



HUMANA.MENTE, NUMERO 2

Numero Secondo – Luglio 2007

Tommaso Geri

**LA NASCITA DELL'IMPERO D'OCCIDENTE: OMNE ENS EST ENS
CREATUM**

<http://www.humana-mente.it>

LA NASCITA DELL'IMPERO D'OCCIDENTE: OMNE ENS EST ENS CREATUM

L'inizio del Medioevo viene datato intorno all'800. La figura che domina questo periodo è Carlo Magno, un capobanda con pochi cavalieri al seguito, che, come ricorda il suo biografo Eginardo, nonostante molti tentativi, rimase tutta la vita analfabeta; egli è riconosciuto dalla storia come il fondatore di un'identità cristiano-occidentale contrapposta all'impero d'Oriente. È ad Alcuino da York che viene affidato il compito di elaborare l'identità teoretica e pratica del nascente impero carolingio e lo fa attraverso un breve manuale della dottrina cristiana (*De fide sancta Trinitatis*) che rappresenta quell'anello capace di conferire unità all'impero. Si tratta di un'opera di teologia politica che ripete i temi fondamentali della filosofia agostiniana (*De Trinitate*) liberati dalla dottrina della grazia, alla base della quale troviamo la dialettica, intesa come dottrina delle categorie. La filosofia di Alcuino definisce un modello culturale di comunità, riuscendo ad includere la tradizione all'interno dell'impero Carolingio. Tuttavia, Bisanzio rimaneva ancora il simbolo dell'impero romano, della tarda antichità sopravvissuta, attirandosi le invidie dell'impero d'Occidente. Fu così che, attraverso regole retoriche e logiche contenute nei libri carolingi, si tentò di affossare lo splendore di Bisanzio, convinti che nell'impero d'Oriente dominasse una concezione irrazionale ed eretica della politica e dell'arte, sfociata in un'eccessivo culto del potere e delle immagini. Dunque, alla base del primo distinguo tra Oriente ed Occidente, c'è un razionalismo precoce (ed anche molto formale) che attraversa i libri carolingi. Da qui in poi si succederanno una serie di dispute all'interno dell'Occidente latino intorno alla Trinità ed all'Eucarestia, che non solo coinvolgeranno il campo teologico, ma anche quello politico e culturale, facendo vacillare più di un trono e rafforzando l'organizzazione sovraregionale della Chiesa.

Una delle diatribe più importanti, che dette una svolta decisiva nell'organizzazione del diritto canonico tra il 1050 e il 1100, fu quella intorno alla transustanziazione,

ovvero alla presenza effettiva del corpo di Cristo nell'ostia durante il momento eucaristico. Contro questa tesi si schierò Berengario di Tours, cercando semplicemente di evitare che il «reale» e il «fisico» finissero sullo stesso piano; accusando i suoi avversari di un rozzo materialismo, egli portò argomenti derivati dalla logica e dalla grammatica, appellandosi ad una interpretazione figurativa della Bibbia, come peraltro aveva fatto Alcuino prima di lui. Parlare di una trasformazione della sostanza nel permanere degli accidenti contraddiceva il concetto comunemente riconosciuto di scienza; per Berengario «contra artem». Nel 1059 il Concilio Lateranense lo costrinse a giurare sulla formula secondo la quale era il corpo di Cristo ad essere sostanzialmente presente nel pane spezzato dal sacerdote. All'insorgere delle crociate e dell'Inquisizione, la Chiesa con abile colpo di mano, elimina l'interiore e necessaria connessione tra l'essere e il suo apparire, la cosa e le sue proprietà, in favore della potenza divina amministrata dal clero. "Si poteva ancora esercitare la scienza se si eliminavano in questo modo i dati provenienti dal mondo esterno?".¹

Il Medioevo occidentale nell'IX secolo appare, rispetto al mondo islamico, un territorio culturalmente sottosviluppato. Gli Arabi conoscevano la metafisica di Aristotele e i suoi commentatori greci, possedevano un'intima connessione tra medicina e filosofia e, da tempo, cercavano di sviluppare all'interno dell'indagine naturale e di quella mistico-filosofica, un'armonia tra sapere e religione islamica, portando avanti non solo la metafisica, ma anche una critica razionale di quest'ultima. All'inizio del XII secolo nell'Occidente latino vigeva ancora la proibizione papale di occuparsi di Aristotele, il quale, pensato in relazione al mondo greco-arabo, veniva considerato un avversario dell'interpretazione agostiniana del mondo. Tuttavia l'irruzione dei testi aristotelici provenienti dal mondo arabo, insieme alla presenza di grandi intellettuali come Averroè, che elevava la metafisica al rango di scienza indipendente dalla teologia, costrinsero la Chiesa a cercare un compromesso; ciò avvenne grazie all'opera di due persone provenienti dall'ordine domenicano: Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. La purificazione dei testi aristotelici e la loro inclusione nella tradizione

cristiana, avvenne tra il 1265 e il 1280 ed ebbe inizio con la disputa tra Alberto Magno ed Averroè riguardo all'unità dell'intelletto.

Nell'Alto medioevo era accettata la dottrina agostiniana esposta nel *De magistro*, secondo la quale era il pensiero eterno di Dio a garantire un regno fisso di puri significati alla natura umana in continuo mutamento. Nel XII secolo, sintomo di un importante cambiamento storico, le risposte di Agostino non erano più sufficienti, subentrava infatti la possibilità che fosse il pensiero umano a garantire e a rendere saldi i contenuti universali. Questa nuova concezione trovava un valido supporto nell'opera di Aristotele, in particolare nel *De Anima*, tradotto da Averroè e inviato dall'imperatore Federico II, nella versione latina dello Scoto, all'Università di Bologna. Nel terzo libro del *De Anima*, Aristotele aveva parlato del «*noús*», «spirito dell'anima»: "ciò con cui l'anima pensa e conosce". Egli aveva definito l'anima la forma di un corpo articolato e lo spirito il "luogo delle forme", che "prima di pensare non è realmente esistente". Dovendo pensare tutto, lo spirito deve poter essere autonomo da tutto. Dunque il pensiero non è un fenomeno naturale, pensa tutto e, per questo, è diverso da tutte le cose; tuttavia presso il pensiero risiede un distinzione comune in tutta la natura: "il poter essere" e "l'agire". Questa differenza ci viene tramandata nella terminologia latina come «intelletto agente» ed «intelletto possibile». Il primo opera come una luce che illumina le immagini sensibili delle nostre rappresentazioni, a ciò che l'intelletto possibile colga in esse le strutture universali. L'intelletto agente è dunque qualcosa di ontologicamente indipendente, sottratto ai processi naturali, «atto per essenza», identico alla cosa (la conoscenza in atto è per Aristotele identica a i suoi oggetti), ma soprattutto in grado di cogliere l'universale, perciò, riportando l'argomento alla nostra disputa medioevale, lo spirito, l'uomo, è emancipato dalla dottrina della Chiesa, la conoscenza dello spirito dalla religione. Il problema che si presentava ora ad Averroè era stabilire che cosa fosse l'«intelletto possibile»; questo viene presentato da Aristotele come qualcosa di spirituale, non corporeo, dunque eterno ed universale e senza differenze individuali. Il processo di conoscenza tuttavia è possibile solo grazie agli schemi della nostra facoltà rappresentativa, quindi, per Averroè, è il frutto di un'interazione tra l'elaborazione di strutture universali e la loro

ricezione nell'«intelletto possibile». La creazione delle rappresentazioni, in quanto opera degli organismi naturali, è un processo individuale, ciò significa che l'«intelletto possibile» deve essere considerato come la ricettività dell'intelletto che interagisce con il soggetto conoscente: dunque “l'individualità rappresenta un limite che un essere pensante abbandona quel tanto che pensa”.² La morte diviene quindi la fine dell'uomo non del pensiero. Una definizione del genere portava conseguenze catastrofiche sia per l'Islam che per il Cristianesimo, che vedevano attaccato il dogma fondamentale dell'immortalità individuale e sminuito il senso di un aldilà, davanti alla possibilità che la persona individuale si dissolvesse in uno spirito umano universale. Alberto da Colonia, in seguito a questa disputa divenuto Magno, si rese subito conto della superiorità di un metodo argomentativo come quello che Averroè aveva ereditato da Aristotele, rispetto alla colorita retorica agostiniana dei latini e che, per correggere la tesi sullo spirito, avrebbe dovuto far ricorso alla stessa argomentazione razionale. *Sull'unità dell'intelletto (De unitate intellectus contra Averroistas)*, l'opera di Alberto, si rivelò un fallimento, in quanto egli aveva concepito l'anima secondo il modello dell'intelletto in Averroè, non riuscendo a insistere sulla sua individualità e forzando la dipendenza del corpo dall'intelletto, inizialmente concepiti come separati. Il problema non veniva così risolto da Alberto, nonostante ciò l'immortalità dell'anima rimaneva oggetto di amministrazione da parte della Chiesa saldamente ancorata ad una concezione neoplatonica; solo grazie all'intervento di Tommaso d'Aquino (1221-1274), la Chiesa poté realizzare il suo compromesso politico culturale e permettere all'aristotelismo di fare il suo ingresso nell'Occidente latino. Grazie a questo nuovo pensiero, non solo si tornò a studiare l'ontologia con la coscienza che non ci si poteva più esimere dal distinguere la mera rappresentazione dall'argomentazione rigorosa, ma vennero anche riconosciuti come degni di conoscenza nuovi campi d'esperienza come l'economia, l'etica e in particolare la scienza politica. Più precisamente la metafisica, dopo aver preso possesso del Sacro, grazie alla forza della Chiesa, estendeva il suo dominio ad altri ambiti culturali. Fu Tommaso d'Aquino a stabilire quel rapporto di dipendenza tra metafisica e teologia che si trascinerà fino alla soglia della modernità, dove molti

pensatori difficilmente riusciranno ad esimersi dall'usare l'apparato linguistico del frate domenicano. Il tomismo nasce come decisione filosofica: optare contro la dottrina di Platone per quella di Aristotele, ricostruendo la filosofia su basi diverse da quelle agostiniane. Tommaso afferma che il *lume della fede* perfeziona la *ragione naturale*, creando così un accordo tra fede e ragione; poiché entrambe sono date da Dio all'uomo, entrambe debbono essere vere, ne consegue che, se qualcosa sostenuto in filosofia è contrario alla fede, è un errore della ragione, un «abuso della filosofia».

Centrale, nel pensiero di Tommaso, è il non ritenere Dio una verità di per sé nota, ma che necessita di dimostrazione, guarda infatti con spirito critico le argomentazioni di Anselmo che, pensando Dio come un ente, lo definisce come ciò di cui non si può pensare il maggiore. Nella *Summa Theologiae*, Tommaso espone le cinque vie attraverso le quali intende dimostrare con la ragione l'esistenza di Dio, le elenco schematicamente:

I. Si desume dal movimento. Il divenire di certi enti nel mondo è indubitabile, tutto ciò che si muove è mosso da altro; il movimento è potenza rispetto a ciò che muove, *Dio è il motore immobile* che dà inizio al movimento.

II. Causa efficiente. In ogni serie di cause efficienti il primo termine è causa del medio e il medio è causa dell'ultimo; soppressa la causa è soppresso l'effetto, dunque se non c'è un primo termine non ci sarà né il medio né l'ultimo. È necessaria una prima causa efficiente "che tutti chiamiamo Dio".

III. La terza via viene dedotta dalla nozione di possibile e necessario, anche questa via procede dall'evidenza del divenire fino all'Ente necessario. Tra le cose ve ne sono alcune che possono essere e non essere, bisogna quindi che qualcosa sia necessario per sé, che sia la causa della propria necessità e causa della necessità altrui.

IV. La quarta prova procede dai "gradi dell'essere". Noi predichiamo il più e il meno delle cose a seconda del grado di approssimazione al massimo. Vi è quindi un essere che è in sommo grado, "che noi chiamiamo Dio".

V. La quinta via viene dedotta dal "governo delle cose". Le cose prive di conoscenza tendono ad un fine in quanto dirette da un essere conoscente ed

intelligente. Questo essere che ordina tutte le cose naturali verso un fine, “noi lo chiamiamo Dio”. Da queste cinque vie emergono anche quelli che sono gli attributi fondamentali di Dio, premesse dalle quali Tommaso ricaverà tutta la sua teodicea: «*primum movens, primum efficiens, primum necessarium, primum et maxime ens, primum gubernans intelligendo*». Tommaso consolida l'aspetto razionale di Dio fino a farne l'elemento fondamentale del divino.

Dio è l'Ente nel quale essenza ed esistenza coincidono ed ogni altro ente esiste *per partecipazine dell'essere divino*. Si presenta nuovamente un vecchio problema platonico, per Tommaso l'esistenza non conviene di per sé ad ogni essenza, “ma solo a quella certa realtà, se mai esistesse (nisi forte fit), la cui essenza fosse lo stesso suo esistere”; come per Platone, anche per il domenicano vi è la necessità di un medio, Dio che unisce l'«esse» all'«intelletto essentioe». “L'identità tomistica di essenza ed esistenza in Dio è la più radicale mistificazione della verità dell'essere, in quanto originaria inclusione dell'esistenza da parte dell'essenza come tale”.³ Dio crea liberamente *ex nihilo*, contraddicendo uno dei fondamenti della metafisica (Melisso, discepolo di Parmenide, affermava *ex nihilo nihil fit*). Per Tommaso la natura non è più φύσις, ma sboccia dalla creazione divina, così facendo egli si pone già fuori dall'aristotelismo: la natura, nel suo essere per Verbum creata, è autonoma, ma la sua autonomia è ben diversa da quella di Aristotele fondata sul suo «esser natura» eternamente «per sé stante». Attraverso questo ragionamento si esclude il problema stesso dell'eternità del mondo. Esso assume il carattere di reale, ma la sua esistenza è data come atto gratuito di creazione e proprio dalla sua finitezza nasce la sua insufficienza che invoca Dio. Tommaso riporta nell'aristotelismo la nozione platonica di causa efficiente, secondo la quale la natura è il prodotto dell'arte divina. Egli, così come Alberto Magno, rifiuta di Aristotele la possibilità di un'assenza di finalità, affermando che la natura è l'opera di un'intelligenza.

La ragione è rivendicata, ma il suo fondamento è sempre nel divino.

Tommaso fece in modo di trarre il massimo vantaggio anche dalla teoria politica della filosofia aristotelica, riuscendo a subordinare ogni potere politico all'autorità suprema del Papa. Nel *De regimine principum*, composto nel 1260, egli spiegava

come la politica realizzasse unicamente la felicità terrena dell'uomo e come questa rappresentasse solo un fine provvisorio, essendo ordinata alla felicità ultraterrena. Ciò che era stato riconosciuto come fine diveniva in ultima analisi il mezzo, lo stesso rapporto valeva per la filosofia nei confronti della teologia, così come avveniva tra Stato e Chiesa. Mondo medioevale e teologia trovano il loro fondamento nella dottrina ecclesiastica che pone Dio come risposta alla domanda metafisica. Con la rivelazione biblica e i vincoli dell'ortodossia ad opera della Chiesa, la domanda che s'interroga su che cosa sia l'ente diviene superflua, in quanto *omne ens est ens creatum*. L'essere dell'ente consiste nel suo essere creato da Dio e la verità, divenuta corrispondenza tra il pensiero (proposizione) e le cose, viene identificata con la Scrittura e la dottrina della Chiesa. La filosofia aristotelica assume la forma di dialettica scolastica e l'ontologia diviene ontoteologia, ovvero quella dottrina dell'essere dell'ente che concepisce come tratto essenziale dell'essere la presenza effettiva. La dottrina assume totalmente i caratteri peculiari dell'*epistème*.

Duns Scoto (1265-1308) si pone come critico della Teologia di Tommaso che, secondo lui, riduce la libertà dell'uomo e di Dio entro i limiti del suo essere scienza speculativa. Per lo Scoto la scienza dell'essere, la metafisica, è la scienza suprema mentre la fede, che mira unicamente a far agire l'uomo nel mondo, è scienza pratica. Se egli ritiene valido il principio divino che vuole il bene infinito, non altrettanto d'accordo è con la nozione di causa efficiente, lascia infatti all'uomo la volontà di decidere liberamente di adeguarsi alla volontà di Dio («*fiat voluntas tua*»). La parte rilevante del suo pensiero, ai fini del discorso di Severino, è l'accento posto sulla *coscienza intuitiva*, infatti l'*epistème* può stabilire nessi universali tra gli enti solo in quanto gli enti sono intuiti nel loro apparire, in seguito l'*epistème* astrae l'essenza dell'ente, ciò significa che l'astrazione presuppone l'intuizione.

Da Aristotele, sia Tommaso che Scoto desumono che all'interno dell'anima sono presenti le forme intelligibili delle cose, a staccarsi da questa concezione è il frate francescano Guglielmo d'Ockham (1280-1349). Egli ritiene infatti che ammettere questa dimensione significa affermare che l'uomo può conoscere unicamente le

immagini già presenti nel suo intelletto e non le cose esterne alla mente, così facendo egli sottolinea ulteriormente il valore della conoscenza intuitiva. L'universale, essendo intermedio fra l'atto intellettivo e la realtà conosciuta, si pone come impedimento alla conoscenza stessa della realtà; tutto ciò che esiste è individuale, dunque l'esistenza universale è una contraddizione. Per Ockham l'unico legame necessario è dato dal segno, gli universali sono puri nomi a cui non corrisponde nessuna realtà, da qui il termine *nominalismo* con il quale viene solitamente indicato il suo pensiero. Giungendo a far coincidere la vera conoscenza con quella intuitiva, Ockham nega ogni principio unificatore, mettendo in discussione il fondamento dell'Ontologia; "ogni ente è dunque separato dagli altri: per esistere ed essere conosciuto non ha bisogno degli altri enti".⁴ Ciò significa, secondo il principio che verrà chiamato "rasoio di Ockham", che vengono negati tutti gli enti che non sono necessariamente richiesti dall'esperienza. Viene svalutata radicalmente l'epistème attraverso il processo innescato da Scoto, in tal senso Ockham è da considerarsi un anticipatore della scienza moderna, infatti nel suo pensiero vi è il tentativo di liberare il divenire da ogni ordine eterno, considerando Dio la fonte stessa del divenire. L'unico freno del divenire è la metafisica che con i suoi concetti come quello di "universale", soffoca l'infinita potenza creatrice di Dio che, libero da ogni ordine eterno, crea ogni creatura isolata e assolutamente indipendente dalle altre. Ogni conoscenza è sperimentale ed intuitiva, «notitia experimentalis», che lascia le cose nel loro isolamento e nella loro pura autonomia. Così avviene per la scienza moderna che rinuncia a ogni verità stabilita a priori rispetto all'esperienza e che, solo così, escludendo dalla propria indagine ogni ordine e legge immutabile, raggiunge il massimo grado di potenza. Anche la storia della libertà nell'Europa moderna è fondata sul continuo abbattimento di tutto ciò che è immutabile, la libertà sta infatti nel "modificabile", nel far sì che tutto sia adattabile agli scopi che l'uomo si propone.

Note

¹K. Flasch, *Introduzione alla filosofia medioevale*, Torino, Einaudi, 2002.

[2](#) *Ibidem*.

[3](#) E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.

[4](#) E. Severino, *La filosofia dai Greci al nostro tempo, la filosofia antica e medioevale*, Bur, Milano 2004.

Bibliografia

- Flash, K. *“Introduzione alla storia medioevale”*, Einaudi, Torino 2002.
- Haskins, C. H. *“La rinascita del XII secolo”*, Il Mulino, Bologna, 1998.
- Severino, E. *“La filosofia dai Greci al nostro tempo, la filosofia antica e medioevale”*, Bur, Milano, 2004.
- Tommaso, *“Commenti a Boezio”*, Rusconi, Milano, 1997.
- *“Somma teologica”*, la scuola, Brescia, 1955.
- Agostino, *“Le confessioni”*, Sei, Torino, 1958.
- D'ockham, G. *“La spada e lo scettro”*, Bur, Milano, 2002.
- Feuerbach, L. *“L'essenza del cristianesimo”*, Laterza, Roma-Bari, 1997.