia nelle creature sono diversi da quelli che considera il credente; il filosofo infatti considera i caratteri costitutivi delle cose come per il fuoco il portarsi in su; il credente considera la creatura in rapporto con Dio, come l'essere creata da Dio, l'essere soggetta a Dio e simili... Se l'oggetto d'indagine è talvolta comune al filosofo e al credente, i principi sono diversi. Poiché il filosofo argomenta da cause immanenti alle cose, il credente argomenta dalla Causa prima, come quando si fonda sulla rivelazione o guarda alla gloria o alla potenza infinita di Dio... e per questo ad essa, come avente il primato, è subordinata la filosofia umana.

Da ciò deriva che le due dottrine procedono con diverso metodo. Poiché nella dottrina filosofica, la quale considera le creature in se stesse e da esse guida alla conoscenza di Dio, primo è lo studio delle creature e ultimo quello di Dio; nella dottrina rivelata invece, che non considera le creature se non in ordine a Dio, primo è lo studio di Dio e poi quello delle creature; e così è più perfetta in quanto più simile alla conoscenza di Dio, il quale intuisce l'altro da sé intuendo sé.

¹³⁴ *Summa Theologiae*, I, q. 1, art. 1.

Proemio

E perché il nostro proposito sia compreso in certi limiti, è necessario per prima cosa indagare sulla sacra dottrina [ossia la teologia] quale sia e a quali cose si rivolga. In proposito i problemi sono dieci. Primo, che necessità ci sia di questa dottrina. Secondo, se sia scienza. Terzo se sia una sola scienza o più. Quarto se sia speculativa o pratica. Quinto, quale sia il suo rapporto con le altre scienze. Sesto, se sia sapienza. Settimo, se quale sia il suo oggetto. Ottavo, se sia una disciplina argomentativa. Nono, se debba servirsi di espressioni metaforiche o simboliche. Decimo, se la Sacra Scrittura debba essere esposta secondo più sensi.

Articolo I

Rispetto al primo problema si procede così. **Sembra che** non sia necessario avere un'altra dottrina, oltre alle discipline filosofiche. Infatti l'uomo non deve sforzarsi di conoscere le cose che sono al di sopra della ragione, secondo quanto afferma il III capitolo del libro dell'Ecclesiastico: "non indagherai le cose per te troppo grandi". Ma le cose che sono accessibili alla ragione, sono trattate adeguatamente nelle discipline filosofiche. Sembra dunque superfluo avere un'altra dottrina oltre alle discipline filosofiche.

Inoltre, non ci può essere scienza se non dell'ente, nulla infatti si sa, se non il vero, che è convertibile con l'ente. Ma tutti gli enti sono presi in esame dalle discipline filosofiche, e anche Dio, in una parte della filosofia detta appunto "teologia", cioè "scienza divina", come insegna il Filosofo nel VI libro della Metafisica. Non è stato quindi necessario, avere un'altra dottrina oltre alle discipline filosofiche.

Ma è contrario ciò che è detto nel capitolo III della II Lettera a Timoteo: "tutta la Scrittura, ispirata da Dio, è utile ad insegnare, convincere, correggere e formare alla giustizia". Infatti la Scrittura divinamente ispirata non riguarda le discipline filosofiche che sono sviluppate con la sola ragione umana. E' utile dunque che, oltre alle discipline filosofiche, esista un'altra scienza fondata sulla rivelazione divina.

Rispondendo dicendo che l'esistenza di una dottrina rivelata, oltre alle discipline filosofiche che si indagano con la ragione umana, è stata necessaria per la salvezza dell'uomo. In primo luogo perché l'uomo ha come destino Dio, un fine che supera le capacità di comprensione della ragione, come scrive il profeta Isaia (64,4): "occhio non ha visto che un Dio, fuori di te, abbia fatto tanto per chi confida in lui." Ma gli uomini devono conoscere il loro fine per poter decidere le proprie azioni; perciò fu necessario alla loro salvezza che quanto supera la ragione umana fosse reso noto attraverso una divina rivelazione. Ma anche riguardo a quelle cose che la ragione umana può conoscere fu necessario che l'uomo fosse istruito mediante la rivelazione divina. Perché attraverso l'indagine razionale sarebbero giunti alla verità su Dio, da cui pure dipende la salvezza dell'uomo - che è solo in Lui -, solo pochi uomini, attraverso un tempo lunghissimo e con la mescolanza di molti errori. Affinché gli uomini potessero giungere alla salvezza in modo più adeguato e sicuro, fu quindi necessario che fossero istruiti attraverso la rivelazione divina.

Alla prima obiezione si deve rispondere che le cose che sono più alte della capacità conoscitiva dell'uomo, sebbene non possano essere indagate attraverso la ragione, sono tuttavia da accogliere per fede una volta che vengano rivelate da Dio. Per cui lo stesso passo aggiunge "ti è stato mostrato più di quanto comprendi un'intelligenza umana". E in questo consiste la sacra dottrina.

Al secondo argomento si deve dire che dal diverso modo di conoscere gli oggetti deriva la diversità delle scienze. Infatti sia l'astrologo che il fisico dimostrano la medesima conclusione, per esempio, che la terra è rotonda, ma l'astrologo, per via matematica, cioè astraendo dalla materia; il fisico invece prendendo in considerazione la materia. Perciò nulla impedisce che le medesime cose delle quali trattano le discipline filosofiche, nella misura in cui sono conoscibili alla luce della ragione naturale, possano essere oggetto di un'altra scienza.

Questa parte della filosofia tomistica è riscontrabile soprattutto in "Somma contro i Gentili".

- 6) **Summa contra gentiles:** partire da ciò che ci accomuna: la ragione;
- a) partendo da questo dato che accomuna tutti gli uomini è possibile ottenere risultati universali; e, su questi costruire un discorso teologico
 - b) ragione: nostra caratteristica ed esigenza primordiale e naturale.
 - i) Proprio per questo, l'uomo ha una sua autonomia e deve mettere in atto tutto il suo potenziale conoscitivo. La sua vocazione è conoscere e dominare il mondo
 - ii) Su questo non può interferire la teologia, come la teologia non soppianta la filosofia.
 - iii) Del resto tra filosofia e teologia non potrà esserci contrasto proprio perché unica è la sorgente della verità e tutte e due sono in relazione alla verità.

LA METAFISICA

- 1) **Ente ed essenza:** l'ente (qualunque cosa esista) può essere:
- a) ente logico: puramente concettuale, espresso dalla copula 'è'; unisce due concetti senza pretendere che la realtà sia come espresso (es. la cecità è negli occhi; di conseguenza non tutto ciò che è pensato esiste come è pensato; le connessioni di concetti sono vere in quanto connettono correttamente quei concetti, ma non esprimono l'esistenza dei concetti che connettono). L'universale non è reale: ad essere reale è solo l'individuo; l'universale è una astrazione anche se fondata sulla realtà; realismo moderato.
 - b) ente reale: ogni realtà è ente anche se in modo analogico. Per Aristotele, potenza e atto corrispondevano a materia e forma. Secondo Tommaso invece l'essenza e l'esistenza stanno tra loro rispettivamente nel rapporto di potenza e atto.
 - i) L'essenza (chiamata anche quiddità o natura) comprende sia la materia che la forma perché comprende tutto ciò che è espresso nella definizione della cosa. Per es. l'essenza dell'uomo, definito "animal rationale", comprende sia la materia (animal) che la forma (rationale). Essenza: id quod potest esse: potenza; attitudine all'essere e non identificazione con l'essere quindi le cose non esistono necessariamente sono contingenti quindi esistono in virtù di altro.
 - (1) L'essenza costituisce, in primo luogo, il fondamento dell'essere di ogni ente: essa, infatti, fa essere una cosa quella determinata cosa, diversa dalle altre. Naturalmente non si deve intendere il termine "essere" nel senso di esistenza attuale, perché, come si vedrà meglio poi, ogni cosa riceve la sua attualità esistenziale da Dio, e non dall'essenza. Tommaso si sta qui occupando del significato nominale dei termini "ente" ed "essenza", non ancora di quello esistenziale. Tuttavia, senza l'essenza sarebbe impossibile definire, per esempio, questo essere che mi sta davanti come uomo, o quest'altro come pianta.
 - (2) In secondo luogo, l'essenza è il fondamento dell'intelligibilità e della conoscibilità di ogni ente. Ogni ente è intelligibile in virtù di quell'elemento universale e necessario che è l'essenza. Esiste, in altri termini, una stretta correlazione tra ontologia e gnoseologia.
 - (3) L'essenza, infine, è il fondamento dell'agire di ogni ente. Essa, cioè, permette di cogliere il carattere proprio di un ente, dal quale è possibile ricavare la sua attività o operazione principale. Se si analizza, per esempio, l'essenza dell'uomo, si dirà che l'uomo possiede per natura (per costituzione ontologica, e non come qualcosa di aggiunto, di accidentale) un intelletto, che costituisce il carattere distintivo che lo differenzia dagli altri animali (prima ancora della posizione eretta o del modo di cibarsi o di vestirsi, che sono caratteri accidentali, che sono mutati nel corso del tempo, e non rientrano nella sua essenza). Avere per natura un intelletto significa che l'uomo è, per natura, capace di conoscenza intellettiva: è cioè in grado di osservare, riflettere e interpretare ciò che lo circonda, è capace di domandarsi il "perché" di ciò che vede, e da questa domanda scaturisce la ricerca dei principi che porta, poi, alla costituzione delle diverse scienze e dei vari campi di indagine.
 - ii) Dall'essenza si deve distinguere l'esistenza perché si può comprendere che cosa sia un uomo o l'unicorno o l'araba fenice ma non è ancora detto che quegli esseri esistono nella realtà. Dunque l'essenza e l'esistenza sono distinte e stanno tra loro nel rapporto di potenza e atto. L'essenza è in potenza rispetto all'esistenza, mentre l'esistenza è l'atto dell'essenza, actus essendi. Nelle cose composte c'è una doppia composizione di atto e potenza: materia forma, essenza esistenza

- iii) Ecco ora il punto fondamentale: l'unione dell'essenza con l'esistenza, ovvero il passaggio dalla potenza all'atto, ovvero l'individuo reale richiede per Tommaso l'intervento diretto e creativo di Dio. E' solo Dio che può creare le cose facendole esistere; è solo Dio che può realizzare il passaggio dalla potenza all'atto, ossia dalla essenza all'esistenza, e dare così origine alle varie creature, siano angeli o uomini o animali o piante ecc.
- iv) In Dio l'essenza è uguale all'esistenza. Solo in Dio essenza ed esistenza si identificano. In altre parole, l'essenza di Dio è di esistere: Egli esiste necessariamente, è eterno, è l'unico essere necessario cioè non può non esistere, mentre tutti gli altri esseri dipendono da lui. Dio è l'essere (= essenza, atto puro); essere puro.
- v) In sintesi, potremmo dire che Dio è l'essere, mentre le creature hanno l'essere. Actus essendi: originario in Dio, derivato, per partecipazione, nelle creature. Dunque il termine "essere" non è lo stesso quando è riferito a Dio o alle creature. Tra l'essere di Dio e quello delle creature non vi è né identità né assoluta opposizione bensì analogia. Le creature, in quanto esistenti, sono simili a Dio ma Dio non è simile a loro : ecco il principio della analogicità dell'essere (analogo = simile ma di proporzioni diverse). In più, le creature hanno l'essere perché viene dato loro da Dio, il quale partecipa (=dona) loro l'esistenza. Così le creature hanno l'essere per partecipazione, mentre Dio è l'essere per essenza.
- La distinzione fra l'essere creato e l'essere eterno di Dio porta con sé due importanti conseguenze.
- (1) In primo luogo permette a Tommaso di salvaguardare l'assoluta trascendenza (superiorità, diversità, alterità, soprannaturalità) di Dio nei confronti del creato e delle creature e di evitare ogni forma di panteismo (che identifica Dio col mondo).
- (2) In secondo luogo, l'analogicità dell'essere rende impossibile un'unica scienza dell'essere: accanto alla filosofia vi è adesso la teologia, la quale è superiore in dignità a tutte le altre scienze, le quali, nei suoi confronti, diventano "ancelle della teologia".
- c) L'essere è il principio e fondamento del reale, l'esistenza è il risultato dell'essere attuante un'essenza, l'esistenza è una presenza reale o fatto di esistere che deriva dall'atto di essere all'essenza e la rende realmente esistente o presente o fatto di esistere. L'essere è più nobile dell'esistenza (suo risultato) e dell'essenza che è potenza riguardo all'essere (atto ultimo).
- i) Quella di Tommaso non è una filosofia dell'ente, ma è una filosofia dell'essere che realizza le essenze; l'essere è il mistico (Wittgenstein) è ciò di fronte a cui resta solo il silenzio perché condizione di qualunque discorso e fondamento sempre presente e intrascendibile¹³⁵; *esse* poiché trascende l'essenza, trascende anche il concetto. "Il principio che fonda la necessità di questa distinzione¹³⁶ si trova nel fatto stesso che finisce per renderla inconcepibile. L'*esse*, facciamo notare, non è concepibile che in un'essenza. Niente è più vero, ma è proprio per questo che, quando si parla di un atto finito di esistere, bisogna necessariamente che questo atto e la sua essenza siano *aliud et aliud*. Ci sono degli esseri finiti, è un fatto, e sono anche i soli esseri di cui abbiamo esperienza; ora, la possibilità di un essere finito suppone che il suo atto di esistere sia "altro" dalla sua essenza. Se si trattasse in effetti dell'*esse* puro, non sarebbe così. L'atto puro di esistere è integralmente atto, cioè lo è sotto tutti gli aspetti e in tutti gli ordini, per la semplice ragione che essendo anteriore a tutti come la condizione della loro stessa possibilità, li trascende tutti. L'*esse* puro non è dunque solamente illimitato nell'ordine dell'esistenza propriamente detta, lo è anche nell'ordine dell'essenza, poiché precede quest'ordine e, di conseguenza, nessuna determinazione essenziale si applica ad esso. Ed è per questo, come san Tommaso nota nel *De ente et essentia*, che alcuni filosofi hanno potuto sostenere che Dio non ha essenza; poiché egli è l'*esse* puro, ciò che si chiamerebbe la sua quiddità, o essenza, si confonde in effetti necessariamente con il suo *esse*. Per ragioni legate senza dubbio alla sua dottrina dei nomi divini, san Tommaso sembra avere evitato di negare che Dio abbia una essenza; preferisce dire che l'essenza di Dio è il suo atto stesso di esistere. D'altronde in qualsiasi modo lo si esprima, il fatto resta quello che è: l'*esse* puro non è determinato da alcuna essenza che lo faceva essere tale. Al livello supremo dell'essere in cui tentiamo qui di elevarci, il problema del rapporto tra essenza ed esistenza sva-

¹³⁵ E. Gilson, *L'essere e l'essenza*, Tr. it. di L. Frattini e M. Roncoroni, Massimo, Milano 1988, 279-282 "L'essere dunque non è soltanto il primo oggetto di conoscenza intellettuale nel senso che sarebbe implicato fin dal primo oggetto conosciuto, ma altresì nel senso che è implicato in ogni oggetto conosciuto e che ogni conoscenza, quale che ne sia l'oggetto, è anche e anzi prima di tutto conoscenza dell'essere"

¹³⁶ tra essenza ed atto d'essere

nisce, per riduzione dell'essenza all'atto puro di esistere" ¹³⁷. "Esigere che l'esse sia concettualizzabile, è volere che esso sia una cosa; ora, se ciò che abbiamo detto è vero, l'esse è l'atto costitutivo ultimo di ogni cosa; esso stesso non potrebbe esserne una. Resta dunque possibile, per un'ontologia che non sia un "cosismo" integrale, comporre l'esistere con l'essenza e distinguerlo" ¹³⁸. di qui lo stupore.

- ii) ne deriva una filosofia ottimistica: l'essere è dono
- iii) e una filosofia del concreto. L'essente, in quanto è, gode di un'unicità irriducibile; esso è perché è nel suo atto di essere proprio e differente dagli atti di essere di tutti gli altri essenti. Per san Tommaso, il vero principio di individuazione non è la materia, ma l'atto di essere ¹³⁹. L'atto di essere, in virtù del quale la conoscenza dell'essenza determinata non è un sogno vano o una pura rappresentazione, singolarizza radicalmente; esclude qualsiasi universalizzazione alla maniera generalizzante della forma intelligibile. L'essere è l'atto grazie a cui le singole cose esistono; è proprio il dono dell'actus essendi ad ogni ente creato da Dio, che è l'Ipsum esse subsistens, ciò che sottrae all'indifferenza, e dunque al nulla, ogni attimo di vita dell'esistente.
- d) l'atto d'essere è sempre del singolo
 - i) per Aristotele: "essere" da solo non significa niente; l'essere riceve significato da soggetto e predicato, è sempre un essere determinato (non conosce la trascendenza, l'essere in quanto tale non esiste)
 - ii) per Tommaso: "essere" è atto d'esistere, ha un suo significato: è l'Essere stesso che è Atto in Dio; e questo atto dà concretezza alla verità del soggetto e del predicato nelle cose; Tommaso capovolge Aristotele: non soggetto e predicato danno concretezza all'essere (Aristotele), ma è l'essere che comunica il suo significato di atto al soggetto e al predicato; è questo atto il fondamento dell'essere di quegli essenti significati da soggetto e predicato

2) **I trascendentali: uno, vero e buono**

- a) trascendentale: condizione di possibilità
- b) trascendentali dell'essere: condizioni di possibilità dell'essere; tanto da coincidere con l'essere stesso (*omne ens est unum verum bonum; ens et unum verum bonum convertuntur*). Ciò che si deve dire dell'essere va allora ripetuto per tutti gli altri trascendentali: Dio partecipa l'essenza, l'individualità, l'unità, la verità, la bontà a tutto il creato, che così porta la traccia della sua perfezione.
- c) uno: l'essere non è contraddittorio; l'unità dipende dal grado di essere; essere a fondamento dell'unità; filosofia dell'essere, non dell'unità
- d) vero: ogni ente è intelligibile e razionale
 - i) Aristotele: delle verità si occupa la logica (è un fatto mentale) non la metafisica
 - ii) Tommaso:
 - (1) le cose realizzano un progetto di Dio (=verità ontologica): *adequatio rei ad intellectum*. Gli uomini possono venir meno al progetto di Dio che, però, resta loro inscritto
 - (2) Verità umana: *adequatio intellectus ad rem*
 - iii) Il bello: riceve discreta attenzione, ma non viene incluso nella lista dei trascendentali in quanto sostanzialmente omologato al *verum*. Tommaso interpreta infatti l'esperienza estetica come il piacere che si accompagna spontaneamente alla percezione della verità ¹⁴⁰
- e) Buono: ogni ente è buono perché è ente; frutto della bontà di Dio *bonum diffusivum sui*; ottimismo cristiano.
 - i) Il trascendentale *bonum* suppone la tesi della «irrealtà» del male, che viene ripresa dal neoplatonismo: il male è soltanto la mancanza di bene, cioè di essere, e più precisamente di un essere *dovuto*: la cecità è un male per l'uomo, ma non per l'albero.
 - ii) Bene: oggetto della volontà

¹³⁷ Id. 103-104

¹³⁸ Id. 100-102

¹³⁹ Cfr TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, 7, 2, ad 9; *De anima*, I, resp. e ad 2.

¹⁴⁰ "Il bello e il buono in un soggetto sono lo stesso, perché si fondano sulla stessa cosa, cioè sulla forma: e per questo il buono viene lodato come bello. Ma differiscono per il carattere. Infatti il buono propriamente riguarda il desiderio: infatti il buono è ciò che tutti desiderano. E perciò ha il carattere di fine: infatti il desiderio è quasi un certo movimento verso una cosa. Il bello invece riguarda la facoltà conoscitiva: vengono dette infatti belle quelle cose che piacciono quando sono viste. Dunque il bello consiste in una debita proporzione, perché il senso prova diletto nelle cose debitamente proporzionate, come in cose simili a sé; infatti anche il senso è una certa ragione, come ogni virtù conoscitiva. E giacché la conoscenza avviene per assimilazione, e la somiglianza riguarda la forma, il bello propriamente riguarda il carattere della causa formale" (*Somma teologica* 1, q5a4ad1).

- (1) le cose sono buone perchè volute da Dio
- (2) l'uomo vuole le cose perchè sono buone

3) L'analogia dell'essere:

- a) Già Aristotele aveva individuato quella che usualmente è definita "analogia di attribuzione" (Es: anche se propriamente la salute si predica solo di un vivente, si attribuisce ad un cibo l'aggettivo sano perché causa salute in chi ne mangia);
- b) da parte sua, Tommaso coglie anche l'analogia di proporzionalità (Es: due soggetti possiedono realmente e propriamente una data qualità, benché in grado diverso, come quando qualificiamo intelligente un animale ed un uomo). "Essere" è un concetto analogico non solo secondo il primo modo, come ha visto Aristotele, ma anche secondo l'altro.
 - i) accetta quella di Aristotele: orizzontale
 - ii) introduce quella verticale: Dio-realtà
- c) L'analogia: unisce e separa. L'analogia di proporzionalità: rapporto Dio-actus essendi è diverso da quello della realtà
 - i) con l'actus essendi si fonda sulla analogia causale
 - ii) l'analogia si estende a tutti i predicati (importanza della teologia negativa)
 - iii) l'analogia richiede la pluralità e l'autonomia delle scienze

4) la fede guida della ragione: due tesi fondamentali

- a) Dio è l'essere (per i greci è uno degli esseri, non è l'Essere e il creatore dell'essere)
- b) il resto è creato; quindi qualunque cosa è positiva, anche il corpo; la causalità riguarda anche l'essere degli enti e non solo le forme (Platone e Aristotele)
- c) due tesi accettate per fede che guidano il discorso razionale = filosofia cristiana

S. BONAVENTURA

1 - fede e filosofia

filosofia che si pretende autonoma: fonte di errori
 deve rinviare alla teologia e alla mistica
 ragione e filosofia finalizzate alla teologia, alla fede
 contro una ragione autosufficiente
 che non coglie nel mondo l'orma (signum) di Dio
 lo ritiene del tutto autonomo
 si tratta di scoprire in noi e nel mondo i germi divini (nella linea di Platone Agostino Anselmo)
 suo obiettivo: quaerere Deum che relucet et latet,
 si rivela e assieme si nasconde nella realtà
 Dio coglibile dalla meditatio che introduce alla consummatio mistica

La filosofia via alla teologia e alla mistica
 riprende la tradizione platonico-agostiniana (filosofia rinvia a Dio);
 cerca una filosofia che sorregga la sua fede

2 - esemplarismo

in Dio ci sono le idee delle cose create (crea liberamente)
 nel mondo:
 vestigio: cose irrazionali
 immagine: creature intellettuali
 somiglianza: creature deiformi
 mondo è una scala a Dio: dal mondo, all'interiorità, alle cose eterne
 speculazione: *itinerarium mentis in Deum*
cointuizione: cogliendo l'oggetto colgo contemporaneamente l'esemplare grazie alla
illuminazione: idea di essere, irradiazione dell'essere assoluto in cui sono tutte le idee
 è questa, non la conoscenza per astrazione legata al contingente, che permette di conoscere l'universale

PAREYSON: ONTOLOGIA DELLA LIBERTÀ¹⁴¹

La domanda fondamentale: «perché l'essere piuttosto che il nulla?». Siamo all'origine, alla possibilità, data dalla libertà, dell'essere di essere o non essere.

Ciò che può decidere se essere o non essere è solo la libertà, a essa soltanto è appesa tutta la realtà, da essa dipende l'essere. La realtà «è del tutto gratuita e infondata: interamente appesa alla libertà, che non è un fondamento ma un abisso, ossia un fondamento che si nega sempre come fondamento»¹⁴². La libertà è un Urgrund che è un Ungrund: fondamento assoluto è quello che è possibilità di essere o non essere se stesso, e perciò in certo senso può retrocedere al di là di se stesso.¹⁴³ Proprio per questo la realtà può essere vista nella sua ambiguità: come eccedenza, pura gratuità, dono o nella sua infondatezza che provoca il rimpianto di non esser nati. Possiamo meravigliarci quindi di fronte alla gratuità dell'essere ma anche esser presi da sgomento per la sua infondatezza, per il suo legame col nulla, e per l'idea della loro scambiabilità. Caratteristica della realtà vediamo essere l'ambiguità, l'ontologia viene ad accompagnarsi alla meontologia. L'ontologia dell'inesauribile, strettamente legata alla libertà -- Schelling ci suggerisce che ciò che può decidere se essere o non essere è solo la libertà, la quale consente innovazione continua -- si incammina verso un pensiero tragico.

L'essere è appeso alla libertà e l'inseparabilità dei due termini spiega come della libertà non possa che essere che un'ontologia. Essere e libertà sono inscindibilmente congiunti, in quanto nei confronti dell'essere l'uomo può soltanto scegliere tra consenso e rifiuto, esercitando così la propria libertà. È la libertà che tiene fermo il vincolo tra uomo ed essere, il quale potrebbe anche essere rinnegato, tradito.

L'ontologia dell'inesauribile

La verità non può risiedere nel pensiero e nel discorso filosofico che come l'indefinito e l'informato che decide se prender forma o no. La metafisica ontica e oggettiva viene sostituita con una metafisica ontologica e indiretta: una «ontologia consapevole non soltanto della portata finita del proprio sguardo e del carattere finito delle proprie operazioni, ma anche garantita dal rischio della discrepanza fra il dire e il fare e dal pericolo della mistificazione, nel senso ch'essa intende presentarsi come discorso dell'uomo sull'uomo per l'uomo, sì che un eventuale discorso sull'essere o sull'assoluto non può essere che indiretto, cioè discorso sull'uomo come rapporto con l'essere o come coscienza dell'assoluto»¹⁴⁴.

L'inoggettivabilità e l'inesauribilità dell'essere esigono l'abbandono della metafisica ontica. Solo un personalismo ontologico e un'ontologia dell'inesauribile garantiscono la sopravvivenza della metafisica, poiché la verità non si offre se non a una prospettiva personale. «L'inoggettivabilità dell'essere non solo non impedisce l'ontologicità dell'uomo, ma coincide con essa: in tal modo si raggiunge e si svolge il concetto esistenzialistico dell'inseparabilità di esistenza e trascendenza e della coincidenza di autorelazione ed eterorelazione»¹⁴⁵. L'essere inoggettivabile e irrelativo è presente nel rapporto poiché lo costituisce e ne fa parte, l'essere si dà all'uomo solo all'interno di quel rapporto con l'essere che l'uomo è. L'uomo può parlare dell'essere, quindi, perché è lui stesso rapporto vivente e reale con esso, anche se l'essere gli si presenta relativo solo come irrelativo, come istitutore del rapporto e per questo inoggettivabile.

Non si parla più quindi di metafisica in senso tradizionale poiché si parla di inoggettivabilità e si trascendono i termini di soggetto e oggetto non più consoni a esprimere i caratteri di un personalismo ontologico nel quale la persona e la verità sono legati da un vincolo originario¹⁴⁶. Ci troviamo di fronte inoltre a un'ontologia indiretta poiché noi riflettiamo e parliamo dell'essere in quanto parliamo dell'uomo che è rapporto con l'essere. Il discorso filosofico è quindi una presa di coscienza di ciò che l'uomo è: rapporto ontologico.

L'ontologia pareysoniana è strettamente legata all'esistenza, alla persona, perché ogni cosa muove dall'assunto che l'uomo è rapporto con l'essere, quindi, l'interpretazione non viene intesa «come una decifrazione di un vero per sé indipendente, ma come il modo di darsi della verità. In esso la verità attesta il proprio es-

¹⁴¹ Maria Cristina Di Nino, Verità, interpretazione, inesauribilità e approfondimento. La domanda originaria in Luigi Pareyson, in <http://mondodomeni.org/dialegesthai/cdn01.htm#par1#par1>

¹⁴² L. PAREYSON, Filosofia della libertà, Il Melangolo, Genova 1989, 12

¹⁴³ Claudio Ciancio, Metafisica del soggetto e filosofia della libertà, in *Giornale di Metafisica*, 1 (1992), p. 33

¹⁴⁴ L. PAREYSON, Esistenza e persona, Il melangolo, Genova 1985, 18

¹⁴⁵ Id. 16

¹⁴⁶ Id. 19

senziale legame con la persona e mette così a tacere gli equivoci impliciti nelle concezioni oggettivistiche»¹⁴⁷. Si parte quindi dal nesso originario tra persona e verità, centro del pensiero pareysoniano, dal quale non si può prescindere altrimenti l'interpretazione non avrebbe alcun senso in quanto verrebbe meno la dialettica di familiarità ed estraneità che garantisce la validità dell'ermeneutica. È proprio il rapporto lontananza-vicinanza che fa sentire il bisogno dell'interpretazione, come comprensione di ciò che nella sua trascendenza è lontano e che però ci costituisce. Non si può cercare qualcosa che ci è del tutto estraneo. La conoscenza del resto, come dice Platone, non è altro che reminiscenza, ossia l'anima non può conoscere o scoprire nulla se non partecipa già dell'idea cui si riferisce l'oggetto della conoscenza. Allo stesso modo l'interpretazione non sussisterebbe se non ci fosse un'originaria solidarietà tra la persona e la verità, anzi è proprio in virtù di essa che noi possiamo dare un'interpretazione della verità.

Non poter dare della verità un'enunciazione oggettiva non significa non poterla possedere o, ancor peggio, non doverla neppure cercare, ma tener conto che la nostra finitezza è intrascendibile e invalicabile, tuttavia è proprio essa che ci consente di essere sede della verità. Con un'opzione esistenziale noi decidiamo di divenire veicolo della verità e luogo della rivelazione dell'essere, ribadendo il vincolo originario che ci lega a esso. «Poiché la natura del rapporto ontologico si specifica e si determina soprattutto in base all'esercizio concreto della libertà, l'ontologia ermeneutica, o l'ermeneutica ontologica di Pareyson altro non è, in definitiva, che ontologia ed ermeneutica della libertà»¹⁴⁸. Nei confronti dell'essere noi non possiamo che avere un atteggiamento o di consenso o di rifiuto, è la libertà umana a intervenire nei confronti dell'essere operando una scelta esistenziale che precede qualsiasi processo cognitivo.

La verità come origine inesauribile è quindi preesistente alla formulazione che se ne dà, e che è successiva e subordinata a questa, e la solidarietà che ci lega a essa precede quindi qualsiasi speculazione in quanto è proprio il nostro legame con la verità, la nostra apertura ontologica, a stabilire la possibilità di un discorso sulla verità. La filosofia ha il compito di chiarire tale rapporto, e di porsi come approfondimento di quella prospettiva singolare che è la persona, la quale ha liberamente assunto il proprio rapporto ontologico. «Cominciare in filosofia -- come dice Ricœur -- [...] non può essere se non un cominciare nell'elucidazione, attraverso la quale la filosofia, piuttosto che cominciare, ricomincia»¹⁴⁹. La verità però non si lascia esaurire dal discorso filosofico e, poiché un infinito si può possedere ma solo nella forma di doverlo cercare ancora, l'esplicitazione non può mai essere completa. Rimane dunque uno scarto che diviene la sede nella quale si rimanda a qualcosa che va oltre il discorso, che parte da esso e consente alla verità di essere rispettata. Esso rappresenta la possibilità dell'ulteriorità e del continuo rigerminare della verità che suscita sempre nuovi approfondimenti.

L'inesauribile non può essere esaurito, come l'indefinibile schellinghiano non può essere definito, neppure per via negationis, bensì essere stimolo di un discorso che rigermina sempre dalla sua fonte. «La verità risiede nella sua formulazione non come oggetto d'una sia pure ideale enunciazione completa, ma come stimolo d'una rivelazione interminabile [...]. L'ideale della formulazione del vero non è un'esplicitazione completa o un'enunciazione definitiva, ma l'incessante manifestazione d'un'origine inesauribile, sì che non si può imputare a una sua imperfezione o carenza l'assenza di quella compiuta enunciazione che essa non intende fornire»¹⁵⁰. Credere che ciò sia un'insufficienza è non comprenderne la natura, è fraintendere una sovrabbondanza per una mancanza: non si tratta di una inadeguatezza della formulazione o di un'imperfezione della verità, è piuttosto proprio la sua ricchezza che suscita infinite interpretazioni, essendo la verità stessa una fonte inesauribile.

La rivelazione della verità si attua mediante l'inseparabilità di presenza e latenza che ripropongono l'atteggiamento di familiarità ed estraneità impostoci da un testo nel momento in cui lo interpretiamo. La verità è generosa e si riserva per donarsi. «Per la sua inoggettivabilità l'essere è inafferrabile come essere, e ogni tentativo di coglierlo e definirlo non ha altro esito che il suo arretramento. Questo fa sì che l'essere retroceda di continuo, e si dia solo sottraendosi, presente solo come ulteriore e patente solo come nascosto, non come in una notte mistica, ove domina l'indistinzione, ma come nell'inoggettivabilità, ove il discorso continua anche se cambia segno»¹⁵¹. La verità è quindi ricchezza, la sua è un'abbondanza che suscita infinite formulazioni e le trascende tutte.

La trascendenza in questo modo non viene mai perduta perché il personalismo che ne consegue è ontologico e qualifica la persona come apertura alla verità, legame con l'essere, e questa solidarietà originaria, tradotta

¹⁴⁷ Ugo Perone, *Modernità e memoria*, SEI, Torino, 1987, 26

¹⁴⁸ Antonio Rosso, *Ermeneutica come ontologia della libertà*, Vita e Pensiero, Milano 1980, 40-41

¹⁴⁹ Ricœur, *Finitudine e colpa*, a cura di V. Melchiorre, Il Mulino, Bologna 1960, 73

¹⁵⁰ L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, 77

¹⁵¹ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, cit., 19-20

in termini spaziali, implica un rapporto verticale che fonda e garantisce rapporti orizzontali per cui la trascendenza della verità diviene la garanzia della dinamicità e dell'apertura della persona. L'essere, inoggettivabile e inesauribile, si mantiene sempre trascendente rispetto all'uomo.

Lo stesso uomo trascende persino se stesso -- qui viene a riproporsi il tema dello sbilanciamento, del fatto che la persona non è in pari con se stessa -- perché non coincide con se stesso, «egli non solo non è tutto, ma nemmeno si può dire che coincida con se stesso. Egli è rapporto ontologico, nel senso che il suo essere consiste appunto, totalmente e senza residuo, nell'essere rapporto con l'essere; ciò significa che il suo essere stesso è dislocato e implica uno scarto costitutivo, uno sfasamento strutturale, che lo fa essere sempre oltre se stesso: come rapporto con l'essere è sempre più del suo essere, e come coscienza reale e quindi muta della realtà, sa sempre prima di conoscere, al punto che si può dire paradossalmente che egli esiste sempre prima di esistere»¹⁵². L'esistente è prima di ogni riflessione. La riflessione non giunge quindi, come abbiamo visto, a chiarire e a ricordare se non ciò che l'uomo sa già, ossia di essere rapporto con l'essere che rispetto a lui è inesauribilità e che per questo esige sempre nuovi e ulteriori approfondimenti.

L'interpretazione come approfondimento

La verità, considerata non più come oggetto del discorso filosofico ma come sorgente inesauribile dalla quale il pensiero muove, emerge nella sua infinità e nella sua inesauribilità generando un discorso che rigermina continuamente dalla propria fonte, che riproblematizza ininterrottamente le proprie domande. La verità non è meno verità se la sua interpretazione non perviene a un'esplicitazione completa, anzi la verità è tale solo quando si lascia cogliere come stimolo di una rivelazione inesauribile. «L'unico modo -- dice Pareyson -- di possedere e conservare la verità è proprio quello di accoglierla come infinita: non può esser verità quella che non è colta come inesauribile»¹⁵³.

L'interpretazione rispetta la verità come inesauribile proprio perché non cerca di esplicitarla e oggettivarla completamente, bensì la accoglie come fonte dalla quale essa muove e alla quale essa attinge. Inoltre, essendo la fonte trascendente, ogni approccio si qualifica come interpretativo: se, come afferma Rigobello, «la fonte originaria del significato trascende, in quanto a valore, le singole esistenze [...] allora ogni esperienza di significato compiuta nell'esistenza singola è una interpretazione di un centro di significato (e potremmo dire di Verità)»¹⁵⁴.

Ricordiamo che la verità è libera di decidere di non farsi possedere da una formulazione in particolare, ma di offrirsi a infinite formulazioni. È proprio questo carattere di ulteriorità che le permette di non estinguersi in una prospettiva e di offrirsi in infinite altre, ed è sempre questo carattere che esige un approfondimento continuo. Ancora una volta l'analogia con l'opera d'arte ci consente una più precisa comprensione: le varie interpretazioni che si danno di un'opera non intaccano minimamente la sua unicità. L'opera, afferma Pareyson nella sua *Estetica*, «ha il suo vero e naturale modo di vivere nelle molteplici esecuzioni; ma ciò accade precisamente perché l'opera stessa le suscita, le esige e le regola, e vive in esse solo in quanto vi permane una, identica, inalterabile»¹⁵⁵.

Tutto questo impedisce quindi di parlare di relativismo dell'interpretazione o di parzialità, perché l'interpretazione non esprime una parte della verità da completare (l'interpretazione non rappresenta una parte della verità da comporre con altre parti sino a costituirne la totalità, bensì rivela, da un punto di vista determinato, la verità come intera) in quanto non mira a una enunciazione completa, bensì a un discorso che intende cogliere la verità come infinita e come inesauribile. La compostibilità di infinite interpretazioni non attesta l'esigenza di essere integrate le une con le altre per approdare a una totalità costruita, piuttosto rivela la ricchezza e l'abbondanza della verità che suscita infinite interpretazioni e si lascia cogliere da infiniti punti di vista che la rivelano intera e totale.

Ciò consente a ognuno di esprimerla a suo modo pur mantenendo sempre l'unicità della verità stessa, la quale ha sede in ogni prospettiva che vuole essere rivelazione dell'essere senza per questo trasformarsi in qualcosa che non sia la prospettiva. «Nell'interpretazione è sempre una persona che vede e guarda: e guarda e vede dal particolarissimo punto di vista in cui attualmente si trova o si pone e col singolarissimo modo di vedere che s'è venuto via via formando o che intende di volta in volta adottare, sì che tutta intera la persona entra a costituirli dall'interno, a generarli, a infletterli e dirigerli e determinarli, tanto nel particolare modo di vedere quanto nel singolare punto di vista. D'altra parte nell'interpretazione è sempre una forma ch'è

¹⁵² Luigi Pareyson, *Filosofia ed esperienza religiosa*, in *Annuario filosofico*, 1 (1985), pp. 7-72, p. 15.

¹⁵³ L. PAREYSON, *Verità e interpretazione* cit. 117

¹⁵⁴ Armando Rigobello, *Legge morale e mondo della vita*, Abete, Roma 1968, p. 342.

¹⁵⁵ L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988, 267

veduta e guardata: ed è veduta in una determinatissima prospettiva, che la mette in luce in un determinato modo, nel quale tuttavia essa è condensata e rivelata intera, ed è guardata in uno dei suoi infiniti aspetti, in ciascuno dei quali essa si mostra intera sì, ma secondo una determinatissima direzione»¹⁵⁶.

L'interpretazione infatti è una prospettiva vivente sul vero, è il nesso che esiste tra la persona e la verità, è il discorso filosofico che meglio si adatta a far emergere una ricchezza viva e profonda senza che si trasformi in un concetto dimostrativo o in un precetto da comandare, è un approccio che implica impegno, attenzione e fedeltà, e che coinvolge ogni persona che voglia riconoscere la sua vera realtà. È una scelta esistenziale che ci consente di divenire prospettiva sulla verità; questo denota come l'interpretazione comprometta l'intera persona e non si limiti a essere soltanto un processo conoscitivo.

La filosofia non è scienza dimostrativa, essa non si limita a fornire delle spiegazioni, ma cerca di approfondire continuamente la comprensione su più e diversi livelli e da più e diversi punti di vista. Un'interpretazione vuole scandagliare tutti gli strati, operare su ogni livello, «il processo d'interpretazione è infinito, e sempre esige [...] approfondimento, ampliamento per stabilire una congenialità sempre più captativa e rivelativa.

L'interpretante non si contenta d'aver colto un aspetto della forma, o la forma in uno dei suoi aspetti, e cerca altri aspetti che gli confermino, o gli correggano, o gli sostituiscano l'interpretazione che ha creduto di poter dare, e per far questo si pone in un nuovo punto di vista»¹⁵⁷. L'interpretazione non è mai soddisfatta dei suoi risultati, cerca sempre una maggiore adeguazione. Questo perché è l'infinita ricchezza della verità che suscita sempre nuovi approfondimenti e alimenta sempre nuovi approcci. «Infinito, dunque, il processo dell'interpretazione, perché fintanto che c'è conoscenza, non c'è interpretazione che sia definitiva, e non sia soggetta a un perpetuo moto di revisione inteso a una sempre maggiore adeguazione»¹⁵⁸.

La categoria dell'approfondimento può essere considerata una delle modalità che meglio connotano il movimento interpretativo. «L'interpretazione è un processo interminabile, che richiede un continuo e incessante approfondimento; ed è tale proprio perché è possesso della verità; giacché la verità, in quanto inesauribile, si offre soltanto a un possesso così fatto che non cessa d'esser tale se si presenta come un compito infinito»¹⁵⁹.

L'interpretazione consta di termini che la qualificano e che sono, in un certo qual modo, contraddittori ma che non si escludono, anzi emergono proprio grazie alla loro coesistenzialità e compatibilità. L'interpretazione è a un tempo possesso della verità e processo interminabile di approfondimento. È un possesso della verità che si rivela pur con il continuo stimolo a cercarla ancora e a cercarla con gli altri, ad esempio nel dialogo.

Un punto finale di ricerca, una meta raggiunta, non sarebbe vero possesso della verità poiché indicherebbe che l'interpretazione ne ha preso il posto esaurendone la ricchezza, ne è divenuta il surrogato annullandone il carattere sorgivo e inesauribile, e rendendola finita.

Avvicinarci maggiormente alla verità con una seconda, terza e altre interpretazioni significa approfondire, chiarire e far luce su ciò che noi siamo, sulla nostra persona che è rapporto con l'essere. È quindi rispondendo a quesiti determinati che si rimanda a qualcosa che va oltre la nostra situazione di partenza. L'interpretazione come approfondimento è supportata ampiamente dal personalismo ontologico che ne è alla base e in virtù del quale la persona è definita come rapporto con l'essere. Il rapporto ontologico che ci costituisce è originario ed ermeneutico, poiché dire che la persona è originariamente legata all'essere è come dire ch'essa è interpretazione della verità.

Filosofare sull'uomo è filosofare sull'essere perché il rapporto con l'essere non è una proprietà o una facoltà o una possibilità dell'uomo, ma è l'essere stesso dell'uomo¹⁶⁰. Quindi l'affermazione dell'apertura ontologica istituisce la possibilità di fare della persona la sede della rivelazione dell'essere. La propria interpretazione diventa allora sempre approfondibile, questo in virtù di un nostro sforzo e della nostra fedeltà all'essere per cui ci decidiamo ogni volta. L'interpretazione è un processo ininterrotto e uno sforzo di penetrazione, in cui i gradi di comprensione sono infiniti; in quanto possesso di un inesauribile l'interpretazione implica un continuo approfondimento nel quale la verità si stabilisce come stimolo d'una rivelazione interminabile che non può essere esaurita¹⁶¹.

¹⁵⁶ Id. 187

¹⁵⁷ Id. 188

¹⁵⁸ Ivi

¹⁵⁹ L. PAREYSON, *Verità e interpretazione* cit. 80

¹⁶⁰ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, cit. 243

¹⁶¹ L. PAREYSON, *Estetica* cit. 239. «La verità indica come segno della sua presenza proprio il carattere interminabile e sempre ulteriore del discorso: poterla enunciare in un'esposizione completa sarebbe proprio il segno di non averla colta affatto. Solo come inesauribile la verità può offrirsi alla sua formulazione, cioè come tale ch'è impossibile tentarne e assurdo realizzarne l'esplicitazione completa, pur essendone invece tanto desiderabile quanto eseguibile una rivelazione incessante. Questa interminabilità tipica dell'interpretazione, lungi

L'interpretazione si configura così come processo interminabile e approfondimento continuo. Ed è tale «proprio perché è possesso della verità; giacché la verità, in quanto inesauribile si offre soltanto a un possesso così fatto che non cessa d'esser tale se si presenta come un compito infinito; anzi, ch'è un compito infinito proprio in quanto è non semplice approssimazione o immagine della verità, ma suo reale ed effettivo possesso. Certo, può sembrare contraddittoria e paradossale questa natura dell'interpretazione, ch'è al tempo stesso possesso effettivo e processo interminabile, e che quindi unisce nello stesso punto stabilità e mobilità, fermezza e continuazione, raggiungimento e ricerca. Ma soccorre ancora l'analogia dell'arte, in cui la lettura è indubbiamente un vero possesso dell'opera eppure il suo senso consiste nell'essere un invito a rileggere; in cui la coscienza d'aver penetrato l'opera è accompagnata dalla consapevolezza di dover procedere a un ulteriore approfondimento: in cui ogni rivelazione è premio e conquista solo come stimolo e promessa di nuove rivelazioni. E se nell'arte ciò che permette di unire senza contraddizione possesso e ricerca è l'inesauribilità stessa dell'opera, tanto più s'intende come ciò possa avvenire nell'interpretazione della verità, dato il carattere assai più intenso e profondo e originario dell'inesauribilità di quest'ultima; sì che apparirà ben chiaro come uno dei cardini fondamentali dell'ermeneutica è, appunto, la compatibilità, anzi la coesistenzialità del possesso e del processo, della conquista e della ricerca, della padronanza e dell'approfondimento»¹⁶²

L'approfondimento è quindi essenziale quando si parla di verità. Perché essa non ci appartiene in modo così esaustivo da non sentire il bisogno di penetrarla ancora. Possiamo però concepire l'interpretazione come intensiva, che giunge a scoprire abissi nuovi e a formulare nuove domande. In un'ontologia dell'inesauribile l'unica forma di conoscenza con la quale possiamo avvicinarci all'essere, alla verità è l'interpretazione, l'interpretazione come approfondimento.

dall'esserne un difetto o una lacuna o dall'attestarne l'incompletezza o l'insufficienza, è piuttosto la sua perfezione e la sua compiutezza, anzi la sua ricchezza» (Verità e interpretazione cit., 78).

¹⁶² L. PAREYSON, Verità e interpretazione cit. 80-81

BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINO, Confessioni
 AGOSTINO, La vera religione, Paravia Torino 1945
 AGOSTINO, Soliloqui, UTET
 ARENDT H., *La vita della mente*, Bologna
 ARENDT H., *Tra passato e futuro*, trad. it. Milano 1991
 ARENDT H., *Vita attiva. La condizione umana*, trad. it. Milano 1964
 ARISTOTELE, *Metaphysica*, in *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1973
 CIANCIO C., Metafisica del soggetto e filosofia della libertà, in *Giornale di Metafisica*, 1 (1992)
 COLLI G., *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1988⁸
 COLLI G., *La natura ama nascondersi*. Milano 1988
 COLLI G., *La sapienza greca. Eraclito*, Milano 1980
 DE RUGGIERO G., *Storia della Filosofia*, Laterza, Bari 1967, 10 voll.
 DI NINO M. C., Verità, interpretazione, inesauribilità e approfondimento. La domanda originaria in Luigi Pareyson, in <http://mondodomani.org/dialegesthai/cdn01.htm#par1#par1>
 DIELS H.-W.KRANZ, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari, 1975
 DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, Bompiani, 2005
 ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, tr. it. Rusconi, Milano 1975
Eraclito. Dell'Origine, a cura di A. Tonelli, Milano 1993
Eraclito. Frammenti, a cura di M. Marcovich, Firenze 1978
Eraclito. I frammenti e le testimonianze, a cura di C. Diano e G. Serra, Vicenza 1980
 GADAMER H. G., Il cammino della filosofia, in http://www.emsf.rai.it/gadamer/interviste/07_plotino/plotino.htm
 GILSON E., *L'essere e l'essenza*, , Massimo, Milano 1988
 HEGEL G.W.F., *Fenomenologia dello Spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1979
Héraclite. Fragments, par M. Conche, Paris 1986
I presocratici. Frammenti e testimonianze, intr., trad. e note di A. Pasquinelli, Torino 1958
I presocratici. Testimonianze e frammenti, a cura di G. Giannantoni, Bari 1969
 PAREYSON L., *Esistenza e persona*, Il melangolo, Genova 1985
 PAREYSON L., *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988
 PAREYSON L., *Filosofia della libertà*, Il Melangolo, Genova 1989
 PAREYSON L., *Filosofia ed esperienza religiosa*, in *Annuario filosofico*, 1 (1985)
 PAREYSON L., *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971
 PERONE U., *Modernità e memoria*, SEI, Torino, 1987
 PLATONE, *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1974
 PLOTINO, *Enneadi*, Bompiani 2000
 REALE G. – ANTISERI D., *Il pensiero occidentale dalle origini a oggi*, 1, La Scuola
 REALE G., *Platone e la scoperta della trascendenza nelle sue implicanze e conseguenze*, in <http://ejour-fup.unifi.it/index.php/res/article/viewFile/1376/1311>
 RICŒUR P., , *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1960
 RIGOBELLO A., *Legge morale e mondo della vita*, Abete, Roma 1968
 ROSSO A., *Ermeneutica come ontologia della libertà*, Vita e Pensiero, Milano 1980
 SANGIACOMO A., *La sfida di Parmenide. Verso la Rinascenza*, Il Prato, Padova, 2007
 SCHELLING F.W.J., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milano 1974
 TOMMASO, *Summa contra Gentiles*
 TOMMASO, *Summa Theologiae*