

---

STORIA  
DELLA  
SCIENZA

ISTITUTO DELLA  
ENCICLOPEDIA ITALIANA  
FONDATA DA GIOVANNI TRECCANI



PROPRIETÀ ARTISTICA E LETTERARIA RISERVATA

Copyright by

ISTITUTO DELLA ENCICLOPEDIA ITALIANA  
FONDATA DA GIOVANNI TRECCANI S.p.A.

2001

Fotolito e stampa  
MARCHESI GRAFICHE EDITORIALI S.p.A.  
Via Bomarzo, 32 - 00191 Roma

*Printed in Italy*

---

# STORIA DELLA SCIENZA

VOLUME IV

## CAPITOLO V

## LA CONCEZIONE AGOSTINIANA DEL SAPERE E LA TRADIZIONE NEOPLATONICA LATINA

SOMMARIO: 1. La *scientia* tra *curiositas* e *sapientia*. 2. La funzione delle arti liberali. 3. Il predominio del sapere grammaticale e la fisica dei *mirabilia*. 4. La tradizione enciclopedica tardo-antica. 5. La dialettica come 'scienza delle scienze'. 6. L'Universo neoplatonico. 7. L'Universo cristiano: l'idea di Natura. (P. Porro)

### I. LA 'SCIENTIA' TRA 'CURIOSITAS' E 'SAPIENTIA'

I primi Padri latini sembrano nutrire un atteggiamento di sospetto, se non proprio di aperta avversione, nei confronti del sapere profano. Paradigmatica in tal senso è la contrapposizione formulata da Tertulliano (155/160-230 ca.) nel *De praescriptione haereticorum*: «Che ha dunque a che fare Atene con Gerusalemme?». L'obiettivo polemico di Tertulliano è principalmente la *curiositas*, che deve ormai, dopo la rivelazione, cedere il passo alla fede; la venuta di Cristo ha reso superflua ogni ulteriore indagine (*nobis curiositate opus non est post Christum*). Questa diffidenza appare ben più marcata di quella mostrata dai Padri greci, che sembrano nel complesso mostrare una maggiore condiscendenza nei confronti della cultura pagana. Naturalmente, il contesto generale è nei due casi assai differente, dal momento che la tradizione degli studi filosofici e scientifici in Occidente aveva perso vigore a tal punto da legittimare in qualche modo l'impressione che si potesse anche rinunciare del tutto a quegli studi. Tuttavia, anche nel mondo latino a questa presa di distanza da un certo ideale di sapere non corrisponde una sfiducia assoluta nelle capacità della ragione. Lo stesso Tertulliano afferma, per esempio, che poiché nulla è stato disposto da Dio senza ragione, non vi è neppure nulla che Egli non voglia sia compreso ed esaminato con la ragione.

È però soprattutto con Agostino d'Ippona (354-430) che questa tensione si manifesta in modo più esplicito, perché se da una parte egli condivide la condanna per la *curiositas*, vale a dire per ogni attività conoscitiva svincolata dalla fede, dall'altra parte ritiene comunque indispensabile porre il problema della formazione culturale del cristiano, di una formazione, cioè, che garantisca la possibilità di controbattere le affermazioni dei pagani, di difendere la fede contro le deviazioni degli eretici e di contribuire adeguatamente alla diffusione della fede stessa. S'incontrano così negli scritti

agostiniani affermazioni almeno in apparenza difficili da conciliare. Rispondendo (tra il 388 e il 391) a una serie di questioni sollevate dall'amico Nebridio, Agostino omette volutamente quelle relative «a questo mondo»: esse possono procurare certamente «qualche soddisfazione», ma rappresentano una perdita di tempo in vista della ricerca più essenziale, quella della vita beata (*epistola* 11). Più di un decennio più tardi, in una lettera a Dioscoro (*epistola* 118), Agostino ribadisce che è inutile «ricucinare con vana curiosità dispute già sopite» (*olim sopitas lites inani curiositate recoquere*), ossia dedicarsi alle questioni di filosofia naturale; occorre invece rivolgersi immediatamente alla conoscenza di quell'unico bene perfetto in grado di assicurarci la felicità. Analogamente, nell'*Enchiridion* (421 ca.) si legge che non bisogna temere più di tanto una scarsa conoscenza delle questioni naturali o dell'astronomia, giacché per un cristiano è sufficiente credere che la causa di tutte le creature, celesti e terrene, è la divina bontà del Creatore. Nel *De Genesi ad litteram* (composto tra il 401 e il 414), Agostino osserva invece che un cristiano che intenda attenersi alle Scritture, ma pronunci assurdità sulla Natura, diventa poco credibile e getta discredito sull'attendibilità delle Scritture stesse; è dunque necessario, per reggere il confronto con i pagani, non essere del tutto ignoranti di filosofia naturale.

Questa oscillazione si scioglie proprio tenendo conto del fatto che ciò che più importa nella conoscenza è il fine; dunque risulta futile, se non addirittura dannosa, ogni conoscenza perseguita per sé stessa, ma ha una sua legittimità ogni esercizio intellettuale coltivato in vista dell'acquisizione di quell'unico sapere superiore che è in grado di assicurare la felicità, e che fin da giovane Agostino riferisce a due soli oggetti: l'anima e soprattutto – attraverso quest'ultima – Dio. Non si tratta così in nessun modo, per Agostino, di rinunciare alla ragione in quanto tale, perché ciò equivarrebbe a rinunciare a quel che vi è di più propriamente umano: «Lungi da noi il pensiero che Dio abbia in odio la facoltà della ragione, in virtù della quale ci ha creato superiori agli altri esseri animati. Lungi da noi credere che la fede c'impedisca di trovare o di cercare la spiegazione razionale di quanto crediamo, perché non potremmo neppure credere, se non avessimo un'anima razionale» (*epistola* 120). Fede e rivelazione, in questo senso, non si sostituiscono alla ragione ma le conferiscono una funzione diversa, quella appunto di portare

alla comprensione ciò che la fede stessa propone.

In questa stessa prospettiva deve essere collocata la distinzione che Agostino pone tra *scientia* e *sapientia*, anche se non sempre la sua terminologia mantiene la coerenza desiderata. *Sapientia* indica da una parte uno dei nomi divini (e più in particolare la seconda persona trinitaria); dall'altra, in riferimento all'uomo, «l'intelligenza propria delle realtà immutabili e spirituali», ossia la contemplazione delle verità eterne. Molto meno facile è definire con precisione in che cosa consista la *scientia*; in alcuni casi il termine indica la



Fig. 1 - Tertulliano; incisione da André Thevet, *Les vrais portraits et vies des hommes illustres*, Parigi 1584. Parigi, Bibliothèque Nationale.

certezza fondata sulla sola ragione (*De quantitate animae*, 26, 49), in contrapposizione tanto alla *fides*, ovvero alla certezza introdotta dall'*aucltoritas*, quanto alla conoscenza empirica di origine sensibile; talvolta invece esso racchiude insieme tutti questi ambiti (*epistola* 147: *constat igitur nostra scientia ex visis rebus et creditis*) e configura l'insieme delle conoscenze disponibili intorno a un determinato soggetto (in un senso simile a quello di *disciplina*).

Anche nel suo primo significato, quello di conoscenza puramente razionale, la *scientia* definisce un uso inferiore della ragione rispetto alla *sapientia*; non la *contemplatio aeternorum*, ma «la conoscenza delle realtà temporali e mutevoli necessarie per svolgere le attività di questa vita» (*De Trinitate*, XII, 12, 17). Ciò non significa che essa abbia una connotazione immediatamente e irrimediabilmente negativa. Al contrario, la scienza ha anche una sua valenza positiva (*habet enim et scientia modum suum bonum*), che consiste appunto nell'insegnare a usare le cose temporali in conformità al bene, indirizzando la nostra stessa ricerca all'approfondimento e alla difesa dei contenuti della fede. In altri termini, la *scientia* è da condannare solamente quando assume ciò che è temporale e mutevole non come punto di partenza verso ciò che è eterno e immutabile, ma come proprio orizzonte esaustivo. È questa presunzione di autosufficienza che rappresenta ai suoi occhi una vera e propria perversione

della finalità della ragione, il pericolo maggiore che Agostino scorge nell'attività scientifica; non a caso, egli cita volentieri a questo proposito il versetto paolino (*I Corinzi*, 8, 2) secondo cui «la scienza gonfia, la carità edifica». Il valore della scienza sta dunque tutto nel suo uso strumentale: *adhibeatur scientia tamquam machina quaedam* (*epistola* 55); la scienza è sempre e soltanto un mezzo, una *machina* appunto, da mettere al servizio della *sapientia*, della *caritas* e della *fides*.

## 2. LA FUNZIONE DELLE ARTI LIBERALI

Il sapere profano che Agostino ha come riferimento nel mondo romano si riduce ormai a un'erudizione generica conseguibile attraverso il ciclo delle *artes liberales* (così chiamate non soltanto perché ritenute degne dell'uomo libero, ma anche perché contribuiscono a renderlo libero). Di fatto, nelle scuole latine erano insegnate regolarmente soltanto retorica e grammatica, né esistevano, al di fuori dei manuali relativi a queste due discipline, testi cui fare riferimento per una formazione personale; tra i *Disciplinarum libri IX* di Marco Terenzio Varrone (116-27 a.C.) e le opere di Macrobio e di Marziano Capella, che sono più o meno contemporanei di Agostino, non si segnala alcun contributo di rilievo sull'insieme delle arti liberali. A ciò si deve poi aggiungere la scarsa conoscenza del greco, che rendeva ormai quasi inutilizzabile anche la produzione scientifica classica ed ellenistica.

Al di là di questi limiti, il ruolo che comunque Agostino attribuisce alle arti si può ricavare soprattutto dal *De ordine*, un dialogo giovanile composto nel periodo di Cassiciaco (e precisamente nel 386), dunque all'interno del doppio processo di conversione del retore Agostino alla filosofia da una parte e al cristianesimo dall'altra. Se il fine della filosofia (anche e soprattutto cristiana) è la vita beata, è vero anche che tale beatitudine non si può raggiungere direttamente; bisogna invece sottomettersi a una rigorosa disciplina che riguarda tanto la condotta di vita quanto l'ordine degli studi.

Quest'ultimo s'ispira appunto allo schema ellenistico dell'*enkyklios paideia*, anche se nelle varie opere agostiniane si incontrano liste differenti, non sempre perfettamente sovrapponibili, delle *artes* che dovrebbero costituire tale 'ciclo'; al di là delle diverse denominazioni sono di norma presenti tanto le tradizionali discipline letterarie (grammatica, retorica, dialettica) quanto quelle matematiche (aritmetica, geometria, musica e astronomia, con qualche esitazione, come si vedrà, a proposito di quest'ultima).

Lo stesso Agostino pensò di porre mano a un proprio progetto 'enciclopedico' (sempre nel senso tecnico dell'*enkyklios paideia*), destinato tuttavia a rimanere incompiuto; di esso furono effettivamente composti sei libri del *De musica* (che corrispondono alla metà di ciò che Agostino aveva in mente, vale a dire solamente alla parte *de rhythmo*, e

non a quella *de melo*); un *De grammatica* (di cui ci sono giunte, come sembra, due presumibili epitomi) e i *principia* (che potremmo definire gli schemi di lavoro) relativi alle altre discipline (a eccezione dell'astronomia). Di questi ultimi ci sono pervenuti solamente un *De dialectica* (incompleto) e un'altra epitome, sulla cui autenticità ancora si discute, relativa alla retorica.

Per quanto rimasto allo stato embrionale, il progetto lascia comunque trasparire l'intenzione di fondo di Agostino: delineare un percorso propedeutico nei confronti della *sapientia*, nel senso prima indicato. Tale propedeuticità va intesa in un duplice modo, ossia come acquisizione di una formazione di base, sotto il profilo propriamente contenutistico, e come affinamento delle capacità razionali, cioè una sorta di esercizio o allenamento della mente (*exercitatio animi*) in vista dei compiti ulteriori e più impegnativi. Quest'ultimo aspetto, che si ricollega evidentemente alla tradizione dell'*askesis* così come era intesa nella filosofia greca e neoplatonica in particolare, è evidenziato, per esempio, nei *Soliloquia* (386-387) e nel *De quantitate animae* (387-388); al di là dei risultati specifici, le scienze esercitano la mente, la rendono capace di penetrare le realtà più sottili, purificano e preparano l'animo a contemplare le verità eterne. Lo scopo delle *disciplinae* letterarie e matematiche è dunque principalmente quello di consentire la transizione dagli enti corporei a quelli incorporei, puramente intelligibili, di cui si occuperà poi la *sapientia*.

Questa finalità (*per corporalia ad incorporalia*) è facile da cogliere nell'unica opera più o meno completa (per la parte che fu effettivamente scritta) che ci sia pervenuta, e cioè nel

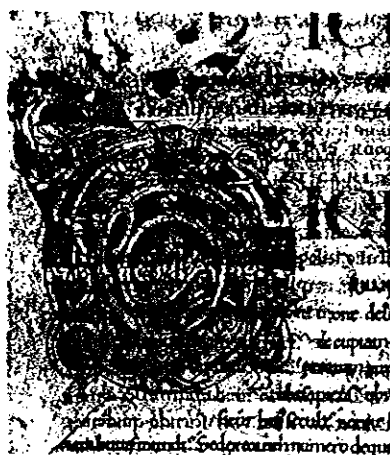


Fig. 2 - Iniziale miniata dell'incipit dell'*Enchiridion* di Agostino. Oxford, Bodleian Library.

*De musica* (388-390). Agostino è ovviamente interessato soltanto all'aspetto teorico della musica, e fondamentalmente soltanto alle implicazioni puramente razionali, cioè quelle matematiche. Il Libro VI, in questo senso, mette in opera un vero e proprio esercizio tassonomico sui vari tipi di numeri che corrispondono ai suoni: *sonantes, recordabiles, occurrentes, progressores, iudiciales*. Si tratta, nonostante qualche ambiguità di sistemazione da parte dello stesso Agostino, di una gradazione che rispetta sostanzialmente un ordine decrescente di corporeità e passività; dai suoni per così dire materiali si passa a quelli ritenuti nella memoria, quindi a quelli attualmente percepiti (ma in senso attivo, dall'anima), a quelli proferiti (ancora in senso attivo), per giungere infine a quelli presenti nella ragione e che permettono di esprimere un giudizio. Ogni giudizio razionale presuppone infine, a sua volta, un parametro immutabile, eterno, un numero che non è più neppure un numero: Dio, la verità eterna che ha disposto ogni cosa secondo «misura, numero e peso» (*Sapientia*, 11, 20).

Già nei libri precedenti dello stesso *De musica* la ritmica è riportata fondamentalmente all'aritmetologia; poiché i rapporti tra lunghezze di tempo diverse fra loro sono alla base delle leggi del ritmo, queste ultime possono essere analizzate considerando i corrispondenti generi di rapporti numerici. Così i *motus* (durate) sono suddivisi in *rationabiles* (durate che ammettono una misura comune, ovvero sono misurate da numeri interi) e *irrationabiles* (durate misurate tanto da numeri frazionari quanto da quelli irrazionali nel senso moderno); i *rationabiles* si dividono a loro volta in *aequales* e *inaequales*; questi ultimi possono poi essere *connumerati* (quando una durata è multiplo dell'altra, o entrambe sono multipli della differenza) o *dinumerati* (in tutti gli altri casi). I due gruppi raccolti sotto il titolo dei *motus connumerati* sono infine definiti rispettivamente *complicati* e *sesquati*.

Né la terminologia adottata né soprattutto la connessione tra musica e aritmetologia sono tratti originali di Agostino; ciò che è peculiare è invece l'immediata finalizzazione di tutto questo ambito disciplinare a un fine ben preciso, ossia l'ascesa verso l'intelligibile e la conoscenza di Dio. Ci sono però almeno due cose da notare a questo proposito. La prima è che, coerentemente con queste premesse, il ruolo più importante all'interno delle discipline liberali dovrebbe essere affidato a quelle matematiche, e in particolare all'aritmetica, che più di ogni altra, secondo una consolidata tradizione tanto (neo)platonica quanto (neo)pitagorica, astrae da ciò che è sensibile e corporeo e conduce a ciò che è intelligibile. In effetti, Agostino stesso ribadisce a più riprese tale convinzione, ma le sue competenze non gli permettono poi di andare molto più in là; in realtà, l'ambito in cui egli si muove, e in cui si è formato, è essenzialmente letterario, essendo fondato principalmente sulla grammatica e sulla retorica. L'altro aspetto degno forse di nota è che questa funzione preparatoria delle discipline liberali deve rimanere strettamente confinata nei propri limiti: è sufficiente una formazione «modesta e succinta» (*De ordine*, I, 8, 24), da usare con moderazione, perché «nulla è qui da temere come l'eccesso» (*ibidem*, II, 5, 14: *nihil ibi quam nimium formidandum est*). Poiché il fine è sempre la *sapientia*, si deve scongiurare fin dal principio un interesse troppo approfondito in qualcuna delle discipline propedeutiche.

È curioso constatare come più tardi, prima sacerdote (dal 391) e poi vescovo (dal 395/396), Agostino modificherà

questo programma più per quel che riguarda la definizione stessa della *sapientia* che per la parte propriamente preparatoria. Il manifesto che riassume il nuovo atteggiamento di Agostino nei confronti della cultura è rappresentato dal *De doctrina christiana*, iniziato nel 397 ma concluso pochi anni prima della morte, nel 427. Il Libro I, di carattere introduttivo, ripropone in modo ancora più radicale lo schema già noto, sintetizzabile come segue: ogni conoscenza scientifica ha per oggetto o cose o segni (*omnis doctrina vel rerum vel signarum*); le cose si dividono in quelle di cui godere (*frui*) e quelle di cui servirsi (*uti*); l'unico vero fine è quello supremo, perché se esiste un bene il cui possesso colma tutti i nostri desideri, non abbiamo il diritto di fermarci ad altro; dunque, così come tutte le *res* vanno ricondotte a Dio, tutte le nostre conoscenze vanno poste direttamente al servizio della rivelazione, e non ci può più essere spazio per indugiare neppure negli studi propriamente filosofici.

Semplificando i termini della questione, si potrebbe dire che se per il giovane Agostino (come appunto nel *De ordine*) la *scientia* è propedeutica all'acquisizione della filosofia come *sapientia* (*de anima et de Deo*), per l'Agostino sacerdote e vescovo ogni sapere profano, inclusa la filosofia, è al servizio di una diversa e più alta *sapientia*, intrinsecamente cristiana: lo studio delle Scritture. Ciò che serve al cristiano non è una preparazione generica per poter accedere alla filosofia e all'intelligibile, ma sono gli strumenti necessari per leggere e interpretare le Scritture. Quali sono tali strumenti? In primo luogo, ancora quelli grammaticali (dallo studio delle lingue – il latino, ma possibilmente anche l'ebraico e il greco – a quello delle locuzioni e dei tropi e di tutti gli altri mezzi esegetici), ma anche alcune nozioni di geografia e di storia naturale, la dialettica, la *numeri disciplina*, e quella filosofia che concorda con la vera fede.

Come si può vedere, a parte il diverso statuto che è assegnato alla filosofia, il corso di studi è soltanto leggermente modificato, se si tiene conto del fatto che geografia e storia naturale rientravano tradizionalmente nell'ambito degli studi grammaticali, che la retorica aveva poco spazio anche nella sistemazione precedente, e che le scienze matematiche possono essere comprese collettivamente sotto la *numeri disciplina*. Tutto è ancor più ridotto all'essenziale: la raccomandazione è sempre *ne quid nimis*, nulla di troppo. In definitiva, sarebbero sufficienti manuali specifici finalizzati all'esegesi biblica (sull'esempio di quello composto nel IV sec. da Epifanio di Salamina), tali da illustrare i nomi, i luoghi, le piante, gli animali, i fenomeni naturali, le figurazioni aritmetologiche che ricorrono nelle Scritture o possono servire alla loro interpretazione allegorica. Non c'è più spazio, insomma, per interessi propriamente speculativi, ma solamente per un uso esegetico o apologetico di tutte le possibili conoscenze umane.

La produzione agostiniana nel suo complesso riflette lo sviluppo di questo quadro programmatico. Agostino, come si è detto, si trova molto più a suo agio con le discipline letterarie che con quelle matematiche. In generale, la disciplina che egli padroneggia meglio è ovviamente la retorica, ma egli stesso è sempre più scettico sul suo reale valore scientifico, attribuendole un'efficacia soltanto di tipo pratico-performativo (quella di condurre alla verità le menti che non sono in grado di coglierla direttamente). Alla dialettica – come si vedrà – Agostino attribuisce un ruolo ben più importante, ma le sue competenze in campo logico non eccedono

racchiudono tutte le altre, e quasi esauriscono l'ambito del discorso scientifico; tuttavia, come si è detto, le sue personali competenze lo portano di fatto a servirsi più della prima che della seconda.

Una simile dualità si ritrova peraltro anche in Boezio, per il quale la *scientia* è essenzialmente la corrispondenza assoluta tra forme del discorso e natura delle cose: *scientia enim est rerum auae sunt comprehensio veritatis* (In *Categorias Aristotelis*, II). Questa definizione funziona immediatamente nel caso della matematica, perché si dà qui una corrispondenza naturale tra le operazioni di calcolo e le realtà quantificate (la dimensione quantitativa è la prima con cui si manifesta la natura di ogni cosa); per tutti gli altri ambiti è invece necessario verificare se tale corrispondenza tra ordine linguistico e ordine reale esista e quanto sia certa. Questa verifica spetta a quella scienza che è appunto la *scientia disputandi*, la quale, come in Agostino, non è soltanto l'arte di saper sostenere le dispute, ma anche quella che si occupa dell'organizzazione delle forme del discorso mentale. La *dialectica* in questo senso più ampio insegna le forme del ragionamento che permettono di pervenire a conclusioni certe, venendo di fatto a coincidere con la logica intera.

Quest'ultima è quindi a un tempo scienza a sé e principio delle altre scienze, nella misura in cui offre la propria garanzia epistemologica alle altre discipline, organizzandone il discorso. Il primo momento in questo senso è sempre quello della *significatio*, cioè dell'attribuzione convenzionale a una *vox* della capacità di esprimere un significato, di rinviare a una realtà; il secondo passo è quello della delimitazione e definizione (*definitio*) della capacità semantica di una parola, per evitare il rischio della significazione infinita, ma soprattutto per fissare, al di là delle sensazioni e delle immagini sensibili, l'esatta corrispondenza o *adaequatio* del termine in questione con la cosa significata; tale processo, secondo il classico schema dell'albero porfiriano, parte dal genere per arrivare alla *species specialissima* (degli individui non può darsi scienza). Soltanto a questo punto, servendosi dei termini così definiti, si può procedere alle vere e proprie dimostrazioni.

Va tuttavia detto che, al di là di questa impostazione assai generale, non esiste secondo Boezio un modo di procedere unico per tutte le scienze. Nel secondo capitolo del *De Trinitate* – testo capitale, utilizzato poi nel XIII sec. da Tommaso d'Aquino (1225/1226-1274) proprio per distinguere tra loro le diverse scienze – Boezio caratterizza, per esempio, in questo modo le tre parti della scienza o filosofia speculativa: la *naturalis* è *in motu inabstracta* e inseparabile (Boezio usa qui il termine greco *anypexairētōs*), cioè si occupa di ciò che è in movimento, e non è né astratto (secondo la considerazione) né separabile (nella realtà) dalla materia; la *mathematica* è *sine motu inabstracta*, cioè si occupa di ciò che è nella materia, ma senza movimento; la *theologica* è *sine motu abstracta atque separabilis*, cioè si occupa di ciò che è privo di movimento, ed è insieme astratto (nella considerazione) e separato (nella realtà) dalla materia. In ciascuno di tali ambiti conviene procedere in un modo diverso: *rationabiliter* (cioè per via di definizione e determinazione logica) nella filosofia naturale, *disciplinaliter* (cioè, come sembra, per via di deduzione assiomatica) nella matematica e *intellectualiter* (per via di pure intuizioni noetiche, senza neppure l'ausilio di immagini sensibili) nella teologia.

Può essere interessante notare come questa partizione non sia incentrata tanto o soltanto sugli oggetti, ma anche

sul progressivo affinamento della facoltà conoscitiva; nella filosofia naturale, la ragione considera le forme, ma pur sempre a partire dalla materia (e cioè astraendo solamente dalla materia individuale, come dirà in seguito Tommaso, e non dalla materia in generale); al contrario, nella teologia, l'intelletto coglie quasi intuitivamente le forme pure, senza più alcuna commistione con la materia (ciò che per altro verso si ricollega alla distinzione peculiarmente boeziana tra gli *intelligibilia*, e cioè le forme intelligibili legate alla materia, e gli *intellectibilia*, le forme pure completamente svincolate dalla materia).

## 6. L'UNIVERSO NEOPLATONICO

Al di là dei modelli di organizzazione del sapere, ci si può chiedere quale fosse la visione complessiva del Cosmo che si afferma nel mondo latino nella transizione dal periodo tardo-antico a quello propriamente medievale. Bisogna distinguere due nuclei differenti, destinati poi a sovrapporsi in buona parte nel corso dello stesso Alto Medioevo: quello dipendente dalle Scritture, e in particolare dall'esegesi della *Genesis*, e quello dipendente invece dalle fonti cosmologiche pagane, in particolare Platone e Cicerone (106-43 a.C.), reinterpretate alla luce della tradizione neoplatonica. I contributi più importanti in quest'ultimo ambito si devono senz'altro a Calcidio e a Macrobio.

Il nome di Calcidio (la cui attività si colloca fra il IV e il V sec.) è legato alla traduzione latina (parziale) del *Timeo* platonico, destinata a soppiantare quella ciceroniana, e al relativo commento, reso necessario, come l'autore stesso spiega, per chiarire la difficile terminologia tecnica adoperata da Platone. L'intento di fondo è quello di comprendere i principi (*initia*) dell'Universo; per essere realmente originali, tali principi devono essere semplici, privi di determinazioni ed eterni: essi possono pertanto essere individuati in Dio, nell'esemplare e nella materia primordiale (*silva*). Ma come si può pervenire argomentativamente a tali principi? La discussione metodologica che Calcidio solleva a questo riguardo è particolarmente significativa, perché introduce nel lessico latino una coppia di termini (*resolutio/compositio*) destinata a riscuotere grande fortuna nelle discussioni medievali.

In realtà, Calcidio sembra inizialmente far riferimento a due modi di procedere: il sillogismo, che procede da ciò che è anteriore a ciò che è posteriore, e la risoluzione, che procede dal posteriore all'anteriore. Questa sembra evidentemente la via da percorrere per giungere ai principi, ma a questo punto Calcidio introduce come antonimo di *resolutio* il termine *compositio*, che indica qualcosa di diverso dal sillogismo, e cioè, più precisamente, il procedimento con cui si ricompone ciò che la *resolutio* separa. *Resolutio* e *compositio* permettono così di ricostruire dinamicamente la struttura del mondo tanto nell'ordine reale (progressione delle cause negli effetti e conversione dagli effetti alle cause) quanto in quello intelligibile (scomposizione dei concetti complessi in quelli semplici, ricostruzione dei primi a partire dai secondi).

Se per quel che riguarda Dio, Calcidio riprende gli elementi più caratteristici dell'Uno neoplatonico (e cioè soprattutto la duplice trascendenza rispetto alla sostanza e rispetto

all'intelletto), la parte più complessa ed estesa del commento riguarda lo statuto della materia. Nella sua interpretazione, la materia primordiale platonica non è di per sé né sensibile (perché in tal caso avrebbe già forma e qualità) né intelligibile (perché in tal caso non potrebbe dare origine ai corpi); essa pertanto non è percepibile in sé, ma può essere soltanto oggetto di congettura (*suspicio*); ovvero, non può essere oggetto di sensazione, ma di co-sensazione (*consensus*) a partire dagli oggetti che si originano da essa. Analogamente, per quanto non possa essere direttamente oggetto di intellegione, la materia può essere compresa intellettualmente soltanto attraverso l'astrazione delle forme. La materia è così in un certo senso sia corporea che incorporea, sia immutabile (in quanto sostrato del cambiamento) che mutevole e passiva (in quanto è ciò che fonda la possibilità di ogni mutamento); in quanto non è soggetta a limiti di spazio o tempo, la materia è comunque infinita ed eterna. Di conseguenza, l'origine del mondo non va intesa in senso temporale, ma puramente causale (*origo eius casuativa est, non temporaria*), come dire che il mondo è *factus*, ma è comunque *aeternus* e *indissolubilis*.

Quanto al terzo *initium*, esso designa collettivamente le *species* o *ideae* che costituiscono il *mundus intelligibilis* e sono dotate di causalità paradigmatica o archetipica. Nella costituzione dell'Universo, Calcidio distingue così il livello della materia e delle forme in quanto *initia*, considerando anteriore a quello delle forme e della materia dei quattro elementi. Il processo di generazione degli elementi avviene in effetti in due fasi: la forma più elevata (l'esemplare) si combina con la materia per produrre la forma dei quattro elementi, poi queste forme si combinano a loro volta con la materia per produrre i quattro elementi intesi come sostanze fisiche. Riguardo ai corpi composti, essi necessitano di un'ulteriore mediazione: il paradigma imprime nel ricettacolo (la materia) una forma sensibile, garantendo a quest'ultima sostanzialità (la forma sensibile – chiamata anche *imago* o *simulacrum* – non può esistere di per sé e ha bisogno della materia).

Si tratta di un processo triadico che Calcidio, sulle orme del *Timeo*, descrive utilizzando i termini *pater, mater e proles*: la forma generata è intermedia tra ciò che è *vere existens* (il paradigma) e ciò che non esiste affatto. Tutti questi processi hanno luogo entro l'ambito della provvidenza divina, che ha disposto atemporalmente lo sviluppo delle cause che si esplicano nel tempo. La Natura funge così da causa secondaria che agisce per disposizione della causa prima, e che è a sua volta imitata dall'uomo: *omnia enim quae sunt vel dei opera sunt vel naturae vel naturam imitantis hominis artificis* (*Timaeus a Calcidio translatus*, I, 23). Questa tripartizione tra le opere di Dio, quelle della Natura e quelle dell'uomo supera la bipartizione aristotelica tra enti di Natura ed enti tecnici, e si allinea alla concezione neoplatonica della *physis* come livello di realtà immediatamente al di sotto delle ipostasi principali (Dio, intelletto, anima).

Così come il testo commentato impone, il mondo di Calcidio è una creatura vivente, provvista di un'anima creata (sempre atemporalmente) da Dio, che funge da elemento di mediazione tra l'intelligibile e il sensibile. Essa è sottoposta a un processo di divisione per opera del demiurgo, non certo in senso fisico, ma perché possa, moltiplicandosi in proporzione geometrica, costituire la tridimensionalità che è chiamata ad animare: tale progressione geometrica ha anche un preciso risvolto cosmologico perché, secondo un modello

che si ritroverà in Macrobio, corrisponde alle distanze planetarie. Il tema dell'anima del mondo permette infine a Calcidio di postulare un preciso parallelismo tra macrocosmo e microcosmo, destinato anch'esso a una lunga e fortunata persistenza nel mondo latino. Va però detto che non è la Terra, che pure rappresenta il centro fisico dell'Universo, a costituirne anche il nucleo della forza vitale, ma è invece il Sole a svolgere tale funzione.

Già quest'ultimo tema permette di accostare immediatamente alla figura di Calcidio quella di Ambrogio Teodosio Macrobio, intorno a cui si continua a disporre di informazioni assai scarse; difficilmente tuttavia i suoi scritti possono essere anteriori al 408-410. Sotto il suo nome ci sono pervenuti i *Saturnalia*, dialogo fittizio in cui vari intellettuali romani si ritrovano per celebrare una delle festività più importanti del calendario, e che ruota fondamentalmente sull'interpretazione (tanto stilistica quanto contenutistica) di Virgilio, e soprattutto i *Commentarii in Somnium Scipionis*, e cioè un commento al sogno di Scipione Emiliano descritto nel Libro VI del *De republica* di Cicerone. Nell'introduzione di quest'ultima opera, Macrobio dichiara la sua intenzione di procedere fondamentalmente a un confronto tra lo Stato ideale di Platone e quello di Cicerone, anche se nel corso del commento stesso sono trattati anche molti altri temi quali la natura del numero, l'ambiguità della profezia, la classificazione delle virtù, la natura dell'anima umana e la sua relazione con l'Universo, alcune questioni di cosmografia e di geografia, l'eternità del mondo, i cicli della storia, la suddivisione della filosofia.

L'interesse è prevalentemente psicologico, ma la struttura metafisica di fondo è tipicamente neoplatonica, con le tre classiche ipostasi principali accanto alle quali si colloca una figura demiurgica (*opifex deus, deus mundanae molis artifex conditorque*) che probabilmente coincide con la fase più elevata – quella intellettiva – della terza ipostasi, e cioè con l'anima del mondo. Si deve qui in effetti tenere conto di una sorta di gerarchia discendente: l'intelletto come seconda ipostasi costituisce l'anima del mondo (fase più elevata della terza ipostasi) e quest'ultima trasmette un elemento intellettivo ai corpi celesti, che a loro volta lo trasmettono agli esseri umani. Un ruolo particolare in questa serie sembra essere riservato appunto al Sole, che è anche chiamato *mens mundi*. Non si tratta soltanto di una metafora; il Sole svolge tanto un ruolo fisico (come causa dei processi di cambiamento nel mondo sublunare) quanto uno intelligibile, come fonte delle intellegzioni umane (tema che trova corrispondenza nella teologia solare sviluppata nei *Saturnalia*, in cui si cerca di mostrare che tutte le divinità greche, romane ed egizie non esprimono altro se non i diversi aspetti, fisici ed intelligibili, dell'attività solare).

L'anima del mondo ha, d'altra parte, una fase inferiore che Macrobio descrive sovrapponendo al testo ciceroniano la tesi del *Timeo* secondo cui l'anima è composta da diversi numeri e proporzioni; più precisamente, l'anima è costituita dalle due serie geometriche del primo numero pari e del primo numero dispari fino ai rispettivi cubi (cioè 2, 4 e 8 da una parte; 3, 9, 27 dall'altra) disposte simmetricamente ai due lati dell'unità a formare una specie di lettera greca *lambda*. Tale progressione sta proprio a indicare il passaggio dall'unità alla superficie (quadrati) e ai corpi solidi (cubi). Ma i rapporti tra i numeri corrispondono anche, come già accennato, alle distanze tra le sfere planetarie: la distanza tra la Terra



e il Sole è due volte quella tra la Terra e la Luna, tra la Terra e Venere è due volte quella tra la Terra e il Sole, tra la Terra e Mercurio è quattro volte quella tra la Terra e Venere, tra la Terra e Marte è nove volte quella tra la Terra e Mercurio, tra la Terra e Giove è otto volte quella tra la Terra e Marte, tra la Terra e Saturno è ventisette volte quella tra la Terra e Giove.

Questi intervalli nel corpo del mondo riproducono la tessitura (*contextio*) dell'anima e danno luogo a un'armonia che è effettivamente percepibile, secondo un tema che era già presente in Platone (non tanto nel *Timeo*, quanto nella *Repubblica* e nel *Cratilo*), negato poi da Aristotele nel *De caelo* e generalmente ammesso dai neopitagorici, ma di cui proprio Macrobio (insieme a Marziano Capella) consacrerà la fortuna secolare, pur conservando un sano scetticismo di fronte ai tentativi di riportare tale musica celeste a un preciso sistema di notazione.

### 7. L'UNIVERSO CRISTIANO: L'IDEA DI NATURA

Per quanto riguarda l'interpretazione cristiana della Natura, è ancora Agostino a svolgere un ruolo determinante. Occorre tuttavia precisare che il termine 'natura' conserva prevalentemente nella produzione agostiniana il suo significato tradizionale di ciò che permette di collocare qualcosa in un genere (secondo una valenza simile a quella di *essentia* o *substantia*): *ipsa natura nihil est aliud, quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse* (*De moribus ecclesiae catholicae*, II, 2). Da questo punto di vista, esiste per Agostino una tripartizione originaria tra le nature: ciò che muta nello spazio e nel tempo (tutti i corpi fisici), ciò che muta solamente nel tempo (le creature spirituali), ciò che è assolutamente immutabile (Dio). L'idea di Natura come totalità dei fenomeni che costituiscono il mondo sensibile occupa molto meno spazio, ma non è del tutto assente. Peculiare a questo proposito è il parallelismo, destinato a diventare classico, tra Libro (il Libro per eccellenza: la Bibbia) e Natura, che è anche in questo caso qualcosa di più di una semplice metafora; si tratta di due strumenti della rivelazione che vanno esaminati con le stesse tecniche. Ciò naturalmente presuppone una positività strutturale della Natura e soprattutto, contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, la mancanza di una vera e propria distinzione tra ciò che è naturale e ciò che è soprannaturale (distinzione che riacquisterà senso soltanto più tardi, quando 'natura' riprenderà principalmente il senso della *physis* aristotelica).

La saldatura tra agire divino e corso della Natura si fa evidente nella dottrina agostiniana delle *rationes seminales*, che, attraverso la rielaborazione di motivi plotiniani e stoici, serve a riconciliare il concetto biblico della Creazione con l'esperienza, accessibile a tutti, di uno sviluppo progressivo delle forme naturali, specie di quelle viventi. In effetti, Dio inserisce fin dall'inizio nel Creato, come in una specie di tessitura, le ragioni causali di tutti gli enti che compariranno successivamente, assicurandone la successione ordinata (*connexio praecedentium sequentiumque causarum*); sono esse dunque a fungere da elemento mediatore tra i due momenti della Creazione - quella iniziale, che ebbe luogo simultaneamente (*prima conditio*) e quella sviluppata, con cui Dio conserva e amministra il mondo (*administratio*).



Fig. 5 - Benozzo Gozzoli, *S. Agostino legge le epistole di s. Paolo*; affresco delle *Storie di s. Agostino* (1464-1465) nel coro di S. Agostino a San Gimignano.

Non soltanto: queste stesse *rationes*, in quanto dipendono a loro volta dalle ragioni immutabili ed eterne (*rationes incommutabiles* o *principales formae*) contenute nel Verbo divino, rappresentano anche i principi di esistenza e intelligibilità di tutti gli enti creati.

Non tutte le *rationes causales*, tuttavia, furono effettivamente inserite nel mondo al momento della creazione simultanea; alcune sono state riservate da Dio nella sua prescienza e nella sua volontà, per produrre i loro effetti soltanto a un dato momento. Queste cause 'riservate' servono, a differenza delle altre, a spiegare gli eventi che sembrano interrompere il corso ordinario della Natura, come, per esempio, i miracoli. In realtà, nessun prodigio o nessun miracolo accade contro natura, poiché tutto accade sempre per volontà di Dio, il quale stabilisce la natura di tutte le cose. Ogni evento portentoso, dunque, accade non contro natura, ma contro quella parte della Natura che conosceva (*De civitate Dei*, XXI, 8, 2). Ciò porta implicitamente a una delle prime formulazioni del concetto di 'legge di Natura': *naturae constantissimus cursus habet quasdam naturales*

*leges suas* (*De Genesi ad litteram*, IX, 18, 32), come dire che il corso della Natura ha le sue determinate leggi, le 'leggi naturali'. Certo Dio potrebbe in linea di principio mutare tale corso, ma poiché la caratteristica principale dell'essenza divina è la sua immutabilità, è assai più facile pensare che tutto sia già predisposto, e che Dio non agisca mai *contra naturam* – cioè contro l'ordine che Egli stesso ha stabilito.

Come già anticipato, il parallelismo tra Natura e Scrittura diventa uno dei nuclei di fondo della cultura dell'Alto Medioevo. Nel *De natura rerum* di Isidoro di Siviglia, per non citare che uno degli esempi più significativi, si afferma esplicitamente la necessità d'interpretare la Natura *secundum mysticum sensum*, al fine di ritrovare in essa i simboli e le figure della storia della salvezza; questa stessa tendenza si ritrova, in misura diversa, in Beda il Venerabile (672 ca.-735) e soprattutto in Rabano Mauro (776 ca.-856). È però in Giovanni Scoto Eriugena (810-877 ca.) che questo schema raggiunge forse le sue più estreme conseguenze, finendo in qualche modo per ribaltarsi; l'equivalenza tra Scrittura e Natura procura una dignità quasi sacra allo studio di quest'ultima, e deponenza lo statuto della prima come fonte unica o privilegiata di conoscenza. È in quanto tale che il grande libro della Natura richiede un'attenta esegesi dei suoi significati intelligibili: *nihil enim visibilibus rerum corporaliūque est [...] quod non incorporale quid et intelligibile significet* (*Periphyseon*, V).

Ciò comporta uno slittamento in qualche modo decisivo all'interno del rapporto tradizionale tra *auctoritas* e *ratio*; la guida divina della *ratio* (ancora una volta, il metodo dialettico) è l'unica a poter condurre alla verità, anche quando l'*auctoritas* sembra suggerire il contrario. Poiché, come si legge nel Libro I del *Periphyseon*, la ragione ha la priorità nell'ordine della Natura e l'autorità in quello temporale, è quest'ultima a dover trovare il suo fondamento nella vera ragione, e non il contrario. Di fatto, ogni autorità che non sia approvata dalla vera ragione appare debole, mentre la vera ragione permane immutabile, e non ha bisogno del sostegno di alcuna autorità. L'unica autorità ammissibile è la verità scoperta con la ragione e affidata agli scritti per utilità degli altri.

Non è forse un caso, in questo senso, che l'intera costruzione del *Periphyseon* poggi sul concetto di Natura intesa come categoria suprema e onnicomprensiva, tale da includere tanto le cose che sono quanto quelle che non sono. 'Natura' designa qui al tempo stesso l'insieme delle cose e la totalità di ciò che può essere detto, secondo un perfetto parallelismo tra realtà e linguaggio che trae origine da una precisa opzione insieme teologica e cosmologica; allo stesso modo in cui il nostro intelletto, pur essendo invisibile e incomprendibile, si manifesta attraverso i segni linguistici, diventando in qualche modo fisico, così l'intelletto divino, in sé assolutamente trascendente, si manifesta attraverso tutto il Creato. Tutto il reale pertanto, come apparizione del 'non apparente', non è che un insieme di teofanie, cioè di manifestazioni del divino; perfino il tempo e la storia non sono che rappresentazioni di un ordine immutabile. Scoto Eriugena può così suddividere l'intera realtà in quattro gradi fondamentali: la Natura che crea e non è creata, la Natura che crea ed è creata (ossia il primo stadio della manifestazione teofanica, costituito dai paradigmi o *causae primordiales* contenute nel Verbo), la Natura che non crea ed è creata (il nostro mondo sensibile), la Natura che non crea e non è

creata (l'unità che si ricomporrà dopo il ritorno o la conversione di tutte le cose).

Lo scarto più importante rispetto alla tradizione precedente si ha qui soprattutto nel secondo momento; sotto l'influsso della teologia bizantina (a Scoto Eriugena si deve una fondamentale versione latina del *Corpus Dionysiacum*), le *causae primordiales* di Agostino sono fatte coincidere con le nozioni divine corrispondenti, e cioè con gli atti di conoscenza e volizione (predestinazioni) contenuti nel Verbo divino. Tali nozioni sono coeterne a Dio e divine in sé; sono 'create' in quanto pensate da Dio e 'creatrici' in quanto tutto ciò che è altro da Dio è prodotto a partire da esse; una conseguenza di tale impostazione è che le stesse cose che appaiono temporalmente agli uomini in quanto effetti, sussistono eternamente nella mente di Dio in quanto cause, ed è esattamente da questa identità di fondo che la considerazione della Natura creata trae la sua legittimità e in qualche modo, come già si diceva, la sua sacralità.

Scoto Eriugena è anche il punto in cui la tradizione della letteratura esameronale e dei commenti alla *Genesi* viene a saldarsi con la cosmologia neoplatonica latina elaborata da Calcidio e da Macrobio, dando vita a un modello che rimarrà dominante fino a buona parte del XII sec., e in particolare nella Scuola di Chartres. Almeno alcuni degli esiti di questa confluenza meritano forse di essere ricordati: il meccanismo di costituzione dei corpi fisici che, a partire dalla polarità originaria di *causae primordiales* e materia informe, ripropone non soltanto la dialettica calcidiana tra *exemplar* e *silva*, ma anche quella tra le forme intelligibili dei quattro elementi e i corpi elementari; la negazione, in base agli stessi principi della cosmologia neoplatonica, dell'esistenza fisica delle acque sopraccelsesti menzionate nella *Genesi* (caso quasi isolato fino al XII sec.); il ruolo particolare attribuito al Sole nella complessione dell'Universo, che ha anche suggerito l'ipotesi di una possibile accettazione, da parte dello stesso Scoto Eriugena, del sistema eraclideo.

In realtà, nel *Periphyseon* si osserva che Giove, Marte, Venere e Mercurio cambiano colore e luminosità nei loro movimenti al di sopra e al di sotto dell'orbita solare; essi appaiono di colore chiaro nell'attraversare la metà dell'Universo compresa tra il Sole e le stelle, e rossi quando sono osservati al di sotto del Sole. Ciò dipende appunto dal fatto che Scoto Eriugena concepisce l'Universo fisico come una grande sfera il cui raggio è diviso in due segmenti uguali dall'orbita del Sole, che separa così due regioni ben diverse: una costituita dall'etere o fuoco puro, che tuttavia non arde perché si dà combustione soltanto quando il fuoco stesso incontra corpi densi, e l'altra occupata da elementi sensibili al fuoco e agli stessi raggi solari. I quattro pianeti indicati cambiano pertanto colore rispetto al Sole non perché quest'ultimo rappresenti il centro di loro possibili orbite epicicliche mobili, ma perché – come sembra – esso definisce il limite intermedio dell'Universo rispetto al quale i pianeti oscillano in altezza. Pur prevedendo orbite eccentriche, il Cosmo di Scoto Eriugena rimane così, nel suo complesso, fondamentalmente geocentrico; tuttavia, sotto la probabile influenza congiunta di Calcidio, Macrobio e Marziano Capella, è di fatto il Sole, in quanto termine intermedio dell'intero spazio cosmico, a svolgere in esso la funzione di centro vitale più importante.

PASQUALE PORRO