



UNIVERSITÀ DEL PIEMONTE ORIENTALE

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

Corso di Laurea Magistrale in Filosofia

Tesi di Laurea

IL CONCETTO DI MATERIA NELLA STORIA DEL PENSIERO OCCIDENTALE:  
DA ARISTOTELE A BERKELEY

Relatore:

Prof. Gianluca MORI

Correlatore:

Prof. Gregorio BALDIN

Candidato: Mirko Crescenzo

Anno Accademico 2022-2023

*A Marisa e Laura*

## INDICE

INTRODUZIONE .....	3
CAPITOLO PRIMO.....	12
1. LA VISIONE DI ARISTOTELE. IL CORPUS ARISTOTELICO.....	12
2. LA MATERIA NEL PROCESSO DI GENERAZIONE E CORRUZIONE .....	14
CAPITOLO SECONDO.....	36
1. LA SCOLASTICA. LA MATERIA COME PRINCIPIO DI INDIVIDUAZIONE.....	36
2. CRITICA ALLA MATERIA SPIRITUALIS.....	48
CAPITOLO TERZO .....	58
1. LA RIVOLUZIONE CARTESIANA.....	58
2. MALEBRANCHE: LA VISIONE IN DIO.....	68
3. LA MATERIA IN CARTESIO E MALEBRANCHE .....	76
CAPITOLO QUARTO .....	85
1. L'IMMATERIALISMO DI GEORGE BERKELEY .....	85
2. LA METAFISICA IMMATERIALISTICA DI BERKELEY .....	104
3. ESISTENZA DI DIO E DEL MALE NEL MONDO.....	115
CONCLUSIONI .....	123
APPENDICE .....	128
BIBLIOGRAFIA .....	140
RINGRAZIAMENTI .....	147

## INTRODUZIONE

Il concetto di materia è dotato di profonda dignità e ha ispirato il presente lavoro. Diverrà chiaro, leggendo quanto segue, che il discorso sulla materia non è un'indagine isolata, bensì un'esplorazione con altri elementi intimamente legati ad essa. Questi elementi conferiscono alla materia un significato proprio nel contesto della realtà, e la realtà stessa non potrebbe trovare spiegazione senza di essa. Al di là di questa complessità, non sarebbe possibile formulare definizioni adeguate, sia del mondo tangibile che di quello metafisico o ideale, o di qualsiasi altro aspetto della conoscenza accessibile attraverso la logica e il ragionamento astratto. La storia del pensiero filosofico ha ampiamente dimostrato che, anche quando ci si immerge in discorsi di natura eminentemente astratta, la nozione di materia rimane intrinsecamente legata ai fondamenti stessi della comprensione, poiché essa rappresenta un tessuto connettivo cruciale tra i concetti in quanto tali e le realtà che essi rappresentano. Il significato proprio di un ente, la sua essenza, è indissolubilmente connesso all'idea di materia. Questo legame si estende parimenti alla sostanza, la quale si riflette nell'essenza che costituisce l'oggetto proprio della definizione di un ente, esprimendo ciò che un ente è nella sua natura più intima e universale, come insegnato da Aristotele. Tuttavia, la sostanza, per sua stessa natura, è autosussistente e non richiede nulla al di fuori di se stessa; eppure, basta spostare di poco lo sguardo per comprendere come, anche nel rigoroso contesto di una definizione, entrino in gioco le sfumature relative che emergono dalle diverse angolazioni da cui si osservano le cose, o meglio: da cui sarebbe necessario osservare le cose. In effetti, se il vero è l'intero, allora le stesse prospettive che implicano un esame, per così dire, fenomenologico del mondo, non possono uscire dal solco di una lettura unitaria della realtà. Per non incorrere nell'errore di dare per scontato qualcosa, sia esso un termine o una definizione, chi intende intraprendere un percorso analitico di studi non dovrebbe trascurare la storia che sta dietro ai concetti che si intendono analizzare. Questa storia, che si sviluppa non solo nel corso del tempo, ma anche in profondità negli individui, funge da fondamento e struttura del concetto stesso, contribuendo al suo continuo rinnovarsi, destrutturarsi e, talvolta, risorgere in una sintesi superiore, come sostenuto da alcuni. Oppure può costituirsi in interpretazioni del tutto diverse, in certi casi audaci, ma certamente preziose nel plasmare nel corso dei secoli il pensiero per come lo

conosciamo oggi. Questo processo, intriso di un presente sempre fugace e in costante evoluzione, rimane aperto a continue revisioni, il che non implica necessariamente che la filosofia sia semplicemente un riflesso del suo tempo, inteso come il tempo storico con le sue manifestazioni sociali e culturali, ovvero quella dimensione spesso associata all’“espressione del proprio tempo”. Almeno, non è solo questo, perché considerare questa spiegazione come completa significherebbe negare alla filosofia la sua innata aspirazione alla verità, la quale molti definiscono come unica, immutabile e al di sopra della contingenza. Per parafrasare Luigi Pareyson, adottare un simile modo di concepire la filosofia significherebbe negarle quel valore di verità cui tende per la stessa natura del suo pensiero<sup>1</sup>. Equivarrebbe a sottostare a una sorta di “comprensione media” della realtà, la quale, per coloro che vivono nel presente di una specifica cultura o periodo storico, rappresenta un punto di vista direttivo sul mondo. Questa prospettiva agisce come un pregiudizio culturalmente radicato e preordinato, funzionando come uno strumento per la precomprensione del reale. Tuttavia, è importante riconoscere che questo meccanismo è intrinseco all’essere umano, insopprimibile per natura, e contribuisce a modellare la sua identità, giungendo persino a definire l’identità individuale in relazione al contesto di appartenenza. Pertanto, è evidente che tali modelli di precomprensione, riflettendo la profonda connessione tra l’individuo e il contesto culturale in cui è immerso, costituiscono un elemento essenziale della comprensione stessa e operano mentre essa si attua. Questi modelli non possono essere eliminati, almeno non completamente, in quanto esprimono la specifica storicità degli individui, il loro modo di essere nel mondo in quella particolare parte del mondo. Tuttavia, è possibile esplicitarli, mettendoli a tema e svelando così i meccanismi che li generano. Quando la filosofia riconosce questi meccanismi è in grado di emanciparsi da tali preconetti, che tendono ad accumularsi come strati sedimentati nel corso del tempo, aprendosi così alla novità che, per sua stessa natura, affascina e meraviglia. È dalla meraviglia o *thaumázein*, infatti, che nasce il filosofare, come insegnano Platone e Aristotele<sup>2</sup>. Questa “nuova” verità può apparire desueta, estranea ai canoni della comprensione comune, quindi al tempo stesso desiderabile e detestabile. È desiderabile poiché costituisce una fonte di illuminazione e conoscenza, ma al contempo è detestabile perché sfida il modo convenzionale di percepire

---

<sup>1</sup> Cfr. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano, 2014, p. 15.

<sup>2</sup> Lo afferma prima Platone, nel *Teeteto* (155d), e poi Aristotele, nel libro *Alpha Maior* della *Metafisica* (982b12-13).

la realtà richiedendo uno sforzo mentale e una visione controcorrente rispetto a ciò che è comune nell'esperienza. La metafora della "caverna", concepita da Platone, espone chiaramente questa dualità della realtà: da un lato si erge il mondo vero, immutabile e ideale; dall'altro si dispiega il regno delle cose mutevoli, ontologicamente prive di realtà (poiché il loro essere non appartiene al mondo sensibile), ma che appaiono indiscutibilmente reali per coloro che trascurano di compiere una profonda riflessione sulla loro natura.

Tuttavia, persino questa prospettiva filosofica, se considerata in un contesto temporale più ampio, si inserisce all'interno di una cornice di pensiero convenzionale. Ciò emerge chiaramente attraverso l'esame delle teorie filosofiche adottate nel corso della storia, le quali talvolta si discostavano da quanto precedentemente enunciato o concentravano la loro attenzione su aspetti diversi all'interno del dibattito filosofico contemporaneo alla loro epoca. In questo senso si comprende quanto il contesto storico/culturale sia importante, ma esso da solo non risolve interamente il pensiero. Citando ancora Pareyson, tale modello non è da accettare né da ripudiare totalmente, «bisogna piuttosto trovare il limite entro il quale è giusto applicarlo e oltre il quale è necessario respingerlo»<sup>3</sup>. Partendo dal presupposto che la conoscenza non crea nulla *ex-novo*, «ma faticosamente rielabora e ricrea gli strumenti concettuali consegnatili dalla tradizione, fino ad arrivare a risultati anche radicalmente nuovi rispetto al punto di partenza»<sup>4</sup>, è certamente evidente, nell'ambito di questo contesto speculativo, che Aristotele e il suo maestro Platone abbiano indubbiamente svolto un ruolo fondamentale nella trasformazione del pensiero, contribuendo a delineare l'Occidente come una cultura con una peculiare concezione della realtà condivisa. Come esempio significativo è possibile affermare che, prima dell'era platonica, la guerra incarnava l'essenza stessa della vita, venendo considerata la condizione naturale dell'umanità. Si credeva che solo attraverso imprese eroiche compiute in vita gli individui potessero ambire all'eterna memoria. L'Ade, in effetti, era concepito come un mondo di ombre, al di fuori di un contesto fatto di premi e castighi; vivere secondo le leggi della guerra rappresentava il pedaggio per l'immortalità affinché l'eco delle gesta in terra potesse risuonare oltre la propria generazione<sup>5</sup>. In aggiunta, fino a quel momento in Grecia, si riteneva che il destino degli uomini fosse affidato

---

<sup>3</sup> L. PAREYSON, *Verità e interpretazione...* cit., p. 15.

<sup>4</sup> A. PACCHI, *La Materia*, ISEDI, Milano, 1976, p. 10.

<sup>5</sup> Cfr. M. BONAZZI, *Atene, la città inquieta*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2017, p. 15.

unicamente al *daimon*, il demone assegnato loro prima della reincarnazione. La vita veniva quindi interpretata come un cammino predeterminato, e la volontà umana aveva un ruolo marginale; la vita stessa era concepita all'insegna della necessità, piuttosto che della libertà. Con l'avvento di Platone, questa prospettiva subisce una radicale trasformazione: è l'uomo che assume il ruolo centrale nella scelta del proprio destino, dando vita al libero arbitrio umano. La decisione non è più ad appannaggio di divinità o demoni, ma spetta all'individuo stesso. La vita diviene una ricerca personale di significato e scopo, e la responsabilità delle scelte è attribuita all'essere umano. In questo contesto la libertà trionfa sulla necessità.

Sebbene non possa essere considerata una rivoluzione nel senso di una completa sovversione del pensiero filosofico precedente, la filosofia di Aristotele si distingue in modo significativo e si eleva sulle altre. Indubbiamente Aristotele merita il riconoscimento per aver inaugurato un metodo e un approccio scientifico che pongono un'enfasi sull'osservazione empirica, sulla classificazione sistematica e sull'analisi concettuale rigorosa. Egli contribuì a gettare le fondamenta su cui le generazioni future di pensatori avrebbero costruito le proprie teorie. Le sue opere e i suoi insegnamenti hanno lasciato un'impronta indelebile nella cultura occidentale, permeando numerose discipline e continuando a essere oggetto di studio e discussione ancora oggi. Tuttavia, l'esperienza aristotelica non ha scoraggiato l'aspirazione al superamento, pur "gravida" del patrimonio storico-filosofico precedente.

L'epoca moderna, così chiamata per convenzione, ha assistito al tentativo di menti innovative di infondere nuova vitalità nella speculazione filosofica, nonostante questa fosse ancora saldamente radicata nel metodo aristotelico della pratica scientifica. Per comprendere questa nuova fase di cambiamento paradigmatico del pensiero è fondamentale riconoscere che, contrariamente a un'opinione diffusa, la filosofia esercita un profondo influsso sulla realtà stessa. Il pensiero costituisce la realtà, in quanto la riflessione prelude all'azione, mentre un'azione sprovvista di premeditazione altro non è che un atto primitivo, carente di umanità e, quindi, privo di ragione. In questo senso mi viene spontaneo citare Hans Georg Gadamer, il quale scrisse che l'uomo è caratterizzato dalla volontà di rompere con l'immediato e il naturale, rottura che gli è imposta dalla parte spirituale e razionale della sua essenza: «chi si abbandona alla particolarità non è

colto: così, per esempio, colui che si lascia andare alla propria cieca ira senza misura né proporzione»<sup>6</sup>.

Pertanto, il pensiero rappresenta il punto di partenza per attribuire sostanza alla realtà stessa, una sostanza che riflette la natura del pensiero, del *cogito*, in intima connessione con un'altra sostanza: la materia. Si sta qui affrontando la questione della rivoluzione cartesiana, il pensiero di Cartesio che ha inaugurato e favorito un nuovo modo di comprendere il mondo e le scienze in generale. In questo contesto di rivoluzione del pensiero, sono emerse due correnti distinte: quella del razionalismo, rappresentata da filosofi come Malebranche, Spinoza e Leibniz, e quella dell'empirismo, che in molte delle sue caratteristiche si contrappone al razionalismo e comprende filosofi come Locke, Berkeley e Hume. Entrambe queste correnti sono state successivamente unificate da un'altra figura rivoluzionaria, Immanuel Kant, per il quale la materia assume le caratteristiche proprie a priori della sensibilità. In altre parole, la materia rappresenta una condizione costitutiva della mente umana e assume la caratteristica di condizione di possibilità di conoscenza delle cose mondane. Ciò riporta all'importanza della materia, che è il fulcro di questo testo.

Nel primo capitolo di questa tesi si esamina il pensiero di Aristotele, secondo il quale la materia è al centro del processo di generazione e di corruzione degli enti. Ciò che è fondamentale cogliere nella speculazione dello Stagirita, come sarà sottolineato nelle pagine a venire, è il suo metodo. L'approccio aristotelico non prevede uno sguardo unilaterale, ma piuttosto prospettive differenti per esaminare ogni singola questione. Questo non compromette la verità nella sua unicità e immutabilità, ma consente di estendere il ragionamento su diversi livelli, creando da un lato gerarchie ontologiche e dall'altro diverse modalità di comprensione della stessa questione. Il medesimo principio si applica al concetto di materia, che assume ruoli diversi, sebbene la sua natura epistemologica rimanga invariata. I testi presi in esame sono essenzialmente due: la *Fisica* e la *Metafisica*. Il primo tratta esplicitamente delle cose naturali, inclusa la materia nel suo senso più comune e meno astratto, anche se il testo non si limita a questa interpretazione. La *Metafisica*, come si comprenderà nell'*excursus* storico, ha acquisito tale nome non a causa dell'argomento trattato, ma per la sua posizione nei *pinakes* costituiti da Andronico di Rodi. All'interno della *Metafisica*, la materia sarà affrontata in

---

<sup>6</sup> H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano, 2019, p. 49.



modo analogo alla *Fisica*, ma la trattazione si approfondirà progressivamente, culminando nel libro *Lambda*, considerato il “libro teologico” del testo, in cui Aristotele fornisce spiegazioni riguardo al primo motore immobile, un ente “divino” che agisce come causa finale, non motrice, per la generazione dell’universo.

In primo piano, in Aristotele, per quanto riguarda la questione della materia, si trova la teoria dell’atto e della potenza. La materia è in potenza rispetto a uno dei contrari, poiché è la presenza dei contrari a determinare l’esistenza effettiva di un ente o la sua “privazione”, intesa come assenza di atto rispetto all’esistenza. Ciò che rimane costante in questa condizione è la materia, la quale acquisisce valore d’esistenza quando viene attualizzata, ovvero quando viene portata dall’atto da una forma che è già in atto. Nel testo verrà ulteriormente spiegato il meccanismo appena accennato e la condizione della materia in questa condizione.

Nel secondo capitolo, si affronterà lo stesso argomento del primo, sebbene la questione riguardi un periodo storico differente. Siamo nel XIII secolo, e il punto di riferimento è la Scolastica, in particolare la figura di Tommaso d’Aquino. La trattazione specifica considera la metafisica tommasiana, prendendo in esame un “libello” scritto in età giovanile dall’Aquinata per illustrare i concetti di “ente” ed “essenza” ai suoi confratelli. Il testo ha come titolo *De ente et essentia*, i due concetti che rappresentano le prime nozioni apprese dall’intelletto umano. La necessità di stabilire certezza riguardo a questi due concetti deriva dal fatto che non comprenderne completamente il significato all’inizio del percorso potrebbe condurre a errori nell’esprimere giudizi su concetti più complessi. La materia è inserita in un contesto speculativo di origine aristotelica, in particolare nel discorso di potenza e di atto. Nella prospettiva filosofica di Tommaso d’Aquino, la materia riveste un ruolo cruciale come principio di individuazione. Essa rappresenta la modalità attraverso cui gli oggetti (o le entità) si distinguono l’uno dall’altro all’interno di una stessa specie, in modo che ognuno abbia la sua identità unica. La materia funge da principio di individuazione nelle sostanze composte, le quali sono composte sia di materia che di forma. È importante notare, in questo contesto, che Tommaso, a differenza di altre teorie, come ad esempio l’Ilemorfismo universale illustrato nel *Fons Vitae* di Ibn Gabirol, contesta l’esistenza di una materia spirituale adatta all’individuazione nelle sostanze separate. Nel prosieguo del testo, verrà approfondita l’analisi di entrambe le questioni, sia

relative alla materia segnata (ovvero la materia come principio di individuazione), sia alla materia spirituale, sempre attraverso la mediazione del *De ente*.

Nel terzo capitolo di questa trattazione, da un lato verrà esplorata la rivoluzione cartesiana, dall'altro il particolare modo in cui Nicolas Malebranche concepisce la realtà. Nel corso di questo capitolo, l'elemento centrale di riferimento sarà costantemente la materia, che costituirà il punto di partenza e di arrivo per ogni argomento trattato, in termini prospettici rappresentando il punto di fuga di questo elaborato.

La tradizione intellettuale che precedeva la rivoluzione cartesiana si fondava sull'autorità dei pensatori del passato e sull'osservazione empirica, con Aristotele che ricopriva un ruolo centrale in questo contesto. La proposta cartesiana fu radicalmente innovativa, sfidando profondamente questi fondamenti. Il celebre principio "*cogito, ergo sum*" sottolinea il ruolo del pensiero individuale come base indiscutibile per la conoscenza, aspirando a una forma di conoscenza chiara, distinta e universale attraverso l'eliminazione di ogni dubbio razionale. Cartesio rompe con la visione teleologica di Aristotele sostituendola con un universo rigorosamente regolato da leggi meccaniche e modifica l'approccio epistemologico, collocando il pensiero al centro del processo di conoscenza, utilizzando il dubbio come strumento per eliminare credenze non verificate. La teoria delle idee di Cartesio è un elemento fondamentale della sua epistemologia e della sua filosofia della mente. Secondo Cartesio le idee sono rappresentazioni mentali delle cose e giocano un ruolo cruciale nella sua teoria della conoscenza. Egli distingue tra idee avventizie, che sono simili alle cose con cui si entra in contatto, idee fattizie, che sono prodotte esclusivamente dalla mente, e idee innate, che sono presenti nella mente a priori, indipendentemente dall'esperienza.

Nella seconda parte del medesimo capitolo sarà esaminato il pensiero di Malebranche, notando che la sua filosofia è emblematica della "visione in Dio", un'esperienza mistica in cui l'individuo, contemplando verità eterne ed etiche, si connette direttamente con Dio, superando la limitatezza della conoscenza umana. Questa visione riflette una concezione ideale in cui gli individui, quando cercano di conoscere la realtà, sono costitutivamente orientati a contemplarla, quindi a conoscerla, attraverso la mente di Dio. L'approccio di Malebranche mostra influenze platoniche, mediate dal pensiero di Agostino di Ippona, e posiziona nell'intelletto divino l'universo iperuranico di Platone. Questo concorda con la visione platonica delle idee come forme perfette e immutabili, di cui gli oggetti sensibili

sono solo copie imperfette. Malebranche suggerisce che le idee, nel senso cartesiano di intenderle come condizioni di possibilità di conoscenza della realtà, sono generate da Dio e agiscono in modo simile alle forme eterne, attraverso le quali gli oggetti sensibili esistono e sono conosciuti. D'altra parte, anche nella tradizione araba peripatetica, l'intelletto separato viene considerato come una facoltà trascendente dell'anima, che conosce le forme o le essenze universali in modo indipendente dalla percezione sensoriale.

Malebranche sostiene che l'anima umana partecipa alla creazione divina e vede le idee in Dio, poiché l'intelletto umano è limitato e dipendente dalla conoscenza divina. In questo discorso emerge ciò che viene denominato "occasionalismo", ovvero il fatto che per Malebranche ogni evento o accadimento nel mondo è causato direttamente da Dio, senza che vi sia una connessione causale diretta tra le cose o gli eventi nel mondo fisico. Non è una concezione panteistica del reale, ma è piuttosto l'idea per cui ogni evento nel mondo, comprese le azioni umane, sia il risultato di un atto divino, della volontà divina che è causa di ogni cosa nel mondo fisico. Da qui deriva la conoscenza possibile solo come visione in Dio e, quindi, platonicamente, come partecipazione diretta all'origine della conoscenza. Nel capitolo, si procederà a una comparazione del concetto di materia in Cartesio e Malebranche. Nel primo caso, essa è considerata una sostanza estesa, e Cartesio sviluppa un'intera metafisica per dimostrarne l'esistenza reale in termini di estensione. Invece, in Malebranche, sebbene la materia sia sempre concepita in termini estensivi, in linea con il pensiero "occasionalista" che lo contraddistingue, egli nega che la materia abbia alcun potere causale sulle sensazioni dell'uomo. La materia è partecipata nella visione in Dio sotto forma di "estensione intelligibile" che consente all'uomo di prendere parte alla stessa creazione divina. Nel corso del testo saranno esaminate e approfondite queste sottili differenze concettuali.

Nel capitolo conclusivo verrà esaminato il pensiero di George Berkeley, il quale sfidò il predominante materialismo del suo tempo sostenendo che l'esistenza delle cose materiali fosse intrinsecamente legata alla loro percezione. In altre parole, secondo Berkeley, le realtà sensibili esistono soltanto quando sono oggetto di percezione da parte di una mente, e questa prospettiva filosofica è comunemente espressa tramite la celebre affermazione "*esse est percipi*". Secondo Berkeley, non esiste alcuna sostanza materiale, ossia un sostrato non percepito dai soggetti, che sostenga tutte le caratteristiche

accidentali che rendono un ente sensibile e direttamente esperibile dai sensi. L'essenza delle cose, pertanto, secondo la filosofia di Berkeley, risiede nell'atto stesso di essere percepite; ontologicamente, un ente non esiste al di fuori della mente che lo percepisce e questa percezione è l'idea dell'ente che suggerisce la sua reale presenza al di fuori della mente. La speculazione di Berkeley mira a ridimensionare l'importanza, ereditata dalla tradizione filosofica precedente (in particolar modo aristotelica) del mondo sensibile, assegnando maggiore rilevanza al mondo spirituale e, in ultima analisi, alla presenza divina. La sua metafisica conduce, quindi, a una riduzione del valore attribuito alla materia, sfidando così il predominante materialismo che, secondo l'autore, è la principale causa dell'ateismo. In questo testo saranno esplorate queste tematiche con l'obiettivo di raggiungere una dimostrazione ontologica dell'esistenza divina e di esaminare l'apparente dilemma della coesistenza di Dio e del male nel mondo, il tutto all'interno del quadro concettuale dell'immaterialismo di Berkeley. L'analisi del pensiero di Berkeley sarà condotta in un contesto dialettico parallelo con le dottrine di Cartesio e di Malebranche, approfondendo le influenze che questi filosofi hanno avuto sul pensiero di Berkeley, sia in termini di confutazione sia in termini di affinità concettuale.

## CAPITOLO PRIMO

*Pertanto, non ci resta che questa via: prendere le mosse dal meno chiaro per <sua> natura, ma più chiaro per noi, per arrivare al più chiaro e manifesto per natura.*

ARISTOTELE

### 1. LA VISIONE DI ARISTOTELE. IL CORPUS ARISTOTELICO<sup>7</sup>

La trattazione della materia emerge come un tema di rilievo nell'intero *Corpus* Aristotelico, ricevendo particolare enfasi sia nella *Fisica* che nella *Metafisica*. Aristotele affronta questo concetto in diverse parti delle sue opere, e un'analisi attenta della sua evoluzione può offrire una panoramica interessante sulla sua comprensione nel corso dei secoli. All'interno di questa riflessione sulla materia, essa si svela in una connessione affascinante con la trasmissione e la conservazione dell'intero *Corpus*. Immerso in un alone di mistero, questo complesso di testi passò dalla mano di Aristotele al suo allievo Teofrasto, per poi essere affidato agli eredi testamentari di quest'ultimo. I testi che costituiscono l'opera scomparvero e riapparvero più volte nella storia, resistendo nel tempo nonostante le sfide della conservazione. È molto probabile che alcuni trattati siano andati perduti, mentre altri potrebbero essere stati alterati e "integrati" con estratti da altre opere dello stesso Filosofo. Nel I secolo a.C., i testi di Aristotele sembravano ancora poco utilizzabili nella loro forma originale; ci vollero almeno altri due secoli per renderli più accessibili.

Strabone, un geografo e storico attivo nel I secolo a.C. ad Amasya, nell'attuale Turchia, narra del trasferimento dei testi di Aristotele e Teofrasto prima a Neleo, figlio di Corisco, uno dei compagni di Aristotele durante il suo soggiorno ad Asso, e poi ai successori di quest'ultimo. Costoro conservarono i papiri in modo negligente e, dopo alcuni anni, li cedettero ad Apellicone di Teo, un collezionista d'arte noto per la sua passione per i libri più che per la filosofia, come Strabone lo descrive. Apellicone aveva comunque creato una pregevole biblioteca ad Atene, che fu requisita da Lucio Cornelio Silla dopo la conquista della città nell'86 a.C. Durante questo evento, tutti i libri furono

---

<sup>7</sup> Questo primo paragrafo si ispira alle lezioni *ex cathedra* di "Storia della filosofia Antica" dell'anno accademico 2021-22.

portati a Roma, dove il grammatico Tirannione si impegnò a riordinarli e ripararli, anche se in modo confuso.

Un peripatetico del I secolo a.C., Andronico di Rodi, operando sui testi curati precedentemente da Tirannione, organizzò il *Corpus* in modo più strutturato, suddividendo i testi con quelli che divennero noti come “pinakes” ovvero indici, gli stessi cataloghi che ebbero un ruolo significativo per gli esegeti dei secoli successivi<sup>8</sup>. Il titolo di un testo in particolare, la *Metafisica*, fu scelto dallo stesso Andronico di Rodi non tanto in base al suo contenuto, ma piuttosto in considerazione della sua “posizione”: la “meta-physika” rappresentava il gruppo di trattati che seguivano i libri di scienze naturali, essi venivano subito “dopo i libri di fisica”.

Uno dei più importanti commentatori di Aristotele nell’antichità è stato certamente Alessandro di Afrodisia, attivo tra il II e il III secolo d.C. ad Afrodisia, in Caria. Purtroppo, gran parte del suo lavoro sui testi aristotelici è andata perduta, ma ne restano testimonianze indirette, come negli scritti di alcuni neoplatonici della scuola di Alessandria d’Egitto, attiva tra il V e il VI secolo d.C., tra cui i commenti di Ammonio e Olimpiodoro, impegnati nell’esegesi dei maestri Platone e Aristotele. I commenti di Alessandro alle opere dello Stagirita circolavano anche nell’ambiente peripatetico arabo, e Ibn-Sina (Avicenna) e Ibn-Rushd (Averroè) sono tra i commentatori aristotelici più noti.

Non vi è dubbio che le opere di Aristotele talvolta appaiano oscure e richiedano una lettura faticosa. La tradizione vuole che sia lo stesso Aristotele a spiegarne il motivo, lo si legge nella *Vita di Alessandro* di Plutarco: «Alessandro saluta Aristotele. Non hai fatto bene a pubblicare i discorsi acroamatici. In che cosa infatti noi differiremo dagli altri se tutti saranno al corrente di ciò che ci fu insegnato? Io vorrei distinguermi per la conoscenza di ciò che è meglio, più che per la potenza. Stai bene. Aristotele, nell’intento di consolare questa ambizione di Alessandro, si giustifica sostenendo di avere e non aver pubblicati quei discorsi. A dire il vero infatti i libri di fisica non comportano utilità né per

---

<sup>8</sup> Una delle testimonianze più interessanti a riguardo è quella di Porfirio: «Questa è la storia della vita di Plotino. Poiché egli stesso mi ha incaricato di ordinare e correggere i suoi scritti ed io gliel’ho promesso finché viveva ancora e ho annunciato ad altri amici che avrei fatto questo - ho pensato anzitutto di non seguire l’ordine cronologico, poiché essi erano apparsi così, senza alcun piano; ma, imitando l’ateniese Apollodoro e Andronico il peripatetico, il primo dei quali ha raccolto in dieci tomi le opere del commediografo Epicarmo, mentre il secondo ha diviso in trattati le opere di Aristotele e di Teofrasto, riunendo tra loro gli argomenti affini, così anch’io con i cinquantaquattro libri di Plotino che possedevo ho composto sei Enneadi, avendo così la gioia di trovare il numero perfetto sei e il numero nove» in PORFIRIO, *Vita di Plotino*, tr. it. di G. Faggin, Rusconi, Milano, 1992, § 24, p. 41.

l'insegnamento né per l'apprendimento; essi sono scritti come promemoria per chi è già versato nella materia»<sup>9</sup>.

## 2. LA MATERIA NEL PROCESSO DI GENERAZIONE E CORRUZIONE

Per iniziare la trattazione in modo sintetico e adeguato al tema di questo capitolo, si potrebbe inizialmente accennare al concetto di *Chora* (χώρα) platonico, il quale fornisce una sorta di significato astratto alla nozione di materia e può contribuire alla comprensione generale del tema prima di addentrarsi nella trattazione squisitamente aristotelica. Nel *Timeo*, Platone descrive tre realtà ben distinte: in primo luogo, egli pone una realtà sempre identica a sé, intelligibile e quindi al di fuori della sensibilità; il secondo è il mondo soggetto ai sensi, mutevole e copia imperfetta del primo. Si tratta dell'iperuranio nel primo caso, il mondo della scienza come verità, dell'*epistémē* (ἐπιστήμη), e del mondo mutevole e incostante nel secondo, quello dell'opinione, della *dóxa* (δόξα)<sup>10</sup>. Esiste poi una terza realtà, continua Platone, ossia lo spazio, che è eterno, non soggetto a generazione e corruzione, ma sede naturale di tutti gli enti che vengono generati. Platone introduce qui una realtà che conduce a un concetto di materia nel suo senso più astratto: la *Chora*, appunto, ossia uno spazio geometrico vuoto, come sarà definito da Aristotele nella *Fisica*<sup>11</sup>. Questo spazio è percepibile solo attraverso un argomento spurio, scrive Platone nel *Timeo*<sup>12</sup>; la *Chora*, infatti, è al di là di una conoscenza perfetta, poiché per sua stessa natura è priva dei caratteri propri della vera conoscenza, ossia la determinatezza, la definizione e l'ordine. Essa non ha una natura conoscibile a livello intelligibile, ma è la condizione necessaria per l'emergere degli enti sensibili come mimesi di quelli ideali<sup>13</sup>. Questo spazio, inaccessibile alla conoscenza sensibile, dunque, è descritto come «il ricettacolo di tutto ciò che si genera, come una

---

<sup>9</sup> PLUTARCO, *Vita di Alessandro*, tr. it. di D. Magnino, Rizzoli, Milano, 2008, p. 49.

<sup>10</sup> Così scrive Platone: «Se, dunque, le cose stanno così, bisogna ammettere che vi è una forma di realtà che è sempre allo stesso modo, ingenerata ed imperitura, che non accoglie dal di fuori altra cosa, né essa passa mai in altra cosa, e non è visibile né percepibile con altro senso. Ed è questo, appunto, che all'intelligenza toccò in sorte di contemplare. E bisogna ammettere che di nome uguale e ad essa somigliante vi è una seconda forma di realtà che è sensibile, generata in continuo movimento, che nasce in un qualche luogo e nuovamente di là perisce. E questa si comprende con l'opinione che si accompagna alla sensazione» in PLATONE, *Timeo*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2017, 52A.

<sup>11</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*... cit., nota 26, p. 823.

<sup>12</sup> PLATONE, *Timeo*... cit., 52B.

<sup>13</sup> Cfr. Ivi, nota 100, p. 286.

nutrice»<sup>14</sup>, ed è essenzialmente potenza e mai atto, in questo caso utilizzando una terminologia aristotelica. In effetti, è probabile che Aristotele abbia tratto ispirazione da questo passaggio, in particolare per la sua concezione di materia come potenza rispetto a una forma, come verrà approfondito in seguito. Platone, infatti, afferma nel testo che la *Chora* è sempre uguale a se stessa, a differenza dei quattro elementi (acqua, aria, terra e fuoco), che cambiano stato in base alle diverse condizioni ambientali; la *Chora*, invece, rimane identica «perché non esce mai dalla propria potenza»<sup>15</sup>. Platone spiega che le idee sono come un padre, mentre gli enti sensibili, costituiti come immagine delle idee, sono i figli. La *Chora*, invece, rappresenta una madre (o una nutrice) che funge da impronta e accoglie ogni genere di ente. Come descritto da Platone, la *Chora* è una dimensione essenzialmente passiva, ma senza di essa non sarebbe possibile la generazione in quanto tale. Per questo motivo, lo spazio deve essere al di là di qualsiasi forma, perché se fosse simile per natura a qualche forma eterna, nell'accoglierne una contraria alla natura di cui è simile, ne riprodurrebbe male l'entità, mostrando così, all'opposto, il proprio aspetto. Tuttavia, la *Chora* non ha un aspetto inteso nei termini della percezione sensibile, come è stato detto, ma essa è «invisibile e amorfa, capace di accogliere tutto, che partecipa in un modo assai complesso dell'intelligibile e che è difficile da concepirsi»<sup>16</sup>. Lo spazio così inteso, quindi, è un limite che comprende ogni materia, ma non partecipa né della materia, né della forma; esso limita la materia che ne è accolta, ma non le conferisce una "forma". Aristotele, nella *Fisica*, afferma che Platone abbia inteso lo spazio e la materia in modo identico<sup>17</sup>, anche se questa interpretazione, personalmente, non pare emergere chiaramente dalla lettura del *Timeo*. Rimane comunque interessante la costruzione argomentativa di Platone, che descrive tre diverse dimensioni della realtà, tra cui lo spazio che accoglie ogni generazione. Questo spazio non partecipa della natura di nessun'altra realtà ed è possibile concepire la sua esistenza quasi come un difetto. In questo senso, la materia potrebbe essere concepita come lo spazio riempito, anche se non è lo spazio stesso, il quale sembrerebbe rappresentare, ad una prima impressione, solo un limite, come affermato dallo Stagirita nel IV libro della *Fisica*, anche se visto in questo modo si configurerebbe come la forma cui la materia è in potenza. Tuttavia, la *Chora* non potrebbe

---

<sup>14</sup> Ivi, 49A.

<sup>15</sup> Ivi, 50C.

<sup>16</sup> Ivi, 51A-B.

<sup>17</sup> ARISTOTELE, *Fisica*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano, 2011, 209b.



essere considerata forma, come evidenziato in precedenza. Il concetto di *Chora* rimane, quindi, in qualche modo “sospeso”, sebbene sia funzionale all’introduzione della materia in senso aristotelico. Si potrebbe affermare che la *Chora* rappresenta il sostrato delle cose corporee, ossia ciò che astrattamente funge da base per gli enti sensibili.

Prima di addentrarsi nella questione specifica, è opportuno riprendere il filo del discorso da dove ci si era interrotti, ovvero la storia dei due testi qui presi in considerazione: la *Fisica* e la *Metafisica*. È importante notare che, sebbene la *Fisica* occupi una posizione precedente rispetto alla *Metafisica* nel *Corpus* Aristotelico, almeno da un punto di vista spaziale, nel corso del tempo è stata la *Metafisica* ad assumere una posizione gerarchicamente superiore, dal punto di vista filosofico, rispetto alla *Fisica*. Quest’ultima rappresenta la scienza della natura, mentre la *Metafisica* è la scienza dell’ente in quanto tale, ovvero del concetto di “essere” per sé, ed è l’ontologia di Aristotele. Tuttavia, entrambe le trattazioni sono strettamente legate tra loro. Come spiega Aristotele, sebbene la conoscenza della materia sia sicuramente compito del fisico, quest’ultimo non può prescindere dalla comprensione della stessa in relazione alla forma: «alla fisica spetterà di conoscere sia l’una natura sia l’altra, come è compito del medico conoscere la salute e anche i suoi elementi <materiali>- la bile e il flegma -, o come spetta all’architetto conoscere la forma della casa e pure la materia: i mattoni e il legno. Lo stesso vale per le altre arti»<sup>18</sup>. Tutto ciò, nonostante ogni scienza sia definita esclusivamente in base all’oggetto di studio che le compete, e poiché le scienze teoretiche sono le più importanti e in ogni scienza di questo genere si ricercano i principi primi e le cause prime, sarà prima in senso gerarchico quella scienza, ovvero quella filosofia, che si occupa della sostanza intesa in senso primo, ovvero separato. Su questo punto, Aristotele è chiaro: «[...] queste infatti sono cause di quelle che sono manifeste tra le realtà divine. Di conseguenza ci saranno tre filosofie teoretiche, una matematica, una fisica e una teologica. Non è infatti oscuro che, se il divino esiste da qualche parte, esso esiste in una natura di questo tipo e che la scienza più degna di onore deve vertere sul genere più degno di onore. Le scienze teoretiche dunque sono più desiderabili delle altre [...] Se dunque non c’è una qualche sostanza diversa oltre a quelle composte per natura, la fisica sarà scienza prima; se invece c’è una qualche sostanza immobile, questa sarà anteriore e la filosofia <che se ne occupa> sarà prima, e anche universale in questo senso, cioè nel senso

---

<sup>18</sup> ARISTOTELE, *Fisica...* cit., 194a22.

che è prima; e a questa spetterà conoscere teoreticamente, a proposito dell'ente in quanto ente, sia che cos'è, sia le proprietà che gli appartengono in quanto ente»<sup>19</sup>.

La questione gerarchica, è bene specificarlo, non sempre coincide perfettamente con il modo di procedere di Aristotele nella sua trattazione. O meglio, spesso la gerarchia in Aristotele assume sfumature e significati sottili che, in ultima istanza, sembrerebbero divergere. Il filosofo, infatti, insegna ad affrontare ogni argomento considerando diverse angolazioni di osservazione, spesso confermando, durante l'analisi, ma anche sovvertendo la gerarchia stabilita in precedenza. Nella *Metafisica*, ad esempio, al passo 1018b32 del libro *Delta*, lo Stagirita afferma che «secondo la nozione sono anteriori gli universali, secondo la sensazione, invece, sono anteriori i particolari», sottolineando così che un cambiamento nel punto di vista di chi interroga conduce a una diversa definizione della tematica. Un ulteriore esempio si riferisce alla questione della sostanza e degli accidenti ad essa inerenti: nel rigo 1028a26, sempre della *Metafisica*, libro *Zeta*, Aristotele afferma che colui che cammina o che è sano appare più chiaramente “essere” rispetto al camminare o all'essere sano. Tuttavia, il termine “chiaramente” (*mállon*) non indica differenti gradi dell'essere, ma piuttosto il fatto che alcune cose sono considerate esseri a maggior ragione di altre<sup>20</sup>. Ciò significa che la sostanza è un ente a maggior ragione rispetto agli accidenti, perché questi ultimi dipendono dalla sostanza proprio per quanto concerne l'essere. In altre parole, in questo contesto non si stabilisce strettamente una gerarchia ontologica, ma si considera l'essere da diverse prospettive: da un lato, l'essere per sé, e dall'altro, l'essere per derivazione. In tale ambito argomentativo, entra in gioco anche il concetto di natura, che nel libro *Delta* della *Metafisica* – un testo di disambiguazione utile ad Aristotele per definire vari concetti nella loro eterogeneità di significato – è affrontato secondo accezioni tra loro differenti. In primo luogo, la natura è ciò che si genera e cresce, come nel caso delle piante, come a sottolineare la parola *phusis*, come scritto da Aristotele, con la “u” lunga, e non con la “u” breve come prescriverebbe la grammatica, tutto ciò per metaforizzare la crescita della pianta<sup>21</sup>. In un ulteriore modo, si definisce “natura” il principio primo che agisce internamente all'ente, favorendone la crescita<sup>22</sup>. È altresì inteso come “natura” il principio interno del

---

<sup>19</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di E. Berti, Laterza, Roma-Bari, 2022, 1026a16.

<sup>20</sup> Cfr. M. FREDE, G. PATZIG, *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, 2001, 1028a26, p. 180.

<sup>21</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica...* cit., 1014b15.

<sup>22</sup> Cfr. Ivi, 1014b17.

movimento negli enti naturali, ovvero la loro capacità di muoversi da sé<sup>23</sup>. Aristotele definisce “natura” anche la materia prima, ossia ciò che rimane invariato dalla potenza, sebbene plasmabile dalla forma in un ente in atto. L’esempio è quello del bronzo, che rimane tale, dunque sempre bronzo, nonostante esso assuma in ultima istanza la forma di una statua<sup>24</sup>. In contrasto con questa nozione, il termine “natura” si riferisce anche alla forma stessa, ovvero all’essenza, che rappresenta l’oggetto della definizione<sup>25</sup>. Questo concetto costituisce l’atto di pensiero che si realizza tramite l’esplicitazione e l’enumerazione delle parti costituenti la stessa forma<sup>26</sup>. Aristotele esamina quest’idea sia nella *Metafisica* sia nella *Fisica*, in quest’ultima quando discute dei nomi in relazione al loro significato: «il nome, effettivamente, rappresenta un complesso senza determinazioni ed è poi la definizione che lo risolve nei suoi particolari»<sup>27</sup>.

Lo stesso ente viene definito in modi diversi, ossia «per sé o in ragione di altro»<sup>28</sup>; così come la sostanza viene detta in vari modi, come descritto da Aristotele nel libro *Zeta* della *Metafisica*: «La sostanza è detta, se non in più, almeno in quattro modi principalmente: infatti sia il “che cos’era essere”, sia l’universale, sia il genere, sembrano essere sostanza di ciascuna cosa, e quarto tra questi il sostrato»<sup>29</sup>. Se da un certo punto di vista, quindi, la sostanza sembra essere la materia, Aristotele alla fine dimostra come sia in realtà la forma ad assumere il ruolo di sostanza in senso proprio. Aristotele scrive sempre in *Zeta*: «(chiamo forma il “che cos’era essere” di ciascuna cosa e la sostanza prima); e infatti anche delle cose contrarie la forma è in qualche modo la stessa»<sup>30</sup>.

Nonostante la sostanza, ovvero la forma, giochi un ruolo di primaria importanza nell’epistemologia di Aristotele, la materia svolge certamente un ruolo fondamentale nell’esplicare la realtà. Aristotele afferma che essa può essere considerata in un certo senso come natura, ma anche come sostrato. Inoltre, la materia costituisce la base per la transizione dalla potenza all’atto di un ente. Utilizzando la teoria dell’atto e della potenza, in effetti, si può affermare che la materia è un ente in potenza, mentre la specie (la forma)

---

<sup>23</sup> Cfr. Ivi, 1014b19.

<sup>24</sup> Cfr. Ivi, 1014b30.

<sup>25</sup> Cfr. Ivi, 1015a3.

<sup>26</sup> Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano, 2007, § 467 9-10.

<sup>27</sup> ARISTOTELE, *Fisica...* cit., 184b10.

<sup>28</sup> Ivi, 209a31.

<sup>29</sup> ARISTOTELE, *Metafisica...* cit., 1028b35.

<sup>30</sup> Ivi, 1032b2.

rappresenta il suo atto. Inoltre, poiché la materia è tratta all'atto dalla forma, la quale è già in atto, si deduce che la forma possiede un grado di esistenza superiore alla materia; e per la stessa ragione, la forma risulta essere anteriore e quindi sostanza a maggior titolo. Questo vale anche rispetto al composto, poiché all'interno del composto è presente la materia, che segue la forma rispetto al tempo. Questo perché prima si dà l'essenza e la forma di una cosa (ad esempio il progetto di una casa), poi il materiale necessario per costruirla<sup>31</sup>. Dunque, la causa materiale viene dopo il fine, dopo la causa finale, ed è quest'ultima che opera sulla materia, non viceversa<sup>32</sup>.

Questo è uno dei temi centrali associati al pensiero di Aristotele, che riguarda il processo attraverso cui un ente diviene ciò che è e i principi alla base di tale processo di generazione. Scrive nello specifico lo Stagirita: «Ciò da cui si generano è quella che chiamiamo materia, ciò ad opera di cui <si generano> è qualcuno degli enti naturali, mentre il qualcosa <che si genera> è un uomo, una pianta o un'altra cosa di quelle di questo tipo, le quali principalmente diciamo essere sostanze»<sup>33</sup>. Ciò che genera, dunque la causa efficiente, non è la natura in sé, ma qualcuno degli enti che sono detti naturali. Se la materia e l'agente rappresentano i principi della generazione e come tali si dicono entrambi “natura”, il generato, invece, si costituisce come il termine della generazione, ovvero il composto che è generato<sup>34</sup> ed è principalmente considerato sostanza, sebbene in questo contesto non si stia parlando di sostanza in senso primo<sup>35</sup>. Dunque: la materia è considerata natura in quanto è principio dal quale vi è generazione naturale, «per questo, si considerano naturali le generazioni dei corpi semplici, nonostante il principio attivo della loro generazione sia estrinseco; ciò pare contrario alla nozione di natura, dato che la natura è un principio intrinseco nel quale c'è una predisposizione naturale a tale forma»<sup>36</sup>; mentre il generato è “natura” perché “tende” alla forma da cui è stato generato, che a sua volta rappresenta la vera natura. Questo è analogo al modo in cui una pianta o un animale tendono alla loro forma naturale, infatti, come afferma Tommaso d'Aquino nel suo *Commento alla Metafisica*, «è una generazione naturale quella che è verso la

---

<sup>31</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Fisica...* cit., nota 190, p. 792.

<sup>32</sup> Cfr. Ivi, 200a33.

<sup>33</sup> ARISTOTELE, *Metafisica...* cit., 1032a15.

<sup>34</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Metafisica di Aristotele*, tr. it. di L. Perotto, vol. 2, ESD, Bologna, 2005, Libro 7, Lezione 6, § 1387, p. 521.

<sup>35</sup> Cfr. M. FREDE, G. PATZIG, *Il libro Z...* cit., 1032a19, p. 263.

<sup>36</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Metafisica...* cit., Libro 7, Lezione 6, § 1389, pp. 521-523.

natura, come l'imbiancatura è verso la bianchezza»<sup>37</sup>. Pertanto, la natura è sia la materia prima, sia la forma, dimostrando ancora una volta come Aristotele esamini un unico concetto da diverse prospettive; ed in questo caso, egli considera la natura di qualcosa sia in senso primario che in senso derivato. Per questo motivo, nella *Fisica* scrive: «Ma natura è piuttosto <la forma> che la materia, per il fatto che ciascuna realtà viene detta natura quando è in atto più che quando è in potenza»<sup>38</sup>. Dunque, solo la forma può essere intesa come natura in senso proprio, perché essa è in atto, mentre la materia è in potenza e può essere chiamata natura in quanto lo è come possibilità<sup>39</sup>. In altre parole, la forma “condiziona” sia la materia sia il composto, poiché entrambi sono considerati natura rispetto alla forma. La materia lo è perché è tratta all'atto dalla forma, mentre il composto è natura rispetto alla forma «poiché, mediante la forma che è in lui, si genera ciò che è generato»<sup>40</sup>. In questo senso, la forma fa sì che il composto generi per natura e, in questo modo, diventi esso stesso “natura”.

La questione è particolarmente importante se si considera che il concetto di materia, per Aristotele, è concepito nella *Fisica* in modo da comprendere tutto ciò che è implicato nel processo del divenire<sup>41</sup>. L'esempio che Aristotele utilizza nella *Fisica* per spiegare questo concetto è il passaggio da un individuo non-musico, o amusico, a un individuo musicale; transizione che, come afferma lo Stagirita, implica un cambiamento da un contrario all'altro. Tuttavia, è importante notare che amusico e non-musico non sono sinonimi; Aristotele spiega che amusico fa parte dello stesso genere del musicale, poiché si riferisce solamente al fatto di non essere musicale, senza considerare altre opzioni. D'altro canto, non-musico appartiene a un genere diverso rispetto a quello dell'amusico e del musicale, poiché chi non è musicale può essere anche tutt'altro. Nel processo di generazione, la materia, spiega lo Stagirita, assume in un certo senso il ruolo di sostanza, costituendo un terzo principio che agisce come sostrato immutabile; ad esempio, l'uomo, sia che sia un musicale o meno, rimane comunque un uomo. La generazione, in questo contesto, avviene attraverso la privazione, cioè mediante il passaggio da uno dei termini opposti all'altro. Nella *Metafisica*, nella fattispecie nel secondo capitolo del libro *Lambda*, Aristotele scrive sul tema in questo modo: «Se il mutamento è a partire dagli

---

<sup>37</sup> Ivi, § 1390, p. 523.

<sup>38</sup> ARISTOTELE, *Fisica...* cit., 193b5.

<sup>39</sup> Cfr. M. FREDE, G. PATZIG, *Il libro Z...* cit., 1032a22-23, pp. 264-265.

<sup>40</sup> ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Commentario alla Metafisica...* cit., § 488 20, p. 1267.

<sup>41</sup> Cfr. M. FREDE, G. PATZIG, *Il libro Z...* cit., 1032b12, p. 270.

opposti o dagli intermedi, ma non da tutti gli opposti (poiché non bianco è <anche> la voce), bensì dal contrario, è necessario che <ad esso> sottostia qualcosa, ossia ciò che muta verso il contrario; non i contrari, infatti, mutano. Inoltre quello sta sotto, mentre il contrario non sta sotto; c'è allora una terza cosa oltre i contrari, la materia [...] È necessario allora che muti la materia capace di <assumere> entrambi <i contrari>; ma poiché l'ente è duplice, ogni cosa muta dall'ente in potenza all'ente in atto [...] per cui non solo per accidente è possibile che <le cose> divengano dal non ente, ma tutte le cose divengono anche dall'ente, dall'ente tuttavia in potenza, mentre dal non ente in atto»<sup>42</sup>.

La privazione stessa, come spiega Aristotele, è considerata come materia, ossia materia priva di forma, mentre il suo opposto è materia con la presenza di forma. La forma, quindi, rappresenta ciò che conferisce l'essere alle cose contrarie, poiché quando la forma attualizza la materia, essa assume l'essere come composto; e non appena la forma viene a mancare, immediatamente è la privazione ad assumere l'essere. Si potrebbe dire, quindi, che la causa produttiva della privazione sia sempre la forma<sup>43</sup>. Inoltre, mentre nella materia le forme dei contrari sono diverse e contrarie, nell'anima, i contrari, per un certo verso, sono di una stessa specie<sup>44</sup>. Ciò si verifica perché nella materia, l'essere della materia in atto esclude l'essere della privazione e viceversa, per cui l'essere di un contrario esclude l'essere dell'altro. Invece, nell'anima, le forme hanno una modalità conoscibile e intelligibile, poiché sono distaccate dalla materia. Ciò significa che la conoscenza di un contrario non esclude la conoscenza dell'altro, ma la favorisce, ed è per questo motivo che si può affermare che, nell'anima, le forme degli opposti non siano, in realtà, opposte tra loro<sup>45</sup>. Questo riconferma come un cambio di prospettiva nell'osservazione determini un nuovo modo di intendere la questione.

Inoltre, attraverso questo ragionamento, riferito alla materia e ai contrari, Aristotele supera il paradigma parmenideo che negava la generazione dal non-essere, poiché lo Stagirita considera il non-essere come una forma specifica di essere, o piuttosto come un non-essere in un senso relativo e non assoluto, riferendosi in questo caso proprio alla privazione. La privazione è quindi un non-essere specifico, ovvero specifico rispetto a una determinata forma<sup>46</sup>: «anche noi, per quanto ci riguarda, asseriamo che non c'è

---

<sup>42</sup> ARISTOTELE, *Metafisica...* cit., 1069b5-20.

<sup>43</sup> Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Commentario alla Metafisica...* cit., § 489 20, p. 1269.

<sup>44</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Metafisica...* cit., Libro 7, Lezione 6, § 1405, p. 529.

<sup>45</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>46</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Fisica...* cit., nota 158, p. 763.

generazione dal non-essere in senso proprio, ma <afferriamo che c'è> dal non-essere in un certo modo, come per accidente (in realtà la generazione viene dalla privazione, che in sé è un non-essere, perché effettivamente non si conserva quando qualcosa si genera; questo, però, suscita perplessità e così sembra impossibile che una realtà si crei dal non-essere). E come <non si crea nulla dal non-essere>, così non si dà generazione dall'essere e dell'essere, se non per accidente»<sup>47</sup>. Scrive Aristotele: «Tutte le cose generate per natura o per arte hanno materia, poiché ciascuna di esse è capace sia di essere che di non essere, e questo è la materia <presente> in ciascuna. In generale sia ciò da cui sia ciò secondo cui <si generano> è natura (la cosa generata infatti possiede una natura, per esempio è pianta o animale), sia ciò ad opera di cui <si generano> è una natura detta secondo la forma, la quale è della stessa specie (ma presente in altro): un uomo infatti genera un uomo»<sup>48</sup>. In questo modo lo Stagirita specifica ulteriormente che ciò che è generato per natura e per mezzo della tecnica possiede materia e proprio in ragione di ciò esso può essere come non essere. In questo contesto, è giusto distinguere tra la materia intesa come materia prima, che rappresenta, insieme alla sostanza, «la componente originaria (*to proton enuparchon*) di per sé priva di forma di ciascun oggetto: per esempio il legno è la natura del letto e il bronzo della statua»<sup>49</sup>, e la materia che è transitoria, ovvero la materia in potenza che nel passaggio dalla privazione al suo contrario diviene materia in atto, ovvero il composto di materia e forma. A questi enti, ovvero alla sostanza e alla materia prima, si attribuisce una natura stabile, non transitoria, conferendo in tal modo alla materia la connotazione di sostanza, sebbene solo per accidente. Come accennato, infatti, la materia sembra essere sostanza solo in una certa misura, non in senso assoluto. Il discorso è sempre quello legato al concetto di relativo (o per accidente) e assoluto (di per sé); come spiega Aristotele, in effetti, il modo proprio di definire la natura è attraverso la forma, piuttosto che la materia, «per il fatto che ciascuna realtà viene detta natura quando è in atto più che quando è in potenza»<sup>50</sup>. Inoltre, la forma si manifesta in modi diversi quando è posta in relazione agli enti naturali in senso proprio o a quelli creati dall'arte (o dall'attività produttiva). Ad esempio, un uomo si genera da un uomo, mentre un letto non si genera da un letto, ma dal legno. La forma, pertanto, si costituisce come un principio

---

<sup>47</sup> Ivi, 191b12.

<sup>48</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*... cit., 1032a20-25.

<sup>49</sup> ARISTOTELE, *Fisica*... cit., 193a10.

<sup>50</sup> Ivi, 193b7.

interno per gli enti naturali in senso stretto e come un principio esterno per quanto riguarda gli enti particolari creati dalla *techne*. Nello specifico, Aristotele afferma quanto segue: «Qualcuno potrebbe trovarsi nell'aporia <chiedendosi> perché alcune cose si generano sia per arte sia spontaneamente, come ad esempio la salute, mentre altre no, come una casa. La causa è che di alcune la materia che dà inizio alla generazione nel produrre e generare qualcuna delle cose <generate> dall'arte, nella quale è presente qualche parte della cosa <prodotta>, in certi casi è tale da essere capace di muoversi da sé stessa, e in altri no, e di quella l'un tipo è capace di muoversi in un certo modo, mentre l'altro è incapace»<sup>51</sup>. Lo Stagirita intende dire che potrebbero sorgere alcuni dubbi sul perché alcune cose si generino sia per mezzo dell'arte, sia naturalmente, come la salute, mentre altre solo per mezzo dell'arte, come ad esempio una casa. La causa risiede nel fatto che la materia, che rappresenta il principio e la causa della produzione, ovvero, nel caso della salute, ad esempio, l'atto che si costituisce dopo il movimento del pensiero e da cui inizia il processo di guarigione, in alcuni casi è mossa o dall'artefice o spontaneamente, in altri si muove solo grazie all'artefice.

Nel primo caso si parla di generazione per arte quando il medico pensa al processo di guarigione e massaggia il malato per ottenere il calore che produrrà la guarigione. Si parla di generazione della guarigione in modo spontaneo quando il massaggio che produce il calore e conseguentemente la guarigione non aveva come fine quello della guarigione.

Nel secondo caso, un esempio emblematico riguarda la costruzione di una casa: le pietre che costituiscono la materia non potrebbero muoversi spontaneamente per formare la casa; dunque, è necessario l'apporto sia della progettazione intellettuale dell'artefice sia di un intervento fisico per realizzare la casa in senso pratico. Si potrebbe dire che nel momento in cui il principio della salute è una forma immanente nell'anima, allora la salute deriva dall'arte. Però ci vuole l'intenzione, perché se la salute si acquisisse per un mero processo di riscaldamento, dovuto, ad esempio, a un massaggio senza il fine specifico della guarigione, allora la salute dovrebbe essere attribuita al caso. Tuttavia, spiega lo Stagirita, quest'ultimo esempio non può verificarsi nelle cose che sono il risultato dell'arte. Infatti, la casa è sempre e solo il prodotto della forma specifica della casa contenuta nell'anima del progettista; quindi, una casa in atto non può mai derivare dal

---

<sup>51</sup> ARISTOTELE, *Metafisica...* cit., 1034a9.



caso<sup>52</sup>. Per quanto concerne la generazione per arte, inoltre, come si evince dalle parole di Aristotele, la materia da cui prende avvio il processo generativo deve avere già in sé, almeno in un certo senso, la cosa o almeno una parte della cosa che si sta generando. In relazione a questo argomento, nel libro *Zeta* della *Metafisica*, il Filosofo scrive quanto segue: «molte cose infatti sono capaci di muoversi da sé stesse, ma non in un certo modo, per esempio di danzare. Le cose di cui la materia è di questo tipo, per esempio i sassi, è impossibile che si muovano in un certo modo, se non ad opera di altro, mentre in un altro modo <è possibile>, e così anche il fuoco. Per questo alcune cose non esisteranno senza colui che possiede l'arte, altre invece esisteranno»<sup>53</sup>. Con ciò lo Stagirita intende chiarire il concetto prima esposto, ovvero che certi oggetti sono in grado di muoversi in un certo modo, ad esempio le pietre possono muoversi naturalmente verso il basso (cioè verso il centro della terra, per opera di una forza naturale, che sappiamo essere la gravità), ma non possono muoversi da sole in modo da costruire una casa, a meno che non ci sia un agente esterno che lo faccia. Allo stesso modo, il fuoco può muoversi verso l'alto per natura, ma non può fondere il bronzo, se non con l'intervento del fabbro<sup>54</sup>. Ecco perché alcune cose, come la casa, esistono solo grazie all'intervento di un agente esterno, mentre altre cose, come la salute, non ne hanno strettamente bisogno. In ogni caso, come afferma Aristotele, il processo generativo, ossia il cambiamento di ogni ente, rappresenta un progresso verso la natura intesa in senso primo, cioè verso lo stato sostanziale. Il cambiamento, ribadisce lo Stagirita, richiede un sostrato immutabile che permane invariato mentre i contrari, privi di legame tra di loro, si succedono attraverso lo stesso fondamento che li accoglie nel processo di mutazione. La materia rappresenta, quindi, almeno in certo senso, come è stato spiegato, un equivalente del sostrato, ma dal punto di vista della privazione, prima di assumere una forma specifica. Si potrebbe affermare, in un senso più generale, come sembra emergere dalle parole di Aristotele nella *Fisica*, che il sostrato è costantemente in relazione alla forma, sia quando la forma è presente, costituendo la materia formata, sia quando la forma è assente, rappresentando appunto la privazione<sup>55</sup>. Tommaso d'Aquino, nel suo *Commento alla Metafisica*, corrobora quanto affermato citando puntualmente proprio il primo libro della *Fisica*: «la materia in sé non può essere conosciuta

---

<sup>52</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Metafisica...* cit., Libro 7, Lezione 8, § 1436, p. 559.

<sup>53</sup> ARISTOTELE, *Metafisica...* cit., 1034a15.

<sup>54</sup> Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Commentario alla Metafisica...* cit., § 498 23, p. 1291.

<sup>55</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Fisica...* cit., nota 150, p. 762.

esaurientemente se non tramite il moto; e l'analisi di essa sembra che spetti soprattutto al naturalista [...] Infatti, rigorosamente parlando, si richiede che il soggetto del mutamento e del moto sia diverso da entrambi i termini del moto, com'è stato dimostrato nel Primo Libro della Fisica»<sup>56</sup>. In sintesi, la materia, considerata da Aristotele tra le quattro cause del cambiamento insieme alle cause formale, efficiente e finale, costituisce la causa che ospita il processo di mutamento, fungendo da fondamento per la generazione, contrapponendosi alla forma nell'ambito del processo che dalla potenza conduce all'atto; pertanto, la materia non è comprensibile se non nel contesto del procedimento di mutazione. Scrive Aristotele: «tutte le cose generate si generano ad opera di qualcosa, da qualcosa e <diventando> qualcosa; intendo questo qualcosa secondo ciascuna forma di predicazione, poiché <si può generare> un questo, o un quanto, o un quale, o un dove»<sup>57</sup>. Tutti gli enti sono dunque generati ad opera di un qualcosa che agisce, derivano da una qualche materia e diventano una qualche forma; ovvero, diventano un qualsiasi ente appartenente a una delle dieci categorie conosciute, «ma diventano una di queste cose come forma»<sup>58</sup>, poiché è la forma ad essere in atto e in atto è sia il generante, sia il generato, che può divenire tale solo se tratto all'atto da un altro ente già in atto<sup>59</sup>; solo in questo modo un ente può realmente dirsi tale: «Ora, niente si può dire che passi dalla potenza all'atto se non in virtù di un qualche ente in atto che è l'agente dal quale proviene la generazione; la potenza, invece, concerne la materia dalla quale una cosa viene generata, mentre l'atto si riferisce a ciò che è generato»<sup>60</sup>.

Come detto, la materia è concepita come ciò che esprime la “privazione”, ossia ciò che è ancora privo dell'atto, ovvero dell'unione con la forma. Nella sfera di bronzo, come spiega Aristotele nella *Fisica*, il bronzo rappresenta la causa materiale che ha in sé una predisposizione naturale alla forma sferica, in altre parole, possiede in potenza la forma della sfera. Questo concetto è basilare per comprendere il processo generativo secondo la visione di Aristotele; se non esistesse una potenzialità di questo tipo, non potrebbe formarsi la sfera di bronzo. In questo senso, lo Stagirita specifica ulteriormente che la

---

<sup>56</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Metafisica...* cit., Libro 7, Lezione 2, Paragrafi 1285-1286, p. 441.

<sup>57</sup> ARISTOTELE, *Metafisica...* cit., 1032a14-15.

<sup>58</sup> ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Commentario alla Metafisica...* cit., § 487 10, p. 1265.

<sup>59</sup> In tal senso, nel libro *Theta* della *Metafisica*, Aristotele scrive: «[...] sempre infatti da ciò che è in potenza diviene ciò che è in atto ad opera di un ente in atto, per esempio essere umano da essere umano, musico ad opera di musico, essendoci sempre qualcosa di primo che muove, e ciò che muove è già in atto» in ARISTOTELE, *Metafisica...* cit., 1049b25.

<sup>60</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Metafisica...* cit., Libro 7, Lezione 6, § 1384, p. 519.

causa principale per cui la sfera in potenza diventa sfera in atto è la natura stessa della materia, oltre che quella della forma; è la stessa essenza (ossia il “che cos’era essere”) della materia e della forma che fa sì che si passi dalla potenza all’atto. Così scrive il Filosofo nella *Metafisica*: «qual è dunque la causa di questo, cioè del fatto che l’ente in potenza è in atto, oltre a ciò che le produce, nelle cose in cui c’è generazione? Non c’è infatti nessuna causa diversa dal fatto che la sfera in potenza è sfera in atto, ma questa <causa> era il “che cos’era essere” ciascuna delle due»<sup>61</sup>. È quindi necessario che in ogni materia ci sia l’attitudine ad una forma<sup>62</sup>, poiché un oggetto, spiega lo Stagirita, non può generarsi da qualsiasi materia, ma da una determinata materia, per esempio, la sega non si genera dalla lana, ma si genera dal ferro<sup>63</sup>. Questa attitudine, inoltre, può manifestarsi in due modi differenti: nel primo, la materia si muove autonomamente per raggiungere la forma del generato. Ad esempio, spiega lo Stagirita, nel caso del corpo umano, il quale contiene l’energia necessaria per guarire da solo e questo è il modo più consono per natura. Nel secondo modo, come nel caso delle pietre e del legno, non c’è un’energia attiva intrinseca nella materia che la faccia muovere da sola verso la forma del generato; invece, è richiesto l’intervento dell’artefice che progetta e realizza la generazione, traendo all’atto la materia dalla forma presente nella propria anima<sup>64</sup>. L’atto precede la potenza, dunque la forma preesiste alla materia, forma che è rappresentata dalla “parte” esistente nella mente dell’artefice. La materia funge anche da principio di individuazione, come afferma Tommaso d’Aquino nel suo commentario, infatti il cerchio è uno solo secondo la forma, ma si moltiplica e riceve l’individuazione secondo la materia<sup>65</sup>: nel caso del cerchio di bronzo, quindi, è possibile considerare il cerchio particolare in considerazione della materia presente nel composto, oppure il cerchio in generale rispetto alla forma data

---

<sup>61</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*... cit., 1045a30.

<sup>62</sup> In qualche modo, Aristotele parla di attitudine anche nel libro *Theta* della *Metafisica*, dove spiega la precedenza dell’atto sulla potenza sia secondo il tempo, sia per quanto riguarda la generazione, sia per quanto concerne la sostanza. L’esempio di Aristotele riguarda il musicista o il costruttore: quando imparano l’arte della musica o dell’edilizia, non sono in atto rispetto a quella scienza. In questo senso, le confutazioni sofistiche sostenevano che chi sta imparando una scienza, allora non la possiede ancora. Aristotele specifica che «per il fatto che, di ciò che viene all’essere, qualcosa è <già> venuto <all’essere>, e di ciò che si muove tutto intero, qualcosa si è <già> mosso (ciò risulta chiaro nei discorsi sul movimento), è probabilmente necessario anche che chi impara possieda <già> qualcosa della scienza. Dunque almeno da ciò risulta chiaro che l’atto, anche così, cioè secondo la generazione e il tempo, è anteriore alla potenza» in ARISTOTELE, *Metafisica*... cit., 1049b35.

<sup>63</sup> Cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Commento alla Metafisica*... cit., Libro 7, Lezione 8, § 1437, p. 559.

<sup>64</sup> Cfr. Ivi, § 1438, p. 561.

<sup>65</sup> Cfr. Ivi, Libro 7, Lezione 6, § 1413, p. 535.

dall'artefice: «sia dicendo la materia, che è il bronzo; sia «dicendo la specie», cioè la forma, che è tale figura»<sup>66</sup>.

Esaminata in questo contesto, per illustrare il processo di generazione di un ente, la visione aristotelica della materia si differenzia dalla teoria platonica dell'Uno e della Diade. Nella prospettiva platonica, l'Uno costituisce il principio primario, mentre la Diade rappresenta ciò che si oppone ad esso e costituisce il mondo sensibile, in contrasto al mondo delle Idee. In senso platonico, il Grande, ovvero la Diade, tende a ridursi (a dissolversi) nel Piccolo, cioè nell'Uno, che rappresenta il principio primo. Questo scenario non trova riscontro nella prospettiva aristotelica poiché, secondo il pensiero dello Stagirita, non esiste un rapporto diretto tra contrari. Essi non possono agire direttamente l'uno sull'altro, ma richiedono l'intermediazione di un terzo principio<sup>67</sup>. Nella visione aristotelica, i contrari rappresentano il principio di ogni genere di mutamento, che sia di luogo, di qualità, di quantità o di sostanza. Tuttavia, per effettuare tali cambiamenti, deve esistere una terza entità che funga da tramite, «che muta e insieme permane alla base del mutamento»<sup>68</sup>, pertanto il loro rapporto è necessariamente mediato dal sostrato, ovvero dalla materia.

Ora, almeno da quanto è stato sin qui spiegato, diviene possibile riconoscere due aspetti distinti della materia: da un lato, la materia può essere vista come soggetta al processo di generazione e corruzione, offrendo così un modello della sua natura in relazione ai contrari. Dall'altro lato, essa può essere considerata da un punto di vista differente sempre rispetto al contesto specifico del movimento, quando ci si riferisce alla materia in potenza, ovvero in potenza ad una certa forma. In questa prospettiva, la materia non può né generarsi né corrompersi, poiché rappresenta ciò che rimane invariato nel processo di generazione e corruzione: «del resto, se si generasse, ci dovrebbe essere un sostrato originario dal quale verrebbe all'essere e che poi avrebbe in sé: ma questo altro non è che la medesima natura, sicché, in definitiva, essa già sarebbe prima ancora di generarsi (in verità, io sostengo che la materia corrisponde al sostrato originario di ciascun oggetto: da questo si genera una cosa nella quale esso stesso permane non in maniera

---

<sup>66</sup> Ibidem.

<sup>67</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Fisica...* cit., nota 160, p. 763.

<sup>68</sup> E. BERTI, *Sumphilosophiein*, Laterza, Roma-Bari, 2010, pp. 158-159.

accidentale). Per altro verso, se si distruggesse, giungerebbe al suo stadio finale, essendo già consunta prima ancora d'esserlo veramente»<sup>69</sup>.

Il sostrato, quindi, è concepito in tre modi differenti: in un senso è rappresentato dalla materia, in un altro senso è rappresentato dalla forma, e in un terzo modo è la combinazione di materia e forma. Questa ripartizione del concetto di sostrato, come dimostrato da Aristotele, non rientra nella stessa categoria del genere predicato dalla specie (ad esempio, quando si afferma che l'animale è predicato dell'uomo), ma rappresenta qualcosa che è predicato in modo analogico. In altre parole, il sostrato è predicato sia anteriormente che posteriormente rispetto ad altre entità, evidenziando, quindi, una sorta di gerarchia, un prima e un dopo di carattere "ontologico"<sup>70</sup>. In questo senso, Aristotele evidenzia anche una proporzionalità diretta tra le forme degli artefatti e le forme degli enti naturali, così come tra la materia in senso generale e la materia considerata in senso specifico, nel particolare (come, ad esempio, il bronzo in una statua). Questa concezione distingue ciò che può essere conosciuto per natura, cioè ciò che costituisce la fonte di una vera conoscenza, da ciò che è immediatamente esperibile e conoscibile attraverso i sensi, come il singolo oggetto sensibile, ossia il sinolo: «per cui, se la forma è anteriore alla materia, cioè è ente a maggior ragione, per lo stesso discorso essa sarà anteriore anche a ciò che è composto da entrambe»<sup>71</sup>.

Aristotele, nel corso della sua analisi, esamina anche le definizioni di sostanza proposte dagli antichi filosofi. Alcuni di loro suggeriscono che la sostanza potrebbe essere ciò «che non è <detto> di un sostrato, ma di cui le altre cose sono <dette>»<sup>72</sup>. Tuttavia, lo Stagirita sottolinea che l'essere sostanza non può ridursi semplicemente a questo concetto, poiché se così fosse, la materia stessa sarebbe da considerare sostanza, almeno in ultima istanza: «se infatti questa non è sostanza, sfugge quale altra <sostanza> c'è, poiché una volta eliminate le altre cose, non sembra rimanere nulla»<sup>73</sup>. Le "altre cose", cui si riferisce lo Stagirita, sono affezioni, azioni, potenze dei corpi, quantità estensive dei corpi stessi, «ma non sostanze (il quanto infatti non è sostanza), bensì piuttosto ciò a cui appartengono queste stesse cose in modo primario, quello è la sostanza»<sup>74</sup>.

---

<sup>69</sup> ARISTOTELE, *Fisica...* cit., 192a28.

<sup>70</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Metafisica...* cit., Libro 7, Lezione 2, § 1276, p. 435.

<sup>71</sup> ARISTOTELE, *Metafisica...* cit., 1029a5.

<sup>72</sup> Ivi, 1029a7.

<sup>73</sup> Ivi, 1029a12.

<sup>74</sup> Ivi, 1029a14-16.

Naturalmente, né la materia, né la sostanza in quanto tali, sono percepibili dai sensi, ma sono oggetto di comprensione attraverso un atto mentale. Aristotele spiega che, in passato, alcuni filosofi ritenevano che la materia fosse l'unico aspetto della sostanza, ignorando così la vera natura della forma sostanziale. Quest'ultima, contrariamente alla materia formata, non è sensibile se non per accidente, ovvero proprio come sostanza del composto di materia e di forma. Questa confusione portava la materia stessa a essere erroneamente considerata sostanza da parte dei fisiologi di Mileto. Questi pensatori, incapaci di concepire una sostanza separata dal mondo sensibile, ritenevano che forma e materia fossero la stessa cosa. Aristotele dimostra che ciò non corrisponde a verità e definisce la materia come quella cosa che «di per sé stessa non è detta né “qualcosa”, né “quanto”, né nessun'altra delle cose per mezzo delle quali si determina l'ente»<sup>75</sup>, intendendo dire che la materia non rientra né nella categoria della sostanza, né in nessun'altra delle categorie attraverso cui è possibile rendere conto dell'ente. In questo senso, Tommaso d'Aquino, con il suo *Commento alla Metafisica*, aiuta nella comprensione del testo aristotelico affermando che un approccio logico al tema dovrebbe necessariamente distinguere ciò che si definisce “predicazione univoca”, sulla base della quale i generi si predicano delle specie e sono inseriti nelle loro definizioni<sup>76</sup>, dalla “predicazione derivata” (o denominativa), che si riferisce all'accidente che si predica di un soggetto specifico, ad esempio quando si attribuisce la qualità “bianco” all'uomo<sup>77</sup>. In questo caso, trattando del tema dell'essenza (che definisce l'ente, fa dell'ente quello che l'ente rappresenta in quanto tale), per analogia è possibile estendere la questione relativa alla materia. Nel caso della predicazione univoca, e l'esempio è sempre quello dell'uomo, tra il genere animale e la specie uomo l'essenza è la stessa. Nel caso della predicazione derivata, invece, l'essenza dell'accidente, ad esempio il bianco, e quella del soggetto a cui esso inerisce, l'uomo, sono differenti. Perciò è in questo senso, ovvero per derivazione, che gli altri generi si predicano della sostanza, e la sostanza, a sua volta, si predica della materia proprio per derivazione<sup>78</sup>. Dunque, in base a ciò, deve essere vero che “l'uomo è bianco”, ma non che “l'uomo sia la bianchezza”, esattamente come è corretto sostenere che “questo essere composto di materia è uomo”, ma non che “la

---

<sup>75</sup> Ivi, 1029a20.

<sup>76</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Metafisica...* cit., Libro 7, Lezione 2, § 1288, p. 443.

<sup>77</sup> Cfr. Ibidem.

<sup>78</sup> Cfr. Ibidem.

materia è uomo”; per cui è giusto affermare che, per quanto concerne l’essenza, la sostanza non è la materia (così come non lo sono gli accidenti)<sup>79</sup>. Inoltre, prosegue Aristotele, è ulteriormente chiaro che la materia non può essere considerata sostanza «poiché alla sostanza appartengono soprattutto l’essere separabile e il sussistere come “un certo questo”»<sup>80</sup>. È certo che la materia non sussista per se stessa, né rappresenti alcunché di concreto e di determinato. La materia, infatti, non è un ente accessibile ai sensi, ed è per questo motivo che la materia non è indicabile e di per sé non può esistere senza la forma, solo attraverso la quale, è stato detto, essa diventa un ente in atto. Si potrebbe affermare che la materia esista di per sé solo accidentalmente, ovvero soltanto in potenza<sup>81</sup>. In particolare, per spiegare la non-sostanzialità della materia, dato che le caratteristiche distintive della sostanza includono la separabilità e l’essere un “questo determinato”, Aristotele scrive che «la forma e l’insieme di entrambe sembreranno essere sostanza a maggior ragione che la materia»<sup>82</sup>. Pertanto, si definisce che la sostanza sia la forma, e apparentemente ancor più l’insieme, ovvero il sinolo, poiché quest’ultimo possiede la caratteristica di essere per se stesso e, quindi, può essere “indicato”, ovvero è un “certo questo”<sup>83</sup>; sebbene sia ormai chiaro che sostanza in senso primo, secondo lo Stagirita, sia solo la forma. In questo senso, è interessante notare, per un’analisi completa, al di là della sola nozione di materia in Aristotele, che per lo Stagirita la forma sembra acquisire le caratteristiche della sostanza proprio (e necessariamente) attraverso la composizione con la materia stessa. Il ragionamento è sottile: si potrebbe affermare che la forma, nell’attualizzare la materia, in un certo senso tragga se stessa all’atto come sostanza. Se a una prima impressione, quindi, sembra che sia il composto ad assumere il ruolo di sostanza, un’analisi più approfondita rivela che è la forma stessa a ottenere il primato della sostanzialità. Nel leggere il commento di Tommaso d’Aquino al libro *Zeta* della *Metafisica*, che tratta specificatamente della sostanza, si trova conferma di questa interpretazione: «la forma, poi, anche se non è separabile né questo qualcosa, tuttavia, per effetto della composizione stessa, diventa ente in atto, per cui può essere separabile, e questo qualcosa»<sup>84</sup>. Ora, se la forma e il composto sembrano essere sostanza a maggior

---

<sup>79</sup> Cfr. Ivi, § 1289, p. 443.

<sup>80</sup> ARISTOTELE, *Metafisica...* cit., 1029a27.

<sup>81</sup> Cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Commento alla Metafisica...* cit., Libro 7, Lezione 2, § 1292, p. 445.

<sup>82</sup> ARISTOTELE, *Metafisica...* cit., 1029a30.

<sup>83</sup> Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Commentario alla Metafisica...* cit., § 465 1-3, p. 1213.

<sup>84</sup> TOMMASO D’AQUINO, *Commento alla Metafisica...* cit., Libro 7, Lezione 2, § 1293, p. 445.

ragione della materia, e la forma viene prima dello stesso composto, sembra diversa la “gerarchia” quando osservata dal punto di vista della generazione, ovvero secondo la natura stessa: in questo caso, la forma mantiene il suo primato su materia e composto. Ma se in precedenza si era parlato del composto come secondo dopo la forma, in questo caso, il composto di materia e forma viene dopo sia la forma che la materia.

Aristotele procede altresì con una distinzione tra la materia sensibile e la materia intelligibile, quest’ultima si riferisce agli enti matematici, essa è pura estensione<sup>85</sup>, ma più in generale rappresenta il genere in una definizione<sup>86</sup>, «per esempio il cerchio è una figura piana»<sup>87</sup>. Aristotele chiarisce che la materia in sé è inconoscibile, e quando è correlata alle entità matematiche, ossia la materia intelligibile, la sua conoscenza è ottenuta attraverso l’astrazione dalla materia sensibile, che, come già menzionato, rappresenta elementi come bronzo e legno e tutta la materia mobile<sup>88</sup>. Mediante un processo di astrazione mentale si consente così il confronto tra oggetti matematici e la loro distinzione, ad esempio, in termini di identità per quanto concerne la forma<sup>89</sup>. Nella definizione di un ente, spiega Aristotele, una parte funge da genere (la materia), e una da specie (la forma)<sup>90</sup>. In particolare, viene in aiuto il commento di Michele di Efeso al testo aristotelico. Michele afferma che «i generi sono analoghi alla materia, e questo è chiaro dal fatto che si dice che un cerchio di bronzo ha due materie, il bronzo e la figura: il bronzo come materia del composto, la figura come materia della forma. Il cerchio di bronzo ha dunque la materia non solo rispetto al composto, ma anche nella definizione»<sup>91</sup>.

Aristotele specifica che se anche la materia è in sé inconoscibile, è pur sempre chiara a suo modo<sup>92</sup>, e lo è per analogia, sebbene non sia immediatamente chiara poiché, come è ormai noto, essa è tratta in atto solo grazie alla forma. Come scrive Michele di Efeso nel commento al libro *Zeta* della *Metafisica*, la materia «è coglibile con un argomento spurio; è pensata infatti mediante la negazione e il togliimento delle forme, e non mediante le cose che sono, come le forme»<sup>93</sup>. Con queste parole, l’esegeta intende dire che è

---

<sup>85</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Fisica...* cit., nota 192, p. 792.

<sup>86</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica...* cit., nota 44, p. 364.

<sup>87</sup> Ivi, 1045a35.

<sup>88</sup> Cfr. Ivi, 1036a9.

<sup>89</sup> Cfr. Ivi, nota 112, p.338.

<sup>90</sup> Cfr. Ivi, 1043b30.

<sup>91</sup> ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Commentario alla Metafisica...* cit., § 492 20, p. 1277.

<sup>92</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica...* cit., 1029a30.

<sup>93</sup> ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Commentario alla Metafisica...* cit., § 465 12, p. 1215.



possibile cogliere la materia per “difetto”, isolandola dalla forma attraverso un atto del pensiero. In tal senso, Michele fa ulteriori riferimenti al *Timeo* di Platone, nel quale si legge che, mediante un complesso procedimento razionale e astrattivo, è possibile persuadersi della possibilità di cogliere la materia in atto priva della forma. Ciò è un principio necessario affinché la forma possa realizzarsi anche a livello sensibile<sup>94</sup>. La materia, quindi, ha anch'essa, almeno da un certo punto di vista, un carattere universale, e ciò avviene quando è trattata in termini generali, sebbene la sua natura sia particolare. Anche Tommaso d'Aquino interviene sull'argomento specifico commentando la possibilità di conoscere la materia tramite la “somiglianza della proporzione”, ossia, come detto in precedenza, per analogia<sup>95</sup>. In particolare, afferma l'Aquinate, come la materia sensibile sta alla forma “artificiale”, ad esempio il legno sta alla forma della sedia, così la materia intesa in senso generale deve stare alla forma sensibile: «è questa la ragione per cui, nel Primo Libro della Fisica, sta scritto che la materia prima è conoscibile per analogia»<sup>96</sup>.

La materia, secondo Aristotele, si differenzia profondamente quando si parla di oggetti materiali che si incontrano nel mondo tangibile e degli oggetti che popolano il mondo celeste. Nel caso dei corpi celesti, la loro costituzione è completamente basata su ciò che Aristotele definisce “corpo primo” o “etere”. Questo attributo è ciò che origina il movimento costante e uniforme dei corpi celesti, stabilendo che essi siano sempre in atto e privi di parti in contrarietà. Così, i corpi celesti si spostano in maniera uniforme e costante, esistendo al di fuori di ogni processo di generazione o di corruzione. L'unico ente esente da qualsiasi tipologia di materia, come descritto da Aristotele nella *Fisica*, e anche nella *Metafisica*, è il Primo motore immobile, che è pura forma, puro atto che mantiene un movimento eterno nel corso di un tempo infinito. Affinché esso possa impartire un moto per un tempo infinito, tale motore non può possedere alcun tipo di dimensione intrinseca, poiché, se così fosse, sarebbe limitato, il che sarebbe in contrasto con la definizione stessa di infinito. Nella *Metafisica*, nel sesto capitolo di *Lambda*, Aristotele mostra come un movimento eterno, quindi circolare, come quello del cielo, abbia bisogno di una causa efficiente che non sia uno dei contrari e che non contenga potenza. Detto ciò, il motore immoto non può che essere privo di materia, come già

---

<sup>94</sup> Cfr. Ivi, nota 76 pp. 1407-1408.

<sup>95</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Metafisica...* cit., Libro 7, Lezione 2, § 1296, pp. 445-447.

<sup>96</sup> Ibidem.

sottolineato. Inoltre, esso possiede una potenza infinita, che è sempre in atto. In effetti, Aristotele dimostra che l'infinito è privo di grandezza nel terzo libro della *Fisica*. L'infinito in quanto tale ostacolerebbe la conoscibilità degli enti; ad esempio, se gli elementi fossero infiniti, e questi costituiscono le componenti di cui un ente si compone, diventerebbe impossibile discernere in modo esatto (quindi finito) da quali specifici elementi l'oggetto di conoscenza sia effettivamente formato<sup>97</sup>. Inoltre, come afferma Aristotele, se dovesse esistere un ente infinito, sarebbe inevitabile che esso fosse contenuto all'interno di un luogo altrettanto infinito. Questo, tuttavia, si scontra con la realtà, in quanto l'esperienza insegna che un luogo è tale perché differenziato (mentre un infinito è infinito in ogni sua parte) e dalla sua specificità, perché un luogo è specifico in una delle sei dimensioni<sup>98</sup>. Quindi, conclude Aristotele, «da tutte queste considerazioni emerge con chiarezza che un corpo infinito in atto non esiste»<sup>99</sup>. Ciò implica che, secondo Aristotele, l'infinito sia sempre in potenza, ossia non raggiunga mai l'atto; si potrebbe affermare che l'atto dell'infinito sia un costante processo, una continua tendenza che non persegue mai il suo compimento, ma che funge da soglia per ogni singolo compimento. In questo senso, l'infinito, scrive Aristotele, «non è ciò al di fuori del quale nulla esiste, ma ciò oltre il quale esiste sempre qualcosa»<sup>100</sup>, ed in questa prospettiva si distingue dall'intero; infatti, mentre per definizione l'infinito implica un continuo accrescimento, l'intero è perfetto, non fa difetto di nulla<sup>101</sup>, «niente è perfetto, se non quello che ha un fine, e il fine è un limite»<sup>102</sup>. Scrive Aristotele che l'infinito è la componente materiale del completamento della grandezza, ovvero dell'intero. Logicamente, quindi, l'infinito si presenta come in potenza rispetto all'intero, privo di limitazioni intrinseche dovute alla sua natura infinita, ma in relazione alla forma. In quanto ente potenziale, esso assume la condizione di materia ed è quindi “contenuto” anziché “contenente”; da questa prospettiva, assume la natura di una parte, mentre la forma assume il ruolo di contenitore. Data la sua natura di materia, l'infinito non può essere compreso in sé stesso, ma solamente quando viene attualizzato; pertanto, essendo costantemente in potenza, rimane

---

<sup>97</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Fisica...* cit., 205a29.

<sup>98</sup> Cfr. Ivi, nota 127, p. 812.

<sup>99</sup> Ivi, 206a7.

<sup>100</sup> Ivi, 207a1.

<sup>101</sup> Cfr. Ivi, 207a9.

<sup>102</sup> Ivi, 207a15.

inafferrabile ad un processo conoscitivo<sup>103</sup>. Scrive lo Stagirita: «dato che le cause sono di quattro tipi, è chiaro che l'infinito è causa in quanto materia, e che il suo essere è privazione, mentre il sostrato a cui attiene è il continuo e il sensibile. Del resto, non c'è dubbio che anche tutti gli altri trattano l'infinito come fosse materia: non ha quindi alcun senso fare di esso il contenente, invece che il contenuto»<sup>104</sup>. Anche in questo discorso, riemerge il tipico modo d'analisi aristotelico, poiché la prospettiva del ragionamento di Aristotele legato al concetto di potenza ed atto conduce a individuare una sorta di materia là dove la materia non sembrerebbe trovarsi.

In definitiva, il Primo motore immoto è dimostrato nella *Fisica* come un ente indivisibile, sprovvisto di parti e di grandezza, che muove con un movimento eterno e per un tempo infinito. Tuttavia, sussistono dei dubbi riguardo alla dimostrazione di Aristotele nel libro della *Fisica*, soprattutto in relazione alla collocazione spaziale del Primo motore, che è privo di grandezza per definizione. In riferimento alla possibile collocazione spaziale, Aristotele parla del centro o della circonferenza del cerchio, a rappresentare la sfera celeste, il primo ente mosso dal motore. Quando Aristotele tratta del Primo motore nella *Fisica*, sembra fare riferimento a un iniziatore primario del movimento che è “insieme al mosso”, forse implicitamente suggerendone una collocazione non fisica, ma piuttosto considerandolo come una forza universale immanente nel primo ente mosso, quest'ultimo provvisto di estensione. In effetti, un ente privo di estensione sembrerebbe più plausibilmente inserito in una definizione di collocazione diffusa piuttosto che puntuale, indicando così il motore più come causa finale piuttosto che causa motrice. Aristotele, dunque, quasi certamente rimanda alla *Metafisica* il compito di dare una spiegazione efficace sulla natura del Primo motore, il quale, spiega lo Stagirita nel libro *Lambda* del suo trattato “teologico”, «muove non mosso, essendo eterno, sostanza e atto»<sup>105</sup>. In un certo senso, Aristotele ritrova la spiegazione “eudaimonica” di Platone, ossia tutto tende al bene, al bello, alla perfezione, e il Primo Motore è ciò che di più bello e quindi perfetto esista. Esso è perennemente in atto, che di per sé è piacevole, specialmente l'atto dell'immobilità, che indica perfezione. Spiega Aristotele che questa condizione eterna del Primo motore è accessibile agli uomini per breve tempo, e coincide con l'atto intellettuale. Ciò significa che il Primo motore, che è sempre in atto in quel

---

<sup>103</sup> Ivi, 207a20-30.

<sup>104</sup> Ivi, 207b35-208a5.

<sup>105</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*... cit., 1072a25.

modo, è essenzialmente un intelletto, un ente intelligibile<sup>106</sup>, che non abbisogna di alcuna percezione sensoriale per far partire il movimento intellettuale. In conclusione, Aristotele spiega che l'intelletto del Primo motore, essendo intelletto divino, ha intelligenza dell'oggetto migliore che ci sia, ovvero l'intelletto suo stesso, ed è quindi pensiero di pensiero, «la sua intellesione è intellesione dell'intellessione»<sup>107</sup>. Nella sua condizione, quindi, esso non muove come forza motrice, ma muove in quanto fine di ogni cosa, attrae e, quindi, muove, proprio in virtù della propria perfezione e muove il simile, ovvero l'intelletto all'intelletto.

---

<sup>106</sup> Ivi, nota 73, p. 542.

<sup>107</sup> Ivi, 1074b34.

## CAPITOLO SECONDO

*Dio possiede tutte le perfezioni che sono in tutti i generi, tanto da esser chiamato perfetto in senso assoluto, [...] ma le possiede in modo più eccellente rispetto a tutte le altre cose, perché in Lui formano un'unità, mentre nelle altre cose rimangono distinte tra loro.*

TOMMASO D'AQUINO

### 1. LA SCOLASTICA. LA MATERIA COME PRINCIPIO DI INDIVIDUAZIONE

Come accennato in precedenza, le opere di Aristotele (e quindi il suo pensiero) hanno attraversato un complesso percorso di conservazione che le ha tenute lontane dalla pubblica lettura per molti secoli. Dopo la conquista di Atene da parte di Lucio Cornelio Silla, nel I secolo a.C., il *Corpus* aristotelico è arrivato a Roma, dove ha subito un importante processo editoriale, in special modo grazie al lavoro di Andronico di Rodi. Questa edizione ha plasmato in gran parte la forma in cui oggi è possibile apprezzare le opere di Aristotele. Nel corso dei secoli successivi, come precedentemente descritto, vari commentatori hanno cercato di rendere più chiara l'esposizione dello Stagirita, spesso oscura e di difficile comprensione. Tra questi, Alessandro di Afrodisia ha svolto un ruolo fondamentale. I suoi scritti sono stati una fonte d'ispirazione per molti esegeti successivi, inclusi alcuni importanti studiosi della scuola peripatetica araba. Tra questi, spiccano personaggi come Avicenna e Averroè, che hanno contribuito notevolmente alla comprensione e all'interpretazione del pensiero aristotelico.

Nel contesto medievale dell'Occidente, i testi greci di Platone e di Aristotele non circolarono per secoli; il primo a introdurre la filosofia greca antica fu Severino Boezio, nel VI secolo, che svolse un ruolo di grande importanza come principale traduttore delle opere dei due grandi filosofi greci. Boezio è stato definito "l'ultimo degli antichi" poiché dimostrò di condividere la convinzione dei filosofi antichi secondo cui la filosofia rappresentava l'unico modo di vivere in grado di garantire serenità e felicità, anche nelle circostanze più difficili; in contrasto alla tesi di Tommaso d'Aquino, secondo il quale la felicità non è raggiungibile in questa vita, ma soltanto dopo la vita terrena. Nella sua *Summa contra Gentiles* Tommaso scrive sull'argomento: «Tutto ciò che è in potenza

tende ad attuarsi. Perciò fino a quando una cosa non è resa del tutto attuale, non è nel suo ultimo fine. Ora, il nostro intelletto è in potenza a conoscere tutte le forme delle cose, ed è attuato quando ne conosce qualcuna. Quindi non potrà essere totalmente in atto, o nel suo ultimo fine, se non quando conosce tutte le cose, per lo meno quelle materiali. Ma l'uomo non può raggiungere questo mediante le scienze speculative con le quali conosce la verità nella vita presente. Dunque in questa vita l'ultima felicità dell'uomo non è possibile»<sup>108</sup>.

Per quanto riguarda le opere di Aristotele, sono giunte fino a noi le traduzioni boeziane delle *Categorie*, dei *Topici*, delle *Confutazioni sofistiche*, e del *De interpretatione*, sebbene sia andata perduta quella degli *Analitici secondi*. L'ambizioso progetto di Boezio fu quello di recuperare e rendere accessibili al mondo latino i principali testi filosofici greci e di cercare di conciliare il loro pensiero con la teologia cristiana. Nell'XI secolo, la ricerca di un legame tra logica e religione portò Anselmo d'Aosta a formulare, nel *Proslogion* (il Colloquio), la prima dimostrazione a priori dell'esistenza di Dio, in cui si voleva dimostrare l'esistenza di Dio senza alcun riferimento al mondo sensibile, alle sue manifestazioni o ai suoi effetti, ma piuttosto partendo da un contesto logico separato. Invece, chi dimostra l'esistenza di Dio a partire dal mondo, basandosi sull'esperienza delle cose percepibili con i sensi, è Tommaso d'Aquino, forse il pensatore che, nel lungo periodo del Medioevo, più di tutti gli altri filosofi, grazie anche all'insegnamento del suo maestro, Alberto Magno, è stato in grado di recuperare le lezioni del Filosofo per eccellenza, naturalmente facendo riferimento ad Aristotele. Le opere di Aristotele cominciarono ad essere tradotte in modo massivo proprio nel periodo in cui Tommaso svolse il proprio lavoro di studioso e di religioso. In passato, in Occidente, come precedentemente menzionato, l'opera di Aristotele era stata introdotta principalmente grazie alle traduzioni di Boezio, il quale aveva cercato di mitigare eventuali conflitti concettuali con la religione cristiana. Tuttavia, l'introduzione delle altre opere più significative di Aristotele ebbe un impatto molto diverso; basti pensare alla condanna di ben 219 proposizioni insegnate alla Facoltà delle Arti, molte delle quali legate alla tradizione peripatetica greco-araba, voluta dal vescovo di Parigi, Étienne Tempier, nel 1277. Tuttavia, l'insegnamento dei concetti filosofici del maestro Stagirita divenne parte

---

<sup>108</sup> TOMMASO D'AQUINO, *La Somma contro i Gentili*, a cura di T. S. Centi, vol. 2, ESD, Bologna, 2000, Libro III, 48-12, pp. 171-173.

integrante del percorso di studi nelle università, e la logica aristotelica venne utilizzata con rigore anche per la dimostrazione dell'esistenza stessa di Dio. Le università furono istituite nel XIII secolo in Europa e rappresentarono la creazione delle prime corporazioni di lavoratori intellettuali. Ciò segnò, quindi, l'istituzione di una nuova classe di lavoratori, ossia insegnanti e studiosi dedicati alla ricerca, all'interno di un contesto di apprendimento pubblico che garantì una maggiore diffusione della cultura. Questo avvenne in un mondo latino che fino a quel momento era rimasto in ritardo rispetto a quello arabo. L'apertura del sapere a un pubblico più ampio avrebbe presto creato le basi per un moderno concetto di istruzione e per il futuro progresso scientifico e culturale. È importante notare che, all'epoca, le università non consistevano in edifici fisici, ma in comunità itineranti con alcune sedi all'interno dei monasteri degli ordini mendicanti, che nel tempo poterono contare, tra i loro membri, di *magister* nelle facoltà delle Arti e di Teologia. Il percorso di studi avanzato iniziava con la Facoltà delle Arti, che serviva da base per ogni ulteriore specializzazione; in tale ambiente accademico, si studiavano i testi di Aristotele e dei suoi commentatori. Al termine di questo primo blocco di studi, comune a tutti, se si sceglieva il percorso di Teologia, allora il cammino richiedeva altri quindici anni, dopo i quali si diveniva "maestro", tutto ciò, comunque, non prima dei trentacinque anni di età. Il principale oggetto di studio dei giovani baccellieri, ovvero degli studenti avanzati che assistevano i maestri nelle università, prima di ottenere il titolo di maestro, era la lettura e il commento delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, un testo che raccoglieva le antiche opinioni dei Padri della Chiesa su vari argomenti. In un contesto come questo, la figura di Tommaso d'Aquino spicca tra le altre.

Dal 1248 al 1252, egli divenne discepolo del grande maestro dell'ordine domenicano, Alberto Magno (Alberto di Lavingen), seguendo il maestro da Parigi a Colonia, con l'intento di aprire uno *Studium* generale. Inizialmente molto riservato nei modi, Tommaso venne soprannominato il "bue muto" dai suoi confratelli. Tuttavia, quando sollecitato da Alberto, dimostrò tutta la sua sapienza, facendo esclamare al maestro: «costui, che tutti chiamiamo bue muto, muggerà così forte da farsi sentire nel mondo intero»<sup>109</sup>. L'esperienza con Alberto ebbe un'importanza fondamentale per il giovane Tommaso. Alberto fu responsabile di un'ampia introduzione della filosofia aristotelica all'interno dell'ordine a cui entrambi appartenevano, convinto della sua utilità per la cultura

---

<sup>109</sup> S.VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Roma-Bari, 1981, p. 10.

cristiana<sup>110</sup>. L'aiuto nell'assimilazione del pensiero aristotelico veniva fornito da coloro che Alberto identificava come i "seguaci di Aristotele", ossia gli interpreti arabi ed ebrei come Avicenna, Avicbron e Maimonide. Questi studiosi avevano già affrontato e risolto la sfida di conciliare il pensiero apparentemente poco religioso di Aristotele con una visione del mondo che, sia musulmana sia ebraica, aveva molti punti in comune con il cristianesimo, come il monoteismo, la concezione di Dio come entità personale e provvidente, e la dottrina dell'immortalità individuale dell'anima umana. Da un punto di vista filosofico, questi autori rappresentavano una sintesi tra l'aristotelismo e il neoplatonismo, essi erano interpreti neoplatonici del pensiero aristotelico<sup>111</sup>.

Un testo che può essere considerato come modello per spiegare la *Metafisica* di Tommaso d'Aquino, e per comprendere il concetto di materia come principio di individuazione, è sicuramente rappresentato dal *De ente et essentia*, una delle prime opere di Tommaso, scritta su richiesta dei suoi confratelli. In questo lavoro, l'Aquinate espone l'intenzione di chiarire il significato dei termini "ente" ed "essenza", che rappresentano i due concetti fondamentali impliciti in tutti gli altri. Le sue fonti principali comprendono la *Metafisica* di Aristotele, in particolare il libro *Delta*, insieme alla *Metafisica* di Avicenna e al Commento Grande di Averroè. Altri autori che hanno influenzato il pensiero di Tommaso sono stati certamente Duns Scoto e Avicbron, quest'ultimo noto anche con il nome di Salomon ibn Gabirol, un celebre filosofo ebreo andaluso famoso per la sua opera *Fons Vitae*.

Nel primo capitolo del suo *opusculum*, Tommaso esplicita il significato dei due termini ente ed essenza, successivamente li esamina nel secondo capitolo in relazione alle sostanze composte, nel quarto capitolo con le sostanze semplici e nel sesto con gli accidenti. Sostanze composte, semplici e accidenti rappresentano tutti i possibili ambiti del reale. Nel terzo capitolo, Tommaso espone il rapporto tra ente ed essenza con le intenzioni logiche (gli universali), ovvero con il genere, la specie e la differenza. Il quinto capitolo può essere visto sia come una sintesi dei primi quattro, sia come un percorso razionale inverso rispetto a quanto discusso in precedenza. Qui, Tommaso parte dalla sostanza semplice per eccellenza, Dio, e segue l'intera catena dei gradi di perfezione della

---

<sup>110</sup> Cfr. Ivi, p. 12.

<sup>111</sup> Cfr. Ivi, p. 13.



realtà fino a giungere alle sostanze composte. In questo cammino, l'elemento centrale non è più l'essenza, ma l'essere<sup>112</sup>.

Il testo di Tommaso d'Aquino cerca di rispondere ad alcuni interrogativi fondamentali: qual è la natura essenziale delle cose? Che cosa conferisce loro la loro autentica identità nella realtà? Il ragionamento si sviluppa attraverso la tensione tra il mondo concreto e il mondo astratto, concentrandosi in particolare su ciò che costituisce la manifestazione di queste due dimensioni, ovvero proprio l'ente e l'essenza. Tommaso, richiamando l'influenza della *Metafisica* di Aristotele e di Avicenna, distingue due concezioni dell'ente, ossia l'ente reale e l'ente logico: «occorre dunque sapere che, come afferma il Filosofo nel libro V della *Metafisica*, l'ente per sé si dice in due modi: nel primo, è ente ciò che si divide nei dieci generi; nell'altro, è ente ciò che sta a significare la verità delle proposizioni»<sup>113</sup>. L'ente reale è ciò che si suddivide nei dieci predicamenti, un riferimento alla *Metafisica* aristotelica, sebbene elaborato attraverso i commenti della tradizione araba, in particolare, come detto, di quella peripatetica. L'altro aspetto dell'ente, la seconda accezione, è legato alla verità di una proposizione ed è correlato all'ente logico. L'ente reale può assumere la forma di una sostanza, come ad esempio un essere umano, o di un accidente, ovvero le qualità dell'uomo, ad esempio il colore della sua pelle. L'ente logico è quello della copula, del verbo "essere" che esprime il legame tra concetti e la veridicità di tali concetti, senza necessariamente implicarne l'esistenza concreta<sup>114</sup>. Tommaso offre l'esempio della cecità presente nell'occhio, una proposizione veritiera, sebbene ben nota per non rappresentare un'entità esistente di per sé, ma piuttosto un segno di un difetto visivo. In questo senso, dunque, una proposizione vera è anche una negazione o una privazione. Il concetto chiave sottostante è che non tutto ciò che si concepisce come reale presenta una corrispondenza diretta nella realtà. Questa idea costituisce un pilastro fondamentale della speculazione di Tommaso.

L'ente, afferma Tommaso, comprende in sé ogni specificazione, mentre l'essenza costituisce la sua definizione, è la *quidditas* o quiddità, ossia ciò che identifica l'ente, ciò che lo rende ciò che è. Il primo termine introdotto da Tommaso come sinonimo di essenza è quiddità, che deriva dalla domanda sollevata di fronte a un oggetto di cui non si conosce

---

<sup>112</sup> Cfr. A. COLLI, "Lezioni di Storia della Filosofia medievale" (videoregistrazione), anno accademico 2019-20.

<sup>113</sup> TOMMASO D'AQUINO, *L'ente e l'essenza*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano, 2017, p. 77.

<sup>114</sup> Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione...* cit., p. 43.

nulla: *Quid est?*. Il secondo modo di parlare di essenza è con *tò ti ên êinai*, “ciò che era essere”, ovvero i termini che lo Stagirita utilizza per designare ciò che fa sì che una determinata cosa sia tale - nell’Aristotele latino è *quod quid erat esse*<sup>115</sup>. Un altro modo per chiamare l’essenza è quello di forma, nella misura in cui si intende la certezza di ogni cosa, e questa formulazione è tratta dal *Liber de Philosophia prima* di Avicenna, che Tommaso chiama “Metafisica”. Ogni cosa ha infatti una realtà in virtù della quale essa è quello che è. Tommaso definisce ulteriormente l’essenza come forma o natura, intendendo “natura” non nel senso di *phusis*, ma come la ragione di una cosa, seguendo le influenze di Avicenna e di Boezio. L’essenza, in questo contesto, indica ciò per cui e in cui l’ente possiede il proprio essere. La natura di una cosa rappresenta ciò che permette di comprenderla, e un oggetto è conosciuto attraverso la sua natura, la sua essenza, altrimenti detta quiddità. Questo termine esprime in modo particolare la natura dinamica dell’essenza, cioè come essa è orientata verso la sua operazione caratteristica. In questo contesto, si fa riferimento alle attività che definiscono una cosa specifica, come ad esempio, nel caso dell’uomo, della conoscenza intellettuale. L’essenza è propria delle sostanze, mentre negli accidenti è in senso relativo, come sottolineava Aristotele. Inoltre, nelle sostanze semplici, l’essenza è più autentica e nobile, poiché la loro stessa esistenza è intrinsecamente nobile.

Quando si parla di sostanza, scrive Tommaso, si può distinguere tra sostanza composta, che è costituita da materia e forma, e sostanza semplice, ossia la sostanza spirituale, che è priva di materia. Sempre tenendo presente l’insegnamento di Aristotele, la forma rappresenta ciò che è in atto, mentre la materia è in potenza rispetto a qualcos’altro, e la materia stessa passa dalla potenza all’atto solo attraverso un ente che è già in atto. Questa distinzione fondamentale di chiara matrice aristotelica tra potenza e atto, tra materia e forma, riveste un ruolo cruciale nella comprensione della metafisica di Tommaso. L’Aquinata inizia la sua indagine partendo dalle sostanze composte, principalmente per ragioni di metodo, in quanto queste sono immediatamente accessibili per mezzo dei sensi, a differenza delle sostanze semplici.

Tommaso è alla ricerca dell’essenza, l’unico mezzo attraverso il quale è possibile accedere alla comprensione reale di un ente. Come spiega l’Aquinata, in una sostanza

---

<sup>115</sup> Cfr. A. COLLI, “Lezioni di Storia della Filosofia medievale” (videoregistrazione), anno accademico 2019-20.

composta da materia e forma, né la sola materia, né la sola forma possono essere identificate come l'essenza stessa e quindi come fonte di conoscenza. Afferma Tommaso che l'essenza è espressa attraverso la definizione, e questa definizione deve incorporare gli elementi che compongono il composto, ovvero la materia e la forma. In caso contrario, se fosse possibile definire l'essenza di una sostanza composta solo attraverso la forma, allora non vi sarebbe alcuna differenza sostanziale tra le sostanze composte e gli enti matematici. Quest'ultimi sono per loro natura conoscibili nella loro essenza solo per astrazione, come Aristotele sosteneva, considerando la materia come materia intelligibile, vale a dire attraverso l'estensione in senso astratto e generale. Detto ciò, scrive Tommaso, per quanto concerne le sostanze composte, «è chiaro dunque che l'essenza comprende la materia e la forma»<sup>116</sup>. In sintesi, l'essenza di una cosa non coincide con la sua materia. La materia, in sé, rappresenta qualcosa di indeterminato e non è specifica di nessuna specie o genere, a differenza dell'essenza, che conferisce a una cosa l'appartenenza a una specie o a un genere. Inoltre, l'indeterminatezza della materia è un principio condiviso dall'uomo e da altri enti naturali. Tommaso afferma che l'essenza non è neanche pura forma, nonostante alcuni, come Averroè, abbiano sostenuto questa posizione<sup>117</sup>. La definizione non è nemmeno l'aggiunta della materia alla forma come qualcosa di esterno, perché sarebbe come avviene per gli accidenti con la sostanza, ovvero il caso in cui ad un'essenza in senso assoluto si aggiunge un'essenza in senso relativo, «e per questo occorre che nelle loro definizioni sia incluso il soggetto, che è al di fuori del loro genere»<sup>118</sup>. Pertanto, l'essenza può essere assimilata alla relazione tra la materia e la forma, che rappresenta la disposizione della materia verso una determinata forma, ma è

---

<sup>116</sup> TOMMASO D'AQUINO, *L'ente e l'essenza...* cit., p. 83.

<sup>117</sup> È importante notare che il nome di Averroè, in riferimento a questa specifica tesi, sarà menzionato esplicitamente da Tommaso solo in un'altra opera, nel *Commento alla Metafisica*, scritta probabilmente durante il secondo periodo parigino dell'Aquinate, tra il 1269 e il 1272. Sull'argomento Sofia Vanni Rovighi scrive: «Alla fine del 1268 Tommaso fu richiamato a Parigi e vi rimase, insegnando all'Università, dal 1269 al 1272. Accadeva raramente che un maestro fosse richiamato alla cattedra che aveva lasciata; il fatto si spiega probabilmente con la necessità di aver presente un uomo di singolare valore per fronteggiare le difficoltà della situazione accademica parigina. Infatti i maestri secolari, capeggiati ora da Nicola di Lisieux e Gerardo di Abbeville, erano tornati all'attacco contro i frati e, seconda difficoltà, l'insegnamento aristotelico nella Facoltà delle Arti aveva dato luogo ad una corrente che sembrava minacciare l'ortodossia cattolica: quella che si chiama comunemente averroismo latino; la reazione dei teologi, poi, a questo entusiasmo per le dottrine di Aristotele minacciava di coinvolgere anche quei dottori che, come Alberto Magno e Tommaso, si erano dimostrati aperti (troppo aperti a giudizio dei conservatori) alle nuove dottrine. Questi, forse, i tre motivi che indussero a richiamare Tommaso d'Aquino a Parigi» in S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione...* cit., pp. 34-35.

<sup>118</sup> TOMMASO D'AQUINO, *L'ente e l'essenza...* cit., p. 83.

principalmente il composto stesso, che è “materia formata”, ossia ciò che è poiché la materia è stata tratta in atto dalla forma «sebbene di tale essere sia causa, a suo modo, la sola forma»<sup>119</sup>. In questo senso, non esiste una gerarchia tra materia e forma nell’essenza, ma piuttosto un’unità e una composizione. La materia e la forma non rappresentano due entità separate e tra loro indipendenti. La materia può esistere solo sotto una certa forma, e solo da un punto di vista intellettuale è possibile astrarre la materia e la forma dalla loro composizione.

In sintesi: dopo aver escluso che la sola materia o la sola forma possano essere considerate come essenza, Tommaso giunge alla conclusione che l’essenza di una sostanza composta è il composto di materia e forma. Per sostenere questa tesi, Tommaso ricorre a un espediente argomentativo particolare, presentando una serie di fonti che confermano la sua posizione. Questo approccio è una sorta di argomentazione *ad abundantiam*, in cui elenca diverse autorità che sostengono la sua tesi. Innanzitutto, fa riferimento a Boezio, il quale, nel suo commento alle *Categorie*, afferma che *ousia* significa il composto e che in greco *ousia* è la stessa cosa che i latini definiscono come “essenza”<sup>120</sup>. Inoltre, Tommaso cita Avicenna e il suo *Liber de philosophia prima*, la sua metafisica, che a sua volta menziona Averroè nel sostenere che la natura è qualcosa di medio, ossia composto di materia e forma. Infine, Tommaso sottolinea che, sebbene entrambi contribuiscano a costituire il composto, è la forma (seppure nel composto) ad essere la causa prima dell’essenza e dell’essere degli enti.

A questo punto Tommaso è costretto a fare una precisazione. Nella tradizione aristotelica, la materia, in effetti, afferma Tommaso, è ciò che permette di fare dell’ente un ente particolare, dunque, da principio di individuazione. Il che significa che tutti gli enti di una stessa specie condividono la stessa unità specifica (cioè la forma), ma sono differenziati dalla materia. Tuttavia, se la materia come principio di individuazione fosse parte dell’essenza, ogni essenza sarebbe necessariamente individuale ed in tal caso, i termini universali non potrebbero avere una definizione, poiché se la definizione è dell’essenza e l’essenza, in questo caso, comprende la forma universale, il composto ha in sé anche la materia, che è particolare. Tommaso risolve la questione affermando che il principio di individuazione non è la materia in quanto tale, ma la materia considerata sotto

---

<sup>119</sup> Ivi, p. 85.

<sup>120</sup> Cfr. A. COLLI, “Lezioni di Storia della Filosofia medievale” (videoregistrazione), anno accademico 2019-20.

determinate dimensioni, ossia la materia segnata: «e perciò occorre sapere che non la materia intesa in un modo qualunque funge da principio di individuazione, ma solo la materia segnata, e chiamo materia segnata quella che viene considerata sotto determinate dimensioni. Tale materia non viene posta nella definizione dell'uomo in quanto uomo, ma potrebbe invece essere posta nella definizione di Socrate, se Socrate avesse una definizione»<sup>121</sup>. Nel definire l'uomo in generale, infatti, non si considerano ossa e carne in particolare, ma ossa e carne in generale, ovvero la materia non segnata. La situazione cambia quando si intende definire un uomo nel particolare, in tal caso è necessario che la materia venga definita secondo le specifiche dell'estensione. In modo molto simile, circa quindici anni più tardi, Tommaso si esprime nel suo *Commento alla Metafisica* di Aristotele con le seguenti parole: «come poi l'individuo riceve l'individuazione dalla materia, così ogni essere è posto nella sua specie dalla forma. Infatti, l'uomo non è uomo perché ha le carni e le ossa, ma perché ha un'anima razionale nelle carni e nelle ossa. Perciò, bisogna che la definizione della specie venga desunta dalla forma, e che nella definizione della specie vengano poste soltanto quelle parti della materia nelle quali primariamente e principalmente c'è la forma. Ad esempio, la nozione di uomo è quella che è dell'anima: infatti, l'uomo è uomo per il fatto che ha tale anima. Per questo, se si definisce l'uomo, bisogna che si definisca in forza dell'anima, e che nondimeno nella definizione di esso si pongano le parti del corpo nelle quali primariamente c'è l'anima, come il cuore o il cervello, secondo quanto si è detto sopra»<sup>122</sup>. In questo caso, l'Aquinate specifica anche le parti materiali in cui principalmente risiede l'anima razionale umana, stabilendo una gerarchia di perfezione tra le diverse parti di materia che compongono il corpo umano. La definizione, quindi, non riguarda il particolare, ma l'universale. In altre parole, l'essenza è la definizione di ciò che collega gli enti, colti dall'intelletto, in modo universale.

Questo ragionamento conduce Tommaso a chiarire i concetti di genere, specie e differenza, quest'ultima che Porfirio chiamava "differenza specifica". Secondo Tommaso, genere e specie non rappresentano realtà diverse, ma piuttosto differenti modi di definire la stessa cosa. Prendendo ad esempio l'uomo: il genere "animale" include la specie "uomo", che si distingue dal genere "animale" grazie alla differenza specifica,

---

<sup>121</sup> TOMMASO D'AQUINO, *L'ente e l'essenza...* cit., p. 85.

<sup>122</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Metafisica...* cit., Lezione 11, § 1531, p. 629.

ovvero la “ragione”; questa differenza specifica è data dalla forma, nel caso dell’uomo, dall’anima. Pertanto, il genere non è altro che una definizione di qualcosa, come ad esempio l’uomo, in questo caso particolare, ma in modo più indeterminato rispetto alla definizione fornita dalla specie. Si evidenzia l’inadeguatezza dell’intelletto umano nel comprendere le cose in modo più generico, specificandole successivamente solo attraverso l’aggiunta di nozioni più dettagliate. In breve, il genere, come afferma Tommaso, è semplicemente la specie concepita in modo confuso, così come la specie rappresenta l’individuo concepito in modo confuso. In questo senso, l’essenza generica o specifica non è altro che l’essenza individuale concepita in modo più confuso e, quindi, meno determinato. Tommaso affronta questa questione in modo puntuale utilizzando un’analogia con la materia segnata, e così scrive: «così anche l’essenza del genere e quella della specie differiscono tra loro come ciò che è segnato e ciò che non è segnato, sebbene nei due casi si dia un modo diverso di designazione, perché la designazione dell’individuo rispetto alla specie ha luogo attraverso la materia determinata dalle dimensioni, mentre quella della specie rispetto al genere ha luogo attraverso la differenza costitutiva, che si ricava dalla forma della cosa. Ma questa determinazione o designazione che si trova nella specie rispetto al genere non ha luogo attraverso qualcosa che si possa ritrovare nell’essenza della specie senza essere in quella del genere: al contrario, tutto ciò che è nella specie, è anche nel genere, ma in modo indeterminato»<sup>123</sup>. Ciò che avviene, secondo la spiegazione dell’Aquinata, è un percorso su una sorta di scala gerarchica di determinazioni. Quando si considera l’individuo, ad esempio l’uomo in particolare, esso viene designato rispetto alla specie dall’estensione, ovvero dalla materia segnata, che funge da ulteriore determinazione per individuare i singoli uomini all’interno della specie umana. Le singole determinazioni, spiega Tommaso, non si aggiungono dall’esterno, ma sono presenti ad ogni livello della scala degli universali, sebbene in modo più generale e indeterminato in quelli più universali, seguendo il percorso discendente rispetto ai successivi. Nello specifico, nel caso della definizione di uomo la razionalità sarà presente e indeterminata nel genere e determinata nella specie. Il genere, quindi, contiene in sé indistintamente tutte le differenze specifiche, che si esplicitano solo a livello di specie: «se infatti “animale” non fosse tutto ciò che è “uomo”, ma solo una parte di esso, non potrebbe essere predicato dell’uomo, dal momento che nessuna parte integrante può

---

<sup>123</sup> Ivi, p. 87.

essere predicata del suo intero»<sup>124</sup>. In un certo senso, afferma l'Aquinate, si potrebbe affermare che in tutta la scala predicativa sia possibile parlare opportunamente di materia: si parla della materia segnata quando si tratta di un uomo particolare. Nel definire l'essenza dell'uomo, ossia la specie, si prenderanno in considerazione la forma e la materia, quest'ultima non più sulla base dell'estensione, ma in senso generale. La materia nella specie risulterà più determinata rispetto a quella a cui si farà riferimento nel genere, in questo caso all'animale. Quindi, si parla sempre di forma e materia, ma in modo sempre più generale.

Per quanto riguarda la materia segnata, il discorso è molto più sofisticato di quanto possa sembrare a una prima impressione. Si potrebbe sostenere, infatti, basandosi sulla gerarchia ontologica insegnata da Aristotele, che le dimensioni che esprimono la quantità non possono precedere la forma sostanziale. Questo perché, come voleva il Filosofo, gli accidenti ricevono l'essere dalla sostanza a cui appartengono, essendo essi stessi esseri ma non in senso proprio. Quindi, la forma sostanziale, specifica della corporeità, deve precedere “naturalmente” la materia intesa nella sua quantità, ovvero la materia segnata dalla dimensione (*materia signata quantitate*). In altre parole, seguendo la logica aristotelica, la materia segnata deve essere preceduta da una sostanza già individuata. Naturalmente, la forma è anch'essa influenzata in qualche modo dalla materia, sebbene mantenga la sua natura distintiva, restando al di là dell'individualizzazione materiale. È solo in questo modo che la forma conserva la sua natura di principio atto a indicare la specie. La materia segnata, quindi, deve avere in potenza una certa attitudine a una quantità (esattamente come dimostra di avere una certa attitudine a una forma, come spiegato nel capitolo precedente), una quantità non determinata, ma “interminata” (qui si usa un gergo proprio di Averroè), ovvero non ancora definita dall'atto. Una considerazione ulteriore da tenere presente riguardo all'individuazione umana è che essa è identica a quella di qualsiasi altra specie naturale. Questo concetto è, quindi, applicabile a qualsiasi ente naturale, sia esso animale o vegetale, poiché il processo di mutamento (ossia dalla materia in potenza all'atto tramite la forma) concettualmente rimane invariato per ogni ente di questo tipo. In questo senso, non vi sarebbe alcuna differenziazione tra l'essere umano e gli altri enti naturali provvisti di materia, poiché l'individuo umano sarebbe distinto solo da un punto di vista numerico (come tutti gli altri), senza alcuna

---

<sup>124</sup> Ibidem.

considerazione per le peculiarità soggettive. Tuttavia, Tommaso fa ben capire che la dimensione spirituale, soggettiva, supera quella meramente numerica; quindi, l'individualità umana, in una qualche maniera, si distingue dall'oggettività della materia segnata, senza negarla, per abbracciare contemporaneamente la soggettività propria dello "spirito"<sup>125</sup>.

Tommaso, in questa prima parte del testo che riguarda l'essenza delle sostanze composte, stabilisce un collegamento tra le triadi genere-specie-differenza e materia-forma-composto. Utilizza delle analogie, per così dire: l'Aquinate afferma che il genere è tratto dalla materia ma non è la materia stessa, anche se ha una certa somiglianza con essa. Il genere non è la materia, ma è tratto dalla materia come ciò che designa il tutto. Lo stesso vale per la differenza, che è tratta dalla forma come ciò che ne delinea il tutto, ma non è la forma stessa. Ad esempio, si dice che l'uomo è un animale (genere) razionale (differenza specifica tratta dalla forma, cioè dall'anima), ma non si afferma che l'uomo è composto da animale e razionale. Dunque, Tommaso si serve dei predicabili per chiarire il proprio pensiero, affermando che il genere in una certa maniera corrisponde alla materia, così come la specie alla forma e la differenza al composto di materia e forma. Tommaso applica esplicitamente la nozione di essenza a un piano logico, ovvero un piano che coinvolge genere, specie e differenza.

Mentre forma e materia sono realtà extramentali che costituiscono gli oggetti propri dell'universo, specie, genere e differenza rappresentano dei concetti, ovvero oggetti della mente. Quando si dà la definizione concettuale di uomo come animale razionale, quindi, l'uomo non può essere considerato come una terza cosa formata da due cose distinte, ma è un terzo concetto formato da due concetti costitutivi: *ex quibus duobus intellectibus*<sup>126</sup>. In sintesi, se definisco l'uomo come animale razionale, la definizione non rappresenta una somma di due parti distinte; infatti, se da un lato l'essenza sarà espressa dal genere, sotto il rispetto della materia, e dalla specie, sotto il rispetto della differenza, sia il genere sia la specie si predicano dell'uomo non per se stessi, ma per l'intero. Quando si definisce l'uomo come animale, implicitamente nel genere (come detto, seppure in modo indistinto), sono comprese tutte le caratteristiche proprie della specie e

---

<sup>125</sup> Cfr. G.B. ARESI, *Tommaso ed Edith Stein sul principio di individuazione*, in "Divus Thomas", vol. 113, no. 3, 2010, pp. 211–234.

<sup>126</sup> Cfr. A. COLLI, "Lezioni di Storia della Filosofia medievale" (videoregistrazione), anno accademico 2019-20.



dell'individuazione che rendono l'uomo ciò che è. Perciò «rimane che il modo di essere del genere o della specie conviene all'essenza in quanto viene indicata come un tutto, come con i termini uomo o animale, nella misura in cui a livello implicito e indistinto contiene tutto ciò che è nell'individuo»<sup>127</sup>.

## 2. CRITICA ALLA MATERIA SPIRITUALIS

Come detto, la realtà a cui Tommaso si riferisce comprende sia le sostanze composte che le sostanze semplici; queste ultime sono le sostanze prive di materia, come l'anima, le intelligenze e la causa prima. Tuttavia, nel testo sorge una questione importante: come è possibile parlare in modo analogo di tutte le sostanze separate, ovvero dell'anima, delle intelligenze e della causa prima<sup>128</sup>? In effetti, per logica, non possono essere tutte semplici nello stesso modo. Tommaso critica qui la dottrina dell'Ilemorfismo universale, sostenuta dai maestri dell'ordine francescano, che fa riferimento al testo *Fons Vitae* di Avicbron (Ibn Gabirol), un filosofo ebreo andaluso nato intorno al 1021, a Malaga. Nel suo testo (scritto come un dialogo a due, tra Maestro e Discepolo, nella forma di domanda e risposta), soprattutto nel quarto libro, Avicbron affronta lo stesso problema di Tommaso, cioè come sia possibile applicare in modo analogo il concetto di sostanza semplice a tutte le entità semplici, compresa la causa prima. Avicbron risolve questa questione affermando che materia e forma caratterizzano ogni effetto della causa prima per ogni essere esistente, tranne che per se stessa. In questo contesto, secondo Avicbron, la materia assume connotazioni differenti sulla base dei diversi livelli gerarchici che compongono la realtà. Dunque, esiste una materia prima universale, semplice e priva di ogni forma, che funge da sostrato comune per il mondo intelligibile e sensibile. Inoltre, esiste la materia universale corporea, che funge da sostrato per le forme della realtà sensibile, e una materia incorruttibile dei corpi celesti. In questa gerarchia, diventa evidente che la materia è un elemento caratteristico di tutto il creato, e il riconoscere una materialità anche nelle sostanze intelligenti sembra chiaro che consenta loro di essere individualizzate, poiché è condiviso che sia la materia a essere il principio di individuazione. È solo attraverso la materia spirituale, insegna Avicbron, che è possibile distinguere, ad esempio, tra i vari enti angelici, uno dall'altro, così come è possibile

---

<sup>127</sup> TOMMASO D'AQUINO, *L'ente e l'essenza...*cit., pp. 99-101.

<sup>128</sup> Cfr. Ivi, p. 107.

definire una scala gerarchica di spiritualità, o meglio, di perfezione: «M. Devi stare attento a questo, perché qui l'errore non è cosa da poco. E ciò che devi immaginare delle forme spirituali è quanto segue: tutte costituiscono un'unica forma, e non c'è fra loro diversità per se stesse, in quanto esse sono puramente spirituali, e la diversità non accade loro se non per la materia che le sostiene: se infatti [la materia] è vicina alla perfezione, è sottile, e la forma in essa sostenuta è estremamente semplice e spirituale, altrimenti è il contrario. Prendi come esempio la luce del sole: la luce in sé è una sola, e se l'aria che le si oppone è sottile e chiara, [la luce] la attraversa, manifestandosi in una maniera diversa [rispetto al suo essere] nell'aria densa e scura. Lo stesso vale per la forma»<sup>129</sup>.

Anche per i maestri francescani, come Alessandro di Hales e Bonaventura da Bagnoregio, la materia assume un ruolo cruciale. Quest'ultimo, ad esempio, elenca quattro elementi a sostegno dell'Ilemorfismo universale nel suo *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*. La composizione ilemorfica degli angeli, scrive Bonaventura da Bagnoregio, viene dedotta a partire dal loro movimento; e poiché ciò che è mutevole non può essere semplice, gli angeli devono allora consistere sia di materia, sia di forma. Gli angeli sono anche soggetti ad azione e passione, in quanto capaci di ricevere e diffondere la luce divina. In questo senso, se il principio per cui l'angelo agisce è la forma, quello per cui patisce è la materia. Le ultime due argomentazioni si riferiscono al problema del principio di individuazione. In altre parole, se la materia è il principio di individuazione, per distinguere le sostanze separate sarà necessario fare riferimento a qualcosa di materiale. In questo caso, la materia è intesa in senso spirituale, diversa da quella che caratterizza il mondo sensibile, ma rappresenta comunque un principio materiale insopprimibile per questi pensatori<sup>130</sup>.

Tommaso respinge l'Ilemorfismo universale e lo fa sostenendo la posizione dei filosofi peripatetici. Avicbron basava la sua visione su una concezione della realtà di matrice neoplatonica, che comprendeva una gerarchia discendente con una sostanza prima, la causa prima, Dio, come principio da cui dipendeva tutta la realtà creata. D'altra parte, i peripatetici, inclusi Aristotele e la sua tradizione, affermavano che le sostanze si considerano separate se sono prive di materia, in *absolute*, cioè separate dalla materia. Questi filosofi peripatetici si riferiscono al modo in cui gli enti agiscono, e Tommaso

---

<sup>129</sup> AVICEBRON, *Fonte della Vita*, a cura di M. Benedetto, Bompiani, Milano, 2007, p. 519.

<sup>130</sup> Cfr. A. COLLI, "Lezioni di Storia della Filosofia medievale" (videoregistrazione), anno accademico 2019-20.

tratta della questione anche nella sua *Summa Theologiae*: «è impossibile che le sostanze spirituali abbiano una materia qualsiasi. Infatti, l'operare di ogni essere è conforme alla di lui natura. Ora, l'intendere è un'operazione del tutto immateriale. Lo si vede chiaramente dall'oggetto, da cui dipende la specie e la natura di ogni atto. Nessuna cosa infatti può essere colta dall'intelletto se non in quanto viene astratta dalla materia; poiché le forme che si trovano nella materia sono forme individuali, che, in quanto tali, non sono conosciute dall'intelletto. Si deve perciò concludere che ogni sostanza intellettiva è assolutamente immateriale»<sup>131</sup>. Spiega Tommaso che la separazione delle sostanze semplici è evidenziata dal loro modo di agire, in particolare dalla loro capacità intellettiva, che rappresenta il culmine della loro azione. Le creature angeliche e l'anima umana condividono la capacità di pensare, il che significa che sono in grado di astrarre dalle forme che caratterizzano la materia. In altre parole, riflettendo sull'esperienza sensibile, possono acquisire concetti. L'esperienza sensibile è fondamentale per acquisire i concetti (secondo questa concezione non esistono idee innate), tuttavia, per comprendere i concetti universali, l'intelletto deve fare affidamento sulla sua specifica capacità di separare queste forme dalla materialità: «le forme non sono intelligibili in atto se non in quanto vengono separate dalla materia e dalle sue condizioni, e non sono rese intelligibili in atto se non in quanto vengono separate dalla materia e dalle sue condizioni, e non sono rese intelligibili in atto se non per la capacità della sostanza intelligente, in quanto sono ricevute in essa e sono rese in atto da essa»<sup>132</sup>. Di conseguenza, l'intelletto è in grado di astrarre dalla percezione sensoriale i concetti che sono completamente indipendenti dalla materia. Pertanto, solo ciò che ha una natura simile al concetto può comprenderlo, seguendo il principio aristotelico secondo il quale il simile può conoscere il simile. Questo principio giustifica la tesi secondo cui le sostanze separate sono prive di materia e possono quindi comprendere i concetti, «perciò è necessario che in qualunque sostanza intelligente vi sia la più assoluta immunità dalla materia, in modo da non includere la materia come parte di sé e da non essere come una forma impressa alla materia, come accade per le forme materiali»<sup>133</sup>.

I maestri francescani avrebbero potuto sostenere che l'intelligibilità sarebbe compromessa solo dalla presenza di materia corporea, ma non se la materia fosse di natura

---

<sup>131</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, San Paolo Edizioni, Milano, 1999, Q. 50 A. 2.

<sup>132</sup> TOMMASO D'AQUINO, *L'ente e l'essenza...*cit., p. 109.

<sup>133</sup> Ibidem.

spirituale. La risposta di Tommaso a questa argomentazione è la seguente: «se infatti ciò accadesse soltanto a causa della materia corporea, dal momento che la materia si dice corporea solo in quanto soggiace ad una forma corporea, si avrebbe di conseguenza che il fatto di impedire l'intelligibilità deriverebbe alla materia dalla sua forma corporea; e ciò non può essere, dal momento che la stessa forma corporea è intelligibile in atto, così come anche le altre forme, nella misura in cui viene astratta dalla materia. Per questo nell'anima o nell'intelligenza non vi è in alcun modo composizione di materia e forma, così che l'essenza venga presa qui come nelle sostanze corporee»<sup>134</sup>. Tommaso spiega che se il problema fosse legato solo alla natura della materia, allora la materia corporea sarebbe definita come tale solo a causa della sua conformazione a una forma corporea. Pertanto, sia la materia corporea sia la forma corporea, che dà atto alla materia nel composto, contribuirebbero a impedire l'intelligibilità. Questo perché, nel mondo sensibile, come è ormai noto, forma e materia sono inseparabili. Tuttavia, l'esperienza dimostra che l'intelletto è in grado di astrarre la forma corporea dalla materia, cioè di estrarre dei concetti universali. È per questo motivo che nell'anima non può esserci una vera composizione di materia e forma, ma l'essenza delle sostanze separate è definita da una composizione di forma ed essere. Ciò che definisce l'essenza è, almeno in un certo senso, sempre un composto; nelle sostanze composte, essa è il composto di materia e forma, come è noto, mentre nelle sostanze semplici è il composto di forma (che è quiddità in senso primo) ed essere, quest'ultimo proveniente dalla causa prima. In realtà, è più corretto affermare che nelle sostanze semplici, l'essenza è costituita esclusivamente dalla forma, mentre l'essere è causato dalla causa prima e aggiunto ad esse dall'esterno. Scrive Tommaso: «ed è facile vedere come ciò avvenga. In tutte le cose infatti che stanno tra loro in rapporto tale per cui l'una è la causa dell'essere dell'altra, quella che funge da causa può avere l'essere senza l'altra, ma non viceversa. Il rapporto tra la materia e la forma è appunto tale che la forma dà l'essere alla materia, e pertanto è impossibile che si dia materia senza forma, ma non è impossibile che vi sia qualche forma senza materia, dal momento che la forma in quanto tale non dipende dalla materia. Ma se si trovano alcune forme che non possono sussistere se non nella materia, ciò accade per il fatto che esse si trovano distanti dal primo principio, che è atto primo e puro. E per questo quelle forme che sono assolutamente vicine al primo principio sono forme che sussistono per sé

---

<sup>134</sup> Ibidem.

senza materia. Infatti la forma non ha bisogno della materia secondo tutto il suo genere, come si è detto, e queste forme sono le intelligenze: e perciò non è necessario che le essenze o quiddità di queste ultime siano diverse dalla stessa forma»<sup>135</sup>. L'essere non costituisce una parte dell'essenza stessa, la fenice, ad esempio, non è al di fuori di un concetto comprensibile dall'uomo, anche se essa non esiste realmente. Tuttavia, l'essere, che sopraggiunge dall'esterno all'essenza, qualora ci sia è causato da qualcosa d'altro, il quale può esistere indipendentemente dall'esistenza di ciò di cui è causa in termini di essere, ma non viceversa, come è logico che sia.

Questo tipo di rapporto si riflette nella relazione tra forma e materia, in cui la forma conferisce l'essere alla materia, ossia determina la materia a diventare ciò che è in atto, ma non in quanto esistente in modo assoluto. La materia, infatti, è in potenza ad una determinata forma e diviene ciò che è indicabile quando è in atto, ovvero quando è determinata dalla forma cui è predisposta. Nello stesso modo, Tommaso si esprime nel *Commento alla Metafisica*: «[...] siccome la generazione è un mutamento del non-essere all'essere, si esige che ciò che viene generato in certi casi esista, e in altri casi non esista: il che non potrebbe verificarsi se non fosse possibile l'essere e il non-essere. Ora, la materia è questo: che in ogni essere è in potenza a essere e a non-essere. Infatti, la materia è in potenza alle forme, con le quali le cose hanno l'essere, e alle privazioni, con le quali hanno il non essere, com'è chiaro da quanto già detto. La conseguenza è che si postula che in ogni generazione ci sia la materia»<sup>136</sup>. È chiaro che la materia sia in potenza rispetto ai contrari, ovvero che sia in potenza all'essere se tratta in atto dalla forma, al non essere se il suo atto è invece la privazione, sebbene non si possa parlare di "atto" nel suo significato più proprio, poiché la privazione è pur sempre un non-essere, o meglio: «un non essere "formato"»<sup>137</sup>. Tommaso identifica una gerarchia nell'ordine delle sostanze, e secondo la sua visione, quanto più una sostanza è vicina al primo principio, tanto più può essere priva di materia e possedere solo la forma. Inoltre, egli afferma che esiste un'ulteriore distinzione tra le sostanze composte e quelle semplici in termini di essenza. Mentre per le sostanze composte non si può affermare un'uguaglianza tra la sostanza stessa e l'essenza, per le sostanze semplici, come è stato precedentemente spiegato, l'essenza è rappresentata solo dalla forma; dunque, rappresenta la stessa essenza.

---

<sup>135</sup> Ivi, pp. 109-111.

<sup>136</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Metafisica...* cit., Libro 7, Lezione 6, § 1388, p. 521.

<sup>137</sup> ARISTOTELE, *Fisica...* cit., nota 46, p. 770.

Pertanto, l'essenza della sostanza separata può essere predicata in qualunque modo della stessa sostanza separata, ovvero non potrà che essere considerata come un tutto, «perché in questo caso non vi è nulla oltre la forma, che possa in qualche modo ricevere la forma stessa: e perciò, in qualunque modo si prenda l'essenza della sostanza semplice, si può predicare di essa»<sup>138</sup>. Inoltre, proprio perché non esiste materia segnata nelle sostanze semplici, allora in esse la specie non può che indicare un unico individuo; in questo senso, ogni individuo avrà la sua definizione e la sua specie. Nella *Summa* Tommaso scriverà: «la perfezione della natura angelica richiede quindi la molteplicità delle specie, non già quella degli individui»<sup>139</sup>, il che, collegato al discorso qui fatto, significa che non può esistere una specie che raccolga gli angeli, ma ogni angelo deve costituire una specie a sé. I francescani, invece, come detto in precedenza, appoggiavano la teoria dell'Ileomorfismo universale, dunque vedevano la specie angelica 'segnata', e quindi "plurificata", dalla materia spirituale.

Tommaso ribadisce che l'essenza non richiede nulla di esterno rispetto alla sua propria natura per essere definita; quindi, l'essere, come già detto, non fa parte dell'essenza degli enti, siano essi sostanze composte o semplici. È possibile dare una definizione di un ente a prescindere dal fatto che quell'ente esista o meno nella realtà. L'esempio di Tommaso è sempre quello della fenice: è possibile stabilirne l'essenza, anche se essa rappresenta una natura mitica che esiste solo come ente immaginario. Come afferma Tommaso: «posso infatti sapere cos'è l'uomo o la fenice, e tuttavia ignorare se esistano o meno nella realtà»<sup>140</sup>. Quiddità ed essere sono, dunque, cose differenti, spiega l'Aquinate; tuttavia, se esistesse un ente per il quale essenza ed esistenza fossero una cosa sola, allora per questo essere non potrebbe verificarsi alcun tipo di "plurificazione". Tale ente sarebbe unico e come tale anche la causa unica dell'essere per ogni altro ente. Tommaso sta dimostrando come la causa prima di ogni realtà, imperfetta, sia proprio Dio, l'unico ente perfettissimo. Le sostanze separate, infatti, non godono di una semplicità perfetta, proprio perché non possiedono nell'essenza anche l'esistenza. Per qualsiasi realtà universale, l'essere sopraggiunge dall'esterno, la cui causa è un ente la cui quiddità equivale alla sua stessa esistenza; essa è dunque una sostanza eternamente in atto rispetto all'esistenza. Scrive l'Aquinate: «a meno che non si dia qualcosa la cui quiddità sia il suo stesso essere,

---

<sup>138</sup> TOMMASO D'AQUINO, *L'ente e l'essenza...*cit., p. 111.

<sup>139</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae...* cit., Q. 50 A. 4.

<sup>140</sup> TOMMASO D'AQUINO, *L'ente e l'essenza...*cit., p. 113.

e una tale cosa non può che essere unica e prima, poiché è impossibile che si dia “plurificazione” di qualcosa, se non per l’aggiunta di qualche differenza (così come la natura del genere si moltiplica nelle specie), o perché la forma viene ricevuta in materie diverse (così come la natura della specie si moltiplica nei diversi individui), o perché una cosa è assoluta e l’altra è ricevuta in qualcosa (così come, se esistesse un calore separato, sarebbe diverso dal calore non separato, a causa della sua stessa natura separata). Se invece si pone qualche cosa che è soltanto essere, così che l’essere stesso risulti sussistente, tale essere non potrà ricevere l’aggiunta di una differenza, perché già così non sarebbe più soltanto essere, ma essere più una data forma; e ancor meno potrà ricevere l’aggiunta della materia, perché in tal caso non sarebbe più essere sussistente, ma materiale»<sup>141</sup>.

Da un lato, quindi, c’è la causa prima, un atto puro rispetto all’essere, mentre le sostanze separate causate dalla causa prima sono dotate di una semplicità imperfetta, ossia sono in potenza all’esistenza. Se così non fosse, allora si potrebbe pensare che qualcosa potrebbe essere causa di se stessa, ma ciò non è possibile. Altrimenti, tale sostanza sarebbe sempre in atto rispetto all’essere e concorrerebbe nell’essere la causa prima, tuttavia è stato detto che tale causa non può che essere unica. Quindi, le sostanze semplici che hanno essenza ed essere distinti tra loro devono ricevere l’essere da una causa esterna che sia solo essere, ovvero una sostanza nella quale essere ed essenza siano coincidenti, altrimenti si incorrerebbe in un’infinita regressione causale, «dal momento che, come si è detto, ogni cosa che non è soltanto essere, possiede una causa del suo essere. È chiaro dunque che l’intelligenza è forma e essere, e che riceve l’essere dall’ente primo che è soltanto essere, e che tale è la causa prima, cioè Dio»<sup>142</sup>. Anche nelle sostanze semplici esiste potenza ed atto, sebbene non esista materia, ovvero ciò che aristotelicamente è in potenza rispetto a qualcosa di esterno ad essa, ossia la forma, che conduce all’esistenza in atto la materia nel composto. Nelle sostanze semplici si ritrovano potenza ed atto non come materia e forma, se non in senso equivoco<sup>143</sup>. In altre parole, laddove si trovano due elementi, dei quali uno è il completamento dell’altro, allora il loro rapporto è assimilabile a quello che sussiste tra la potenza e l’atto, poiché ogni cosa viene completata solamente

---

<sup>141</sup> Ivi, pp. 113-115.

<sup>142</sup> Ivi, p. 115.

<sup>143</sup> Cfr. Ibidem.

dal proprio atto<sup>144</sup>. Tommaso ribadisce che le sostanze semplici hanno una sorta di composizione anch'esse, ovvero forma (quiddità) ed essere. In questo contesto, l'Aquinate riprende una distinzione di Boezio proposta nel suo *De hebdomadibus*<sup>145</sup>, per cui "ciò per cui è" (*quo est*) e "ciò che è" (*quod est*) sono diversi: "ciò per cui è" è ciò che garantisce l'esistenza a "ciò che è", mentre "ciò che è" esprime la quiddità della sostanza che può avere o meno l'esistenza, dunque è in potenza all'essere, sembrando convenire all'essere in ragione della materia, quindi in modo equivoco<sup>146</sup>. Tommaso scrive che proprio sul binomio atto/potenza si gioca anche la distinzione tra le sostanze semplici tra loro, ovvero, secondo il grado di potenza e atto l'intelligenza più vicina alla causa prima ha più atto e meno potenza di quella posta gerarchicamente a seguire e così via lungo la scala discendente sino all'anima umana<sup>147</sup>.

Per quanto riguarda Dio, è stato detto che l'essenza coincide con l'essere; tuttavia, è importante sottolineare che la causa prima non possiede una vera e propria quiddità, ma è piuttosto essere necessario, come affermato anche da Avicenna nel suo *Liber de causis*. Gli enti causati, d'altra parte, hanno una quiddità, ma questo non si applica a Dio, che è un essere assoluto e non essere determinato da essenza. Come sottolinea Tommaso d'Aquino, Dio è al di là di ogni genere, poiché «tutto ciò che è in un genere deve necessariamente avere oltre l'essere una quiddità»<sup>148</sup>. Dio è comunque soggetto, almeno in un certo senso, all'individuazione, che ha luogo, scrive Tommaso, per la sua pura bontà. In quanto ente assoluto, è al di là di qualsiasi determinazione, non possiede una quiddità, ma è puro essere. Sebbene l'essere di Dio non sia determinato, ciò non esclude la presenza di tutte le altre perfezioni in Lui, poiché, come Aristotele spiegava, ciò che è presente negli effetti deve anche essere presente nella causa, e queste perfezioni sono unificate in Lui nel suo essere. Tommaso d'Aquino afferma che queste perfezioni sono possedute da Dio «in modo più eccellente rispetto a tutte le altre cose, perché in Lui formano un'unità, mentre nelle altre cose rimangono distinte tra loro»<sup>149</sup>. Tommaso specifica che l'essere delle sostanze separate è limitato secondo l'essenza, ossia è

---

<sup>144</sup> Cfr. Ivi, nota 39, p. 151.

<sup>145</sup> Il titolo con cui è altresì conosciuta l'opera è: *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae cum non sint substantialia bona*.

<sup>146</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *L'ente e l'essenza...cit.*, pp. 115-117.

<sup>147</sup> Cfr. Ivi, p. 117.

<sup>148</sup> Ivi, p. 119.

<sup>149</sup> Ivi, p. 121.



circoscritto dalla quiddità degli enti che lo ricevono; quest'ultima è invece assoluta, poiché non è limitata dalla materia in alcun modo: «e perciò si dice nel libro *Sulle cause* che le intelligenze sono infinite in basso e finite in alto: sono infatti finite rispetto all'essere che ricevono da ciò che è superiore; ma non sono finite in basso, perché le loro forme non vengono limitate secondo la capacità di qualche materia in grado di riceverle»<sup>150</sup>. La natura dell'anima razionale è differente, spiega l'Aquinate, poiché in un senso influenza la materia, tanto che in qualche modo quest'ultima partecipa all'essere dell'anima, mentre in un altro senso è essa stessa influenzata dalla materia. L'anima, infatti, è la forma del corpo e si lascia determinare verso il basso. Tommaso spiega che la materia svolge un ruolo di individualizzazione anche nell'anima proprio perché esiste un legame particolare tra anima e corpo. L'anima, poi, mantiene tale individualizzazione anche dopo la morte del corpo stesso, rappresentando, quindi, una sorta di *imprinting* (o di marchio) che non si degrada nel tempo<sup>151</sup>. È importante sottolineare come essa conservi una condizione autonoma rispetto alla dimensione sensibile, poiché l'essere appartiene all'anima e da questo punto di vista non dipende assolutamente dal corpo. Pertanto, l'anima rivela in questo modo la propria natura immortale, sopravvivendo alla morte fisica del corpo<sup>152</sup>. Sebbene Aristotele tratti in modo specifico del discorso sull'anima nel suo testo, il *De anima*, anche nel libro *Zeta* della *Metafisica*, in relazione al discorso sulla materia e sulla forma che costituiscono il composto uomo, e sul tema della materia vista come principio di individuazione e anche nella sua dimensione più generale, non legata alla dimensione quantitativa, lo Stagirita scrive: «è chiaro anche che l'anima è sostanza, la prima, mentre il corpo è materia, e l'uomo o l'animale è l'insieme di entrambi considerato come universale: ma Socrate e Corisco, se <sono> anche l'anima, sono un doppio (in un senso infatti indicano l'anima e in un altro il sinolo), se invece <sono> semplicemente questa anima e questo corpo, come <si comporta> l'universale, così <si comporta> anche l'individuo»<sup>153</sup>. Michele di Efeso commenta in questo modo il passo: «[l'uomo] è animale in due sensi: in dipendenza dall'anima e dal corpo, cioè dalla forma e dalla materia. Alcuni parleranno di Socrate come anima, cioè come forma, considerando soltanto la sua anima; altri, invece, parleranno di lui come composto, s'intende di anima

---

<sup>150</sup> Ibidem.

<sup>151</sup> Cfr. A. COLLI, "Lezioni di Storia della Filosofia medievale" (videoregistrazione), anno accademico 2019-20.

<sup>152</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *L'ente e l'essenza...* cit., pp. 117-119.

<sup>153</sup> ARISTOTELE, *Metafisica...* cit., 1037a7.

e corpo, prendendo in considerazione entrambi. “E se indicano semplicemente quest’anima qui e questo corpo qui”, cioè se qualcuno chiama l’anima di Socrate non semplicemente ‘forma di Socrate’, allora, come l’anima umana in universale sta al corpo umano in universale, così l’anima individuale si rapporta al corpo individuale. Se, dunque, l’anima umana in universale è forma del corpo umano in universale, anche l’anima di Socrate sarà forma rispetto al corpo di Socrate»<sup>154</sup>. Così si esprime Tommaso: «[...] l’anima si dice universalmente e singolarmente: come l’anima e quest’anima; e anche l’uomo si dice universalmente e particolarmente, o singolarmente: cioè l’uomo e quest’uomo»<sup>155</sup>. Il modo stesso di parlare, di predicare, impone di cambiare prospettiva. Se si parla in universale, allora l’anima non è individua, ma è intesa nella sua caratteristica di forma comune a tutte le anime. Se, invece, la si considera come l’anima propria di un individuo specifico, segnata dalla materia, allora l’anima assume una valenza particolare, manifestando le caratteristiche proprie del “marchio” cui si accennava precedentemente. Un discorso analogo può essere fatto per la materia, come già detto in altre occasioni: essa può essere intesa sia in senso generale, in quanto in potenza ad una forma, sia in senso particolare, in quest’ultimo caso in quanto materia segnata quantitativamente.

---

<sup>154</sup> ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Commentario alla Metafisica...* cit., § 515(35) – 516(5), pp. 1331-1333.

<sup>155</sup> TOMMASO D’AQUINO, *Comento alla Metafisica...* cit., Lezione 11, § 1523, p. 625.

## CAPITOLO TERZO

*Sono dunque, io, una cosa che pensa, vale a dire che dubita, afferma, nega, intende con l'intelletto (anche se per ora ben poco), ignora (di certo ancora molto), vuole, non vuole, ed anche immagina e sente.*

RENÉ DESCARTES

### 1. LA RIVOLUZIONE CARTESIANA

La tradizione intellettuale dominante prima della rivoluzione cartesiana si basava su un approccio epistemologico che attribuiva grande importanza e riconosceva l'autorità dei pensatori precedenti, con Aristotele in primo piano, considerandoli una fonte primaria e incontestabile di conoscenza. L'approccio aristotelico alla verità si fondava principalmente sull'osservazione empirica, che consisteva nell'analizzare i fenomeni naturali attraverso l'esperienza diretta degli studiosi. Questo metodo richiedeva un'attenta osservazione della natura e la formulazione di conclusioni basate su tali osservazioni. La logica, in particolare la logica sillogistica, rivestiva un ruolo centrale nella tradizione aristotelica. Aristotele partiva da singole osservazioni e, mediante un processo di ragionamento deduttivo e induttivo, giungeva a formulare principi universali e generali. La rivoluzione cartesiana, promossa da René Descartes, rappresentò una sfida radicale ai fondamenti dell'approccio aristotelico, ponendo al centro un aspetto cruciale: la concezione del mondo come una maestosa macchina meccanica. Mentre Aristotele aderiva alla visione teleologica dell'universo, in cui ogni essere vivente era intrinsecamente guidato da scopi e finalità, Cartesio si emancipò da tali credenze, proponendo il suo modello meccanicistico, in cui l'universo era regolato da leggi meccaniche e la materia veniva concepita come composta da minuscole particelle in continuo movimento. Un'altra delle principali innovazioni introdotte da Cartesio riguarda l'approccio epistemologico: mentre Aristotele considerava l'esperienza come il fondamento essenziale per comprendere la realtà, Cartesio propose un metodo completamente nuovo, ponendo il pensiero come punto di partenza per ogni ricerca. Questo metodo aveva l'obiettivo di superare le incertezze e le ambiguità della conoscenza tradizionale, aspirando a una forma di comprensione chiara, distinta e universale. Un

elemento cruciale dell'approccio cartesiano fu il concetto di dubbio metodologico: Cartesio intendeva mettere in discussione tutte le credenze acquisite, al fine di raggiungere una conoscenza sicura e indubitabile e, proprio attraverso il dubbio, egli cercava di eliminare ogni presupposto non verificato, per costruire un nuovo edificio conoscitivo su basi solide e incontestabili.

Il percorso filosofico di Cartesio parte, dunque, dal pensiero individuale, dal *cogito*, che si esplicita come prova dell'esistenza stessa degli individui. *Cogito ergo sum, dubito ergo sum, sum ergo Deus est*: questo rappresenta il viaggio mentale di Cartesio, che segue il percorso iperbolico del dubbio, sino a dimostrare il divino. Nella sua filosofia, la prima evidenza è quindi il pensiero, da cui è possibile dedurre la propria esistenza. Il mondo esterno rimane un'incognita, e anche la matematica non può essere considerata del tutto veritiera, poiché potrebbe essere opera di un dio ingannatore (in seguito identificato come "genio maligno") che desidera ingannare l'uomo e condurlo all'errore. Cartesio risolve questa incertezza attraverso una completa metafisica; ed è proprio attraverso la metafisica che egli riesce a portare evidenza alla fisica delle cose, al mondo e alla corporeità del soggetto/coscienza. Tuttavia, per comprendere appieno il pensiero di Cartesio, è necessario partire dall'inizio della sua esperienza filosofica.

Un primo scritto di rilievo di Descartes è sicuramente rappresentato dalle *Regole per la guida dell'intelligenza*, un'opera incompiuta pubblicata postuma nel 1701 e scritta in latino. Con quest'opera, egli ha gettato le basi per il corretto metodo volto ad acquisire una conoscenza certa sulle cose. Nell'opera, Cartesio afferma come sia necessario guidare la mente per formulare giudizi sicuri e veri sul mondo e che, per farlo, si debba ammettere che essa sia l'origine di ogni tipo di conoscenza, divenendo così, almeno in un certo senso, essa stessa l'oggetto di studio. Scrive Cartesio: «c'è negli uomini la consuetudine che ogni qual volta scoprono qualche somiglianza tra due cose, giudichino di ambedue, anche per ciò in cui esse sono differenti, quello che hanno verificato vero dell'una o dell'altra. Così, male paragonando le scienze, che consistono interamente nella cognizione, che è di natura spirituale, con le arti, le quali richiedono un certo esercizio e abitudine del corpo, e vedendo che non tutte le arti si possono apprendere contemporaneamente da un medesimo uomo, ma che riesce più facilmente ottimo artista colui che ne esercita una soltanto, poiché le stesse mani non possono rendersi atte a coltivare i campi e suonar la cetra, o a svariati mestieri di tal genere, tanto acconciamente quanto ad uno solo di essi

credettero il medesimo anche riguardo alle scienze, e distinguendole tra loro secondo la diversità degli oggetti, hanno ritenuto che si debba cercar di acquistarle una per una distintamente e mettendo da parte tutte le altre. In ciò si sono completamente ingannati. Infatti, poiché tutte le scienze non sono nient'altro che l'umano sapere, il quale permane sempre uno e medesimo, per differenti che siano gli oggetti a cui si applica, né prende da essi maggior distinzione di quanta ne prenda il lume del sole dalla varietà delle cose che illumina, non c'è bisogno di racchiudere la mente in alcun limite; e invero la conoscenza di un'unica verità non ci disvia, come fa invece l'esercizio d'un mestiere, dal ritrovamento di un'altra, ma piuttosto ci è d'aiuto»<sup>156</sup>.

Cartesio, riconoscendo gli oggetti come una realtà indipendente dalla mente, una realtà percepita attraverso i sensi umani, sostiene che per comprendere appieno gli oggetti stessi e la loro essenza sia necessario utilizzare adeguatamente la mente e l'intelletto. È importante coltivare una *bona mens*, scrive l'autore, al fine di cogliere appieno la realtà fisica, interpretabile solo attraverso il linguaggio matematico, ossia l'aritmetica e la geometria: «[...] esse sole vertono intorno ad un oggetto così puro e semplice, che non suppongono proprio alcuna cosa che l'esperienza abbia reso intera, ma bensì consistono interamente nel dedurre logicamente delle conseguenze. Esse sono pertanto fra tutte massimamente facili e chiare, e hanno un oggetto quale lo ricerchiamo, sì che sembra quasi non umano sbagliare in esse fuorché per inavvertenza [...] Ma già da tutto ciò è evidente, non certamente che si debbano imparar soltanto l'aritmetica e la geometria, ma semplicemente che coloro i quali cercano il retto cammino della verità non debbono occuparsi di nessun oggetto, intorno a cui non possano avere certezza pari a quella delle dimostrazioni aritmetiche e geometriche»<sup>157</sup>.

Questo approccio, come suggerito anche da Galileo, avrebbe consentito di ottenere una conoscenza chiara e distinta di ogni cosa, offrendo una base solida e universale per la comprensione del mondo, una conoscenza *universalis*. Descartes spiega che la matematica rappresenta il mezzo per giungere a ciò che più universalmente si identifica con la conoscenza del vero, ovvero l'assumere e il trovare l'ordine con cui le cose si presentano all'intelletto dell'uomo. Tale ordine, che parte dalle conoscenze più semplici per elevarsi a quelle più complesse, diviene così una sorta di equilibrio cosmico, e una

---

<sup>156</sup> R. DESCARTES, *Regole per la guida dell'intelligenza*, in "Cartesio. Opere filosofiche", vol. 1, a cura di E. Garin, G. Galli e M. Garin, Laterza, Roma-Bari, 1986, Regola prima, p. 17.

<sup>157</sup> Ivi, Regola seconda, p. 21.

volta svelato, secondo Cartesio, la conoscenza finisce con il manifestarsi per ciò che è nella sua semplicità, senza lasciare spazio ad alcuna zona d'ombra<sup>158</sup>. In realtà, da un punto di vista procedurale, quest'approccio non si discosta in modo significativo da ciò che Aristotele sosteneva, sia nella *Fisica*, sia nella *Metafisica*: «è naturale che si proceda da ciò che è più perspicuo e manifesto per noi a ciò che è più perspicuo e manifesto per <sua> natura, ma più chiaro per noi, per arrivare al più chiaro e manifesto per natura»<sup>159</sup> - «[...] è vantaggioso [...] il procedere <dal meno noto> al più noto, poiché l'apprendimento si genera in tutti così, cioè attraverso le cose meno note per natura verso quelle più note; e questo è <nostro> compito»<sup>160</sup>. Entrambi i filosofi riconoscevano l'importanza di partire dalle conoscenze più basilari e di costruire un edificio conoscitivo gerarchico per comprendere la realtà. Tuttavia, mentre Aristotele dava maggiore enfasi all'osservazione empirica e alle categorie di genere e specie, Cartesio prediligeva l'uso della ragione e del metodo deduttivo, guidato dalla matematica, per giungere a verità universali e indiscutibili. La differenza nell'approccio cartesiano, rispetto all'impostazione aristotelica, consisteva nel fatto che Cartesio concepiva la conoscenza come una concatenazione di informazioni che si costituivano in ciò che egli definiva "serie". Egli riteneva che tutti gli enti fossero conoscibili se considerati come parte di serie di informazioni che si collegavano tra loro. Al contrario, secondo Aristotele, ogni ente faceva parte di una serie separata e distintiva, non derivabile in modo reciproco rispetto ad altre serie. Aristotele considerava la conoscenza come una gerarchia di categorie in cui gli enti venivano classificati in base a genere e specie (oltre che alle categorie); un'organizzazione gerarchica che era intrinseca e caratteristica della realtà naturale.

Vent'anni dopo la scrittura delle *Regole*, nel suo testo *Il Discorso sul Metodo*, Cartesio afferma che il buon senso rappresenta la cosa nel mondo meglio ripartita, confermando il suo approccio epistemologico, ossia che ogni conoscenza deriva dal *cogito*. Così scriveva Cartesio nello specifico: «perché ciascuno pensa di esserne così ben provvisto che perfino le persone più difficili ad accontentare in tutte le altre cose non ne desiderano di più di quel che hanno. Ora, non è verosimile che in ciò tutti si ingannino; ciò rivela piuttosto che la facoltà di ben giudicare e di discernere il vero dal falso — che è propriamente ciò

---

<sup>158</sup> Cfr. G. MORI, *Cartesio*, Carocci Editore, Roma, 2016, pp. 42-43.

<sup>159</sup> ARISTOTELE, *Fisica*... cit., 184a16.

<sup>160</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*... cit., 1029b3.

che si chiama buon senso o ragione — è per natura uguale in tutti gli uomini e che la diversità delle nostre opinioni non deriva dal fatto che alcune siano più ragionevoli delle altre, ma soltanto dal motivo che noi conduciamo i nostri pensieri per vie diverse e non consideriamo le medesime cose. Non basta, infatti, possedere un buon ingegno, la cosa principale è servirsene bene»<sup>161</sup>, intendendo con buon senso l'intelletto, in grado di distinguere il vero dal falso e di abbracciare la verità, una capacità, questa, spiega Cartesio, che pare comune a tutti gli uomini<sup>162</sup>. Il filosofo precisa ulteriormente che l'intelletto stesso si divide in due facoltà principali: una facoltà conoscitiva primaria e una facoltà secondaria. La facoltà primaria è l'intelletto inteso nel senso più stretto, operante in modo immediato attraverso l'intuito. La facoltà secondaria, invece, è costituita dalle facoltà dell'immaginazione, della sensibilità e della memoria. Il metodo di Cartesio ha il compito di lasciare libero spazio all'attività immediata dell'intelletto, all'intuizione, eliminando le false credenze e le informazioni errate, i pregiudizi che impediscono alla mente di contemplare la verità delle cose. Questa verità è semplice, conosciuta di per sé stessa, e non richiede alcuna prova, ma deve essere solo contemplata<sup>163</sup>. Cartesio parla altresì di "nature semplici", concetti o caratteristiche degli oggetti che non risiedono negli oggetti stessi, ma sono il tramite per farli conoscere. Le nature semplici rappresentano, per Cartesio, le caratteristiche "minime", fondamentali e indivisibili, che non dipendono da alcun'altra nozione, attraverso le quali è possibile avere una reale conoscenza degli enti, ovvero delle cose del mondo in generale. Non si tratta, in questo caso, dell'essenza stessa delle cose, ma delle parti costitutive minime delle cose, dalle quali è possibile dedurre la conoscenza, che si ottiene attraverso il movimento della mente che si esplicita nella sua massima spontaneità, proprio attraverso l'intuizione. Tale processo avviene in modo meccanico: gli oggetti esterni stimolano una reazione che ha inizio con la sensibilità corporea e procede con la creazione di un'idea dell'oggetto esterno nella mente umana, grazie alla facoltà della fantasia.

È importante sottolineare come, nella filosofia cartesiana, un aspetto di rilievo è rappresentato dalla "teologia", la quale sottolinea che, sebbene la matematica sia capace di esprimere l'essenza delle cose, essa rimane comunque subordinata alla volontà divina.

---

<sup>161</sup> R. DESCARTES, *Discorso sul Metodo*, in "Cartesio. Opere filosofiche", vol. 1, a cura di E. Garin, G. Galli e M. Garin, Laterza, Roma-Bari, 1986, Prima parte.

<sup>162</sup> Cfr. G. MORI, *Cartesio...* cit., pp. 76-77.

<sup>163</sup> Cfr. Ivi, pp. 44-47.

In modo evidente, Cartesio è determinato a dimostrare in maniera indubitabile l'esistenza di Dio, attribuendogli una rilevanza ancora più preminente rispetto a qualsiasi verità matematica. Questo concetto implica che la matematica stessa debba trovare origine nella mente divina. Tra tutte le verità, quindi, quelle riguardanti Dio, la sua esistenza e la sua volontà, rappresentano la verità più eterna e fondamentale, da cui tutte le altre verità dipendono. Cartesio spiega che queste verità sono considerate innate nella mente dell'uomo, non perché siano intrinsecamente eterne, ma poiché sono volute da Dio in tal modo. In questo senso, nel suo *Discorso sul Metodo*, Cartesio sembra mettere in discussione alcune importanti nozioni considerate fondamentali nelle *Regole*, come l'intuizione e la deduzione, ossia la capacità di percepire le verità senza intermediari e di giungere a conclusioni logiche attraverso una serie di movimenti argomentativi da parte del solo intelletto. Effettivamente, ora, Cartesio riconosce implicitamente la necessità di una metafisica completa per dimostrare in modo incontrovertibile la veridicità di ciò che, a una prima apprensione, potrebbe sembrare indubitabile. Pertanto, l'evidenza delle cose che si presentano all'intelletto da sola non costituisce una prova definitiva di verità; è sempre e solo Dio il garante della perfezione e dell'indubitabilità delle cose percepite dai soggetti. Come egli afferma nel *Discorso sul Metodo*: «riflettendo sul fatto che dubitavo, e che quindi il mio essere non era del tutto perfetto, perché vedevo chiaramente lo conoscere era una perfezione maggiore che dubitare, badai a cercare di dove avevo imparato a pensare a qualcosa di più perfetto di quel che io non fossi, e conobbi evidentemente che doveva essere da qualche natura effettivamente più perfetta»<sup>164</sup>. Cartesio avvia nel testo un'approfondita riflessione sulla natura dell'essere e dell'esistenza, mettendo in discussione il suo stesso dubitare come un segno della sua imperfezione.

Come detto, nella sua ricerca della verità, egli riconosce l'importanza della teologia, poiché la verità stessa è intrinsecamente connessa a Dio, l'essere supremo e immutabile. Il desiderio di conoscere qualcosa di più perfetto di sé stesso lo conduce a riconoscere l'esistenza di una natura effettivamente più perfetta. In questo senso, le *Meditazioni* di Cartesio delineano un percorso individuale verso il raggiungimento della consapevolezza che la conoscenza rappresenti l'apice della natura umana. Egli si considera un pioniere in questa profonda esplorazione filosofica, incoraggiando chiunque desideri comprendere la

---

<sup>164</sup> R. DESCARTES, *Discorso sul Metodo*... cit., Quarta parte, p. 313.



luce della verità a unirsi a lui in questo viaggio. Le porte sono aperte a coloro che desiderano condividere il processo di ricerca della verità, indicando così la strada verso la comprensione e l'illuminazione spirituale. Questo percorso interiore deve essere intrapreso dal soggetto meditante che cerca la verità attraverso il dubbio, le obiezioni e le risposte ad esse. In questo contesto, il dubbio metodico o iperbolico di Cartesio va persino oltre, mettendo in discussione la veridicità della matematica, un'idea mai esplorata prima. Egli riconosce che, sebbene i suoi ragionamenti possano sembrare addirittura più certi ed evidenti delle dimostrazioni geometriche, potrebbero risultare ostici per molti, «sia perché sono un po' lunghi e dipendenti gli uni dagli altri, sia principalmente perché richiedono uno spirito interamente libero da tutti i pregiudizi, e che si possa facilmente distaccare dal commercio dei sensi. Ed in verità, nel mondo non se ne trovano tanti che siano adatti alle speculazioni metafisiche; non più che a quelle della geometria. E vi è inoltre questa differenza: nella geometria, ognuno essendo convinto che non vi si afferma nulla che non abbia una dimostrazione certa, quelli che non vi sono interamente versati peccano molto più spesso nell'approvare false dimostrazioni, per far credere che le intendono, che nel confutare le vere. Non è lo stesso nella filosofia, dove, credendo ciascuno che tutte le proposizioni siano problematiche, pochi si danno alla ricerca della verità; ed anzi molti, volendo acquistarsi fama di forti ingegni, non cercano altro che di combattere arrogantemente le verità più evidenti»<sup>165</sup>. Tale scetticismo è fondamentale per Cartesio, poiché gli si presenta il dilemma cruciale riguardo a Dio, che essendo il garante di ogni realtà, potrebbe essere anche un ingannatore capace di illudere l'umanità perfino su verità apparentemente indiscutibili, come quelle matematiche, appunto. Questo lo spinge a ricercare una fondazione gerarchicamente superiore, capace di garantire la validità stessa delle scienze. La ricerca di questa fondazione lo conduce alla prova positiva di un Dio verace, non ingannatore, partendo da ciò che resiste a ogni possibile dubbio: il *cogito*. Il pensiero stesso diventa il mezzo per comprendere l'esistenza di sé, costituendo un'evidenza prima dell'esistenza. Il pensare, quindi, rappresenta la prima azione necessaria per concepire l'esistenza della propria persona e tale azione segue, ma in qualche modo “costituisce” l'esistenza, in quanto la “entifica” nel soggetto pensante che comprende di esistere. Il pensiero rappresenta, così, per l'individuo, una riflessione

---

<sup>165</sup> R. DESCARTES, *Meditazioni Metafisiche*, in “Cartesio. Opere filosofiche”, vol. 2, a cura di A. Tilgher, Laterza, Roma-Bari, 1986, “Al Decano e ai Dottori della Sacra Facoltà Teologica di Parigi”, p. 6.

sull'esistenza di sé e, successivamente, una riflessione sull'esistenza in generale. In questa prospettiva, tuttavia, Cartesio si trova ancora a esplorare l'incertezza riguardo alla distinzione tra mente e corpo. Fin dai tempi delle sue riflessioni contenute nelle *Regole*, gli oggetti esterni sono considerati rappresentazioni della mente, costruzioni intellettuali, e la loro vera essenza rimane celata alla mente conoscitiva. Un esempio emblematico di ciò è il pezzo di cera, che cambia nelle sue caratteristiche quando percepito dalla coscienza pensante dell'individuo. È proprio attraverso il movimento dell'intelletto che la coscienza può riconoscere nella mutevolezza dell'oggetto la sua natura costante, cioè quella di essere fatto di cera. Nel contesto in questione, i sensi e l'immaginazione costituiscono la fonte delle rappresentazioni ideali degli oggetti che l'intelletto è in grado di significare secondo ragione.

Persiste il dubbio riguardo a ciò che esiste al di fuori della mente, soprattutto su Dio. Come sottolineato, solo il *cogito* è immediato e indubitabile, costituendo il punto di partenza sicuro per comprendere e dimostrare l'esistenza di qualsiasi altra cosa; quindi, ogni dimostrazione speculativa, compresa quella dell'esistenza divina, deve originare dal *cogito* stesso. In questo contesto, Cartesio classifica le rappresentazioni della mente in tre categorie: idee avventizie, simili alle cose con cui si entra in contatto; idee fattizie, generate esclusivamente dalla mente; e idee innate, che appartengono alla mente per natura e sono presenti in essa a priori. Tuttavia, in questa fase del processo di fondazione epistemologica di Cartesio, come delineato nelle *Meditazioni*, non è ancora possibile effettuare una suddivisione definitiva delle idee, poiché potrebbero essere tutte considerate avventizie, fattizie o innate, senza distinzione<sup>166</sup>. Come dunque dimostrare l'esistenza di Dio? Secondo Cartesio, ciò può essere compiuto attraverso la distinzione tra il contenuto oggettivo delle idee, variabile da un'idea all'altra (ad esempio, l'idea di Dio è naturalmente diversa dall'idea di tavolo, e l'idea di tavolo è diversa dall'idea di colore, e così via...), e la realtà formale propria di ogni idea. Sebbene le idee possano differire nel loro contenuto oggettivo, con l'idea di Dio che rappresenta il massimo grado di contenuto oggettivo, tutte le idee non differiscono tra loro per quanto riguarda la realtà formale, in quanto sono tutte modificazioni della mente. Partendo dal principio causale assiomatico, di origine parmenidea, che afferma che dal nulla non può generarsi nulla (*ex nihilo nihil fit*) e dalla concezione secondo cui un effetto non possa possedere una realtà

---

<sup>166</sup> Cfr. G. MORI, *Cartesio...* cit., pp. 115-122.

oggettiva maggiore della sua causa, Cartesio spiega che se l'uomo può avere l'idea di Dio, che rappresenta l'idea con il massimo grado di contenuto oggettivo, e poiché la mente umana non può essere la causa dell'eccedenza di una realtà oggettiva che implica l'idea stessa di Dio, allora deve necessariamente esistere una mente superiore che sia la causa dell'idea di Dio nella mente umana, e in questo caso è Dio stesso. Infatti, se la causa fosse il *cogito* umano, non troverebbe spiegazione l'eccedenza di realtà oggettiva dell'idea di Dio, perché si genererebbe dal nulla, il che è assiomaticamente impossibile: Dio è infinito e la sua idea non può essere l'effetto dell'attività di una mente finita. Pertanto, se un individuo pensa e ha in sé il pensiero di Dio, allora si può affermare senza dubbio l'esistenza reale di Dio: *cogito Deus, ergo Deus est*. In questo senso, l'idea di Dio non può che essere un'idea innata, presente a priori nella mente umana. Dio è, quindi, il garante dell'essere sia di Sé, della sua idea verace nella mente degli uomini, sia di tutte le creature finite, inclusa l'umanità. Egli rappresenta la causa continua che conserva l'essere ad ogni istante per ogni creatura, confermando così la tesi della "creazione continua" già enunciata nel *Mondo*. Il concetto del "penso, dunque sono", che rappresenta il primo atto di autoconsapevolezza del soggetto, può essere qui modulato in una prospettiva gerarchica. Si potrebbe affermare, quindi, dal punto di vista del soggetto pensante: *cogito 'Deus, ergo Deus est', ergo sum*. In senso assoluto, invece, si potrebbe dire: *Deus est, ergo sum, ergo cogito*, dove l'essere precede il pensiero.

Cartesio si dedica con particolare attenzione anche alla dimostrazione della veracità di Dio, non limitandosi solo alla sua esistenza. Secondo il filosofo, la natura dell'infinita perfezione di Dio esclude qualsiasi possibilità che egli possa essere un ingannatore, poiché ciò implicherebbe un difetto, cosa del tutto inammissibile per un essere così supremo. Di conseguenza, Dio non può essere la causa degli errori commessi dagli esseri umani nel formulare giudizi sulle cose, né può essere responsabile del peccato e del male in generale. La concezione di Cartesio sul male trova radici nella visione agostiniana, dove il male è interpretato come una mancanza di bene, una mancanza di realtà. Considerando che Dio è la causa di tutto ciò che è reale, sorge allora una domanda: come potrebbe essere Dio la causa di qualcosa che manca di realtà? Cartesio risolve questa questione riconoscendo che, poiché la mente umana è finita mentre Dio è infinito, gli uomini non possono comprendere appieno il fine divino. Tuttavia, possono concentrare la propria attenzione sulla concatenazione di cause ed effetti che determinano gli eventi

sensoriali come percepiti dagli stessi soggetti pensanti<sup>167</sup>. Questo implica che, pur non comprendendo appieno il fine divino, gli esseri umani possono esplorare e comprendere le connessioni causali e gli effetti delle cose, degli eventi che accadono nel mondo. L'insondabilità della volontà divina diventa un elemento importante nell'approccio di Cartesio, poiché riduce l'importanza del concetto di causa finale nella comprensione delle cose, focalizzandosi esclusivamente sulla causa efficiente (un rovesciamento del pensiero aristotelico). In questo modo, egli supera il tradizionale modo di affrontare la questione, compreso il suo stesso pensiero espresso nelle *Regole*. Secondo Cartesio, il giudizio degli esseri umani sulle cose non può essere attribuito esclusivamente all'intelletto, ma anche alla volontà, che rappresenta la manifestazione della libertà umana nel formulare giudizi miranti a conoscere gli oggetti sensibili e le cose in generale, ovvero le idee che risiedono nell'intelletto e che costituiscono una possibile rappresentazione degli oggetti sensibili e delle cose in generale.

Poiché le idee non sono altro che modi del pensiero, la volontà diventa un attributo dell'individuo che si attiva nell'effettuare un giudizio sulle idee presentate all'intelletto. Così scrive Cartesio nelle *Meditazioni*: «[...] guardandomi più da vicino, e considerando i miei errori (i quali soli testimoniano che in me v'è dell'imperfezione), trovo che dipendono dal concorso di due cause, e cioè dalla facoltà di conoscere che è in me e dalla facoltà di scegliere, o libero arbitrio: ossia dal mio intelletto ed insieme dalla mia volontà. Poiché, con l'intelletto solo, io non affermo né nego alcuna cosa, ma concepisco solamente le idee delle cose, che posso affermare o negare»<sup>168</sup>. Una caratteristica della volontà, spiega Cartesio, è quella di essere infinita per definizione e di dare il proprio assenso con la massima spontaneità all'evidenza, rimanendo indifferente di fronte a nozioni oscure e non chiare. Tuttavia, la problematica sorge dalla coesistenza dell'infinità della volontà con la finitezza dell'essere umano, il che può portare alla fallibilità dei giudizi e all'esistenza del male nel mondo, aspetti in contrasto con la suprema perfezione di Dio. Come egli afferma nelle *Meditazioni*: «dunque, donde nascono i miei errori? Da ciò solo, che la volontà essendo molto più ampia e più estesa dell'intelletto, io non la contengo negli stessi limiti, ma l'estendo anche alle cose che non intendo, alle quali essendo di per sé indifferente, essa si smarrisce assai facilmente, e sceglie il male per il

---

<sup>167</sup> Cfr. Ivi, pp. 122-128.

<sup>168</sup> R. DESCARTES, *Meditazioni Metafisiche...* cit., Quarta Meditazione, p. 53.

bene, o il falso per il vero. E questo fa sì ch'io m'inganni e che pecchi»<sup>169</sup>. In modo paradossale, questa mancanza di perfezione nell'uso delle facoltà intellettive, che si presenta come una privazione, in qualche modo contribuisce a rivelare la perfezione dell'intera creazione, compreso Dio. Cartesio intende, infatti, utilizzare il libero arbitrio umano in modo positivo, come la capacità di decidere di non emettere giudizi di fronte a nozioni confuse, agendo con la volontà per sospendere il giudizio al fine di evitare possibili errori. Questo comporta una libertà che abbraccia sia l'adesione spontanea all'evidenza (così come di libertà di negazione dell'evidenza, come avviene nel dubbio iperbolico) sia la libertà di negazione di fronte a percezioni confuse. Cartesio riconosce la centralità dell'evidenza nel processo di conoscenza e l'importanza di sospendere il giudizio quando l'ambiguità delle idee lo richiede. Dopo aver stabilito il *cogito*, l'esistenza di sé e l'esistenza di Dio come verità indubitabili, Cartesio ritiene necessario concentrare la propria indagine conoscitiva riguardo a ciò che è al di fuori del soggetto pensante, ovvero sulla materia sensibile<sup>170</sup>.

## 2. MALEBRANCHE: LA VISIONE IN DIO

Nicolas Malebranche è comunemente riconosciuto come un pensatore che fonde elementi del cartesianismo e dell'agostinismo nella propria filosofia. In effetti, il debito di Malebranche nei confronti di Cartesio è indubitabile: egli condivide con Descartes l'idea che Dio sia il creatore e il garante di ogni verità, agendo costantemente per ricreare la realtà, essendo, come sottolinea Cartesio, la causa prima (e *causa sui*) che sostiene e dà forma al mondo in ogni istante. Egli concorda sul fatto che Dio sia il creatore e il garante di ogni verità, ma aggiunge un elemento distintivo: l'uomo può conoscere la verità sulle cose solo perché partecipa direttamente della verità stessa nella mente divina. Questa concezione è in sintonia con il pensiero di Agostino di Ippona, sebbene presenti sicuramente un'impronta platonica nell'approccio alla questione. Come Cartesio, anche Malebranche sostiene la dualità tra anima e corpo, ma mentre per Cartesio anima e corpo concorrono, in qualche modo, nella loro intima unione, alla conoscenza, per Malebranche la ricerca della verità si realizza quando la mente umana, lo spirito, si eleva verso Dio,

---

<sup>169</sup> Ivi, pp. 54-55.

<sup>170</sup> Cfr. G. MORI, *Cartesio...* cit., pp. 128-135.

superando metafisicamente la corporeità. In questo modo, riconosce tre domini distinti: Dio, l'anima e le cose corporee<sup>171</sup>.

In definitiva, secondo Malebranche, il vero atto di conoscenza consiste nel rivolgere lo sguardo verso Dio, non verso il mondo sensibile, e ciò può essere ottenuto solo abbandonando il sé alla spiritualità. Tale tematica risulta squisitamente platonica, se ricondotta alla visione del trauma dell'incarnazione dell'anima nel corpo. Platone affronta questo argomento in diversi dialoghi, come il *Fedro*, il *Fedone* e la *Repubblica*. Nel *Fedro*, Platone parla dell'anima e della sua natura divina, affermando che essa è immortale e proviene da un mondo superiore delle Idee. L'incarnazione nel corpo è un'esperienza traumatica che fa dimenticare all'anima la conoscenza delle Idee e il suo passato divino. Nel *Fedone*, Platone sostiene che l'anima sia immortale e che la morte del corpo rappresenti solo una separazione dell'anima dalla prigionia corporea. L'anima è intrinsecamente legata al mondo delle Idee, mentre il corpo è considerato transitorio e soggetto alle debolezze della mortalità. Nella *Repubblica*, la metafora della "caverna" viene utilizzata per rappresentare la condizione umana. In questa allegoria, gli esseri umani vivono in una realtà sensibile e illusoria, mentre l'anima possiede la capacità di accedere alla vera realtà intelligibile delle Idee. Tuttavia, quando l'anima si incarna nel corpo fisico, questa capacità viene limitata, portando a un oblio parziale del suo passato divino. Nella stessa opera, Platone, attraverso il mito di Er, fornisce una dettagliata descrizione del processo di reincarnazione dell'anima nel corpo mortale. In questo mito, si spiega che l'oblio è deliberatamente indotto quando alle anime viene ordinato di bere dalle acque del fiume Amelete. Questo atto determina l'amnesia, ovvero l'incapacità di ricordare ciò che è accaduto prima di aver bevuto da quelle acque.

Naturalmente, il tema risuona con profonde sfumature agostiniane, in cui la centralità di Dio emerge come una verità ineludibile, il fine supremo e la base stessa di ogni possibile conoscenza. L'anima dell'uomo trova la sua strada verso la vera conoscenza solo quando si unisce all'essenza divina, partecipando così alla stessa Ragione di Dio<sup>172</sup>. In questo contesto, non è concepibile una divinità ingannatrice (o l'*angelus malus* di Suarez, da cui Cartesio trae ispirazione per la sua reinterpretazione del Dio maligno precedente). Piuttosto, si riconosce solo Dio come l'assoluta fonte di verità, una verità

---

<sup>171</sup> Cfr. M. PRIAROLO, *Visioni divine. La teoria della conoscenza di Malebranche tra Agostino e Descartes*, Edizioni ETS, 2004, p. 19.

<sup>172</sup> Cfr. Ivi, pp. 20-21.

che si manifesta nella sua totalità, che si dà tutta interamente, come sottolineato da Cartesio<sup>173</sup>. È compito dell'uomo non lasciarsi ingannare dalla sensibilità, ovvero ciò che allontana dall'essenza divina. Il corpo, quindi, secondo Malebranche, costituisce la manifestazione materiale del sé, distinta dalla dimensione spirituale e diventa la principale fonte dell'errore, corrispondente all'allontanamento da Dio. Scrive Malebranche: «l'errore è la causa della miseria umana; è il cattivo principio che ha generato il male nel mondo; per opera sua nascono e perdurano nell'anima nostra tutti i mali che ci affliggono; solo applicandoci seriamente ad evitare l'errore possiamo sperare in una salda ed autentica felicità»<sup>174</sup>. È quindi essenziale seguire il cammino dello spirito, della *res cogitans* cartesiana, comprendendo che la sostanza corporea ha scopi differenti da quelli della ricerca della verità. Secondo Malebranche, l'errore rappresenta il peccato dell'umanità, un allontanamento da Dio e dal bene, che viene perpetrato attraverso la tentazione del mondo materiale e dello spirito maligno. Evitare il peccato, e quindi l'errore, diventa quindi una via per sperare in una solida e autentica felicità, in armonia con la tesi platonica dell'eudemonia, legata al concetto di felicità o realizzazione umana. Secondo Platone, l'eudemonia va oltre la semplice soddisfazione di desideri o piaceri materiali; si tratta piuttosto di un'aspirazione più profonda, volta al raggiungimento della perfezione e dell'armonia dell'anima. Questa realizzazione può essere perseguita quando le facoltà razionali, spirituali ed emotive operano in armonia con la ragione. L'eudemonia, quindi, non dipende da circostanze esterne o dal possesso di beni materiali, ma è piuttosto legata alla virtù e alla conoscenza della verità, che corrisponde alla connessione dell'anima con l'ordine divino. In tutto questo, emergono due elementi fondamentali che costituiscono lo spirito dell'uomo: l'intelletto e la volontà. Malebranche afferma che: «lo spirito dell'uomo racchiude due facoltà; la prima, che è l'intelletto, è quella di ricevere parecchie idee, ossia di aver coscienza di parecchie cose; la seconda, che è la volontà, è quella di ricevere parecchie inclinazioni, ossia di volere cose diverse»<sup>175</sup>. La volontà gioca un ruolo essenziale: per Malebranche, rappresenta l'inclinazione naturale verso il bene, ma la sua concezione si discosta da quella cartesiana. Mentre per Cartesio la volontà è caratterizzata dall'infinità per definizione e si abbandona spontaneamente alle idee chiare ed evidenti, portando all'indifferenza nei confronti delle idee oscure che emergono nella

---

<sup>173</sup> Cfr. R. DESCARTES, *Discorso sul Metodo...* cit., Prima parte.

<sup>174</sup> N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, a cura di M. Garin, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 21.

<sup>175</sup> Ivi, p. 23.

coscienza del soggetto percipiente, per Malebranche, la volontà non gode di una libertà di indifferenza, bensì segue un'unica direzione verso il bene<sup>176</sup>. La libertà umana, quindi, il libero arbitrio, secondo Malebranche, risiede nella possibilità per gli individui di deviare dal percorso naturale, mirante al bene più elevato attraverso la volontà, e invece di indirizzarsi verso obiettivi materiali e inferiori. La volontà di Malebranche, quindi, non è libera nell'accezione di una libertà di indifferenza, ma è sempre determinata dal suo fine principale, che è il bene<sup>177</sup>. In accordo con Cartesio, Malebranche esplicita qui che, al fine di evitare errori, è necessario accordare il pieno consenso solo alle proposizioni che si rivelano vere senza alcun dubbio; il dubbio, infatti, viene caratterizzato da un'intima pena e dal segreto rimprovero della ragione. Riguardo al perseguimento del bene, la volontà, spiega Malebranche, non trova quiete se non quando l'anima raggiunge Dio. È per questo motivo che la vita dell'uomo è caratterizzata da una certa inquietudine, che rappresenta la volontà stessa e che può condurlo all'errore. Riguardo alla conoscenza, invece, l'acquietamento avviene ogni volta che l'uomo riesce a cogliere il vero attraverso la visione in Dio. Come in Cartesio, anche in Malebranche vi è il concetto di innatismo, ma solo per quanto riguarda ciò che egli denomina "giudizi naturali". Questi giudizi, secondo Malebranche, sono immediati, innati e intuitivi, e derivano direttamente da Dio, rappresentando una forma di conoscenza autentica e sicura di fronte alla caducità delle sensazioni. Tuttavia, a differenza di Cartesio, Malebranche non crede nell'esistenza di idee innate, come invece sostenuto dal filosofo francese; piuttosto, egli concepisce le idee come esistenti in Dio, e l'uomo partecipa di esse. I giudizi naturali consistono in un aiuto di Dio per attribuire un senso veritiero alle immagini sensoriali che, di per sé, potrebbero portare a possibili errori di interpretazione. Un esempio citato da Malebranche è quello di un cubo percepito con i lati diseguali a causa della prospettiva. Tuttavia, grazie alla predisposizione innata donata da Dio all'uomo, i lati del cubo vengono giudicati tutti uguali attraverso un atto involontario voluto propriamente da Dio<sup>178</sup>: «quando guardiamo, per esempio, un cubo, è certo che tutti i lati che ne vediamo non determinano quasi mai una proiezione o un'immagine della stessa grandezza nel fondo dei nostri occhi; poiché l'immagine di ciascuno di questi lati che si disegna sulla retina o nervo ottico è molto simile a un cubo disegnato in prospettiva: quindi la sensazione che ne abbiamo dovrebbe

---

<sup>176</sup> Cfr. M. PRIAROLO, *Malebranche*, Carocci Editore, Roma, 2019, pp. 37-42.

<sup>177</sup> Cfr. M. PRIAROLO, *Visioni divine...* cit., p. 29.

<sup>178</sup> Cfr. M. PRIAROLO, *Malebranche...* cit., pp. 42-45.



rappresentarci le facce del cubo come disuguali perché, in un cubo in prospettiva, sono disuguali. Tuttavia le vediamo tutte uguali e non c'inganniamo»<sup>179</sup>.

Laddove accade di incorrere nell'errore, non è a causa dei giudizi naturali, spiega Malebranche, ma alla funzione adattiva dei giudizi liberi umani, che sono maggiormente legati alla sensibilità e hanno come fine principale la conservazione del "composto" mente/corpo (come affermava anche Cartesio), piuttosto che la ricerca della verità: «oltre ai nostri giudizi naturali, che si possono considerare come sensazioni composte, in quasi tutte le nostre sensazioni si trova un giudizio libero. Infatti, non solo gli uomini giudicano in forza di un giudizio naturale che, per esempio, il dolore sia nella loro mano; giudicano così anche in forza di un giudizio libero; non solo lo sentono lì, ma credono che sia lì; e si sono talmente abituati a formulare simili giudizi che stentano parecchio ad astenersene. Tuttavia si tratta di giudizi in se stessi molto errati anche se molto utili alla conservazione della vita. I nostri sensi infatti c'istruiscono solo in funzione del nostro corpo e tutti i giudizi liberi conformi ai giudizi dei sensi sono molto lontani dalla verità»<sup>180</sup>.

Il giudizio che scaturisce dai sensi, dunque, non riguarda la verità in sé, ma piuttosto il rapporto che le cose sensibili stabiliscono con il corpo degli uomini. In questo contesto, le sensazioni più autentiche sono quelle involontarie originate dai giudizi naturali, che costituiscono una rappresentazione mentale di ciò che avviene nel corpo. Tali giudizi naturali sono frutto del rapporto voluto da Dio tra la mente e il corpo dell'uomo<sup>181</sup>. Questo rapporto implica una causalità e sostiene, secondo la visione di Malebranche, che Dio sia l'unica causa di tutte le cose. Non esiste una vera interazione o rapporto causale tra gli elementi del mondo, che siano essi spiriti (come anima o mente) o oggetti sensibili. L'unica causa è Dio, poiché il legame che sussiste tra Dio come causa e gli enti come effetto è l'unico legame che può essere considerato necessario. Dio, in quanto causa prima, agisce come "occasione" per ogni fenomeno, essendo la causa efficiente di tutto ciò che accade nel mondo, sia nel regno delle idee sia nella sfera sensibile. È in questo contesto che Malebranche sviluppa ciò che è noto come "occasionalismo". Nell'occasionalismo di Malebranche, le interazioni tra mente e corpo, così come tra anima e oggetti fisici esterni, sono spiegate come una serie di eventi che si verificano simultaneamente, ma senza una relazione di reale causa ed effetto tra di loro (la relazione

---

<sup>179</sup> N. MALEBRANCHE, *La ricerca...* cit., p. 65.

<sup>180</sup> Ivi, p. 112.

<sup>181</sup> Cfr. M. PRIAROLO, *Malebranche...* cit., pp. 45-47.

è naturale, come la definisce Malebranche, ma non necessaria). In altre parole, Dio è la causa diretta e reale di ogni singolo evento, sia mentale che fisico, e l'armonia osservabile nella natura è il risultato dell'incessante azione di Dio nel mondo. Allo stesso tempo, tutte le relazioni fisiche non sono causali e necessarie, ma sono solo correlazioni, poiché, come spiega Malebranche, per essere la causa reale di un particolare effetto, è necessario conoscere ogni singola "realtà" collegata all'azione da cui l'effetto deriva. Solo Dio possiede tale conoscenza completa di ogni singola realtà che compone un'azione e da cui scaturisce un effetto; quindi, solo Dio può essere la vera causa<sup>182</sup>.

Nella sfera della sensibilità, l'immaginazione si manifesta come una facoltà dell'anima capace di richiamare alla memoria sensazioni passate. Nonostante sia meno intensa rispetto alle sensazioni dirette, l'immaginazione ha il potere di provocare modificazioni nell'anima. A differenza delle sensazioni, che sono involontarie, l'immaginazione è strettamente connessa alla volontà umana, poiché essa può orientare l'attenzione del soggetto verso oggetti o scenari specifici, stimolando così la produzione di immagini mentali correlate. La volontà gioca un ruolo fondamentale in questo processo, in quanto essa può indirizzare l'immaginazione verso ciò che si desidera o ciò che si ritiene particolarmente importante. Pertanto, la volontà svolge una funzione cruciale nel processo decisionale e nella formazione dei desideri, poiché ciò che la mente immagina è strettamente legato a ciò che l'individuo desidera o intende raggiungere attraverso il potere della propria volontà.

Le immagini che si formano nell'animo umano provocano modificazioni nell'anima e lasciano tracce nel cervello del soggetto. Queste tracce trovano la loro prima causa in Dio, che crea una sorta di legame comune tra tutti gli esseri umani; tali tracce, le più forti e comuni, hanno come fine ultimo la conservazione della vita. Alcune di esse emergono quando vengono richiamate da specifici pensieri formatisi contemporaneamente alle tracce stesse, avendo creato un legame tra di loro. Altre tracce, che determinano la formazione di idee corrispondenti, non dipendono dalla sensibilità, ma sono verità astratte e spirituali, estranee alla materia e pertinenti solo allo spirito. Queste tracce vengono collegate a segni specifici per agevolarne la comprensione, come avviene per le verità matematiche, al fine di renderle accessibili all'intelletto limitato dell'uomo. La causa prima, secondo Malebranche, si muove secondo il principio della massima semplicità, ma

---

<sup>182</sup> Cfr. Ivi, pp. 47-53.

ciò può portare a degli errori. Tuttavia, tali errori non possono essere attribuiti all'opera divina, spiega l'autore, ma sono il risultato di singolari e minime casistiche negative che si verificano all'interno di un più ampio scenario di perfezione dell'opera divina, il cui scopo è la salvaguardia della vita nel suo complesso. Il monito di Malebranche è che l'uomo debba essere padrone della propria immaginazione; l'anima deve essere in grado di dirigere e cancellare le immagini sensoriali a proprio piacimento. In tal modo, l'immaginazione diviene una fonte di forza interiore che potenzia lo spirito umano. Attraverso l'immaginazione, infatti, secondo Malebranche, l'individuo può evocare immagini mentali, compiere associazioni creative e manipolare le idee nella propria mente, visualizzando concetti astratti e complessi in modo più tangibile e concreto. Se l'immaginazione è in equilibrio, essa consente di rappresentare mentalmente il mondo, facilitarne la comprensione intellettuale, suscitare emozioni e motivazioni, nonché agevolare il processo di conoscenza in senso generale<sup>183</sup>.

Secondo Malebranche, le idee rappresentano il tramite attraverso il quale è possibile conoscere gli oggetti sensibili. Il soggetto percipiente non ha una diretta esperienza degli oggetti stessi, ma vive un'esperienza mediata dalle idee, che costituiscono il rapporto voluto da Dio tra gli individui e il mondo. In questa prospettiva, le idee agiscono da intermediari tra la percezione sensoriale e la comprensione degli oggetti<sup>184</sup>. Importante sottolineare che le idee non sono una produzione umana, ma solo di Dio. L'intelletto umano è fondamentalmente passivo, secondo Malebranche, e riceve le idee dalla causa primaria; queste sono, pertanto, qualcosa di "naturalmente esteriore" all'essere umano. In breve, quindi, i corpi non generano alcuna sensazione diretta nell'anima umana, se non attraverso la mediazione dell'intelletto divino. Malebranche arriva a questa conclusione partendo da diverse ipotesi tra loro differenti: La prima è quella dell'approccio aristotelico-scolastico, secondo cui ogni oggetto viene conosciuto non nella sua particolarità, ma sulla base della specie di cui fa parte, attraverso un processo astrattivo peculiare dell'intelletto. Tuttavia, Malebranche rifiuta questa ipotesi poiché sottolinea che nessun oggetto sensibile produce un'immagine di sé comune ad altri, in modo da agevolare la conoscenza da parte dei sensi degli individui percipienti. Inoltre, rigetta anche l'idea che siano le anime umane a generare le idee sensibili, poiché le anime sono

---

<sup>183</sup> Cfr. Ivi, pp. 53-60.

<sup>184</sup> Cfr. Ivi, pp. 60-65.

soggette a Dio, l'unica causa motrice e costitutiva del mondo sensibile. Di conseguenza, Malebranche afferma che le idee sono il prodotto dell'azione divina e la facoltà naturale dell'uomo è quella di vedere in Dio tutto ciò che Egli ha creato. Considerando che Dio ha creato un'innumerabile quantità di enti e, di conseguenza, un'infinità di immagini di essi, sarebbe assurdo pensare che l'anima umana possa da sola costituire un numero infinito di idee. Per risolvere questo dilemma, Malebranche propone che l'anima umana partecipi alla creazione, guardando in Dio ciò che è creato. Di conseguenza, l'anima umana non possiede un potere intrinseco di percezione o intenzionalità verso gli oggetti; tutte le percezioni e le conoscenze derivano da Dio, e l'anima umana funge unicamente da "occhio" che osserva o "specchio" che riflette le Sue idee<sup>185</sup>. Per Malebranche, Dio, nella sua semplicità, contiene in sé tutte le conoscenze del creato in un'unica unità, incluso l'idea dell'infinito, che è una caratteristica intrinseca di Dio e risiede negli esseri umani poiché essi partecipano di Lui. L'intelletto umano non distingue il finito dall'infinito, ma concepisce l'infinito attraverso il concetto generale di essere, il quale precede ogni altro. L'errore è reso possibile dalla limitata capacità dell'intelletto umano di comprendere la verità divina, poiché l'intelletto finito non riesce a chiarire pienamente ciò che è più chiaro in assoluto, ovvero l'idea relativa all'essere. Tale idea risulta essere la più "leggera" nel senso che non deriva dalla sensibilità, la quale colpisce l'anima umana con maggiore intensità ed emozione, ma, in questo secondo caso, vi è un minor grado di verità, e quindi di "essere"<sup>186</sup>. All'interno di una gerarchia ontologica, in cui la massima espressione dell'essere è rappresentata dall'idea di Dio, sorge il reale rischio che gli uomini formulino giudizi erronei sugli oggetti sensibili. Questo accade a causa del misconcepito utilizzo dell'idea di Dio, alla quale tutti partecipano, attribuendo quindi esistenza a ciò che, in realtà, ne è privo. Tale modo di ragionare è riconducibile alla filosofia scolastico-aristotelica, spiega Malebranche, in cui l'uso di termini vaghi e generici come "atto", "potenza", "causa", "effetto", "forme sostanziali" e altri ancora, suggerirebbe una partecipazione dello spirito a idee che sono, in realtà, concetti privi di "essere". Come già affermato, la conoscenza proviene dalle idee in Dio, mentre il mondo sensibile ha come unico scopo la conservazione dell'individuo ed è così lontano dalla ragione da renderlo inaffidabile. Infatti, se si analizzasse a fondo il mondo del variabile,

---

<sup>185</sup> Cfr. Ivi, pp. 65-75.

<sup>186</sup> Cfr. Ivi, pp. 89-93.

ci si troverebbe costretti a metterlo in dubbio a causa della sua continua mutabilità, a seconda del soggetto che lo percepisce e delle diverse condizioni in cui viene percepito lo stesso oggetto. In tal senso, ci sarebbe scarsa differenza tra un pazzo e una persona sana di mente, poiché il pazzo percepisce gli oggetti in modo diverso dalla persona sana, indipendentemente dall'esistenza effettiva degli oggetti stessi. Malebranche spiega che anche la conoscenza del sé spirituale risulta imperfetta, ma relativamente e non in modo assoluto. Questo implica che la limitata conoscenza che gli uomini hanno di se stessi e degli altri soggetti non è falsa, poiché la conoscenza proviene da Dio, che è veritiero, ed è sufficiente a dimostrare l'immortalità dell'anima e le sue caratteristiche distintive rispetto ai corpi sensibili. Tuttavia, ciò che rende imperfetta la conoscenza di sé è il fatto che Dio non rivela agli uomini le idee dell'anima, poiché la conoscenza indubitabile di essa è ottenuta tramite la semplice "conoscenza per coscienza", ovvero l'esperienza. In tal modo, si presume che il nostro spirito sia simile a quello degli altri uomini e che l'esperienza del sé, specifica di ogni individuo, sia simile e comune a tutti i soggetti appartenenti alla stessa specie<sup>187</sup>.

### 3. LA MATERIA IN CARTESIO E MALEBRANCHE

Il *focus* di questa indagine si concentra sulla materia, pertanto l'analisi del pensiero di Descartes e Malebranche risulta fondamentale per comprendere il concetto dalla loro prospettiva, preparandosi così ad affrontare l'idealismo immaterialista di George Berkeley, che verrà trattato nel capitolo successivo. Come già accennato, secondo Cartesio, tutte le verità, incluso il concetto stesso di materia, dipendono da Dio. Questa concezione è chiaramente esplicitata nel suo lavoro *Il Mondo*, dove si aderisce al principio scolastico della "creazione continua". Tale principio sostiene che il mondo viene ricreato da Dio ad ogni istante, e grazie a Dio la materia persiste nell'esistenza, poiché da sola non sarebbe in grado di mantenerla<sup>188</sup>. Il meccanicismo di Cartesio spiega anche come gli oggetti del mondo esterno vengano percepiti dai soggetti, ma l'autore sottolinea che non esiste una relazione diretta tra gli oggetti percepiti e le sensazioni che si formano nella mente dei soggetti percipienti, almeno per quanto riguarda le proprietà non estensive di tali oggetti. Secondo Cartesio, la materia è priva di pensiero, coscienza e volontà, ma ha

---

<sup>187</sup> Cfr. Ivi, pp. 75-88.

<sup>188</sup> Cfr. G. MORI, *Cartesio...* cit., pp. 62-63.

la “capacità” di attivare un meccanismo per cui verrebbero a costituirsi delle tracce nell’anima congiunta al corpo sensibile che fa esperienza del mondo: «le percezioni che noi riferiamo alle cose fuori di noi, ossia agli oggetti dei nostri sensi, sono causate, per lo meno quando la nostra opinione non è erronea, appunto da quegli oggetti, che, eccitando dei movimenti negli organi del senso esterno, ne eccitano anche, attraverso i nervi, nel cervello; e sono questi moti che fanno avvertire all’anima gli oggetti»<sup>189</sup>. D’altra parte, Cartesio ammette che la materia esiste perché è caratterizzata dalle sue proprietà estensive, quali dimensioni, forma e movimento, ovvero da proprietà quantificabili, ma non da qualità accidentali, come il caldo, il freddo e il colore. L’estensione, pertanto, assume un ruolo sostanziale ed essenziale nella caratterizzazione dei corpi sensibili, secondo Cartesio<sup>190</sup>. Per analizzare nello specifico la materia-estensione, Cartesio intende procedere esaminandola nella sua essenza priva di qualsiasi elemento sensibile, poiché parte della matematica pura; in effetti, secondo l’autore, è solo in questa dimensione che si gioca l’esistenza o meno della materia, anche nel mondo sensibile. Nella “sesta Meditazione Metafisica”, Cartesio afferma che le cose materiali esistono almeno nella misura in cui le considera come oggetto delle dimostrazioni geometriche, «visto che in questa maniera le concepisco molto chiaramente e distintamente»<sup>191</sup>. Il processo analitico di Descartes segue il seguente percorso: innanzitutto, di fronte al soggetto pensante, sono posti gli oggetti del mondo, ma non si ha ancora certezza riguardo alla loro esistenza reale. Tuttavia, se il mondo può essere conosciuto, allora ciò che si può conoscere di esso deve basarsi su un’idea innata, proprio come è stato fatto per dimostrare l’esistenza e la veracità di Dio. In questo caso specifico, l’idea innata fondamentale è quella di estensione, che rappresenta i principi matematici conosciuti a priori dall’intelletto umano.

Questo argomento richiama il concetto platonico di *anamnesi* (ἀνάμνησις), presente nel *Menone*, secondo cui il processo del conoscere è un ricordare, una reminiscenza, come Socrate sostiene nell’esempio dell’indagine effettuata con l’aiuto del giovane servo per dimostrare il teorema di Pitagora. Le idee matematiche, spiega Cartesio, sono innate nella mente umana e devono essere verità indubitabili, in quanto poste nell’intelletto dei soggetti da Dio, la cui veracità è stata dimostrata. Se la matematica è un’idea innata e

---

<sup>189</sup> R. DESCARTES, *Le passioni dell’anima*, in “Cartesio. Opere filosofiche”, vol. 4, a cura di E. Garin e M. Garin, Laterza, Roma-Bari, 1986, § 23, p. 18.

<sup>190</sup> Cfr. G. MORI, *Cartesio...* cit., pp. 60-61.

<sup>191</sup> R. DESCARTES, *Meditazioni Metafisiche...* cit., Sesta Meditazione, p. 66.

indubitabile nella mente umana, allora la materia, intesa in modo astratto come spiegato precedentemente, può essere verificata e dimostrata, e questo concetto può poi essere applicato al mondo sensibile. Ma come Cartesio arriva concretamente a fornire certezza sull'esistenza o meno delle cose materiali? Per dare dimostrazione effettiva dell'esistenza dei corpi, Cartesio procede partendo da ciò che è in lui più prossimo, il suo stesso corpo. Spiega di avvertire l'esistenza reale del suo sé sensibile e delle sensazioni di piacere e dolore derivanti dagli avvenimenti che coinvolgono il suo corpo. Allo stesso modo, percepisce le proprie passioni, come gioia, tristezza, collera, ecc., e tutte le caratteristiche qualitative degli oggetti che rientrano sotto i suoi sensi. Tali qualità devono appartenere a oggetti esterni che provocano tali sensazioni solo quando sono presenti e non dipendono dall'approvazione del pensiero: «sperimentavo infatti che esse si presentavano al pensiero senza che il mio consenso fosse richiesto, di guisa che non potevo sentire alcun oggetto, per quanta volontà ne avessi, se esso non si trovava presente all'organo di uno dei miei sensi; e non era per nulla in mio potere di non sentirlo quando si trovava presente»<sup>192</sup>.

Naturalmente, ogni sensazione dà origine alla formazione di idee correlate ad essa e, secondo Cartesio, queste idee risultano così chiare e vivide rispetto a quelle dell'immaginazione che sembrano provenire direttamente dai sensi, anziché essere prodotte dall'intelletto stesso. Cartesio riconosce che le verità riguardanti le cose sensibili possono essere messe in discussione dalle verità di ragione; i sensi possono ingannare, proprio come si può essere ingannati di fronte a una torre che appare rotonda da una certa distanza, ma che si rivela quadrata a uno sguardo ravvicinato. Tuttavia, egli sostiene che Dio ha voluto che i sensi conducessero più facilmente alla verità che all'errore, soprattutto per quanto riguarda ciò che è utile o dannoso per il corpo. Questo rende più semplice riconoscere gli errori ai quali la natura umana è soggetta, in modo da evitarli e correggerli con maggiore facilità<sup>193</sup>.

Cartesio, nel suo ragionamento, considera l'idea dei corpi così chiara e distinta che sembra impossibile escluderne l'esistenza nel mondo. Per dimostrare questa tesi, coinvolge anche un'altra facoltà umana, l'immaginazione. Quest'ultima, essendo una capacità legata alla sensibilità, può costituire una prova dell'esistenza delle cose materiali,

---

<sup>192</sup> R. DESCARTES, *Meditazioni Metafisiche...* cit., Sesta Meditazione, p. 165.

<sup>193</sup> Cfr. Ivi, p. 76-77.

in quanto è il mezzo attraverso il quale acquisiamo conoscenza riguardo ai corpi. Quindi, il possedere l'immaginazione ci spinge a considerare reale anche ciò che è di natura materiale, non solo spirituale. Nonostante ciò, Cartesio riconosce che siamo ancora imprigionati in una dimensione congetturale. Egli spiega che «quando immagina, invece, [lo spirito] si volge verso il corpo, e vi considera qualche cosa di conforme all'idea che ha formato egli stesso, o che ha ricevuto per mezzo dei sensi. Io concepisco, dico, facilmente che l'immaginazione possa prodursi in questa maniera, se è vero che vi siano dei corpi; e poiché non posso trovare nessun'altra via per spiegare come essa si produca, congetturo di lì che probabilmente vi sono dei corpi»<sup>194</sup>. Pur consapevole del rischio di inganno dei sensi, Cartesio ritiene che almeno su alcune cose essi non debbano fallire, poiché altrimenti Dio avrebbe dotato l'uomo di una facoltà completamente inutile per la conoscenza. In sostanza, pur ammettendo la possibilità di errori nella percezione sensoriale, Cartesio sostiene che i sensi devono, in qualche misura, fornire un'immagine veritiera del mondo esterno per essere funzionali nella nostra comprensione della realtà. La dimostrazione di Cartesio si fonda sulla distinzione tra sensibilità e intelletto: mentre l'intelletto ci permette di conoscere le caratteristiche intrinseche dei corpi esterni, non ci fornisce prova della loro esistenza. D'altra parte, la sensibilità può ingannarci riguardo alle caratteristiche accidentali degli oggetti sensibili, ma non sulla loro effettiva esistenza. Come giunge Cartesio a questa conclusione? Egli si rifà alla dimostrazione dell'esistenza e della veracità divina, che assicura che non ci sia possibilità di inganno senza alcuna via d'uscita, grazie all'uso dell'intelletto e della volontà. Se riguardo alle percezioni sensibili delle caratteristiche accessorie degli oggetti, l'errore dei sensi può essere corretto grazie alle idee chiare e distinte dell'intelletto e alla libertà della volontà umana di sospendere il giudizio su idee confuse, non c'è modo di correggere l'errore sull'esistenza dei corpi da parte dei sensi. Tuttavia, poiché Dio non è un essere ingannatore ma verace, il fatto che non esista alcun meccanismo correttivo per l'inganno dei sensi riguardo all'esistenza delle cose, implica che le cose devono necessariamente esistere anche nella realtà. Cartesio afferma: «ora, Dio non essendo ingannatore, è manifestissimo che egli non m'invia queste idee immediatamente lui stesso, e neppure per mezzo di qualche creatura nella quale la loro realtà obbiettiva non sia contenuta formalmente, ma solo eminentemente. Perché, non avendomi dato nessuna facoltà per conoscere che ciò sia,

---

<sup>194</sup> Ivi, pp. 68-69.



ma, al contrario, una grandissima propensione a credere che esse mi sono inviate, o partono dalle cose corporee, io non vedo come si potrebbe scusarlo d'inganno, se, in effetti, queste idee partissero, o fossero prodotte da cause diverse dalle cose corporee. E pertanto bisogna confessare che le cose corporee esistono»<sup>195</sup>. In altre parole, poiché Dio è verace e non inganna, le idee che possediamo riguardo alle cose corporee devono derivare dalla loro effettiva esistenza. Di conseguenza, secondo Cartesio, i corpi, compreso il nostro corpo, esistono così come esiste la mente, e rappresentano due entità distintamente separate. È possibile avere un'idea chiara e distinta sia dei corpi sia della mente, e poiché Dio produce solo idee chiare e distinte negli esseri umani, corpo e mente devono essere entità indipendenti l'una dall'altra. Tuttavia, Cartesio spiega che la relazione tra la *res cogitans* (mente pensante) e la *res extensa* (corpo esteso) è intimamente stretta. La natura puramente fisica e la natura puramente intelligibile, nella loro unione, danno origine a una terza natura che appartiene esclusivamente all'essere umano. Questa unione implica che la mente non "guida" il corpo come un timoniere guida una nave, ma la mente avverte intimamente ogni singola modifica materiale relativa al sé sensibile. Ad esempio, la mente percepisce ogni dolore proveniente dal corpo, mentre il timoniere non avverte le rotture della chiglia della nave che dirige. Cartesio sostiene che la sensibilità è stata messa da Dio con uno scopo preciso: la conservazione del composto mente-corpo: «infine, io osservo che, poiché di tutti i movimenti, i quali avvengono nella parte del cervello di cui lo spirito riceve immediatamente l'impressione, ognuno produce solo una certa sensazione, non si può in ciò desiderare, né immaginare nulla di meglio, se non che questo movimento faccia risentire allo spirito, fra tutte le sensazioni che è capace di produrre, quella che è più adatta e più ordinariamente utile alla conservazione del corpo umano, quando sia in piena salute»<sup>196</sup>. Tuttavia, queste considerazioni mettono in discussione l'affermazione di Cartesio sull'inesistenza di una causa finale nell'operato di Dio e ammettono che la natura umana sia suscettibile di inganno in una minoranza dei casi, nonostante funzioni correttamente nella maggior parte di essi. Ma la questione è complessa: Dio è e rimane verace, e le imperfezioni dell'uomo, dovute alla sua natura finita, lo conducono all'errore<sup>197</sup>. In conclusione, scrive Cartesio che tutte queste considerazioni sono certamente molto utili, «non solamente per riconoscere tutti gli errori

---

<sup>195</sup> Ivi, p. 74.

<sup>196</sup> Ivi, p. 81.

<sup>197</sup> Cfr. G. MORI, *Cartesio...* cit., pp. 141-149.

ai quali la mia natura è soggetta, ma anche per evitarli, o per correggerli più facilmente [...] poiché la necessità della pratica ci obbliga spesso a deciderci prima di aver avuto il tempo di un così attento esame, bisogna confessare che la vita dell'uomo è soggetta ad errare spessissimo nelle cose particolari; ed infine bisogna riconoscere la infermità e la debolezza della nostra natura»<sup>198</sup>.

Malebranche, in linea con Cartesio, concepisce la materia come estensione, ma presenta alcune differenze rispetto al pensiero cartesiano. Pur ammettendo l'esistenza dei corpi sensibili, Malebranche nega loro qualsiasi potere causale sulle sensazioni dell'animo umano, a differenza di Descartes. Secondo lui, le sensazioni derivano dalle idee presenti nella mente divina; quindi, non sono gli oggetti mondani a causare le idee (agiscono solo come cause occasionali, non efficienti), e le cose sensibili non possiedono alcuna specificità accidentale, nessuna qualità in grado di produrre risposte attive nell'animo percipiente. Nel sistema di Malebranche, la conoscenza deriva unicamente da Dio, anche se non si tratta di una visione diretta dell'essenza divina, ma piuttosto della visione del creato, permettendo all'uomo di partecipare alla conoscenza degli oggetti mondani. Questa concezione della materia, intesa come partecipazione alla creazione divina, avviene attraverso l'idea generale di estensione, nota come "estensione intelligibile", come egli scrive nei suoi *Chiarimenti*. Questa estensione intelligibile rappresenta la condizione di possibilità per la conoscenza dei corpi e funge da modalità ideale che "imita" l'essenza divina dal punto di vista estensivo. In questo contesto, l'uomo vede nell'idea di estensione ciò che Dio è non per sé stesso, ma solo ciò che Dio ha visto in se stesso quando ha voluto creare il mondo<sup>199</sup>. Malebranche sottolinea che l'animo umano non conosce direttamente i corpi, ma solo attraverso l'archetipo stesso dei corpi, ovvero mediante le idee in Dio a cui la mente umana accede per Sua concessione. Ciò che l'uomo conosce sono le cose intelligibili, non i corpi sensibili: «*Les hommes ont donc des idées des choses purement intelligibles; & ces idées font bien plus claires que celles des objets sensibles*»<sup>200</sup>. Sebbene Malebranche non rinunci alla dimostrazione cartesiana del mondo esterno basata sulla veracità divina, giunge alla conclusione, che espone nel *Quinto Chiarimento* della *Ricerca*, che tale dimostrazione non sia necessaria e persino

---

<sup>198</sup> R. DESCARTES, *Meditazioni Metafisiche...* cit., Sesta Meditazione, pp. 82-83.

<sup>199</sup> Cfr. N. Malebranche, *Lettre a Dortous de Mairan*, in "Méditations métaphysiques et correspondance", M. Delloye, libraire-éditeur, Paris, p. 148.

<sup>200</sup> N. MALEBRANCHE, *Éclaircissements*, in "De la recherche de la vérité", Tome III, p. 52.

impossibile per la mente umana<sup>201</sup>. Secondo Malebranche, la relazione tra il Creatore e il mondo sensibile è priva di una necessità intrinseca poiché il mondo, per sua definizione, è fragile e precario, mentre l'evidenza esiste solo in un legame necessario. Sebbene Dio abbia potuto creare il mondo sensibile, lo ha fatto per libera scelta, non per una necessità ineluttabile. L'esistenza dei corpi è difendibile solo tramite la fede, poiché le sacre scritture così lo affermano; non vi è certezza illuminata per gli uomini riguardo all'esistenza dei corpi, ma solo un giudizio naturale, rafforzato dalla fede. Si può credere che il mondo materiale esista, come scrive Malebranche, ma non si può avere una conoscenza effettiva di esso. L'evidenza del mondo materiale esiste solo nell'Idea di estensione, alla quale l'intelletto umano partecipa grazie alla mente divina. Se l'uomo pretendesse di convincersi dell'esistenza dei corpi al di fuori di tale ragionamento, finirebbe per sostituirsi a Dio stesso: *«Ce raisonnement est petit être assez juste. Cependant il faut demeurer d'accord qu'il ne doit point passer pour une démonstration évidente de l'existence des corps. Car enfin Dieu ne nous pousse point invinciblement à nous y rendre. Si nous y consentons, c'est librement: nous pouvons n'y pas consentir. Si le raisonnement que je viens de faire est juste, nous devons croire qu'il est tout à fait vraisemblable qu'il y a des corps: mais nous ne devons pas en demeurer pleinement convaincus par ce seul raisonnement. Autrement c'est nous qui agissons, & non pas Dieu en nous. C'est par un acte libre, & par conséquent sujet à l'erreur que nous consentons, & non par une impression invincible: car nous croyons parce que nous le voulons librement, & non parce que nous le voyons avec évidence»*<sup>202</sup>. In sintesi, l'estensione intelligibile esiste nella mente divina, ma non è necessariamente accompagnata da un'estensione materiale. Quest'ultima viene accettata per fede o, ancor meglio, come rivelazione di Dio. È fondamentale ribadire che gli oggetti stessi, secondo Malebranche, non hanno il potere di causare alcuna reazione corporea; solo Dio, come prima e unica causa di tutte le cose, è capace di produrre le modificazioni cerebrali che si manifestano come sensazioni degli oggetti percepiti. Da ciò discende la conclusione di Malebranche che non vi sia alcuna necessità che i corpi esistano al di fuori del soggetto percipiente. In questo contesto, la posizione di Malebranche si allontana dalla dimostrazione di Cartesio riguardo all'esistenza della materia. Secondo Malebranche, non è sufficiente dimostrare

---

<sup>201</sup> Cfr. M. PRIAROLO, *Malebranche...* cit., pp. 93-94.

<sup>202</sup> N. MALEBRANCHE, *Éclaircissements ...* cit., p. 72.

l'esistenza e la veridicità di Dio, ma è altrettanto cruciale che Dio stesso rassicuri l'uomo sull'esistenza reale del mondo esterno. Ciò deriva dal fatto che gli oggetti del mondo sensibile non sono percepibili o comprensibili di per sé, ma solo attraverso l'idea in Dio dell'estensione. Questa idea si configura come una modalità specifica che l'anima assume nel partecipare al divino e non corrisponde esattamente agli stessi corpi.

Secondo Malebranche, il fondamento indubitabile dell'esistenza del mondo risiede nella fede nella Parola di Dio. Contrariamente a Cartesio, egli nega la possibilità di dimostrare razionalmente, senza ricorrere alla fede, l'esistenza del mondo. In effetti, vi è un'opposizione, in un certo senso, tra ragione e fede, poiché la fede rappresenta una credenza cieca, non dimostrata né intuita in Dio, mentre solo le verità razionali possono essere intuite in Dio. Malebranche tenta di conciliare queste prospettive sostenendo che sia la fede che la ragione provengono da Dio, ma dal punto di vista epistemologico, rimangono opposte, poiché la fede appare oscura, mentre la ragione chiara. L'autorità divina è infallibile, mentre gli uomini sono soggetti a errori: «bisogna dunque distinguere i misteri della fede dalle cose della natura. Bisogna sottomettersi ugualmente alla fede e alla evidenza, ma nelle cose di fede non si deve andare a cercarne l'evidenza prima di crederle, come in quelle della natura non ci si deve fermare alla fede, ossia all'autorità dei filosofi. In una parola: per aver fede bisogna credere ciecamente, mentre per essere filosofi bisogna vedere evidentemente: infatti l'autorità divina è infallibile, mentre tutti gli uomini sono soggetti a sbagliare»<sup>203</sup>. Questo lo distingue nettamente dalla visione panteistica di Spinoza, dove la natura è considerata una sorta di modifica o accidente di un'unica sostanza, identificata con Dio stesso. Invece, nella filosofia di Malebranche, Dio contiene in sé le idee di tutti i corpi, alle quali partecipano i soggetti percipienti, ma i corpi esterni sono visti come sostanze estese a se stanti, seguendo il pensiero cartesiano. L'idea dell'estensione intelligibile, che risiede nella mente divina, rappresenta l'archetipo del mondo sensibile, ma non coincide direttamente con l'estensione stessa. Malebranche critica Spinoza per la sua confusione tra le idee dei corpi e i corpi stessi, poiché considerava l'intera natura come parte di una sostanza unica, quella divina. La critica di Malebranche a Spinoza dimostra la non necessità del mondo sensibile, sostenendo che gli oggetti esterni non possono influenzare positivamente la mente umana. Secondo Malebranche, l'anima umana partecipa solamente delle idee degli oggetti presenti nella

---

<sup>203</sup> N. MALEBRANCHE, *La ricerca...* cit., p. 39.

mente divina, non direttamente degli oggetti materiali. Pertanto, in un paradosso, anche se Dio dovesse eliminare il mondo sensibile, i singoli individui potrebbero continuare a percepire la realtà esattamente come prima, partecipando alle idee degli oggetti sensibili nella mente divina<sup>204</sup>.

---

<sup>204</sup> Cfr. M. PRIAROLO, *Malebranche...* cit., pp. 94-112.

## CAPITOLO QUARTO

*Ci sono alcune verità talmente vicine alla mente, e ovvie per essa, che un uomo ha bisogno solo di aprire i suoi occhi per vederle.*

G. BERKELEY

### 1. L'IMMATERIALISMO DI GEORGE BERKELEY

L'evoluzione del pensiero filosofico qui trattato, che ha avuto origine dalla profonda riflessione di Cartesio e si è arricchita attraverso le molteplici sfumature della visione di Malebranche, ha gettato le basi per una delle dottrine più affascinanti e dibattute dell'epoca moderna: l'immaterialismo di Berkeley. Questa prospettiva filosofica, avanzata da Berkeley, si erige come una sfida diretta al predominante materialismo dell'epoca e alla radicata convinzione nella realtà oggettiva, indipendente dalla coscienza umana. La sua filosofia si sviluppa come un cammino verso una comprensione più profonda delle intricate connessioni tra mente, percezione e il vasto mondo esterno, gettando una luce nuova sulla complessità della natura umana e sull'interpretazione della realtà stessa.

Mentre la prospettiva cartesiana colloca l'orizzonte conoscitivo all'interno del dominio umano, ponendo l'essere umano stesso al centro dell'indagine filosofica, Malebranche sposta completamente il suo sguardo verso la sfera metafisica, con la volontà di liberare l'anima dal corpo già in terra per donarla interamente al divino<sup>205</sup>. Secondo Malebranche, la conoscenza del mondo assume come utilità essenziale quella di svalutare il sensibile per esaltare la funzione primaria di Dio nella conoscenza umana delle cose. Nel suo pensiero, gli enti sensibili non fungono come strumenti di conoscenza, bensì, in tutta la loro passività, agiscono come specifici veicoli di glorificazione divina. In questo contesto, l'immaterialismo di Berkeley emerge come una risposta audace alle sfide poste sia dal dualismo cartesiano, sia dalla teoria della visione di Malebranche. La sua affermazione, secondo la quale l'esistenza delle cose materiali è solamente la

---

<sup>205</sup> Cfr. N. Malebranche, *Colloqui sulla metafisica, la religione e la morte*, a cura di A. De Maria, San Paolo Edizioni, Milano, 1999, pp. 4-5.

percezione di esse, potrebbe apparire paradossale; tuttavia, ha il merito di spalancare le porte a un radicale riesame della natura stessa della realtà.

Berkeley non risparmia ferme condanne al pensiero filosofico precedente per aver sprecato troppo tempo in sterili discussioni, «senza discendere alle parti pratiche della vita o istruirsi nelle più necessarie e importanti parti della conoscenza»<sup>206</sup>. Egli accusa questi filosofi di rendere complesso ciò che è intrinsecamente semplice, manifestando un ingiustificato scetticismo verso ciò che può essere percepito attraverso i sensi e affermando che questi ultimi sono fuorvianti e incapaci di svelare la vera natura degli oggetti del mondo, limitandosi a descriverne solamente le caratteristiche accessorie. Berkeley si riferisce principalmente ai *minute philosophers* (i filosofi minuziosi, o minuti filosofi), ossia a coloro che, concentrandosi eccessivamente sui particolari, trascurano la visione d'insieme. In un articolo pubblicato il 1° giugno 1713, sulla rivista *The Guardian*, egli racconta di aver notato una mosca posata su una colonna mentre contemplava l'interno della *Chiesa di Saint Paul*, a Londra. Questo episodio lo porta a riflettere sulla prospettiva della mosca come libero pensatore. Nell'articolo, Berkeley sottolinea che per comprendere appieno il disegno di un edificio, rivelando la sua simmetria e corrispondenza ad un progetto, è necessario avere un ampio campo visivo. Tuttavia, per la mosca, il campo visivo è limitato e ciò le impedisce di percepire la funzione delle parti nell'intero. Le piccole differenze superficiali, agli occhi dell'insetto, sembrano assumere l'aspetto di rocce enormi e di precipizi pericolosi. Berkeley rileva che questa dinamica appare molto simile al modo in cui operano i pensatori minuziosi: le piccole differenze superficiali per loro diventano significative disuguaglianze<sup>207</sup>. Questo tema sarà ulteriormente sviluppato nella sua opera *Alciphron, or the Minute Philosopher*, pubblicata per la prima volta nel 1732. Nell'*Alcifrone*, Berkeley spiega che l'appellativo “minuti filosofi” è ripreso da Cicerone e non possiede affatto un carattere positivo: «[...] i liberi pensatori moderni sono proprio gli stessi di quelli che Cicerone chiamò minuti filosofi, il

---

<sup>206</sup> G. BERKELEY, *Dialoghi tra Hylas e Philonous*, a cura di C. Guzzo, Torino, UTET, 1946, p. 43.

<sup>207</sup> «In the midst of my contemplation, I beheld a fly upon one of the pillars; and it straightway came into my head, that this same fly was a free-thinker. For it required some comprehension in the eye of the spectator, to take in at one view the various parts of the building, in order to observe their symmetry and design. But to the fly, whose prospect was confined to a little part of one of the stones of a single pillar, the joint beauty of the whole, or the distinct use of its parts, were inconspicuous, and nothing could appear but small inequalities in the surface of the hewn stone, which in the view of that insect seemed so many deformed rocks and precipices» in G. BERKELEY, *Of thoughts enlarg'd, and more exalted mind*, in “The Guardian”, 70 (Monday, June 1, 1713).

cui nome mirabilmente loro conviene, poiché è una setta che diminuisce le cose di maggior valore, i pensieri, le vedute e le speranze degli uomini; tutta la conoscenza, le nozioni e teorie della mente essi riducono al senso; contraggono e degradano la natura umana al livello basso e meschino della vita animale, e ci assegnano soltanto una piccola dose di tempo invece dell'immortalità»<sup>208</sup>.

Ritornando più precisamente al discorso relativo alla materia, secondo Berkeley, ritenere che esista una realtà separata al di fuori della sfera della mente pensante rappresenta la radice profonda dello scetticismo, nonché dell'ateismo, del deismo e delle varie forme di idolatria. La concezione autonoma della materia, spiega Berkeley, implica l'autonomia del mondo, escludendo qualsiasi spazio per l'intervento divino; in tal modo, continua l'autore, gli oggetti dei sensi, considerati più di semplici sensazioni della mente, hanno spinto intere popolazioni ad adorare le proprie idee, ignorando quella «mente eterna e invisibile che produce e sostiene tutte le cose»<sup>209</sup>. Questo scetticismo affonda le sue radici nell'idea di *adaequatio intellectus ad rem*, ovvero nella ricerca dell'adeguazione dell'intelletto alla cosa, un concetto radicato nella tradizione aristotelico-scolastica. Con Aristotele, inizia un modo di conoscere che parte dal mondo sensibile, da ciò che è naturalmente confuso ma più immediatamente comprensibile per la mente umana: «innanzitutto, a noi risultano evidenti e manifeste le realtà quanto più sono <fra loro> confuse, e solo in un secondo tempo, a partire da queste, si mettono a fuoco gli elementi e i principi che permettono di distinguerle»<sup>210</sup>. Con il termine “confuse”, Aristotele si riferisce alla loro mescolanza. Quindi, è necessario procedere all'indietro, cercare le cause, ovvero i principi che generano il moto, e gli elementi, ovvero le componenti in cui un ente si suddivide. Questo è lo scetticismo che Berkeley contesta; egli considera questo approccio come un punto di partenza che svaluta il senso comune (da cui Berkeley prende le mosse per la sua speculazione) in favore della ricerca di questioni che allontanano dalla verità in quanto tale.

Berkeley va oltre, considerando lo scetticismo come un'erosione morale e una fonte di incertezza intellettuale. Egli enfatizza questa prospettiva negativa attraverso l'utilizzo di un esempio umano, senza esplicitamente menzionarlo, ossia il pensiero di Pierre Bayle,

---

<sup>208</sup> G. BERKELEY, *Alcifrone*, a cura di A. Guzzo e C. Guzzo, Bologna, Zanichelli, 1963, p. 90.

<sup>209</sup> G. BERKELEY, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, tr. it. di D. Bertini, Bompiani, Milano, 2022, p. 379.

<sup>210</sup> ARISTOTELE, *Fisica*... cit., 184a21.



specialmente all'interno del contesto del dibattito fideistico<sup>211</sup>. Bayle presenta un fideismo critico che separa nettamente fede e ragione, privandole di ogni legame reciproco. Per Bayle, la ragione non ha la capacità di fornire una dimostrazione dell'esistenza di Dio, e conseguentemente la fede risulta sfuggente e inafferrabile. Analogamente, la fede non può essere guidata dalla ragione, portando così a credenze che potrebbero apparire illogiche. Bayle ritiene che non vi sia spazio per una conciliazione tra queste due sfere, costringendo l'individuo a una scelta definitiva, ed invita, pertanto, ad abbracciare la fede. Sebbene questa sia una via condivisa da un uomo di Dio come Berkeley, per Bayle tale scelta è strumentale, poiché gli offre un modo particolare per formulare affermazioni audaci, persino a rischio di apparire blasfemo. Bayle si difende sostenendo che la ragione è incapace di cogliere le verità divine e che le sue conclusioni perdono di significato quando si affronta il dominio della fede. Secondo la sua visione, l'unico percorso verso la verità risiede nell'accettazione della fede in Dio; tuttavia, in un curioso capovolgimento, Bayle utilizza questa stessa direzione per stabilire logicamente l'assenza del divino. Ciò lo conduce a proporre una spiazzante alternativa: l'esistenza del male (indiscutibile) contro quella di Dio (soggetta a contestazione)<sup>212</sup>.

Al contrario di Bayle, Berkeley ritiene fondamentale mantenere un'integrazione tra le due dimensioni, razionale e spirituale. Egli sostiene la necessità di identificare i Principi fondamentali su cui basare il ragionamento umano, la dimensione razionale, per ottenere un'evidenza completa di tutte le cose. Tali Principi, riconducibili all'onnipotenza divina e all'immortalità dell'anima, dunque alla sfera spirituale, afferma Berkeley, sono intrinsecamente chiari e semplici, costituendo nozioni basilari condivise in modo naturale da tutti gli individui. In questa prospettiva, l'approccio "scettico" della tradizione filosofica, sostiene l'autore, risulta ancora più dannoso e sterile, poiché ha spesso originato enigmi insolubili, allontanando la mente dalla verità che, per sua natura, è semplice. Nel suo *Dialoghi tra Hylas e Philonous*, egli scrive: «se i Principi che qui mi sforzo di diffondere sono ammessi come veri, le conseguenze che, io penso, scaturiscono evidentemente di là sono che l'Ateismo e lo Scetticismo saranno completamente distrutti, molto punti intricati resi chiari, grandi difficoltà risolte, parecchie parti inutili della scienza eliminate, la speculazione riportata alla pratica e gli uomini ricondotti dai

---

<sup>211</sup> Cfr. G. BERKELEY, *Trattato...* cit., nota 4, p. 443.

<sup>212</sup> Cfr. G. MORI, *L'ateismo dei moderni*, Carocci Editore, Roma, 2016, pp. 85-94.

paradossi al senso comune»<sup>213</sup>. Berkeley sottolinea che lo scetticismo si presenta principalmente come sfiducia radicale verso ogni cosa, una sospensione del giudizio sia per quanto concerne l'affermazione, sia per la negazione di una questione. Tuttavia, egli differenzia tra coloro che negano o affermano con fermezza una posizione e chi nega la realtà e la verità stessa delle cose (i veri scettici)<sup>214</sup>. Secondo Berkeley, questa verità risiede nell'assenza di materia al di fuori del soggetto percipiente. Di conseguenza, gli scettici sono coloro che si basano sulla supposizione che la materia sia reale e che esista come entità a sé, ovvero come sostanza separata dalla mente.

Sebbene questa concezione vada in controtendenza con la divisione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*<sup>215</sup>, il discorso di Berkeley sulla conoscenza rivela affinità con il pensiero di Cartesio. Entrambi sottolineano l'importanza di coltivare la mente per raggiungere una comprensione della verità nella sua immediata semplicità. Questo implica un approccio sistematico e ordinato della mente, che a sua volta richiama l'immagine evocativa della "caverna", come espresso da Berkeley nel suo *Alcifrone*: «comprendo benissimo che occhi tenuti a lungo all'oscuro non possono sopportare la vista improvvisa della luce di mezzogiorno, ma devono esservi portati per gradi. È per questa ragione che gli abili gentiluomini della nostra professione sono abituati a procedere gradualmente, cominciando da quei pregiudizi a cui gli uomini sono meno attaccati, di qui procedendo a minare il resto per gradi lenti e insensibili, finché non abbiano demolito l'intera fabbrica della follia e superstizione umane»<sup>216</sup>. In modo analogo, si comporta nel IV dialogo dell'*Alcifrone*, dove tratta di un'altra tematica importante, dell'esistenza di Dio, a dimostrazione dell'importanza della filosofia platonica per l'autore: «supponiamo un popolo di uomini ciechi dall'infanzia, tra cui arrivi uno straniero, il solo uomo che veda in tutto il paese [...]»<sup>217</sup>. Per Berkeley (e Cartesio), ciò implica un distacco dalle nozioni tradizionali, influenzate dall'approccio aristotelico, al fine di abbracciare una

---

<sup>213</sup> G. BERKELEY, *Dialoghi...* cit., pp. 44-45.

<sup>214</sup> Cfr. Ivi, p. 293

<sup>215</sup> Cartesio così si esprimeva nel merito nei *Principia philosophiae*: «non v'è dubbio che ci pervenga da qualche cosa che è diverso dalla nostra mente. Non è infatti in nostro potere far sì che avvertiamo una cosa piuttosto che un'altra, ma ciò dipende assolutamente da quella cosa che impressiona i nostri sensi [...] Dobbiamo pertanto qui assolutamente concludere che esiste una certa cosa estesa in lunghezza, in larghezza, in profondità, e dotata di tutte quelle proprietà che abbiamo chiaramente percepito convenire a cosa estesa. È questa cosa estesa che diciamo corpo o materia» in R. DESCARTES, *Principia philosophiae*, a cura di J. R. Armogathe e G. Belgioioso, La scuola di Pitagora, Napoli, 2013, Parte Seconda, § I.

<sup>216</sup> G. BERKELEY, *Alcifrone...* cit., p. 83.

<sup>217</sup> Ivi, p.220.

conoscenza autentica e indubitabile, libera da ambiguità o incertezze. Tuttavia, a differenza di Cartesio, il quale ambisce a una conoscenza universale, Berkeley riconosce che alcuni ostacoli possono rivelarsi insuperabili, al di là delle capacità umane di indagine, e incompatibili con un uso corretto della ragione: dopo tutto, la mente umana è, per definizione, limitata. Pertanto, egli auspica che «tutte le persone prudenti e imparziali [trattino] con modestia e cautela quei sacri misteri che sono al di là della comprensione delle nostre facoltà»<sup>218</sup>.

Dunque, in netto contrasto con Descartes, Berkeley rifiuta l'idea di una sostanza materiale limitando la sua esistenza, almeno in senso stretto, al solo ambito del *cogito*. Secondo Berkeley, se la materia non ha una natura intrinseca, come dimostrato, diviene chiaro che cercare di acquisire conoscenza, partendo dall'assunzione che gli oggetti esistano al di fuori della mente, non possa che condurre all'insormontabile difficoltà concettuale di ottenere certezza nel campo della conoscenza in generale. In questa prospettiva, fintanto che si attribuisce una realtà autonoma alle cose prive di coscienza, distinta dalla loro percezione, si erige un muro invalicabile alla certezza nella comprensione della natura di qualsiasi entità non pensante e persino nella sua stessa esistenza<sup>219</sup>. Berkeley sente quindi la necessità di fondare in modo solido e condiviso la sua epistemologia, sottolineando l'importanza di raggiungere un accordo sul significato di tre concetti fondamentali: "cosa", "realtà" ed "esistenza". La nozione di "cosa" rappresenta l'essere stesso, costituendo la forma più generale di riferimento per ogni oggetto, e si divide in due categorie distinte: gli spiriti e le idee. Gli spiriti rappresentano le sostanze attive, mentre le idee, come precedentemente discusso, dipendono da questi spiriti, trovando fondamento nella mente che è in grado di sostenerle e conferire loro esistenza. Secondo Berkeley, la comprensione dell'esistenza di sé avviene attraverso il senso interno o la riflessione, mentre l'esistenza degli altri spiriti è raggiunta attraverso la ragione. Pur non essendoci idee riferite alle menti dei soggetti pensanti, è comunque possibile affermare che esiste una certa conoscenza di esse, proprio in questo modo. In modo analogo, conosciamo le relazioni tra le cose e le idee<sup>220</sup>. In questa cornice, risulta evidente che ciò che effettivamente esiste è l'idea stessa, una percezione sensoriale che trova dimora nella mente del soggetto che percepisce. Tuttavia, secondo Berkeley, si

---

<sup>218</sup> G. BERKELEY, *Dialoghi...* cit., p. 46.

<sup>219</sup> Cfr. G. BERKELEY, *Trattato sui principi...* cit., p. 373.

<sup>220</sup> Cfr. Ivi, pp. 373-375.

potrebbe sostenere che gli oggetti sensibili, in un certo senso, abitino anche all'esterno della mente, ma solo perché trovano esistenza nella mente di un altro ente. Queste qualità sensibili, dunque, dipendono da un sostegno per la loro concreta esistenza, una "sostanza" che le percepisca e conferisca loro l'essere; questa sostanza è rappresentata dagli spiriti, «mentre i filosofi ritengono comunemente che le qualità sensibili esistano effettivamente in una sostanza inerte, estesa e non percipiente, che chiamano materia; alla quale attribuiscono una sussistenza naturale, esterna a tutti gli esseri pensanti, o distinta dall'essere percepita da una qualsiasi mente, anche la mente eterna del Creatore, nella quale costoro suppongono soltanto le idee delle sostanze corporee create da Lui: posto che le ammettano essere create»<sup>221</sup>.

Pertanto, secondo Berkeley, non esiste alcuna causa efficiente naturale separata da una mente o da uno spirito. L'autore estende il suo ragionamento anche al contesto della matematica e della geometria, svelando un approccio simile a quello affrontato fino a questo punto. Egli sottolinea che le idee matematiche non traggono origine da oggetti materiali o da astrazioni indipendenti, bensì sono percezioni mentali che dipendono dall'attività della mente. In tal modo, respinge l'idea di entità matematiche separate e, al contrario, afferma che i concetti matematici, come i numeri e le figure geometriche, trovano esistenza esclusivamente in forma di idee nell'intelletto umano.

È importante sottolineare come la prospettiva immaterialistica di Berkeley non si traduca necessariamente in una negazione totale dell'esistenza delle cose materiali, come potrebbe sembrare dalle sue affermazioni; piuttosto, per Berkeley, le entità materiali sono "principalmente" da intendersi come modificazioni della mente, un concetto che si allinea con la tesi di Malebranche. In questo senso, come evidenziato precedentemente, il paradosso presentato da Malebranche suggerisce che, anche se Dio volesse eliminare ogni traccia del mondo sensibile, l'essere umano continuerebbe comunque a percepire le cose, attribuendo tale percezione a Dio. Tuttavia, è cruciale notare che la prospettiva di Malebranche sul ruolo delle Idee divine in Dio non coincide con il pensiero di Berkeley. La distinzione fondamentale tra i due filosofi risiede nella posizione di Dio nel processo di formazione delle percezioni: mentre Malebranche colloca Dio come intermediario assoluto tra la mente umana e la realtà esterna, limitando la conoscenza umana alla visione delle Idee in Dio, Berkeley afferma che la realtà è principalmente costituita da percezioni

---

<sup>221</sup> Ivi, p. 377.

mentali e che le Idee non richiedono necessariamente l'intervento divino per quanto riguarda la loro esistenza, almeno non nel senso proposto da Malebranche. Secondo Berkeley, Dio ha indubbiamente una funzione di primaria importanza poiché Egli garantisce una percezione continua e indubitabile, essendo la causa prima delle Idee nell'essere umano; tuttavia, le idee sono di natura umana. La sicurezza dell'esistenza, o meglio, della percezione degli enti, è garantita dal divino e ogni cosa ottiene realtà perché è stata già percepita da Dio, in eterno. In questo senso, è evidente come entrambi i filosofi riconoscano l'importanza di un ente superiore nella formazione delle percezioni, sebbene divergano nell'entità della mediazione divina. Le Idee, secondo Berkeley, così come per Descartes e Malebranche, costituiscono il principale strumento attraverso cui è possibile attribuire significato alla realtà sensibile, ed è ormai chiaro. Tuttavia, Malebranche, come già spiegato, concepisce le idee come esclusivamente appartenenti alla mente divina, fungendo da archetipi per le idee particolari. Questa particolarità in un certo qual modo avvicina Berkeley a Malebranche e, di conseguenza, anche a Platone, dato che le idee divine sono concepite da Berkeley come entità ideali dalle quali sorgono le idee umane. Tuttavia, emerge un elemento distintivo rispetto alla tesi malebranchiana: Berkeley sottolinea in maniera cartesiana che gli individui possiedono le proprie idee, che rappresentano l'immagine sensibile di ciò che si manifesta direttamente a ciascuno; di conseguenza, per Berkeley, le idee sono parte integrante del corredo percettivo umano. Questa dinamica si manifesta come una sorta di dualità concettuale: le idee operano come idee sensibili quando sono oggetto di percezione umana e acquisiscono il ruolo di idee archetipiche platoniche nella sfera divina. Se tale distinzione non fosse presente, allora il concetto di considerare le idee interne alla mente come mere immagini degli archetipi divini esistenti al di fuori del piano mentale porterebbe inevitabilmente allo scetticismo e questo perché le qualità sostanziali sarebbero separate da quelle accidentali<sup>222</sup>.

La comunicazione tra Dio e l'uomo mediante le idee avviene attraverso la sensibilità dell'uomo, anziché il puro intelletto che, come Berkeley afferma nei *Commentari*, lui stesso ammette di non comprendere<sup>223</sup>. Per capire appieno il pensiero di Berkeley e le sue differenze, specialmente rispetto a Cartesio e Malebranche, è tuttavia fondamentale condurre un'ulteriore analisi approfondita del suo sistema filosofico.

---

<sup>222</sup> Cfr. G. BERKELEY, *Trattato sui principi...* cit., p. 371.

<sup>223</sup> Cfr. G. BERKELEY, *Alcifrone...* cit., p. 7.

Nel 1709, Berkeley pubblica *An Essay towards a New Theory of Vision* e l'anno successivo porta alle stampe *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*. Pur essendo spesso considerati distinti per il tema affrontato (Voltaire stesso aveva elogiato il *Saggio*, ritenendolo valido, schernendo invece il *Trattato*<sup>224</sup>), questi due scritti si rivelano intimamente intrecciati, ruotando attorno al concetto centrale di immaterialità e all'insufficienza dell'uomo nella sua esperienza conoscitiva, poiché questa, spiega l'autore, è sempre e comunque mediata dal divino. Berkeley aveva ampiamente sviluppato questa teoria già al tempo dei suoi quaderni preparatori, redatti tra il 1706 e il 1708, noti come *Philosophical commentaries*, denominazione attribuita da Arthur Aston Luce, professore al Trinity College di Dublino all'inizio del XX secolo, esperto conoscitore del pensiero di Berkeley e suo biografo<sup>225</sup>.

Nella filosofia di Berkeley, è evidente che non trova spazio una *res extensa* cartesiana, è stato detto; non esiste una causalità necessaria tra la materia e le modificazioni della mente percipiente, proprio come pensava Malebranche, ma solo occasionale. Il legame tra causa ed effetto è sostituito da legami associativi non necessari, che diventano l'uno conseguente all'altro solo attraverso l'abitudine osservata nell'esperienza. Se questa relazione causale fosse presente, il concetto immaterialistico a cui Berkeley lega la propria filosofia cadrebbe, ma ciò che si osserva sono piuttosto associazioni di idee che non implicano una sostanza esterna alla mente. Le sostanze di Berkeley sono solo spirituali, tra loro legate dal linguaggio divino, garante di ogni relazione di carattere "materiale", ossia, rimanendo nel contesto immaterialistico e idealistico berkeleiano, garante apriori della percezione della realtà<sup>226</sup>.

Se l'esperienza porta ad associazioni abituali di idee, ciò richiama la prospettiva agostiniana, per cui tali associazioni si costituiscono come segni che conducono ad altro sulla base di regole esperienziali costanti. Ciò si manifesta come una sorta di linguaggio,

---

<sup>224</sup> Cfr. G. BERKELEY, *Saggio su una nuova teoria della visione*, tr. it. di D. Bertini, Bompiani, Milano, 2022, p. 5.

<sup>225</sup> «Il professor A. C. Fraser, che trovò l'opera, la pubblicò nella sua edizione delle Opere (1871) col titolo *Commonplace Book of Occasional Metaphysical Thoughts*. La struttura del volume non fu capita al tempo del Fraser, e leggendo gli appunti nell'ordine sbagliato egli poté cavarne poco o nulla, e prese il volume per un libro letterariamente frammentario. Di qui l'erroneo titolo datogli. I quaderni d'appunti, comunque, non sono un *Commonplace Book*: sono commentari sugli argomenti a favore dell'immaterialismo che Berkeley aveva in mente, e probabilmente aveva anche messo in carta, prima di cominciare a scrivere questi appunti. Perciò, nella mia edizione del 1944, io gli detti il nuovo nome di *Philosophical Commentaries*» in G. BERKELEY, *Alcifrone...* cit., p. 7.

<sup>226</sup> Cfr. Ivi., pp. 25-28.

spiega Berkeley, poiché condivide le stesse caratteristiche fondamentali del linguaggio come tale, ovvero l'essere costituito da segni e regole per l'associazione degli stessi segni. La questione del linguaggio è fortemente presente nella filosofia dell'autore, poiché linguaggio e percezione sensibile vengono da lui interpretate come facce diverse della medesima medaglia; come scrive nel suo *Saggio*: «non appena i nostri orecchi odono le parole di una lingua familiare, le idee ad esse corrispondenti si presentano alla nostra mente: il suono e il significato fanno il loro ingresso nell'intelletto nel medesimo istante. Essi sono così intimamente uniti, che non è in nostro potere fare a meno dell'uno senza rinunciare anche all'altro: persino nelle azioni, ci comportiamo sotto ogni aspetto come se udissimo i pensieri stessi»<sup>227</sup>.

Il *Trattato*, pubblicato nel 1710, avrebbe dovuto essere la prima di quattro parti, ma le restanti non hanno mai visto la luce. Quest'opera si divide in tre sezioni fondamentali, la prima delle quali espone la filosofia immaterialista berkeleiana, in cui la realtà, come detto, prende forma attraverso l'essenza incorporea delle idee. La seconda contiene dodici obiezioni alla tesi dell'immaterialismo e altrettante risposte ad esse. Nella terza e ultima sezione, lo sguardo si rivolge alle conseguenze dell'immaterialismo, non solo in ambito filosofico, ma anche scientifico e religioso<sup>228</sup>. La prima parte è fondamentale per comprendere l'ontologia immaterialista di Berkeley e, specificamente, si concentra sui primi trentatré paragrafi, suddivisi in tre parti principali. In esse, si tratta dell'argomento epistemologico, quindi un fulcro centrale che approfondisce la questione dell'esistenza degli oggetti in quanto percepiti, seguito da una parte finale dedicata principalmente alla passività delle idee, ovvero il loro essere causate da una sostanza incorporea, lo Spirito<sup>229</sup>.

In seguito alla tiepida accoglienza del suo scritto, Berkeley sentì la necessità di esprimere le sue idee in un'altra opera, costituendola platonicamente come un dialogo dal titolo *Three Dialogues between Hylas and Philonous*. Pubblicato nel 1713, in lingua inglese, il testo vede *Philonous* incarnare la stessa posizione filosofica di Berkeley, mentre *Hylas* rappresenta la visione materialista e scettica. Attraverso quest'opera, Berkeley aspirava a conferire una maggiore immediatezza e comprensibilità a tutti i suoi lettori riguardo al concetto immaterialista dell'*esse et percepi*, in cui nulla nell'esistenza può trovare luogo se non nella sfera della percezione da parte di menti pensanti. In forma

---

<sup>227</sup> Ivi, p. 112.

<sup>228</sup> Cfr. G. BERKELEY, *Trattato sui principi...* cit., pp. 223-225.

<sup>229</sup> Cfr. Ivi, pp. 232-233.

dialogica, Berkeley pubblica, nel 1732, anche l'opera *Alciphron, or the Minute Philosopher*; scritto in cui egli esplora una varietà di temi filosofici, religiosi, etici e sociali, sempre attraverso la lente del suo pensiero idealista immaterialista.

Nel pensiero di Berkeley emerge una tripartizione riguardo agli oggetti della conoscenza umana: «essi sono o idee attualmente impresse nei sensi, o nozioni che sono elaborate badando alle passioni e alle operazioni della mente, oppure infine idee formate con l'aiuto della memoria e dell'immaginazione, sia componendo che dividendo o semplicemente rappresentando quelle percepite originariamente nei modi suddetti»<sup>230</sup>. In questo contesto, l'autore trova ispirazione da John Locke, citato da Berkeley più volte nel *Trattato*. Locke, nel suo *Saggio sull'intelletto umano*, aveva introdotto due tipi di idee, sensibili e di riflessione, sebbene nel contesto di una prospettiva fondamentalmente cartesiana. Secondo Berkeley, attraverso le idee è possibile percepire con chiarezza e distinzione gli elementi accessori, ad esempio, di ciò che viene chiamata una mela, rappresentando così l'unità comprensiva di tutte le sue caratteristiche intrinseche che si susseguono e si accompagnano l'un l'altra. Allo stesso modo, prosegue Berkeley, altre collezioni di idee costituiscono oggetti sensibili come una pietra, un albero o un libro, «le quali, a seconda siano piacevoli o spiacevoli, promuovono le passioni dell'amore, dell'odio, della gioia, del dolore e così via»<sup>231</sup>. Secondo l'autore, tutte queste idee costituiscono gli oggetti della conoscenza e presuppongono la presenza di un soggetto percipiente che esercita la sua funzione intellettuale su di esse. Come affermato da Berkeley nel *Trattato*, ciò che comunemente viene definito mente, spirito, anima o se stesso, è l'entità che conferisce esistenza a queste idee<sup>232</sup>. Le idee, quindi, non sono altro che contenuti della mente, oggetti mentali, e il loro *status* ontologico dipende esclusivamente dalla percezione: gli oggetti esistono solo nella misura in cui sono percepiti da un soggetto percipiente.

La percezione diventa dunque il fondamento dell'esistenza non solo per ciò che è immediatamente esperito dai sensi di un individuo particolare, ma anche per gli oggetti che possono essere percepiti potenzialmente da altri soggetti o dallo stesso individuo se si trovasse nel luogo in cui è possibile la percezione di tali oggetti (nel *Trattato* sarà successivamente chiarito il ruolo cruciale dell'intervento divino nel processo percettivo

---

<sup>230</sup> Ivi, p. 291.

<sup>231</sup> Ibidem.

<sup>232</sup> Cfr. Ibidem.



delle cose). Scrive Berkeley: «io dico che il tavolo su cui scrivo esiste, vale a dire, che lo vedo e lo sento; e se fossi fuori dal mio studio direi che esso esiste - intendendo perciò che se io fossi nel mio studio potrei percepirlo, o che qualche altro spirito attualmente lo percepisce»<sup>233</sup>. L'esistenza degli oggetti "non pensanti", come li definisce Berkeley, è dunque strettamente connessa alla percezione piuttosto che a una realtà assoluta dell'oggetto in sé. In questo senso, l'esistenza viene a configurarsi come una sorta di "relazione" intima tra il soggetto percipiente e l'oggetto percepito, che si rivela essere, in ultima istanza, soltanto un oggetto mentale. Di conseguenza, persino il *cogito* stesso sembra implicare una sorta di convalida dell'esistenza attraverso un atto "relativo" che si risolve in se stesso, ovvero nell'atto stesso del percepire. Come spiega Berkeley, considerando che al di fuori della mente non esistono sostanze materiali, emerge chiaramente che la sostanza riguarda unicamente la dimensione spirituale<sup>234</sup>; e lo Spirito, prosegue l'autore, può manifestarsi come creato, in relazione agli individui umani, oppure eterno, in questo modo facendo riferimento a Dio. Pertanto, se gli oggetti sensibili trovano esistenza, ciò avviene perché i sensi dei soggetti percipienti prendono forma nell'idea dell'oggetto percepito. Come osserva Berkeley, proseguendo su questa via analitica, è possibile dimostrare ulteriormente che gli oggetti sensibili non esistono di per sé: «ora, per un'idea esistere in una cosa non percipiente è una manifesta contraddizione, poiché avere un'idea è lo stesso che percepirla; perciò ciò in cui il colore, la figura, e simili qualità esistono deve percepirli; da cui è chiaro che non può esserci alcuna sostanza non pensante o sostrato di queste idee»<sup>235</sup>.

Afferma Berkeley che le idee non possono assomigliare alle cose sensibili (se queste ultime esistessero effettivamente), poiché, per loro stessa natura, le idee possono unicamente condividere somiglianza con altre idee. In questa prospettiva, l'autore richiama l'approccio cartesiano, in cui la realtà formale di un'idea costituisce la sua essenza intrinseca, l'essere ciò che è in atto, ovvero un'idea. Di conseguenza, indipendentemente dal contenuto oggettivo dell'idea, che si riferisce a un oggetto percepito, un'idea può assomigliare solo ad un'altra idea, poiché tale somiglianza è di carattere specifico, indicando che un'idea appartiene alla stessa specie di tutte le altre idee. In sintesi, l'autore sostiene che ciò che si manifesta come sensibile è esattamente

---

<sup>233</sup> Ivi, p. 293.

<sup>234</sup> Cfr. Ivi, p. 295.

<sup>235</sup> Ivi, p. 297.

rappresentato dalle idee. Sorge spontaneamente una domanda: come potrebbero mai le idee, che intrinsecamente posseggono una sorta di carattere sensibile, trovare somiglianza con ciò che, secondo la prospettiva di Berkeley, manca della caratteristica stessa della sensibilità, e, di conseguenza, esiste solo in teoria e non nella realtà<sup>236</sup>? Dalla premessa emerge chiaramente la conclusione che nulla esiste al di là delle idee stesse; l'autore, tuttavia, pone un ulteriore interrogativo: «io faccio appello a chiunque se sia sensato asserire che un colore sia simile a qualcosa che è invisibile; il duro e il soffice simili a qualcosa di intangibile; e così per il resto»<sup>237</sup>. Da ciò non sembra esserci via d'uscita, se non ammettere che le cose sensibili, al di là della mente, non possono avere un'esistenza.

Berkeley presenta altresì una definizione di materia, attingendo dalle nozioni di qualità primarie e secondarie teorizzate da Cartesio, il quale si era a sua volta ispirato alla fisica galileiana. Così Cartesio scriveva nei *Principia philosophiae*: «[...] la natura della materia, cioè del corpo, in generale non consiste nell'essere una cosa dura o pesante o colorata o che tocca in qualche altro modo i sensi, ma soltanto nell'essere una cosa estesa in lunghezza, larghezza e profondità»<sup>238</sup>. La definizione che Berkeley propone costituisce il fondamento per evidenziare una contraddizione logica, con l'obiettivo di rafforzare la propria tesi. Le qualità primarie riguardano le proprietà quantitative degli oggetti, come l'estensione, la forma, il movimento, e simili. Diversamente, le qualità secondarie trattano gli aspetti qualitativi degli oggetti, ovvero le caratteristiche che sono soggette all'interpretazione dell'individuo che le percepisce. Nel pensiero di Berkeley, «con Materia [...] si deve intendere una sostanza inerte, inanimata, nella quale estensione, figura e movimento sussistono attualmente davvero. Ma è evidente, da ciò che abbiamo già mostrato, che l'estensione, la figura, e il movimento sono solamente idee esistenti nella mente, e che un'idea può essere simile solo a un'altra idea e quindi, di conseguenza, né esse, né i loro archetipi possono esistere in una sostanza non percipiente. Perciò è chiaro che la nozione reale di ciò che è chiamata Materia o sostanza corporea implica una contraddizione»<sup>239</sup>. Da una prospettiva materialistica, si potrebbe contestare che se le qualità accessorie degli oggetti esistono solamente nella mente del soggetto, le qualità primarie appartengono agli oggetti stessi e, quindi, sarebbero esterne alla mente

---

<sup>236</sup> Cfr. G. BERKELEY, *Dialoghi...* cit., p. 95.

<sup>237</sup> G. BERKELEY, *Trattato sui principi...* cit., p. 297.

<sup>238</sup> R. DESCARTES, *Principia...* cit., Parte Seconda, § IV.

<sup>239</sup> G. BERKELEY, *Trattato sui principi...* cit., pp. 297-299.

percipiente, sostenendo così l'esistenza di due categorie di oggetti: la prima percepita senza mediazioni, mentre la seconda costituita dagli enti esterni, percepiti non in modo immediato, ma attraverso l'intermediazione delle idee che agiscono come immagini e rappresentazioni degli oggetti stessi<sup>240</sup>. Tuttavia, come puntualizza Berkeley, poiché nessun individuo è in grado di separare le qualità primarie dalle qualità secondarie di un oggetto attraverso un atto di astrazione mentale, e considerando che le qualità secondarie sono universalmente riconosciute come esistenti esclusivamente nella sfera mentale del soggetto che percepisce, allora anche le qualità primarie devono esistere soltanto nella mente del percipiente e non al di fuori di essa, per cui gli oggetti sono solo oggetti mentali; «d'altra parte, non vi sembrerebbe stranissimo, se il ragionamento generale che vale per tutte le altre qualità sensibili non valesse anche per l'estensione? Se si ammette che nessun'idea, né alcuna cosa simile a un'idea, può esistere in una sostanza che non percepisce, allora sicuramente ne segue che nessuna figura o modo dell'estensione, che possiamo percepire o immaginare, o averne un'idea, può essere realmente nella Materia: per non parlare della peculiare difficoltà a concepire una sostanza materiale, antecedente all'estensione e distinta da essa, come *substratum* dell'estensione. Sia la qualità sensibile quel che volete figura, suono o colore sembra egualmente impossibile che sussista in ciò che non la percepisce»<sup>241</sup>. Tuttavia, alcuni sostengono che sia possibile trattare le qualità primarie, come estensione e movimento, su due fronti distinti: da un lato, rifacendosi a un livello particolare e, dall'altro, elevandosi a un ambito generale, al fine di conferire un carattere universale al concetto di estensione. Questa prospettiva trova le sue radici nella tradizione scolastica, che ritiene la mente umana in grado di astrarre dall'esperienza particolare ad una comprensione universale. Si richiama anche al concetto aristotelico di materia prima, sul quale Berkeley si esprime così: «[...] quella antiquata e molto ridicola nozione di materia prima, che si incontra in Aristotele e nei suoi seguaci»<sup>242</sup>. Trova altresì ispirazione in Malebranche, da cui Berkeley trae spunti sia positivi che negativi, in questo caso in riferimento al concetto di estensione intelligibile, precedentemente affrontato. L'autore spiega che nessun individuo è in grado di concepire un'idea astratta e distinta di movimento o estensione, svincolata da ogni tratto accessorio appartenente a un oggetto sensibile, come il concetto di velocità, lentezza, grandezza, piccolezza, rotondità o

---

<sup>240</sup> Cfr. G. BERKELEY, *Dialoghi...* cit., p. 91.

<sup>241</sup> Ivi, p. 73.

<sup>242</sup> G. BERKELEY, *Trattato sui principi...* cit., p. 301.

squadratura, e così via. Analogamente, si riscontra l'incapacità di disgiungere le qualità primarie da quelle secondarie, anche se è possibile formulare affermazioni generali e deduzioni su tali proprietà senza necessariamente menzionare le altre, trattandole quindi isolatamente e in modo generale. Tuttavia, come sottolinea Berkeley, l'esperienza quotidiana illustra che non è possibile pronunciare la parola "movimento", ad esempio, senza richiamare immediatamente l'idea di movimento strettamente connessa a un corpo sensibile che ne è soggetto. Berkeley affronta la medesima questione anche in relazione ai numeri e ai concetti matematici. Secondo l'autore, questi traggono vita dall'esistenza stessa della mente e non possiedono una natura che possa prescindere da essa. In un certo senso, tuttavia, si può intravedere il concetto di astrazione in questa dinamica: infatti, è possibile formulare teoremi riguardanti l'estensione e le figure geometriche senza dover necessariamente ricorrere a concetti come "grande" o "piccolo". I matematici operano sulla quantità senza tenere conto di altre qualità specifiche dell'oggetto sensibile, poiché tali attributi accessori non incidono sulle loro dimostrazioni. Tuttavia, questa astrazione risulta essere più una formulazione verbale; infatti, se si tralasciano questi termini (quello di "estensione", in questo caso) e ci si sofferma solamente sulle idee, si scorge che l'astrazione autentica risulta illusoria, essendo le idee oggetti mentali che prescindono da estensioni esterne alla mente stessa<sup>243</sup>. Inoltre, i numeri assumono connotazioni diverse a seconda dell'osservatore, come afferma Berkeley: «[...] per esempio la stessa estensione è uno, tre o trentasei in accordo al modo in cui la mente la considera rispetto alla iarda, al piede o al pollice»<sup>244</sup>. L'unità è espressa in un unico modo, spiega l'autore, ma può essere relativa a oggetti diversi che, nonostante le differenze, sono tutti considerati come uno. Tuttavia, essa non costituisce un'idea astratta, come alcuni sostengono; piuttosto, riflette la capacità della mente di generalizzare al fine di comprendere e sostituire altre idee della stessa natura. Questo principio si applica anche alle qualità degli oggetti, come il caldo o il freddo, come già discusso, che sono soggettive e quindi sono esse stesse affezioni della mente: «in che cosa consista per un uomo essere felice, o per un oggetto essere buono, ognuno può pensare di saperlo. Ma elaborare un'idea astratta di felicità, che prescinda da tutti i particolari piaceri, o della bontà, che prescinda da tutto ciò è buono, è ciò che pochi

---

<sup>243</sup> Cfr. G. BERKELEY, *Dialoghi...* cit., pp. 77-79.

<sup>244</sup> G. BERKELEY, *Trattato sui principi...* cit., p. 301.

possono pretendere. Così parimenti un uomo può essere giusto e virtuoso senza avere idee precise della giustizia e della virtù»<sup>245</sup>.

Se le caratteristiche primarie e secondarie degli oggetti sensibili dimorano nella mente e non possono essere separate l'una dall'altra, emerge con ancora più forza l'affermazione che la materia, considerata da molti come sostrato degli oggetti sensibili, in realtà sia priva di esistenza. Secondo Berkeley, l'idea di materia come sostanza materiale si presenta come un concetto profondamente astratto e di fatto, l'idea stessa di materia, che prende forma nella mente pensante, va a sovrapporsi all'idea di "essere" in generale. Oltre a ciò, ribadisce Berkeley, poiché le sensazioni riflettono unicamente idee nella mente e non stabiliscono connessioni necessarie tra tali idee e gli oggetti della sensazione, si evince che ciò che risiede al di là della sfera della percezione non può esistere. Un esempio emblematico, tratto dalla Scolastica e in particolare dal trattato *De ente et Essentia* di Tommaso d'Aquino, può essere impiegato per illustrare questa prospettiva. L'Aquiniate ipotizzava la possibilità di avere un'idea di ciò che è una fenice, nonostante questa creatura mitica non trovasse effettiva esistenza nella realtà. Tale speculazione si svolgeva in un contesto retorico in cui veniva delineata una distinzione tra l'essere delle sostanze semplici, il cui nucleo è rappresentato dalla pura forma, e l'essere delle sostanze composte, le cui caratteristiche derivano dall'unione di materia e di forma. Nonostante ciò, la riflessione di Berkeley si pone in netto contrasto con questa tradizione scolastica dell'astrazione, respingendo la possibilità di giungere a una conoscenza dei corpi esterni, anche qualora dovessero esistere concretamente. Secondo Berkeley, anche se i corpi esterni esistessero, infatti, ci si troverebbe comunque nell'impossibilità di comprendere come tali corpi possano influenzare la mente o come possano imprimere idee nella stessa; «perciò è evidente che la produzione di idee o sensazioni nelle nostre menti non fornisce alcuna ragione per la quale si supporrebbe la materia o le sostanze corporee, dal momento che si riconosce che tale produzione resta egualmente inspiegabile con o senza questa supposizione»<sup>246</sup>. La capacità umana di percepire gli oggetti esterni, dunque, secondo l'autore, non è altro che la contemplazione delle idee presenti nella mente pensante e percipiente. Tuttavia, scrive Berkeley, la mente, non riflettendo su se stessa, «è ingannata

---

<sup>245</sup> Ivi, p. 383.

<sup>246</sup> G. BERKELEY, *Trattato sui principi...* cit., p. 307.

nel pensare che si possa e concepisce i corpi esistenti non pensati o fuori dalla mente, sebbene nel medesimo tempo essi siano appresi da essa, ossia esistono in essa»<sup>247</sup>.

A questo punto, Berkeley si interroga sulla legittimità di dubitare che tutto ciò che è percepito attraverso i sensi sia veramente immediato. Si potrebbe prendere in considerazione che, almeno da una prospettiva specifica, le realtà sensibili siano percepite in modo mediato attraverso i sensi stessi; ciò accade quando un'idea, cioè la percezione sensibile di qualcosa, è correlata a un'altra idea derivante da un'esperienza sensoriale precedente. Si prenda ad esempio il suono di una carrozza che passa; in questo caso, spiega Berkeley, la percezione è semplicemente quella di un suono, riconoscibile come quello prodotto da una carrozza grazie a un'esperienza personale passata<sup>248</sup>. In questo senso, ciò che viene percepito è immediato attraverso i sensi, ma mediato dall'esperienza e quindi dalla ragione, poiché l'esperienza stessa è conservata nella mente di chi percepisce. Dunque, le idee che si riferiscono alla realtà sono quelle percepite direttamente attraverso i sensi. Naturalmente, esistono anche le idee generate dall'immaginazione, come spiega Berkeley, ma queste sono meno intense e nitide rispetto alle prime e dipendono interamente dalla volontà individuale. Il rischio di confondere le idee reali con quelle dell'immaginazione è ridotto, poiché il processo percettivo è più robusto e vivido rispetto all'attività immaginativa<sup>249</sup>. Tuttavia, la realtà in quanto tale, cioè gli oggetti dei sensi, non rappresenta altro che la sensazione di tali oggetti nella mente, un atto compiuto dalla mente che percepisce: ad esempio, il rosso e il giallo di un tulipano trovano effettiva presenza nella mente del soggetto che li osserva, poiché l'atto di percepire tali colori avviene esclusivamente nella mente del soggetto e non nel tulipano<sup>250</sup>. Inoltre, fa notare Berkeley, queste specifiche idee sono in uno stato di costante mutamento, come quando la distanza modifica le qualità dell'oggetto in base al punto di vista del soggetto che percepisce, e questo fatto costituisce ulteriormente la dimostrazione del concetto che gli oggetti esterni esistono solo se percepiti. Come potrebbe essere possibile, infatti, si interroga Berkeley, che cose incessantemente mutevoli e variabili, come le idee che risiedono nella mente, possano in qualche modo rappresentare dei riflessi o delle immagini di qualcosa di fisso e di costante, come comunemente si presume

---

<sup>247</sup> Ivi, p. 311.

<sup>248</sup> Cfr. G. BERKELEY, *Dialoghi...* cit., pp. 91-93.

<sup>249</sup> Cfr. Ivi, p. 135.

<sup>250</sup> Cfr. Ivi, pp. 79-80.

degli oggetti del mondo<sup>251</sup>? Nessuno, pertanto, spiega l'autore, è realmente in grado di offrire una dimostrazione dell'esistenza di un oggetto sensibile al di fuori della sua stessa percezione.

Un esempio concreto è rappresentato dal calore del fuoco: anche se la sensazione di calore può sembrare innegabilmente reale, essa trova la sua esistenza solo nella mente in cui si origina l'idea di calore e la successiva sensazione di dolore. Di conseguenza, il fuoco non viene concepito come un ente sensibile e attivo, bensì come un oggetto privo di sensibilità e passivo; per cui si desume che i corpi esterni non siano capaci di manifestare alcun grado di calore. In tal senso, Berkeley chiarisce che nessuna cosa può essere sia calda che fredda contemporaneamente; tuttavia, due individui diversi potrebbero percepire sensazioni diverse di fronte allo stesso oggetto a causa di circostanze particolari, come una malattia. Inoltre, un oggetto potrebbe risultare amaro per uno e dolce per un altro, o potrebbe sembrare caldo a uno e freddo all'altro. Questo principio si applica a ciascuno dei sensi: sia la vista, il tatto, l'olfatto che l'udito<sup>252</sup>. Pertanto, si ribadisce che nell'ambito della realtà, ogni entità priva di coscienza trova la sua esistenza unicamente attraverso la percezione di una mente, sia essa limitata e creata o, al contrario, sia infinita e non soggetta a creazione; in quest'ultimo caso, si fa riferimento all'infinitamente del Creatore<sup>253</sup>.

La questione in esame attraversa l'intera storia del pensiero, attingendo alla prospettiva di Platone sul mondo sensibile: una dimensione di esperienza, ma anche di illusione. Nel mondo degli oggetti, caratterizzato dalla mutevolezza e dall'assenza di un'identità stabile, l'individuo, facendo uso dei sensi, si illude di raggiungere certezza nella comprensione delle cose materiali e delle verità ultime. In questo intricato intreccio di concetti, Berkeley, a sua volta, sfugge all'inganno del sofismo protagoreo, che proclamava l'uomo come misura di tutte le cose, affidando la sua speculazione alle idee. Queste idee costituiscono il solido fulcro dell'esistenza, pur essendo strettamente intrecciate con le sensazioni. Tuttavia, trovano stabilità nell'onnipresente causalità divina, su cui si fonda il suo sistema filosofico.

La questione è sottile, ma l'autore sembra guidare una riflessione che, in certi aspetti, risulta ambivalente riguardo all'ambito dell'immaterialità, lasciando aperta una questione

---

<sup>251</sup> Cfr. Ivi, p. 95.

<sup>252</sup> Cfr. Ivi, pp. 53-70.

<sup>253</sup> Cfr. Ivi, p. 136.

cruciale: se l'assenza di materialità sia soltanto una costruzione logica o sia effettivamente reale<sup>254</sup>. Nei suoi *Dialoghi*, Berkeley ritorna al precedente esempio dei colori rivelati dai petali del tulipano, sottolineando che tali sfumature sono intrinseche all'oggetto tulipano percepito con la vista, un'affermazione che appare incontestabile da chiunque faccia quel tipo di esperienza. Sebbene la possibilità che il tulipano esista indipendentemente dalla mente dell'osservatore non possa essere negata a prima vista, il punto cruciale rimane: «un oggetto immediato dei sensi – cioè un'idea, o combinazione di idee – esista in una sostanza non pensante, ossia esterna a tutte le menti, è in sé un'evidente contraddizione»<sup>255</sup>. Dalla prospettiva di Berkeley, ormai la questione è chiara, questo non implica automaticamente che i colori siano effettivamente contenuti nel tulipano osservato, poiché l'autore ha dimostrato che non può esistere una sostanza non pensante al di fuori della mente dell'osservatore stesso.

Un ulteriore interrogativo sorge nell'esame dell'estensione, che assume un'importanza critica nel contesto delle sostanze o dei supporti degli attributi. Sorge la domanda se qualunque cosa che possieda estensione possa avere un fondamento privo di estensione, come discusso da Berkeley nei *Dialoghi*. Questo interrogativo emerge dal fatto che, se il sostrato è responsabile di tutte le caratteristiche primarie e secondarie di un oggetto, deve necessariamente differenziarsi da ciascuna di queste; di conseguenza, esso non può in sé possedere estensione. Tuttavia, se il sostrato rappresenta la base dell'estensione di un oggetto, deve presentare un'estensione distinta rispetto a quella dell'oggetto stesso, del quale è il fondamento. Se ciò fosse vero, ogni sostanza materiale dovrebbe incorporare un'altra estensione in sé, dichiarata come sostrato, e così via all'infinito, un'ipotesi logicamente insostenibile<sup>256</sup> e di chiara matrice aristotelica<sup>257</sup>.

---

<sup>254</sup> Cfr. G. BERKELEY, *Trattato sui principi...* cit., nota 50, p. 456.

<sup>255</sup> G. BERKELEY, *Dialoghi...* cit., p. 80.

<sup>256</sup> Cfr. Ivi, pp. 84-85.

<sup>257</sup> Un esempio di regressione all'infinito è presente nel libro *Zeta* della *Metafisica* di Aristotele, dove lo Stagirita spiega che la materia e la forma, proprie di un ente soggetto a generazione, sono entrambe ingenerate: «Poiché il generato si genera ad opera di qualcosa (chiamo questo “ciò da cui prende inizio la generazione”), e da qualcosa (sia questo non la privazione, ma la materia; è stato infatti definito in quale modo diciamo questo), e <diviene> ciò che si genera (questo è la sfera o il cerchio o quello che capita tra le altre cose), come <chi produce> non produce il sostrato, cioè il bronzo, così <non produce> nemmeno la sfera, se non per accidente, cioè perché la sfera di bronzo è una sfera ed <egli> produce quella. Infatti il produrre “un questo” è produrre questo dal sostrato in generale; intendo dire che il fare rotondo il bronzo non è produrre il rotondo o la sfera, ma <è produrre> qualcosa di diverso, per esempio <trasferire> questa forma in altro. Se infatti <qualcuno> producesse <la forma>, la produrrebbe da qualcos'altro, poiché questo era stato presupposto: per esempio, <se qualcuno> produce una sfera bronzea, ciò <avviene> così: da questa cosa qui, che è bronzo, egli produce questa cosa qui, che è sfera; se dunque egli producesse anche questa



## 2. LA METAFISICA IMMATERIALISTICA DI BERKELEY

In questa trama di riflessioni, si delinea chiaramente l'essenza fondamentale della metafisica immaterialistica di Berkeley.

L'autore prosegue nell'affermare che le idee sono "inattive", che non possiedono «alcun potere o alcuna attività inclusi in esse»<sup>258</sup>. Egli mira a sostenere l'argomento secondo il quale nessuna idea è causa di qualcosa, né può fungere da modello o conseguenza per qualsiasi altra entità attiva, «dal che segue chiaramente che l'estensione, la figura e il movimento non possono essere la causa delle nostre sensazioni»<sup>259</sup>. Come già espresso in precedenza, infatti, un'idea è simile solo a un'altra idea, indipendentemente dal suo contenuto oggettivo. L'unica entità attiva è lo Spirito, spiega Berkeley, ossia la mente in cui risiedono le idee; di conseguenza, non esiste alcuna sostanza al di fuori del dominio spirituale, dato che la sostanza materiale è stata già definitivamente confutata come inesistente. Questa concezione è esplicitamente dichiarata nel *Trattato*: «uno spirito è un essere semplice, indiviso, attivo: se percepisce idee è chiamato intelligenza, e se produce o opera altrimenti su esse è chiamato volontà»<sup>260</sup>. Tale prospettiva si riflette nel concetto proposto da Baruch Spinoza nell'*Etica*, secondo cui ogni attività volitiva della mente non è mai assoluta, ma è relativa alle singole idee che vi sono impresse<sup>261</sup>. È proprio a causa di quest'innata passività delle idee, continua l'autore, che non pare possibile configurare un'idea dello spirito o di un'anima, ovvero di enti che sono in atto (utilizzando qui un'espressione di matrice aristotelica). Dunque, non esiste un legame causale tra gli oggetti, ma piuttosto un reciproco riferimento tra di essi, determinato da una costante uniformità degli effetti, la quale, a sua volta, trova origine nella (imperscrutabile) volontà divina. Ad esempio, il fuoco non provoca direttamente il dolore quando viene toccato, ma è la sua prossimità a determinare la sensazione di dolore. In definitiva, quindi, le cose non rappresentano soltanto idee nella mente umana, ma anche dei segni che rinviano ad essa. È proprio in relazione a questo ragionamento che diventa chiaro come lo spirito, o ciò che agisce, non

---

stessa <forma>, è chiaro che la produrrebbe nello stesso modo, e le generazioni andrebbero all'infinito» in ARISTOTELE, *Metafisica...* cit., 1033a25-1033b1.

<sup>258</sup> G. BERKELEY, *Trattato sui principi...* cit., p. 311.

<sup>259</sup> Ivi, p. 313.

<sup>260</sup> Ibidem.

<sup>261</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, tr. it. di S. Giametta, Boringhieri, Torino, 1973, pp. 120-121.

possa essere percepito di per sé, ma soltanto attraverso gli effetti che genera<sup>262</sup>. Tuttavia, prosegue Berkeley, sebbene, come già menzionato, non sia possibile concepire un'idea dello spirito, poiché idea e sostanza appartengono a due piani conoscitivi differenti (l'uno passivo e legato alla percezione, l'altro attivo e intelligibile), «deve essere riconosciuto, nello stesso tempo, che abbiamo alcune nozioni dell'anima, dello spirito, e delle attività della mente, come il volere, l'amare, l'odiare, nella misura in cui conosciamo o comprendiamo il significato di quelle parole»<sup>263</sup>. Ciò riafferma quanto precedentemente dichiarato, ovvero che l'operato dello spirito non è comprensibile direttamente, bensì solo mediante i suoi effetti. L'autore spiega che non si possiede propriamente un'idea di Dio né di alcun altro spirito, in quanto tali entità attive non possono essere adeguatamente rappresentate attraverso oggetti completamente inerti come le idee<sup>264</sup>. In questo contesto, si fa riferimento a una citazione di Augusto Guzzo, tratta dall'Introduzione all'*Alcifrone*, che menziona un passo presente nei *Commentari filosofici* di Berkeley: «assurdo arguire l'esistenza di Dio dalla sua 'idea'. Noi non abbiamo nessuna 'idea' di Dio. Questo è impossibile»<sup>265</sup>. Tuttavia, adoperando il termine "idea" in una prospettiva più ampia, Berkeley sostiene che l'anima fornisca una sorta di immagine o rappresentazione, sebbene essa sia completamente insufficiente, di Dio. Questa rappresentazione si sviluppa attraverso la riflessione sulla propria anima, un processo che la innalza verso la perfezione e ne astrae le imperfezioni. Sebbene non sia possibile formare un'idea passiva di Dio, spiega l'autore, rimane comunque una sorta di rappresentazione attiva e intellettiva del divino all'interno di se stessi. Pertanto, anche se la percezione sensoriale di Dio è preclusa all'uomo, è tuttavia concesso di sviluppare un concetto di Dio attraverso il ragionamento e la riflessione: «io sono certo che c'è un Dio, sebbene io non lo percepisca né abbia nessuna intuizione di lui. Questa non è una difficoltà se comprendiamo rettamente che cosa s'intende per 'certezza'»<sup>266</sup>; in un certo senso avvicinandosi al concetto di "conoscenza per coscienza" delineato da Malebranche. Berkeley afferma in modo cartesiano di possedere una conoscenza immediata della propria mente e delle proprie idee, e tramite queste acquisisce in modo mediato la possibilità dell'esistenza di altri

---

<sup>262</sup> Cfr. G. BERKELEY, *Trattato sui principi...* cit., p. 313.

<sup>263</sup> Ivi, p. 315.

<sup>264</sup> Cfr. G. BERKELEY, *Dialoghi...* cit., p. 130.

<sup>265</sup> G. BERKELEY, *Alcifrone...* cit., p. 7. Il riferimento è ai *Commentari filosofici* scritti da Berkeley tra il 1706 e il 1708, nota 782.

<sup>266</sup> Ivi, nota 813.

spiriti e idee<sup>267</sup>. L'autore specifica, altresì, che l'attività della mente non esercita un controllo sulle idee percepite attraverso i sensi e ciò che è percepito non è determinato dalla volontà del soggetto che sta percependo. Questo si evidenzia in modo particolare nel risveglio, quando aprendo gli occhi, all'inizio di un nuovo giorno, l'individuo non può prevedere cosa troverà nel suo campo visivo; e lo stesso concetto viene applicato anche agli altri sensi.

Berkeley sottolinea che le idee derivanti dalla percezione si distinguono per una vividezza e un'intensità superiori rispetto a quelle prodotte dalla facoltà immaginativa<sup>268</sup>; in effetti, esse possiedono un ordine e una stabilità che sono assenti nelle idee prodotte dall'immaginazione, questo poiché queste ultime dipendono dall'arbitrio umano. L'intreccio particolare delle idee, derivato dalla percezione immediata, «testimonia la saggezza e la benevolenza del suo Autore»<sup>269</sup>. A differenza di Leibniz, il quale utilizza lo stesso argomento per dimostrare l'esistenza di Dio, Berkeley in questo contesto vuole enfatizzare la saggezza e la benevolenza del Creatore. Lo fa mettendo in evidenza che la volontà divina stabilisce le “leggi di natura” a cui ogni individuo è sottoposto e che si apprendono attraverso l'esperienza<sup>270</sup>. Tali leggi, che richiamano sempre la visione platonica del legame tra mondo intelligibile e mondo sensibile, tra mondo delle idee e mondo materiale, risultano fondamentali, poiché senza di esse, come sottolinea l'autore, l'umanità vivrebbe nell'incertezza e nella confusione, «e un uomo adulto non saprebbe come condurre sé stesso negli affari della vita più di quanto un bambino appena nato»<sup>271</sup>.

Berkeley spiega che dalle caratteristiche individuali e dalla relazione di dipendenza tra il soggetto percipiente e le sue idee, è possibile dedurre con necessità razionale l'esistenza di Dio e di tutte le cose create nella mente divina<sup>272</sup>. Tuttavia, la fallibilità umana risiede nel non attribuire correttamente questa linearità percettiva a Dio, bensì alle idee stesse, come se una fosse causa dell'altra, ad esempio nell'idea che il Sole sia la causa del calore, senza centrare correttamente il bersaglio causale<sup>273</sup>. Attraverso queste argomentazioni, dunque, l'autore critica il concetto di processo causale quale relazione tra idee e,

---

<sup>267</sup> Cfr. G. BERKELEY, *Dialoghi...* cit., pp. 130-131.

<sup>268</sup> Cfr. G. BERKELEY, *Trattato sui principi...* cit., nota 54, p. 457.

<sup>269</sup> Ivi, p. 317.

<sup>270</sup> Cfr. Ivi, nota 55, p. 417.

<sup>271</sup> Ivi, p. 317.

<sup>272</sup> Cfr. G. BERKELEY, *Dialoghi...* cit., pp. 130-131.

<sup>273</sup> Cfr. G. BERKELEY, *Trattato sui principi...* cit., p. 317.

conseguentemente, rischia di minare la validità della conoscenza scientifica. Secondo questa prospettiva, infatti, la relazione di dipendenza tra idee, dunque tra “oggetti mentali sensibili”, non è affatto assoluta o necessaria, ma si basa sulla consuetudine di un processo che si sviluppa e si manifesta attraverso i sensi e la percezione individuale. Questa sequenza, invece, spiega Berkeley, è resa possibile solo dall'intervento divino, l'unica e genuina causa da comprendere<sup>274</sup>. La questione centrale non riguarda la maggiore tangibilità delle idee percepite attraverso i sensi o la loro maggiore evanescenza quando generate dalla facoltà immaginativa, bensì la loro essenza quale entità mentale, senza connessione con possibili oggetti al di fuori del regno della mente. Inoltre, secondo la visione di Berkeley, la loro dipendenza (non causale) non è principalmente legata alle menti individuali, bensì alla mente divina e alla Sua volontà. Di conseguenza, diviene più preciso affermare che le idee si manifestano nelle menti individuali grazie all'azione della mente divina. Tuttavia, al di là di queste sfumature, l'autore mira a sostenere che le idee mantengono un'esistenza invariabile così come sono state originariamente concepite, ovvero come percezioni per le menti capaci di coglierle<sup>275</sup>. In accordo con questo schema, l'accoglimento dell'idea che la materia non ha realtà al di fuori delle menti, come precisato da Berkeley nel suo *Trattato*, riduce la conoscenza umana a due concetti fondamentali: le idee (gli oggetti privi di coscienza) e gli spiriti (le attività del pensiero)<sup>276</sup>.

L'interpretazione del pensiero di Berkeley, tuttavia, porta, come già accennato in precedenza, a una situazione che può parere paradossale se riferita al concetto di immaterialità. Nonostante la sua chiara negazione riguardo all'esistenza della materia, in modo apparentemente contraddittorio, l'autore non esclude la presenza di oggetti reali con cui ogni individuo interagisce quotidianamente. Il suo pensiero, quindi, pare non tradursi rigidamente nell'idea che, chiudendo gli occhi, l'intero contenuto di una stanza svanisca per poi ricrearsi al momento della successiva apertura degli occhi. La sua negazione dell'esistenza della materia si riferisce, in realtà, alla concezione di materia come sostanza autonoma, capace di sostenere le qualità accidentali che vengono percepite dai sensi e che, in realtà, esistono solo attraverso il processo percettivo stesso. L'affermazione di Berkeley, “essere è essere percepito”, non ha l'intento di negare

---

<sup>274</sup> Cfr. Ivi, nota 56, pp. 457-458.

<sup>275</sup> Cfr. Ivi, pp. 317-319.

<sup>276</sup> Cfr. Ivi, p. 371.

l'esistenza ontologica degli oggetti sensibili in relazione a una mente specifica che li percepisce, bensì mira ad abbracciare il concetto generale di percezione. La "realtà", dunque, come sottolinea Berkeley, non è composta da entità attive, bensì è permeata da "processi", i quali trovano manifestazione concreta nelle esperienze percettive umane. Questo concetto implica inevitabilmente che nulla esista al di fuori di ciò che viene percepito, in linea con quanto esposto dall'autore. In questa prospettiva, gli oggetti diventano quindi "vivi processi", derivati dalla volontà divina, la quale rappresenta l'unica causa, ed essi assumono forma e sostanza attraverso l'esperienza umana, nel momento stesso in cui vengono percepiti dai soggetti percipienti<sup>277</sup>. Questa concezione implica che un altro spirito o mente potrebbe percepire l'oggetto simultaneamente a un altro, oppure in un dato istante nessun essere potrebbe percepire l'oggetto, fatta eccezione per uno spirito o mente in grado di percepire costantemente ogni cosa. Questo concetto svela l'inevitabile presenza di uno spirito infinito e onnipresente che sostiene e contiene il mondo sensibile<sup>278</sup>; quindi, dimostra l'esistenza di Dio, non solo come Ente dotato di conoscenza e comprensione universali, ma ancora di più come Colui da cui deriva la necessità che ogni cosa sensibile possa essere percepita<sup>279</sup>. Tale dimostrazione si basa principalmente sull'idealismo soggettivo e sull'argomento del "soggetto percipiente"; in effetti, Berkeley non sostiene che l'esistenza di Dio possa essere dimostrata attraverso l'osservazione empirica o l'analisi dei fenomeni naturali. Al contrario, egli afferma che la comprensione dell'esistenza di Dio può emergere strettamente da un ragionamento deduttivo basato sulla stessa natura della percezione e dell'esperienza umana. Per Berkeley, l'eventuale esistenza di oggetti sensibili, non attribuibili a una mente umana limitata, implica inevitabilmente l'esistenza di un'entità superiore in grado di percepire tutto. Questa entità assoluta rappresenta una realtà metafisica che si discosta dalla teoria della visione di Malebranche, come precedentemente spiegato. Secondo Malebranche, l'atto umano del percepire o del comprendere implica, in realtà, la visione diretta delle idee che risiedono nella mente divina di Dio. Egli sostiene che solo Dio possiede una conoscenza completa di queste idee, che costituiscono gli autentici e reali oggetti dell'esperienza umana. L'individuo umano, in questa prospettiva, partecipa a questa visione divina delle idee attraverso un'unione mistica con Dio, permettendo così alla

---

<sup>277</sup> Cfr. G. BERKELEY, *Alcifrone...* cit., p. 9.

<sup>278</sup> Cfr. G. BERKELEY, *Dialoghi...* cit., p. 103.

<sup>279</sup> Cfr. Ivi, p. 104.

mente umana di percepire queste idee divine e di comprendere la realtà delle cose come realmente sono. Questa comprensione, tuttavia, non si manifesta attraverso i sensi o la mente umana, ma piuttosto come un'illuminazione interiore o una rivelazione divina. Berkeley contrappone a questa prospettiva l'idea che le idee presenti nella mente degli uomini non possono rappresentare l'essenza divina o una sua parte. Egli concepisce Dio come un essere impassibile, indivisibile, puro e attivo. Secondo la sua visione, una spiegazione simile a quella di Malebranche rischierebbe di sminuire il valore delle sensazioni, privandole di significato, scopo o finalità, il che non può essere congruente con la volontà divina. Pertanto, Berkeley sostiene che ogni mente possiede le proprie idee, che costituiscono la manifestazione "ideale" delle proprie sensazioni; tuttavia, lo si ribadisce, egli afferma che deve necessariamente esistere una Mente che generi costantemente le impressioni sensibili nell'umanità, tutto ciò attraverso la sua propria ed eterna percezione. Questo concetto potrebbe richiamare alla mente la nozione di "creazione continua", un pensiero di origine scolastica ripreso da Cartesio e, in un certo qual modo, anche da Malebranche nell'ambito della sua concezione occasionalistica della realtà. Lo stesso Berkeley accoglie l'idea di questa prospettiva, anche se non intende l'intervento divino come un supporto essenziale affinché la materia possa sussistere in sé, come voleva Cartesio, ma perché possa essere percepita dagli Spiriti: tutto, quindi, si concentra nella mente umana, attraverso le percezioni e l'ordine, la varietà e le diverse specie di tali impressioni che, come detto, conducono a un Autore universale, saggio, potente e benevolo, un ente infinito che trascende la comprensione umana. In ultima analisi, per Berkeley, gli esseri umani non vedono direttamente le cose nell'intelletto divino, ma le cose che percepiscono sono conosciute dall'intelletto divino, che garantisce la realtà dell'intero mondo<sup>280</sup>. Detto ciò, risulta evidente che per Berkeley la realtà della natura sia indiscutibile, essendo eternamente voluta e percepita da Dio, mentre gli esseri umani la percepiscono e, in un certo senso, le conferiscono forma, grazie esclusivamente a un atto di concessione divina. In un preciso momento del processo creativo, la volontà di Dio ha reso accessibili agli esseri pensanti gli oggetti del mondo, che sono idee, oggetti mentali scaturiti da una volontà esterna a quella degli individui, ovvero la volontà di uno Spirito superiore e più potente. Come dichiara Berkeley nei *Dialoghi*: «ebbene, immagino che, se fossi stato presente alla creazione, avrei visto le cose prodursi nell'essere cioè

---

<sup>280</sup> Cfr. Ivi, pp.106-108 e nota 2, p. 107.

divenire percepibili nell'ordine descritto dallo storico sacro [Mosè] Quando si dice che le cose cominciano o finiscono la loro esistenza, non intendiamo questo riguardo a Dio, ma riguardo alle Sue creature. Tutti gli oggetti sono eternamente conosciuti da Dio, o, ciò che è lo stesso, hanno un'eterna esistenza nella Sua mente: ma quando le cose, prima non percepibili dalle creature, sono, con un decreto di Dio, percepibili da esse, allora si dice che le cose cominciano un'esistenza relativa, rispetto alle menti create. Leggendo perciò il racconto mosaico della creazione, io intendo che le varie parti del mondo divennero gradualmente percepibili a spiriti finiti, dotati di adatte facoltà; sicché esse furono realmente percepite da qualunque spirito siffatto presente»<sup>281</sup>.

Il discorso sembra gradualmente assumere una certa complessità. In effetti, Berkeley afferma nel *Trattato* che ciò che esiste al di fuori della mente umana è rappresentato da una sorta di materia infinita e informe, «ed è la mente che elabora tutta quella varietà di corpi che compongono il mondo visibile, dove qualsiasi cosa non esiste se non mentre è percepita»<sup>282</sup>. Questo passo del *Trattato* sembra trarre ispirazione dal *De Natura Boni* di Agostino di Ippona, in cui Agostino discute anche sulla natura della Materia. Agostino afferma che gli antichi chiamavano questa Materia *hyle* e l'associavano al male, ignorando che il male non fosse una realtà esistente, ma piuttosto una privazione di bene: «ma io chiamo *hyle* una certa materia del tutto informe e senza qualità, da cui si formano queste qualità che noi percepiamo»<sup>283</sup>. Secondo Agostino, la materia riceve la sua forma dall'artefice, da Dio, che è l'essere supremo e massimamente buono. Pertanto, la forma che Dio conferisce alla materia non può che essere intrinsecamente buona<sup>284</sup>. Berkeley, dal canto suo, ritiene che siano gli Spiriti, ossia gli enti attivi che percepiscono le realtà sensibili, a conferire forma alla materia. Ma per quale motivo Berkeley, nello specifico della sua trattazione, parla della materia come “infinita” e “senza forma”? Secondo l'autore, se si accetta l'idea dell'infinita divisibilità della materia, un concetto discusso anche da filosofi di rilievo, come il suo contemporaneo Leibniz, e dato che sono i sensi, quindi le idee della mente, a conferire realtà agli oggetti, i sensi non possono distinguere l'infinità ma solo la finitezza di un oggetto. In questo contesto, secondo Berkeley, l'oggetto stesso non subisce mutazioni, ma sono i sensi a divenire più acuti, e quando «il

---

<sup>281</sup> G. BERKELEY, *Dialoghi...* cit., pp. 157-158.

<sup>282</sup> G. BERKELEY, *Trattato sui principi...* cit., p. 333.

<sup>283</sup> AGOSTINO D'IPPONA, *Natura del bene*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2016, p. 139.

<sup>284</sup> Cfr. Ivi, p. 141.

sensu diviene infinitamente acuto il corpo sembrerà infinito»<sup>285</sup>. La mente umana assume così il ruolo di conferire forma a ciò che “potrebbe essere” un oggetto finito di percezione. Questo processo avviene non perché le qualità dell’oggetto siano intrinseche alla mente stessa, ma perché le idee di estensione e figura esistono come immagini nella mente, e gli aspetti spaziali sono contenuti nella coscienza, sebbene non ne costituiscano la natura, come invece avrebbe teorizzato Immanuel Kant quasi mezzo secolo più tardi. L’unica sostanza, sottolinea Berkeley, è la mente, lo spirito percipiente, il solo fondamento di sostanza che può essere contemplato secondo i termini canonici, mentre al di fuori della mente non c’è sostanza: «io non argomento contro l’esistenza di alcuna cosa che possiamo apprendere o per mezzo dei sensi o della riflessione. Non faccio la minima questione sul fatto che le cose che vedo con i miei occhi e che tocco con le mie mani esistano, che esistano veramente. La sola cosa di cui nego l’esistenza è ciò che i filosofi chiamano Materia o sostanza corporea»<sup>286</sup>. Pertanto, quando diciamo che “un dado è duro, esteso e quadrato”, spiega Berkeley, non è corretto considerare il dado come un “soggetto” o una “sostanza” che possiede tali qualità. L’autore afferma che il termine “dado” è semplicemente una parola, e le qualità sono lì per chiarirne il significato<sup>287</sup>. Questo ragionamento sembra trovare giustificazione nei *Dialoghi tra Hylas e Philonous*; alla fine del terzo dialogo, *Hylas* conduce il ragionamento verso la direzione qui esposta, ovvero che la nozione di materia esiste al di fuori della mente e al di fuori del concetto di sostanza, ma come qualcosa di sensibile che esiste per essere percepita. *Philonous* non contraddice negativamente la questione e così si legge nel passo specifico: «dire che non c’è materia nel mondo è tuttora urtante per me. Mentre, dire: “non c’è Materia, se con questo termine s’intende una sostanza non pensante esistente fuori della mente; ma se per Materia s’intende qualche cosa sensibile, la cui esistenza consiste nell’esser percepita, allora la Materia c’è”: questa distinzione le dà tutt’altro carattere, e gli uomini acconsentiranno alle vostre teorie con poca difficoltà, quando sono proposte in tale maniera. Perché, dopo tutto, la controversia intorno alla Materia nel suo stretto significato, è interamente tra voi e i filosofi: i cui principi, lo riconosco, non sono quasi così naturali o così conformi al senso comune dell’umanità e alla Sacra Scrittura, come i vostri»<sup>288</sup>.

---

<sup>285</sup> G. BERKELEY, *Trattato sui principi...* cit., p. 331.

<sup>286</sup> Ivi, p. 321.

<sup>287</sup> Cfr. Ivi, p. 335.

<sup>288</sup> G. BERKELEY, *Dialoghi...* cit., p. 171.



Dunque, questa prospettiva comporta che la materia non giochi un ruolo cruciale nella comprensione della fisica moderna, ossia nell'ambito della ricerca delle leggi certe che governano la natura; l'esplicazione dei fenomeni fisici è perfettamente riconducibile alle idee che si formano nella mente percipiente, in relazione a «tale o tal'altra occorrenza»<sup>289</sup>. Ciò si applica anche alla comprensione del movimento della Terra, che è scientificamente provato, ma non corrisponde all'esperienza quotidiana dell'individuo. Berkeley spiega che l'immaterialismo non nega né la teoria scientifica prima menzionata, né se stesso riconoscendo la sua validità; infatti, l'autore afferma che «se noi fossimo posti in certe circostanze, e a tale o tal'altra posizione e distanza sia dalla Terra che dal sole, percepiremmo la prima muoversi nel coro dei pianeti [...]»<sup>290</sup>. La conoscenza dei fenomeni naturali, spiega Berkeley, è sia una conoscenza attiva, ovvero immediata, sia una conoscenza possibile, ovvero potenziale, sempre e comunque soggetta all'idea secondo cui ciò che è, lo è perché è percepito o potenzialmente percepibile (*posse percipere*)<sup>291</sup>.

Ad un certo punto della sua trattazione, lo si vuole ripetere, Berkeley si chiede se la materia, che non può essere considerata come una sostanza, non possa almeno manifestarsi come un'entità inerte, priva di qualità intrinseche. La risposta è che nemmeno questa concezione appare sostenibile, poiché, come argomentato dall'autore, «supporre una sostanza senza accidenti non sembra meno assurdo di quanto sia supporre degli accidenti senza una sostanza»<sup>292</sup>. Inoltre, se si considera la materia come una sorta di sostrato inerte, inanimato e sconosciuto – tutte accezioni negative – come potrebbe essa agire in modo positivo come base per qualcosa, trovandosi proprio come un'entità priva di esistenza, come una non-entità<sup>293</sup>. Nemmeno potrebbe essere considerata, proprio se concepita in questo modo, come «occasione sconosciuta alla cui presenza le idee sono suscitate in noi dalla volontà di Dio»<sup>294</sup>, poiché la materia definita così passiva e impercettibile, priva di ogni qualità sensibile, non potrebbe agevolare la generazione di idee nella mente percipiente. Inoltre, come potrebbe, come sottolineato dall'autore, dalle idee sensibili e da quelle prodotte dalla riflessione «essere dedotta l'esistenza di

---

<sup>289</sup> G. BERKELEY, *Trattato sui principi...* cit., p. 335.

<sup>290</sup> Ivi, p. 343.

<sup>291</sup> Cfr. Ivi, pp. 343-345 e nota 74, p. 464.

<sup>292</sup> Ivi, p. 353.

<sup>293</sup> Cfr. Ivi, pp. 353-355.

<sup>294</sup> Ivi, p. 355.

un'occasione non percepita, inanimata, priva di pensiero e inerte? E, all'opposto, dalla parte di uno spirito del tutto autosufficiente, cosa può esserci che ci faccia credere, o anche sospettare, che Egli sia diretto da un'occasione inerte a suscitare le idee nelle nostre menti?»<sup>295</sup>. La parola "occasione" qui richiama all'occasionalismo di Malebranche. Secondo Berkeley, la visione in Dio costituisce il passo iniziale verso una condizione più razionale e, di conseguenza, naturale, che culmina nell'immaterialismo.

Il concetto di Materia pare dunque possedere un'esistenza solamente di carattere nominale; essa rappresenta una sorta di illusione distante dalla vera realtà. Questa illusione è determinata da un'inclinazione della mente umana che vuole sfidare ogni ragionevole evidenza, a favore di «uno stupido qualcosa privo di pensiero, per interposizione del quale essa sarebbe come separata dalla provvidenza di Dio, e rimossa dagli affari del mondo»<sup>296</sup>. Il discorso nominalista riveste un'importanza particolare in Berkeley: la parola "materia", nell'uso comune, spiega l'autore, evoca l'idea di un'entità estesa, solida, mobile, inanimata e inattiva; tuttavia, è stato dimostrato come tale entità sia intrinsecamente incompatibile con l'esistenza. E persino qualora si ammettesse la sua esistenza, come potrebbe qualcosa privo di vita rappresentare la causa di qualcos'altro, o qualcosa privo di pensiero rappresentare la causa del pensiero stesso? Berkeley chiarisce che non è errato inferire una causa dai fenomeni, ma la materia non è causa di nulla, ed è la logica stessa a condurre in questa direzione<sup>297</sup>. Infatti, la materia non potrebbe essere vista come uno strumento nelle mani di Dio per generare idee nelle menti individuali. Come potrebbe il perfetto spirito di Dio, dal cui volere ogni entità dipende in modo assoluto e immediato, necessitare in generale di uno strumento per le sue azioni, ancor meno uno strumento inerte e privo di vita<sup>298</sup>? Anche l'uso del termine "idea" pare insolito quando viene adoperato, come fa Berkeley, per indicare una "cosa". Tuttavia, l'autore spiega che la ragione dietro a questa scelta è che il termine mira a esprimere una relazione esplicita e imprescindibile con la mente, ossia per designare gli oggetti esperiti immediatamente dall'intelletto<sup>299</sup>. Tuttavia, quando Berkeley si riferisce al "nome", non intende suggerire che la materia sia una questione di mera apparenza. In questo senso, il ragionamento complesso dell'autore condurrebbe paradossalmente in una direzione in cui

---

<sup>295</sup> Ivi, pp. 359-361.

<sup>296</sup> Ivi, p. 361.

<sup>297</sup> Cfr. G. BERKELEY, *Dialoghi... cit.*, pp. 109-110.

<sup>298</sup> Cfr. Ivi, pp. 112-113.

<sup>299</sup> Cfr. Ivi, pp. 135-136.

abbracciare la tesi stessa dell'ateismo. Questo perché l'ateismo fa uso del linguaggio con nomi vuoti per definire ciò che rappresenta una sostanza, nel caso specifico, l'infinita sostanza di Dio. In questo senso è essenziale ribadire che la Materia, come Berkeley insiste più volte nel suo ragionamento, non esiste come sostanza<sup>300</sup>.

Una possibile critica all'immaterialismo, tuttavia, potrebbe derivare dall'ambito religioso stesso, in particolare da ciò che comunemente si definisce "miracolo". Secondo Berkeley, i miracoli potrebbero apparire privi di significato per molti se la materia non fosse considerata una realtà effettiva, in quanto potrebbero essere interpretati semplicemente come cambiamenti di idee nella mente dell'osservatore. In questo contesto, la trasformazione dell'acqua in vino durante le nozze di Cana potrebbe sembrare una mera illusione generata dalla fantasia. Tuttavia, a fronte di questa obiezione, Berkeley sostiene che nulla sia frutto della fantasia e che, in quel particolare momento, Cristo ha effettivamente compiuto una trasformazione reale. Ciò è stato possibile grazie a una realtà oggettiva e "presentificata" (*rerum natura*), poiché tutti, al tavolo, hanno «visto, e odorato, e gustato, e bevuto il vino, e provato l'effetto di esso»<sup>301</sup>. Secondo Berkeley, se si abbandona l'approccio dei filosofi e si adotta una visione più semplice e intuitiva della realtà, si evita la possibilità di giungere alla conclusione che le cose reali non siano altro che ciò che si vede, si tocca e si percepisce con i sensi. Sono le "cose in sé" che deviano la mente dalle vere realtà; un pezzo di pane tangibile, ad esempio, è certamente più in grado di soddisfare la fame rispetto a un pane intangibile e "reale", lo stesso di cui discorrono gli eruditi. Quello che è percepito non può essere separato dall'esistenza stessa della cosa, indipendentemente dal fatto che la veridicità di Dio sia stata dimostrata, come suggerito da Cartesio. Tuttavia, secondo Berkeley, è la Mente di Dio che garantisce la presenza necessaria di tutte le cose, rendendo reale la natura così come viene sperimentata quotidianamente. «La questione tra i Materialisti e me – afferma Berkeley – non è se le cose hanno un'esistenza reale fuori della mente di questa o quella persona, ma se hanno un'esistenza assoluta distinta dall'esser percepite da Dio, ed esteriore a tutte le menti»<sup>302</sup>. Si potrebbe obiettare che, se non esiste un'idea per la sostanza materiale, così come per la sostanza spirituale, potrebbe sorgere il dubbio sull'esistenza di entrambe. A questa obiezione, Berkeley risponde che per quanto riguarda la sostanza materiale, la sua stessa

---

<sup>300</sup> Cfr. G. BERKELEY, *Trattato sui principi...* cit., p. 321.

<sup>301</sup> Ivi, p. 369.

<sup>302</sup> Ivi, p. 135.

nozione è incoerente e illogica. Molte cose, spiega, possono esistere delle quali non abbiamo alcuna conoscenza, ma tali cose devono essere possibili, ovvero non devono includere alcuna contraddizione nella loro definizione. Come delineato sinora, la materia manca di una coerenza intrinseca per la sua esistenza, manca di un'intuizione immediata e non è possibile dedurre direttamente l'esistenza di una sostanza inanimata. Al contrario, l'esistenza di sé, dell'anima, della mente, è conoscibile tramite la riflessione; è possibile avere una nozione dello Spirito, anche se non si dispone di un'immagine di esso<sup>303</sup>.

### 3. ESISTENZA DI DIO E DEL MALE NEL MONDO

Nel presente testo, è stata messa in evidenza in diverse sezioni la prospettiva di Berkeley riguardo all'esistenza di Dio, intrecciando il tema con altre questioni affrontate durante l'analisi. Questa analisi si sviluppa nel contesto della prospettiva immaterialistica, che costituisce il fondamento indiscutibile della filosofia di Berkeley. L'obiettivo attuale è concentrarsi in modo sintetico sulle questioni legate all'esistenza di Dio e su come conciliarla con la presenza del male nel mondo secondo il pensiero berkeleiano, al fine di esaminarle più approfonditamente.

Secondo la prospettiva di Berkeley, gli attributi divini di saggezza, potenza e bontà superano la comprensione razionale umana. Tuttavia, la presenza di Dio non è completamente inaccessibile all'uomo ed è conosciuta principalmente attraverso gli effetti della Sua volontà, in modo particolare attraverso le leggi che governano la natura. È stato spiegato che l'uomo non possiede un'idea diretta di Dio, poiché le idee sono rappresentazioni degli oggetti sensoriali nella mente, in diretta polemica con il pensiero cartesiano delle idee innate, e in concordanza con Malebranche. Invece, nei confronti di Dio si ha una sorta di sentore, analogo, anche se più chiaro, a come una mente umana individuale percepisce altri spiriti, ossia le menti esterne alla propria. Il legame che si forma tra una mente e Dio è naturalmente più significativo rispetto a quello con altre menti individuali, concetto che Berkeley esplicita nei seguenti termini: «ovunque dirigiamo lo sguardo percepiamo in ogni tempo e in ogni luogo simboli manifesti della divinità»<sup>304</sup>. La presenza di Dio, pertanto, è indiscutibilmente manifesta per Berkeley e si esprime attraverso le sensazioni che gli individui sperimentano incessantemente.

---

<sup>303</sup> Cfr. Ivi, pp. 132-133.

<sup>304</sup> G. BERKELEY, *Trattato sui principi...* cit., p. 433.

Questo avviene non perché tali sensazioni siano causate direttamente da Dio, in una sorta di intervento continuo divino, come proposto dalla teoria della creazione continua, in cui Dio garantisce la presenza degli enti materiali nel mondo. Invece, Dio si manifesta come lo Spirito che assicura la percezione delle cose nel mondo attraverso le idee individuali. Ciò che è garantito non è la presenza degli oggetti in quanto tali, ma la percezione degli oggetti da parte delle menti particolari, grazie all'eterna percezione della mente di Dio che, come scrive l'autore, produce negli spiriti individuali «tutta quella varietà di idee o sensazioni che continuamente agiscono su di noi, [ed è colui] dal quale abbiamo una assoluta e completa dipendenza, e nel quale viviamo, ci muoviamo, e abbiamo il nostro essere»<sup>305</sup>. Mentre secondo Cartesio l'esistenza di Dio ha origine dal *cogito*, e per Malebranche essa è chiara e non richiede dimostrazione, secondo Berkeley essa deriva dalle sensazioni, anche se queste, dal punto di vista dell'immaterialismo, rappresentano soltanto modalità di esistenza della mente. Questa prospettiva richiama in qualche modo il punto di partenza della *demonstratio Dei* cartesiana.

Nel quarto dialogo dell'*Alcifrone*, Berkeley spiega in altro modo l'esistenza del divino. Se l'anima, dunque lo Spirito individuale, rappresenta la causa motrice del movimento umano, spiega Berkeley, allo stesso modo in cui gli spiriti animali sono la causa del movimento animale, allora deve esistere uno Spirito superiore che agisce come causa motrice di tutti i fenomeni naturali. Scrive Berkeley: «l'anima dell'uomo mette in moto soltanto un piccolo corpo, una particella insignificante, rispetto alle grandi masse della natura, agli elementi, ai corpi celesti, e al sistema del mondo. E la sapienza che appare nei movimenti che sono l'effetto della ragione umana è incomparabilmente minore di quella che si scopre nella struttura e nell'uso di corpi naturali organizzati, animali o vegetali [...] Non segue allora che, dai movimenti naturali indipendenti dalla volontà dell'uomo, si possa inferire sia un potere sia una sapienza più grandi di quelle dell'anima umana? [...] Non ne seguirà che questo potere e saggezza grandissimi e infiniti si debbano supporre in uno e medesimo Agente, Spirito o Mente; e che noi abbiamo dell'esistenza di questo Spirito infinitamente saggio e potente una certezza almeno tanto chiara, piena e immediata, quanto di ogni qualsiasi anima umana oltre la nostra? [...] sebbene io non possa osservare con gli occhi della carne Dio invisibile, tuttavia nel senso più rigoroso osservo e percepisco con tutti i miei sensi tali segni e indizi, tali effetti e operazioni, da

---

<sup>305</sup> Ibidem.

suggerire indicare e dimostrare un Dio invisibile, così certamente, e con la stessa evidenza, almeno, con cui altri segni percepiti dal senso mi suggeriscono l'esistenza della vostra anima, spirito o principio pensante»<sup>306</sup>.

Dio, spiega Berkeley, è anche correlato al concetto di “parola”, e quindi al linguaggio. Una critica mossa a Berkeley riguardo all'esistenza divina si basa sul fatto che Dio è silenzioso, non si manifesta visibilmente, è invisibile e non comunica con le sue creature, mentre ciò che più di ogni altra cosa rappresenta l'esistenza è la parola, il comunicare attraverso il linguaggio. Berkeley risponde a questa critica affermando che Dio utilizza un suo linguaggio e comunica con tutti gli esseri umani attraverso segni che conducono ai significati più propri delle cose. Inoltre, il linguaggio divino non è limitato all'udito, come avviene nel linguaggio tra gli uomini, ma coinvolge in particolare la vista. Nell'*Alcifrone*, Berkeley spiega questa questione nel seguente modo: «[...] non potete negare che il grande Motore e Autore della Natura costantemente si manifesta agli occhi degli uomini con la mediazione sensibile di mezzi arbitrari che non hanno né somiglianza né connessione con le cose significate; così da suggerire e mostrare, componendoli e disponendoli, una varietà infinita di oggetti, diversi per natura, tempo e luogo; per mezzo di essi informando e dirigendo gli uomini nell'agire rispetto alle cose distanti e future, così come rispetto alle vicine e presenti. In conseguenza, dico, dei vostri sentimenti e concessioni, avete tanta ragione di credere che l'Agente Universale o Dio parli ai vostri occhi, quanto potete averne di pensare che ogni persona particolare parli alle vostre orecchie»<sup>307</sup>.

Un'altra dimostrazione di Dio, come spiega ancora Berkeley, può derivare dall'analogia tra la perfezione della natura e il mondo morale. È evidente che tutti gli animali, le piante e qualsiasi corpo non animato facente parte del mondo naturale sono perfettamente connessi in ogni loro parte, aspirando tutti insieme al benessere comune, come se fossero parte di un'unità<sup>308</sup>. Il mondo rivela quindi una ragione universale, e tutte le creature sono interconnesse, perseguendo il bene in senso proprio. Secondo Berkeley, la ragione stessa conferma che le condotte morali e i precetti della fede cristiana sono gli unici a rispondere ai requisiti ideali nel caso in cui questa connessione generale fosse comprovata. Così scrive testualmente l'autore nel suo *Alcifrone*: «non sembrerebbe

---

<sup>306</sup> G. BERKELEY, *Alcifrone...cit.*, pp. 203-205.

<sup>307</sup> Ivi, p. 215.

<sup>308</sup> Cfr. Ivi, p. 107.

seguire dalle premesse che la fede in Dio, in una vita futura e nei doveri morali siano i soli principi saggi, giusti e genuini della condotta umana, nel caso che abbiano una concessione generale col benessere dell'umanità?»<sup>309</sup>.

Una contestazione all'esistenza di Dio, come scrive Berkeley sempre nell'*Alcifrone*, potrebbe derivare dal fatto che molteplici sono le opinioni, mentre soltanto una è la verità. Pertanto, se esistono numerose opinioni divergenti riguardo all'esistenza del divino o alla sua assenza, potrebbe sembrare che nessuna di esse sia veramente valida per dimostrarne concretamente l'esistenza. Nel dialogo, Berkeley risponde in questo modo: «che la verità sia costante e uniforme, l'ammetto volentieri, e, di conseguenza, che opinioni incompatibili l'una con l'altra non possano esser vere: ma credo che di qui non seguirà che son tutte egualmente false»<sup>310</sup>. Questo suggerisce che la presenza di diverse opinioni su un argomento non necessariamente indica che l'argomento stesso sia privo di fondamento, e tale principio può essere applicato anche all'esistenza di Dio. Questo concetto richiama il *Teeteto* di Platone, un dialogo in cui il protagonista, Socrate, mette a confronto la stabilità della verità come conoscenza assoluta, come scienza, cioè l'*epistémē*, con la volubilità dell'opinione, la *dóxa*. Queste due dimensioni risultano inconciliabili: da un lato, c'è l'assolutezza del mondo delle idee, mentre dall'altro c'è la diversità del mondo sensibile. Tuttavia, l'aspirazione umana verso la conoscenza rimane una caratteristica intrinseca dell'essere umano, nonostante faccia parte del mondo delle opinioni. Come possiamo conciliare queste due dimensioni? La soluzione consiste nel far intervenire la ragione, la caratteristica distintiva dell'essere umano che gli permette di avvicinarsi al vero. Platone sostiene che l'*epistémē* sia un "tendere verso", visto dalla prospettiva umana. Pertanto, l'individuo non può far altro che utilizzare i mezzi a sua disposizione per raggiungere una forma di conoscenza che rimane imperfetta: l'opinione, la quale per sua natura è imperfetta, e la ragione, un dono innato che, in certo senso, assume la qualità di una scintilla divina. Platone giunge alla conclusione che è possibile considerare l'*epistémē* come un'opinione vera accompagnata dalla ragione, ovvero un'opinione acquisita attraverso la ragione stessa. Attraverso l'impiego di tali mezzi, unitamente alla fede (come indicato da Berkeley), l'essere umano è in grado di aspirare a una forma di verità, in questo caso l'esistenza di Dio.

---

<sup>309</sup> Ivi, p. 109.

<sup>310</sup> Ivi, p. 103.

Uno degli obiettivi di Berkeley è anche quello di affrontare il complesso problema del male, attribuendo ogni avvenimento nel mondo a un disegno divino coerente. All'interno di questa prospettiva berkeleiana, il male è considerato come una mancanza di perfezione o una percezione distorta che sorge dall'inesattezza del discernimento umano. Questa concezione, che si discosta da quella di Malebranche, il quale vedeva il male come una realtà esistente nel mondo, con una sua autonomia ontologica, richiama invece la visione del male presente nella filosofia di Agostino di Ippona, il quale scrisse nel suo *De Natura boni*: «[...] nessuna natura, in quanto è natura, è cattiva; ma per ciascuna natura non è male se non il venire diminuita nel bene»<sup>311</sup>. Di fronte a questa esposizione di radice agostiniana, sorgono obiezioni che sostengono che se Dio fosse il diretto artefice di ogni evento naturale, dovrebbe altresì essere considerato l'autore di azioni come omicidi, sacrilegi, adulteri e di tutti i peccati intrinseci del mondo. In risposta a tali obiezioni, Berkeley sostiene che il peccato trova origine in una «deviazione interna della volontà dalle leggi della ragione e della religione»<sup>312</sup>, piuttosto che da azioni esterne. In tal modo, egli conferma la propria visione secondo la quale la dimensione razionale e quella di fede sono strettamente intrecciate. Questo concetto viene ulteriormente chiarito spiegando che uccidere un nemico in battaglia o emettere una sentenza di morte contro un criminale non costituiscono atti contrari alla legge, nonostante l'azione esteriore possa apparire simile a quella di un assassino. Pertanto, nell'ambito del concetto di male, è l'agente che pecca operando in contrasto con le leggi naturali, intrinsecamente buone e stabilite da Dio<sup>313</sup>. Lo stesso Agostino di Ippona sottolinea che il male deriva da un cattivo uso del bene, ovvero dalla rinuncia a una natura migliore: «che il peccato o l'iniquità non sia il desiderio di nature cattive, ma la rinuncia a nature migliori sta scritto nelle Scritture nel modo seguente: “Ogni creatura di Dio è buona”»<sup>314</sup>.

Come menzionato in precedenza, secondo Berkeley ciascuna legge naturale si manifesta come il risultato non di meri legami causali tra gli eventi, ma come opera plasmata dalla benevolenza divina, che mantiene i fenomeni osservabili costantemente immutati nel fluire del tempo<sup>315</sup>. Questo concetto affonda le sue radici in quella fondamentale ed intrinseca razionalità (*telos*) della natura, una razionalità che Platone

<sup>311</sup> AGOSTINO D'IPPONA, *Natura del bene...* cit., p. 137.

<sup>312</sup> Cfr. G. BERKELEY, *Dialoghi...* cit., p. 137.

<sup>313</sup> Cfr. Ivi, pp. 137-138.

<sup>314</sup> AGOSTINO D'IPPONA, *Natura del bene...* cit., p. 173

<sup>315</sup> Cfr. Ivi, p. 391.



aveva espresso quando descrisse il mondo sensibile come il riflesso dell'universo intelligibile, ovvero delle idee che costituiscono i principi primi della realtà<sup>316</sup>. Pertanto, sulla base di questa visione, Berkley ritiene che Dio si erga come causa prima di ogni evento all'interno del mondo, come volevano anche Cartesio e Malebranche, mentre il mondo stesso rappresenta l'emanazione dei suoi segni (il suo linguaggio), tracciando le vie che rievocano all'uomo la sua essenza. E poiché Dio è massimamente buono, l'emanazione della Sua volontà è anch'essa buona; di conseguenza, le leggi naturali non possono che tendere al bene, come insegnava Agostino, e Platone. In questa prospettiva, la visione di Malebranche non si discosta nemmeno, poiché egli vedeva in Dio la massima bontà e saggezza, oltre che la fonte suprema delle leggi della natura. La peculiarità di Malebranche è legata al suo approccio alla comprensione di queste leggi fisiche. Egli le concepiva come fisse, inviolabili e nel minor numero possibile, al fine di preservare la massima semplicità come espressione di perfezione. Tuttavia, secondo Malebranche, il male non sarebbe evitabile, poiché alterare le leggi naturali, anche per eliminare il male, avrebbe richiesto interventi continui e specifici da parte del divino che, a sua volta, avrebbe violato l'inviolabilità stessa delle leggi naturali (si pensi alla questione relativa alle alluvioni o ai terremoti). Questa teoria entrava paradossalmente in conflitto con la sua stessa concezione occasionalista, che implicava un intervento divino costante nel mondo. Malebranche non riesce neppure a dare una spiegazione convincente sulla questione del male morale, ad esempio quando si tratta dell'azione dell'uomo volta a uccidere, discostandosi altresì dalla visione agostiniana per quanto riguarda la questione del male inteso come privazione di essere, poiché per Malebranche, il male esiste realmente e non è determinato da una privazione di bene<sup>317</sup>. Così scriveva Agostino: «tutto ciò che esiste o è corporeo o incorporeo. Il corporeo appartiene alla sfera sensibile, l'incorporeo invece a quella intelligibile. Tutto ciò che esiste, non è senza una qualche specie. Ma dove c'è una specie, c'è necessariamente un modo di essere e il modo di essere è un bene. Il male assoluto non ha pertanto alcun modo di essere, perché è sprovvisto di qualsiasi bene. Anzi non esiste neppure, poiché non è contenuto da alcuna specie, e il concetto stesso di male è derivato dalla privazione di specie»<sup>318</sup>.

---

<sup>316</sup> Cfr. G. BERKELEY, *Alcifrone...* cit., p. 20.

<sup>317</sup> Sulla questione relativa al male nel mondo secondo Malebranche, "Si Deus est, unde malum?", vedi: N. MALEBRANCHE, *Trattato della natura e della grazia*, a cura di A. Ingegno, Edizioni ETS, Pisa, 1992.

<sup>318</sup> AGOSTINO D'IPPONA, *Ottantatré questioni diverse*, in Agostino d'Ippona, *La vera religione*, a cura di G. Ceriotti, Città Nuova, Roma, 1995.

In questo contesto, la prospettiva di Berkeley si differenzia da quella di Malebranche e dall'occasionalismo. L'autore enfatizza la libertà dell'uomo all'interno del suo concetto di realtà. Berkeley afferma nei suoi *Commentari filosofici*: «io non penso che le cose accadano per necessità, la connessione di due idee non è necessaria. Tutto ciò è il risultato della libertà, cioè tutto questo è volontario»<sup>319</sup>. Nel mondo sensibile, la connessione tra causa ed effetto tra gli oggetti percepiti dall'intelletto è sostituita dalla consuetudine; il concetto immaterialistico di Berkeley si armonizza quindi con l'etica del libero arbitrio: «mentre io esisto o ho un'idea, io sono eternamente, costantemente volente, la mia accettazione dello stato presente è volontaria»<sup>320</sup>. È evidente che la volontà umana sia un'arma a doppio taglio, capace di seguire il bene ma anche di spingere gli individui a trasgredire le leggi naturali e ad abbracciare il male. Tuttavia, nell'idea di Berkeley, il concetto di male non possiede un'esistenza ontologica propria. Ciò che accade “naturalmente” non dipende dall'uomo, ma da Dio; ogni accadimento non ha in sé un fine malvagio, non può averlo, poiché ogni accadimento è un effetto dell'emanazione benevola di Dio: è la volontà umana che è libera di scegliere. Secondo Berkeley, infatti, la volontà è una forza che permette all'individuo di navigare tra la scelta del bene, che è intrinsecamente naturale, e del male, che è contrario alla natura: «gli eventi non sono in nostro potere; ma è sempre in nostro potere fare buon uso anche dei peggiori»<sup>321</sup>.

Berkeley descrive la volontà come un'entità attiva che non percepisce le idee come fa l'intelletto, bensì agisce su di esse in maniera alternativa. Anche la volontà è quindi da considerarsi uno Spirito, intendendo con Spirito un ente in grado di percepire, quindi di pensare, oppure di volere<sup>322</sup> «uno spirito è un essere semplice, indiviso, attivo; se percepisce idee è chiamato intelligenza, e se produce o opera altrimenti su esse è chiamato volontà»<sup>323</sup>. Essendo essa stessa uno Spirito, la sua diretta percezione da parte della mente individuale risulta impossibile, poiché essa non è un'idea, ma si manifesta solo attraverso gli effetti che genera, come precedentemente discusso in relazione agli Spiriti in generale. Di conseguenza, l'uomo gode innegabilmente della libertà di volere<sup>324</sup>, a quale consiste

---

<sup>319</sup> G. BERKELEY, *Alcifrone...* cit., p. 7.

<sup>320</sup> *Ibidem*.

<sup>321</sup> *Ivi*, p. 74.

<sup>322</sup> Cfr. G. BERKELEY, *Trattato sui principi...* cit., p. 423.

<sup>323</sup> *Ivi*, p. 313.

<sup>324</sup> Cfr. G. BERKELEY, *Alcifrone...* cit., p. 7.

nell'opportunità di decidere se conformarsi o meno alle leggi della natura stabilite dalla volontà divina.

## CONCLUSIONI

Concludere un testo che pone la materia come fondamento rappresenta una sfida impegnativa. Questa complessità origina dall'intreccio del concetto di materia con altri elementi, come già anticipato nell'introduzione di questo lavoro. Tentare di circoscriverla in una definizione risulterebbe inevitabilmente riduttivo; la materia, infatti, si sottrae proprio a causa della sua complessità di significati, spingendo a esplorarla in profondità con nuove prospettive e approcci analitici differenti.

La stessa "polisemanticità" della parola "materia" è prova della sua complessità concettuale. Il termine *ὑλη* (*hylē*), come intendevano i pensatori dell'antica Grecia, si riferisce alla materia nel senso di legno. Tuttavia, va notato che si tratta del legno nella sua accezione più nobile, cioè il legno da costruzione, in latino chiamato *materies*, quello destinato a durare, in contrapposizione al termine latino *lignum*, che indica la parte del legno da scartare, come la corteccia e i rami, o comunque il legno da bruciare<sup>325</sup>. La materia così intesa è una materia sensibile, percettibile attraverso i sensi. Tuttavia, è interessante notare che il concetto di materia ha assunto rilevanza nella speculazione filosofica soprattutto per la sua natura impercettibile e astratta. Ad esempio, Agostino di Ippona parlava di "materia informe", in un modo simile alla materia prima aristotelica. D'altra parte, Malebranche faceva riferimento alla "estensione intelligibile", all'interno del contesto del concetto di partecipazione platonico, come è stato ampiamente spiegato nel testo qui presente.

Per introdurre il tema, partendo dalla rivoluzione proposta dal pensiero greco antico, si è iniziato con un accenno al concetto di *Chora*, ossia la terza dimensione del reale esposta da Platone nel *Timeo*. La *Chora* rappresenta uno spazio vuoto, non percepibile con i sensi e non perfettamente definibile nemmeno con l'intelletto, poiché è al di fuori delle caratteristiche proprie della conoscibilità scientifica, ovvero la determinatezza, la definizione e l'ordine, come chiarito nel primo capitolo di questo elaborato. La *Chora*, agendo come una dimensione fondamentalmente passiva, funge da ricettacolo per tutte le generazioni, come specificato da Platone; essa è paragonata a una madre o una nutrice e, in questa veste, rappresenta la condizione necessaria per l'esistenza stessa delle cose

---

<sup>325</sup> Cfr. V. MELCHIORRE, *Enciclopedia filosofica*, a cura di V. Melchiorre, vol. 10, Lan-Rad, Bompiani, Milano, 2006, p. 7099.

sensibili. Queste sono definite tali perché sono copie imperfette delle forme eterne, cioè delle Idee, secondo la visione platonica dell'universo. La *Chora* non partecipa né delle forme eterne, né degli enti mondani; la sua natura non ha nessuna caratteristica simile ai due mondi della realtà, eppure, senza di essa, non sarebbe concepibile la realtà così come è percepita. Importante sottolineare che la *Chora* non è materia, sebbene possa essere confusa con essa. Allo stesso modo, sembrerebbe rappresentare una sorta di limite che conferisce una forma alla materia, ma non è forma, come già precisato. Il concetto di *Chora* rimane quindi in un certo senso sospeso, inaccessibile a una definizione certa, ma in qualche modo comprensibile, sebbene in termini negativi rispetto alle due dimensioni conoscibili: quella della verità in quanto tale (*epistémē*) e quella della realtà come opinione (*dóxa*). Dalla *Chora* platonica è forse possibile inferire ciò che potrebbe corrispondere alla “materia prima” aristotelica, poiché, secondo Aristotele, la materia intesa in senso primo non rappresenta qualcosa di specifico o determinabile, ma è ciò che, nella sua condizione più generale, esiste in potenza rispetto a qualcos'altro. Va notato che, per Aristotele, la materia non è un “contenitore” né uno spazio geometrico vuoto come la *Chora* platonica; tuttavia, essa condivide con la *Chora* una natura indeterminata e sfuggente<sup>326</sup> che richiede l'apporto di “altro” per essere in qualche modo definita. Nel caso della *Chora* platonica, lo spazio che accoglie un ente che si genera finisce per apparire come l'oggetto generato, sebbene, in ultima istanza, mantenga la sua indipendenza da esso. Per quanto riguarda la materia aristotelica, essa svolge una duplice funzione, come spiegato in questo stesso testo: da un lato, agisce come mediatrice tra i contrari, e dall'altro rappresenta ciò che è in potenza rispetto a una forma specifica. Andando più a fondo, secondo Aristotele, la materia prima può essere concepita come il fondamento indeterminato della generazione intesa in senso assoluto, ovvero del tipo di mutamento che implica la distruzione di un sostrato. Per meglio specificare: ciò che permane nell'ambito di un processo assoluto di generazione, in cui si passa da una forma all'altra con la distruzione della prima e la generazione della seconda. In un altro senso, può essere considerata come l'elemento primario e fondamentale da cui è composta la materia stessa. Esiste quindi una sorta di scala gerarchica, lo si è visto nella presente trattazione. Pertanto, procedendo all'indietro nel piano dell'astrazione, ovvero nella

---

<sup>326</sup> Aristotele, nel libro *Theta* della *Metafisica*, scrive che la materia prima «non è un certo questo». Vedi ARISTOTELE, *Metafisica...* cit., 1049a27.

dimensione intelligibile, è possibile scoprire gli elementi primari che costituiscono la realtà, le cause e i principi della conoscenza nel suo senso più proprio.

Una duplice realtà della materia è presente anche in Tommaso d'Aquino, che nel suo *De ente et essentia* spiega la differenza tra la materia intesa in senso generale e la materia *signata quantitate*. La prima è parte della dimensione concettuale ed è strettamente legata alle intenzioni logiche, ovvero ai concetti di genere, specie e differenza. La seconda, invece, è ciò che funge da principio di individuazione, ossia la materia che entra a far parte dell'entità particolare, differenziando ogni ente della stessa specie e conferendogli una specifica identità numerica rispetto agli altri enti.

Nel discorso si inserisce anche il tema della materia spirituale, nell'ambito della concezione propria della realtà sostenuta dai fautori dell'Ilemorfismo universale. Si tratta della materia che è adatta all'individuazione delle sostanze spirituali, ossia delle sostanze separate. In questa visione, le sostanze spirituali includono l'anima umana, gli angeli e la sostanza separata per eccellenza, Dio, secondo la prospettiva scolastico/cristiana.

Sempre in relazione alla materia intesa nel suo senso più generale, c'è la materia informe di Agostino, della quale l'Ipponate tratta nel XII Libro delle *Confessioni*. Sebbene non ne sia stata fornita un'analisi nel presente testo, la nozione di materia informe di Agostino è in un certo senso simile a quella di materia prima aristotelica. Ecco perché pare interessante rimarcarlo in sede di conclusioni. La materia informe emerge chiaramente dalle parole di Agostino nel sesto capitolo del XII Libro delle *Confessioni*, che recitano: «[...] un solido ragionamento avrebbe dovuto farmi capace che, se proprio volevo immaginare l'informe, bisognava toglier via completamente anche le reliquie di qualsiasi forma; ma non ci riuscivo, giacché più sbrigativamente concludevo alla non-esistenza di ciò che è assolutamente privo di forma, anziché immaginare un qualche cosa che stesse tra la forma e il niente, non formato e non niente, un senza-forma quasi niente. Rinunziai allora a interrogare in proposito il mio spirito pieno di immagini di corpi aventi forma, che andavano mutando e variando a capriccio; e posi mente ai corpi stessi, studiai più addentro quel loro mutarsi per cui cessano di essere quello che erano e incominciano ad essere quello che non erano, ed ebbi il sospetto che il passaggio da forma a forma avvenisse per qualche cosa d'informe, e non per il nulla assoluto»<sup>327</sup>. Agostino prosegue

---

<sup>327</sup> AGOSTINO D'IPPONA, *Confessioni*, tr. it. di C. Vitali, BUR, Milano, 2016, p. 342.

definendo la materia informe come incomposta, senza forma, come un “quasi niente”, creata da Dio dal nulla (*ex nihilo*) e fondamento per ogni generazione sensibile<sup>328</sup>.

Sicuramente la filosofia agostiniana ha ispirato il modello occasionalista di Malebranche. Come spiegato nel presente testo, partendo dall’assunto che nulla di sensibile sia in grado di causare alcunché nella mente degli uomini e che solo Dio sia causa di ogni cosa in ogni momento, Malebranche concepisce la materia come conoscibile attraverso la partecipazione della mente umana alla creazione divina. Ciò è reso possibile mediante l’idea generale di estensione, che egli chiama “estensione intelligibile”, la quale consente agli uomini di conoscere i corpi sensibili e assume le caratteristiche ideali dell’essenza divina dal punto di vista dell’estensione. Questa modalità permette idealmente all’uomo di partecipare al modo in cui Dio ha creato il mondo.

Certo, non si vuole qui trascurare la concezione cartesiana, affrontata in questo elaborato, che vede la materia assumere le specifiche caratteristiche di una sostanza. Questo rappresenta un passo oltre la tradizione aristotelica, in cui la materia non era considerata una sostanza nel senso proprio del termine, ma poteva assumere la fattezze in quanto sostrato. Per Cartesio, la materia è una sostanza a pieno titolo, e dimostra la sua esistenza in termini di estensione attraverso il suo testo metafisico per eccellenza: le *Meditazioni*. Con Cartesio, quindi, la materia raggiunge la piena dignità corporea e sostanziale; tuttavia, con George Berkeley si assiste a un nuovo rovesciamento concettuale in cui la materia perde la sua dignità di esistenza al di fuori della mente pensante.

L’immaterialismo di Berkeley afferma che la materia esiste unicamente attraverso la percezione di una mente o di uno spirito, e che la mente divina svolge il ruolo fondamentale di garante per la continua percezione di tutte le altre menti. In questo contesto speculativo, emerge altresì una distinzione nell’approccio di Berkeley alla materia. Egli sembra differenziare la materia come enti sensibili, soggetti a una rappresentazione mentale intrinseca alla sfera della sensibilità, da una materia di natura più astratta, al di là di una mera dimensione percettiva. In sintonia con la visione agostiniana, Berkeley accoglie l’idea dell’esistenza di una sorta di materia inconoscibile, infinita e informe. Questa materia astratta svolge il ruolo di fondamento per le menti percettive, ricevendo l’esistenza da esse stesse.

---

<sup>328</sup> Ivi, p. 344.

In conclusione, con la lettura degli argomenti trattati nel presente elaborato, è emerso come essi coprano un ampio spettro di figure centrali nella storia del pensiero, dall'antichità all'epoca moderna. Pur concentrandosi su pochi filosofi chiave, si è cercato di mettere in evidenza le affinità e le divergenze tra le loro concezioni al fine di illuminare i molteplici modi in cui la materia è stata compresa nel corso della storia della filosofia. La materia si configura come una realtà che può essere considerata sia dal punto di vista della percezione sensibile che da quello dell'intelletto, in un intreccio di manifestazioni diverse, ognuna delle quali dipende dall'altra per consentire una piena comprensione della sua essenza. In questo modo, si è tentato di esplorare la materia da diverse prospettive al fine di non trascurare nessun aspetto nella ricerca volta a coglierne la natura. Non si è cercato di fornire una spiegazione esaustiva, ma si è invece mirato a evitare una banalizzazione della storia. Come precedentemente illustrato nelle pagine introduttive di questo lavoro, la storia non è semplicemente il trascorrere del tempo, ma è la storia del concetto stesso, della cultura e della visione del mondo particolare. I filosofi qui considerati, esprimendo se stessi attraverso il proprio modo di pensare, si sono distinti per la potenza delle loro idee, incarnando quella solitudine di cui parlava Platone. Essi si sono collocati al di fuori del contesto comune, non perché fossero rifiutati, ma perché erano innovatori. In effetti, sebbene il compito del comprendere includa anche l'aspetto dell'appropriazione del passato e della tradizione<sup>329</sup>, scopo del filosofo dovrebbe essere l'apertura a ciò che è inesplorato, poco frequentato e difficile da contestualizzare. È proprio questa difficoltà intrinseca del concetto, come sosteneva Hegel<sup>330</sup>, che spinge a superare le limitazioni dell'inesplicabile. Ciò implica uno studio approfondito e un'apertura mentale costante, in una parola: cultura. Come Georg Gadamer ha sottolineato, «la cultura è l'unico bene dell'umanità che diventa più grande se molti partecipano ad essa»<sup>331</sup>.

---

<sup>329</sup> Cfr. H.G. GADAMER, *Verità e metodo...* cit., p. 1011.

<sup>330</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *La Fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2008, p. 43.

<sup>331</sup> Intervista di Gerardo Marotta a Hans-Georg Gadamer del 1999, disponibile al link riportato di seguito. La frase citata è al minuto 10'58": <https://www.youtube.com/watch?v=vUDh3KaAvSs>



## APPENDICE<sup>332</sup>

In appendice, si intende qui evidenziare un significativo lavoro svolto in autonomia sull'intero libro *Zeta* della *Metafisica* di Aristotele, un file che ho deciso di denominare "Sostrato". Questo lavoro, che ha contribuito come preparatorio alla stesura del primo capitolo di questa tesi, ha effettivamente il potenziale per essere utilizzato in altri lavori che si ispirino alla necessità di analizzare il capitolo della *Metafisica* che ha come oggetto la "sostanza". Tale documento, che nel suo formato originale consta di circa mille pagine, è suddiviso in colonne. Nella prima colonna, è riportato il testo originale in greco di Aristotele; nella seconda colonna, si trova la traduzione di Enrico Berti, realizzata per la casa editrice Laterza, nel 2022. Segue la versione latina del testo di Averroè, poi la versione latina del testo di Tommaso (insieme alla traduzione in italiano). Nella colonna successiva, è stato inserito il commento di Michele di Efeso (lo pseudo Alessandro di Afrodisia), seguito dal commento di Tommaso d'Aquino. Infine, nella parte conclusiva del documento, è riportato il commento al libro *Zeta* di Michael Frede e Günther Patzig, un lavoro di grande rilievo nella comunità scientifica internazionale, pubblicato in Germania nel 1988 e tradotto in Italia nel 2001<sup>333</sup>.

Il file consente una rapida comparazione tra i diversi commenti e facilita la verifica di possibili incongruenze nelle traduzioni del testo originale, omissioni nei commenti o se questi ultimi non sembrano essere perfettamente in linea con il testo greco (Vedi Tabella 1). Un file così organizzato permette anche di evidenziare, ad esempio, attraverso il confronto, le influenze neoplatoniche e cristiane presenti nei commenti di Michele e di Tommaso. Un'ulteriore possibilità di utilizzo del file, in particolare, riguarda la sezione della traduzione latina di Averroè, nello specifico la dicitura *album in greco* (Vedi Tabella 2). Il termine *album* significa "bianco" in latino; è possibile che Averroè non avesse a disposizione il riferimento in greco all'interno del testo che stava consultando. Nel caso specifico relativo al rigo 1032a 29, come indicato nella Tabella 2 sottostante, è possibile

---

<sup>332</sup> Una parte delle conclusioni o delle tesi riportate all'interno di questa Appendice sono frutto della sintesi di discussioni condotte all'interno del Seminario Aristotelico "Enrico Berti", istituito dalla Prof.ssa Silvia Fazzo presso l'Università del Piemonte Orientale e dedicato alla lettura e all'approfondimento dei testi fondamentali dell'ontologia aristotelica.

<sup>333</sup> M. FREDE, G. PATZIG, *Aristoteles "Metaphysik Z"*, München, Beck, 1988; tr. it. *Il libro Zeta della Metafisica di Aristotele*, Vita e pensiero, Milano, 2001.

dimostrare facilmente (tramite una comparazione tra le diverse colonne della matrice) che questa parte non manca nel testo a disposizione di Tommaso (che, infatti, non trascura il commento al passo specifico), il quale poteva effettivamente contare su diverse versioni tradotte della *Metafisica*. Tommaso stesso, nel suo commento al libro *Zeta*, in alcuni punti cita in modo indiretto altri testi di cui si avvale per commentare l'opera, ad esempio al termine della *Lectio* 16, dove scrive: «oppure, secondo un altro testo, è non dalle sostanze»<sup>334</sup>. Lo fa anche alla *Lectio* 17, con queste parole: «in un'altra redazione si legge: “Ed è simile al tuono”, come a dire: ed è convenientemente vero in tutti. In un'altra redazione ancora si legge: “Ed è vero”, che va inteso come per sé noto»<sup>335</sup>. Per comprendere quante e quali versioni della *Metafisica* erano a disposizione di Tommaso, è necessario consultare l'*Aristoteles Latinus*<sup>336</sup>. Leggendo questa fonte, è possibile identificare le traduzioni latine della *Metafisica* disponibili in Occidente tra il XII e il XIII secolo. Va notato che la prima, la *Translatio Iacobi*, risale alla prima metà del XII secolo ed è molto parziale, coprendo solo i libri I-IV, con il IV lasciato incompleto prima della fine. La seconda traduzione, chiamata la *Translatio Media*, manca del libro *Kappa* e risale a una data incerta, ma sicuramente precedente l'inizio del XIII secolo; l'autore è sconosciuto, quindi è anche chiamata *Anonyma*. La terza traduzione è la *Translatio Vetus*, scritta tra le tre prime decadi del 1200, erroneamente attribuita a Boezio. Una ulteriore traduzione, la quarta, è la *Metaphysica Nova* di Michele Scoto (autore solo presunto), che rappresenta la versione arabo-latina precedente al 1250. Anche in questa manca il libro *Kappa*, e i libri *Alpha Maior* e *Alpha Elatton* sono invertiti. Infine, una traduzione è stata realizzata da Guglielmo di Moerbeke, alla fine del XIII secolo, ed è chiamata *Metaphysica novae translationis*. È l'unica giunta completa ed è una revisione della *Translatio Media* o *Anonyma*<sup>337</sup>.

---

<sup>334</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Metafisica...* cit., Libro 7, Lezione 16, § 1647, p. 719.

<sup>335</sup> Ivi, Lezione 17, § 1654, p. 729.

<sup>336</sup> *Aristoteles Latinus* è una delle più importanti edizioni delle opere di Aristotele tradotte in latino. Si tratta di un progetto editoriale volto a rendere disponibili le opere di Aristotele in lingua latina. Il progetto *Aristoteles Latinus* è stato avviato nel XIII secolo e ha coinvolto vari studiosi e traduttori nel corso dei secoli successivi. Attualmente, un comitato internazionale è responsabile del suo valore scientifico. Le edizioni si basano su ampie collazioni di manoscritti. Ciascun volume contiene una descrizione dettagliata della tradizione manoscritta del testo curato, insieme ad uno studio sulla sua origine, sul suo modello greco e sulla sua ricezione medievale. Il rapporto tra il testo greco e la traduzione latina, nonché le varianti testuali all'interno della tradizione latina, è evidenziato nel doppio apparato critico. La corrispondenza tra la terminologia greca e quella latina è dimostrata mediante un indice completo greco-latino e latino-greco.

<sup>337</sup> Questa parte, relativa alle cosiddette “*Translationes*”, è stata fornita dalla Professoressa Silvia Fazzo tramite una mail, datata 17 febbraio 2023, indirizzata non solo al sottoscritto, ma anche ai cultori della materia che partecipano al Seminario Aristotelico “Enrico Berti”. È possibile reperire in autonomia le

Continuando con un'analisi presunta, leggendo con estrema attenzione il testo del "Commentatore", sembra mancare, sebbene non sia dichiarato con la dicitura *album in greco*, la traduzione tra il rigo 1037a10 e 1037a17 (Vedi Tabella 3). Mediante un esame accurato delle fonti, è possibile affermare che il passo Z11 1037a10-17 manca anche nella *Metaphysica Nova* senza che sia segnalato da qualche cenno nel modo di *album in greco*. Tuttavia, il commento di Averroè sembra coprire anche la parte assente nella traduzione, come è possibile leggere nel *Commento Grande* alla *Metafisica*<sup>338</sup>. Ciò si spiega con il fatto che in arabo il testo sicuramente era integro.

Sono alcuni esempi di analisi che è possibile condurre mediante il presente file, prodotto da un mosaico di elementi esegetici differenti.

---

informazioni qui riportate in: *Aristoteles Latinus*. XXV.2. *Metaphysica*, lib. I-X, pp. IX-XIII, Turnhout, Brepols, 1976.

<sup>338</sup> «*Quoniam quodam modo perscrutatio de substantiis sensibilibus et consideratio de eis est philosophia naturalis, que est secunda, id est: quod philosophia naturalis non perscrutatur de substantia secundum quod est substantia, sicut facit ista ars, sed de substantia secundum quod est sensibilis*» in AVERROÈS, *Tafsir mà ba'd al-tabi'a*. Texte arabe inédit établi par M. Bouyges S. J., 3 voll., Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1938-48, c 39, p. 935.

Testo in greco	Traduzione di Enrico Berti	Averroè in Latino	Tommaso in Latino e Italiano	Commento di Michele di Efeso	Commento di Tommaso d'Aquino	Commento di Frede e Patzig
----------------	----------------------------	-------------------	------------------------------	------------------------------	------------------------------	----------------------------

**Tabella 1 (1028b33-1029a5)**

<p><b>1028b33</b> λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσί γε μάλιστα· καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου <b>35</b> καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἐκάστου, καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκειμένον</p>	<p>La sostanza è detta, se non in più, almeno in quattro modi principalmente: infatti sia il «che cos'era essere», sia l'universale, [35] sia il genere, sembrano essere sostanza di ciascuna cosa, e quarto tra questi il sostrato.</p>	<p>Substantia enim etsi dicitur multis modis, tamen quattuor. Estimatur enim quod est essentia et universale etiam. Et genus estimatur esse substantie cuiuslibet. Et quartum istorum est primum subiectum.</p>	<p><b>568.</b> Dicitur autem substantia, et si non multiplicius, de qua tuor maxime. Etenim quod quid erat esse, et universale, et genus, videtur substantia cuiusque esse. Et quartum horum, subiectum.</p> <p><b>568.</b> Le accezioni in cui si predica la sostanza sono soprattutto quattro, se non di più: infatti sembra che di ogni cosa sia sostanza “ciò che era l'essere” e l'universale e il genere; il quarto di queste è il soggetto;</p>	<p>E dice che se non si ammette che questa si dica in più modi, si concederà che si dica almeno in quattro modi [vedi nota 49]; e afferma che sostanza in un modo si dice [20] l'essenza, in un altro l'universale, intendendo per universale o le Idee (cosa che ritengo più probabile), oppure ciò che è oltre i molti in quanto molti, voglio dire ciò che è stato separato, mediante l'astrazione, dagli individui. In un altro modo si dice a sua volta sostanza il genere di ciascuna cosa [vedi nota 50]. E in un quarto modo è il sostrato di tutte le cose e ciò di cui si predicano le altre cose, mentre esso non si predica di altro. [1028b37]</p>	<p>Afferma dunque (568), in primo luogo, che la sostanza ha per lo meno quattro significati, se non si predica «di più», cioè in un maggior numero di accezioni. Infatti, ci sono molti significati in cui alcuni usano il nome “sostanza”, come si vede in coloro che sostengono che i limiti del corpo sono sostanze; questi significati vengono qui tralasciati. Il primo di tali significati è «ciò che era l'essere», ossia la quiddità o l'essenza, e la natura della cosa che si chiama la sua sostanza. 1271. Il secondo significato si ha in quanto si dice che è sostanza «l'universale», secondo la teoria di quanti concepiscono le idee-forme [specie], che sono gli universali predicati dei singolari e costituiscono le sostanze di questi enti particolari. 1272. Il terzo significato è quello per cui «sembra che di ogni essere sia sostanza il primo genere». In questo senso, concepivano che l'uno e l'ente fossero le sostanze di tutte le cose, quali primi generi di ogni cosa. 1273. Il quarto significato è «secondo il soggetto»: cioè in quanto si dice che è sostanza la sostanza particolare.</p>	<p><b>1028b33 ss.</b> λέγεται δ' ἡ οὐσία... Come si evince dalle righe 1029 a 7-9, Aristotele, a questo punto, si appresta a rispondere alla domanda sollevata in chiusura del capitolo secondo riguardo alla corretta concezione dell'<i>ousia</i>. Come egli stesso accenna (cfr. πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσί γε μάλιστα) è una domanda cui si può rispondere in molti modi. Perché prende poi in esame proprio i quattro che elenca qui? Presumibilmente, i filosofi erano concordi nel ritenere che l'<i>ousia</i> fosse il «che cos'è» di una cosa, e in quanto tale essa era stata introdotta anche nel capitolo primo di Z. Ma il «che cos'è» di una cosa può essere inteso in vari modi. Esso è innanzitutto l'essenza di una cosa, ma anche ciò che funge da sostrato a tutte le sue determinazioni. Inoltre, si potrebbe dire che ciò che una cosa propriamente è sia qualcosa di universale. Ciò si può intendere in due sensi: o che il ciò che una cosa è sia qualcosa di totalmente universale, un genere, il quale, specificandosi mediante successive determinazioni, arrivi a formare l'oggetto concreto, di cui il genere costituirebbe appunto il «che cos'è»; oppure che l'universale coincida con la specie della cosa che si sta considerando [...]</p>
<p><b>1028b35</b> τὸ δ' ὑποκειμένον ἐστὶ καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ</p>	<p>Il sostrato è ciò di cui le altre cose sono dette, mentre esso stesso non è mai &lt;detto&gt; di altro; perciò bisogna anzitutto definire a proposito di</p>	<p>Et subiectum est illud de quo dicitur aliud. Ipsum autem non dicitur de alio. Et ideo perscrutandum est primo de hoc. Primum enim subiectum estimatur esse</p>	<p>Subiectum vero est de quo alia dicuntur, et illud ipsum non adhuc de alio. Propter quod primum de hoc determinandum est. Maxime namque videtur</p>	<p>Perciò, dice, riguardo al sostrato [25] di tutte le cose e a ciò di cui si predicano le altre cose, mentre esso non si predica di altro, dobbiamo determinare che cosa sia. Sembra</p>	<p>Ora, si dice soggetto quello del quale si dicono le altre cose: o come le superiori si predicano delle inferiori, come i generi, le specie e le differenze; oppure come l'accidente si predica del soggetto, come gli accidenti propri e</p>	<p><b>1029a2</b> τὸ ὑποκειμένον πρῶτον Parlare di un sostrato originario potrebbe essere inteso nei tre modi seguenti: (i) in 1029a15-16 Aristotele parla come se l'<i>ousia</i> fosse ciò cui primariamente ineriscono le</p>

Testo in greco	Traduzione di Enrico Berti	Averroè in Latino	Tommaso in Latino e Italiano	Commento di Michele di Efeso	Commento di Tommaso d'Aquino	Commento di Frede e Patzig
<p>μηκέτι κατ' ἄλλον διὸ πρῶτον περὶ τούτου διοριστέον· <b>1029a1</b> μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον.</p>	<p>questo. <b>[1029a1]</b> Infatti più di tutti sembra essere sostanza in primo luogo il sostrato.</p>	<p>substantia magis quam aliud.</p>	<p>esse substantia subiectum primum.</p> <p>il soggetto è quello di cui si affermano le altre cose, e lo stesso non è affermato di un'altra cosa. Perciò per prima cosa si deve trattare di questo, dato che la sostanza sembra che sia il primo soggetto.</p>	<p>infatti che soprattutto questo sia sostanza.</p>	<p>comuni. Così, di Socrate si predica uomo, animale, razionale, risibile e bianco, invece, il soggetto stesso non si predica di altro: e ciò va inteso per sé. Infatti, per accidente, nulla vieta che Socrate venga predicato di questo bianco, o dell'animale, o dell'uomo, perché ciò in cui c'è il bianco o l'animale o l'uomo è Socrate. Però, di se stesso si predica per sé, quando si dice Socrate è Socrate. È chiaro, poi, che qui si chiama soggetto ciò che nei Predicamenti viene chiamato "sostanza prima" per il fatto che si dà la medesima definizione qui del soggetto, e là della sostanza prima.</p> <p><b>La sostanza soggetto.</b></p> <p><b>1274.</b> Da ciò trae la conclusione che si deve trattare «di questo», cioè del soggetto o della sostanza prima, perché tale soggetto più di tutti pare che sia sostanza.</p>	<p>dimensioni (lunghezza, larghezza e profondità). Il pensiero che sta dietro è chiaramente che svariati sono gli oggetti che potrebbero venire intesi come sostrato di una determinazione. Così, per rimanere all'esempio di Aristotele, ciò che fa da sostrato alle dimensioni potrebbe essere sia la statua, che il corrispettivo corpo geometrico, che infine la materia di cui è costituita la statua. Per stabilire quale di questi tre differenti sostrati sia <i>ousia</i>, bisognerebbe stabilire quali di essi sia il soggetto autentico e primario della determinazione.</p> <p>(ii) Come si ricava soprattutto dalle Categorie, la relazione fra il sostrato e ciò cui esso fa da sostrato si lascia reiterare, col che non è detto che ogni membro di tale catena definibile come sostrato sia di per sé anche <i>ousia</i>. Ad esempio, si può dire che la giustizia è una virtù, e quindi fa da sostrato alla virtù. Ma, perché ci sia la giustizia, e quindi anche la virtù, è necessario che la giustizia a sua volta abbia un individuo che le faccia da sostrato e del quale essa si possa predicare. Dato che la serie delle predicazioni non può essere fatta proseguire oltre l'individuo, proprio questo sarebbe il sostrato originario della virtù e quindi <i>ousia</i>, il che non potrebbe valere per la giustizia. [...]</p>
					<p>Per cui, nei Predicamenti, scrive che questa sostanza è quella che si predica tale propriamente, principalmente e al massimo grado. Infatti, tali sostanze di per sé fanno da sostrato [soggetto] a tutte le altre, ossia alle specie, ai generi e agli accidenti. Invece, le sostanze seconde, cioè i generi e le specie, fanno da sostrato solamente agli accidenti; ma anche questo non l'hanno se non</p>	

Testo in greco	Traduzione di Enrico Berti	Averroè in Latino	Tommaso in Latino e Italiano	Commento di Michele di Efeso	Commento di Tommaso d'Aquino	Commento di Frede e Patzig
					<p>grazie alle prime: infatti, l'uomo è bianco in quanto quest'uomo è bianco.</p> <p><b>1275.</b> Da ciò risulta come la divisione della sostanza qui formulata sia quasi identica a quella posta nei Predicamenti, dato che con la parola "soggetto" qui s'intende la sostanza prima. Invece, quello che ha chiamato genere e universale, che sembra attinente al genere e alla specie, è contenuto nelle sostanze seconde. Inoltre, l'essenza viene qui posta, ma là viene tralasciata perché non entra nell'ordine dei predicamenti se non come il principio: infatti, ciò non è né un genere né una specie né un individuo, ma di tutti questi è il principio formale.</p> <p><b>Materia, forma, composto</b></p> <p><b>1276.</b> In seguito, dove scrive (569): «Tale poi», suddivide il quarto significato della divisione premessa, cioè questo che aveva chiamato soggetto; e in merito fa tre cose. In primo luogo, pone la divisione (569). In secondo luogo, mette a confronto tra loro le parti della divisione, dove scrive (570): «Perciò se la specie...». In terzo luogo, mostra come si debba usare di queste parti della divisione, dove scrive (574): «Tuttavia, non parliamo più di quella sostanza che adesso è da entrambe...».</p>	
<p><b>1029a2</b> τοιούτων δὲ τρόπον μὲν τινα ἢ ὕλη λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἢ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων</p>	<p>Tale è detta in qualche modo la materia, in un altro modo la forma, in un terzo ciò che è &lt;composto&gt; da queste.</p>	<p>Et dicitur tale quoquomodo materia et alio modo forma et tertio modo illud quod est ex eis.</p>	<p><b>569.</b> Tale vero modo quodam materia dicitur, et alio modo, forma; tertio modo quod ex his. Dico autem materiam quidem aes;</p> <p><b>569.</b> Tale [primo soggetto], poi, viene chiamato in un senso materia, in un altro senso forma, in un terzo</p>	<p>Ciò, poi, che è sostrato di tutte le cose e che non viene predicato di altro in un certo senso è detta la materia, in un altro la forma, e in un terzo senso ciò che è composto dalla materia e dalla forma [vedi nota 53, p.1406]; è quest'ultimo caso che corrisponde di più alla verità.</p>	<p>Inizia dunque con l'osservare (569) che il soggetto, che è la prima sostanza particolare, si divide in tre, ossia nella materia, nella forma e nel sinolo [composto] di esse. Tale divisione non è del genere nelle specie, ma di qualcosa predicato analogicamente che si predica anteriormente e posteriormente degli esseri contenuti sotto di esso: infatti, si chiama "sostanza particolare" sia il composto</p>	<p><b>1029a2-3</b> ἄλλον δὲ τρόπον ἢ μορφή Sorprende, come dice anche Ross, che Aristotele qui sostenga che, in un certo senso, il sostrato in senso primo sia la forma. Bonitz ritiene che si tratti di una semplice svista di Aristotele il quale, abituato com'è a elencare la materia, il concreto e la forma uno dopo l'altro, non si trattiene dal nominare la forma anche qui, dove proprio non ci vorrebbe. Ross rimanda invece, con</p>

Testo in greco	Traduzione di Enrico Berti	Averroè in Latino	Tommaso in Latino e Italiano	Commento di Michele di Efeso	Commento di Tommaso d'Aquino	Commento di Frede e Patzig
			senso ciò che è [composto] da esse.		che la materia e la forma, ma non nello stesso ordine; per tale motivo, in seguito appurerà che cosa, di questi, sia principalmente sostanza.	tutte le ragioni, a H 1, 1042 a 28-29, in cui Aristotele ripete questa affermazione sintetizzando il contenuto di Z. E, invero, questa tesi svolge un ruolo addirittura decisivo per la concezione che Aristotele intende sostenere in Z. È proprio questa affermazione, infatti, che permette ad Aristotele di fondere in uno solo i due concetti di <i>ousia</i> ancora distinti in Δ 8, per cui l' <i>ousia</i> sarebbe rispettivamente sostrato e causa dell'essere della cosa, proprio in quanto la forma è entrambi. Ma in che senso la forma è sostrato ultimo? Come si è spiegato nella nota a 1029 a 2, il sostrato originario può essere inteso sotto un certo aspetto come la cosa in contrapposizione alle sue determinazioni. Nel corso di Z Aristotele svilupperà la tesi secondo cui la cosa di per se stessa coincide con la forma. Ciò gli permette di definire fin da ora la forma come sostrato originario. Si potrebbe cercare, come ha fatto Boehm appellandosi a 1028 b 19 (R. Boehm, <i>Das Grundlegende und das Wesentliche</i> , 1965, p. 45), di sottrarsi alle conseguenze di larga portata derivanti da questa interpretazione del passo, riferendo τοιοῦτον a οὐσία nella frase precedente. In tal caso, però, oltre al fatto che una tale spiegazione del τοιοῦτον risulterebbe del tutto artificiosa, resterebbe ancora da spiegare la riflessione analoga che Aristotele ripete in H 1, 1042 a 16 ss.
<b>1029a4</b> (λέγω δὲ τὴν μὲν ὕλην οἶον τὸν χαλκόν, τὴν δὲ μορφήν τὸ	(chiamo «la materia» ad esempio il bronzo, «la forma» la figura [5] della rappresentazione, e «ciò che è composto da	Et dico materiam ut cuprum, et formam ut figuram statue et quod est ex eis statuum.	formam autem figuram speciei; quod autem ex his statuum totam.  Così considero materia il bronzo, forma la figura	Inoltre, con un esempio, spiega che cosa egli chiami materia, che cosa [30] forma, e che cosa ciò che deriva da queste, dicendo che per materia intende il bronzo, per forma una data configurazione, e per ciò che è	<b>1277.</b> Qui, poi, adduce gli esempi dei membri della divisione negli artefatti, nei quali il bronzo è come la materia, la figura come la forma della specie, cioè l'elemento che dà la specie, la statua il loro composto. Tale	<b>1029a4</b> οἶον τὸν χαλκόν Ci si può domandare se Aristotele prenda come esempio di materia il bronzo inteso come materiale di un determinato tipo o come materia di cui è fatta una determinata statua. Per

Testo in greco	Traduzione di Enrico Berti	Averroè in Latino	Tommaso in Latino e Italiano	Commento di Michele di Efeso	Commento di Tommaso d'Aquino	Commento di Frede e Patzig
σχήμα τῆς ἰδέας, τὸ δ' ἐκ τούτων τὸν ἀνδριάντα τὸ σύνολον)	queste» la statua, cioè il sinolo),		della specie, ciò che è composto da questi tutta la statua.	composto dell'una e dell'altra la statua di bronzo.	esemplificazione non va intesa come se corrispondesse al vero, ma nel senso di un'analogia di proporzionalità. In effetti, la figura e le altre forme artificiali non sono delle sostanze, bensì degli accidenti. Ma poiché, negli artefatti, la figura sta al bronzo come negli enti naturali la forma sostanziale sta alla materia, in questo senso si serve di tale esempio al fine di dimostrare ciò che è sconosciuto tramite ciò che è risaputo.	Aristotele comunque, la materia in senso stretto è sempre il materiale di cui è fatta una cosa. La materia pura in quanto tale per lui non esiste. Pertanto, può valere solo la seconda delle due spiegazioni.  <b>1029a4-5</b> τὴν δὲ μορφήν τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας L'espressione inusuale, quasi pleonastica, si chiarisce per il fatto che Aristotele non ha qui di mira la forma in generale ma la configurazione concreta della statua. Ciò evita oltretutto il malinteso di intendere «ἰδέας» come termine tecnico. [...]

**Tabella 2 (1032a29-35)**

<b>1032a29</b> αἱ δ' ἄλλαι γενέσεις λέγονται ποιήσεις. πᾶσαι δὲ εἰσὶν αἱ ποιήσεις ἢ ἀπὸ τέχνης ἢ ἀπὸ δυνάμεως ἢ ἀπὸ διανοίας. τούτων δὲ τινες γίνονται καὶ ἀπὸ ταῦτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης παραπλησίως <b>30</b> ὥσπερ ἐν τοῖς ἀπὸ φύσεως	Tra le cose generate alcune si generano spontaneamente e per caso, in modo simile <b>[30]</b> a quello che ha luogo nelle cose generate ad opera della natura, poiché anche là alcune divengono le stesse sia che si generino dal seme sia senza seme. Riguardo a queste ultime si dovrà indagare in seguito,	<b>[1032a 29] Album in greco.</b> Sanitas vero definitio que est in anima. et scientia etiam et erit sanitas eius qui infirmatur secundum hunc modum cum sit sanitas. Necesse est igitur, si hec sanatur, ut habuerit iam naturam diversam. Et si hec fiunt, erit calor. Et secundum hunc modum dicemus unum post aliud donec perveniamus in hoc quod impossibile est ut post ipsum sit aliud. Deinde motus qui est ex hoc est actio eius quod procedit ad sanitatem ita quod accidit	Horum autem quaedam fiunt et a casu et a fortuna similiter ut in factis a natura. Quaedam et illi eadem, et ex spermate fiunt et sine spermate. De his quidem igitur posterius perscrutandum.  Di queste, alcune sono prodotte dal caso e dalla fortuna analogamente alle cose [generate] dalla natura, o con il seme o senza il seme. Perciò di questo dobbiamo trattare più avanti.	Alcune delle cose che si producono ad opera dell'arte avvengono anche <b>[35]</b> spontaneamente e per caso, come si verifica anche nelle cose che divengono per opera della natura; infatti anche in questo ambito, intendo dire nelle generazioni naturali, certi esseri si generano spontaneamente, perché nascono piante dal seme e senza seme; molte <b>[489]</b> piante infatti nascono senza il seme, spontaneamente. Di come accada – dice Aristotele – che alcune cose prodotte dalla tecnica si generino spontaneamente, dovremo trattare in seguito. Parlerà di queste cose fra poco, e noi prima abbiamo detto che la salute s'ingenera sia per opera della tecnica sia spontaneamente. Ma <b>[5]</b>	<b>1397.</b> Di queste generazioni, poi, che si ottengono con l'arte o con la forza o con la mente, alcune avvengono per caso e altre per la fortuna: ossia quando un agente con l'intelletto si prefigge un determinato fine con la sua azione, e arriva un fine estraneo all'intenzione dell'agente. È come quando uno vuole massaggiarsi, e da tale atto deriva la guarigione, come si dirà in seguito. <b>1398.</b> In modo analogo, ciò succede negli artefatti così come nelle cose fatte dalla natura. Infatti, l'energia che c'è nel seme viene assimilata all'arte, come diremo più avanti: come infatti l'arte giunge alla forma che intende tramite determinati mezzi, così anche l'energia formativa che c'è nel seme. Come, poi, accade che si produca l'effetto che si fa con l'arte	<b>1032a29</b> γίνονται καὶ ἀπὸ ταῦτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης Come si è già rilevato, nel gergo aristotelico «spontaneità» è il termine generale entro il quale rientrano come casi particolari sia il caso che la spontaneità in senso stretto, cioè non casuale. Secondo Aristotele si può parlare di caso solo riguardo all'attività umana, cioè quando un'azione diretta a uno scopo ottiene un risultato al quale non era diretta, al quale tuttavia si sarebbe anche potuto indirizzare il proprio comportamento. Pertanto, i casi di generazione ad opera del caso assomigliano alla produzione ad opera dell'arte, mentre i casi di generazione spontanea
---	---	---	---	---	--	---



Testo in greco	Traduzione di Enrico Berti	Averroè in Latino	Tommaso in Latino e Italiano	Commento di Michele di Efeso	Commento di Tommaso d'Aquino	Commento di Frede e Patzig
<p>γιγνομένοις·  ἐνια γὰρ κάκει  ταῦτά καὶ ἐκ  σπέρματος  γίγνεται καὶ  ἄνευ  σπέρματος.  περὶ μὲν οὖν  τούτων  ἕστερον  ἐπισκεπτέον</p>		<p>quoquomodo ut sanitas sit ex sanitate: domus ex domo que ex non materia illa que habet materiam. Ars enim medicine et ars edificatoria sunt forma sanitatis et forma domus. Et dico substantiam sive. <b>Album in greco.</b> Et hoc est tale et est talis in potentia: et ista est causa agens. et illud ex quo est principium motus. Sanitas enim si est ex artificio, est forma que est in anima. Et si est ex illo quod est per se, erit illud quod est ex hoc. Et cum principium actionis est agentis ex artificio, ut operari per medicinam, rectum est ut principium sit ex calefactione. Et erit hoc per confractionem. Calor igitur qui est in corpore aut est pars sanitatis, aut aliquid tale sequitur ipsum et est pars sanitatis, aut erit per plura, quorum unum est agens, et est secundum hunc modum etiam pars sanitatis et domus.</p>		<p>quest'argomento occorre esaminarlo dopo.</p>	<p>anche al di fuori dell'intento dell'arte o dell'intelletto, e allora si dice che accade per caso, così, anche in quelle, ossia nelle cose naturali, le stesse cose si generano sia dal seme sia senza il seme: quelle che si generano dal seme si generano per natura; mentre quelle che si generano senza il seme si generano per caso. Questi ragionamenti andranno approfonditi in seguito in questo stesso capitolo.</p>	<p>corrispondono, di regola, a casi di generazione naturale.</p> <p><b>1032a30</b> ὑπὸ φύσεως  A<sup>b</sup> e lo ps. Alessandro leggono ἀπὸ; E, J e Asclepio presentano, invece, ὑπὸ. Ross e Jaeger preferiscono la lezione di A<sup>b</sup>, certo spinti dal desiderio di conseguire un parallelismo con l'ἀπὸ che ricorre alle righe precedenti (cfr. 1032 a 27, 28, 29), nonché in considerazione del significato tecnico assunto da «ἀπὸ» in questi capitoli, e che risulta qui del tutto improprio. Se si pone però mente al fatto che Aristotele, in questi capitoli, si serve delle proposizioni più diverse per dire sempre «secondo natura», e soprattutto che in Z 8, 1033 b 8 ritroviamo proprio ὑπὸ φύσεως, allora ci è lecito accogliere anche qui la versione di E e J.</p> <p><b>1032a30-31</b> ἐνια γὰρ... ἄνευ σπέρματος  Così come si danno risultati dell'agire umano che sopravvivono in quanto intenzionati da tale agire, ma che potrebbero anche sopravvenire quali risultati non intenzionati di un agire indirizzato ad altro scopo, analogamente si danno anche oggetti naturali che di regola risultano da un determinato processo naturale, ma che a volte si danno quali risultati di un processo avente un fine diverso. Aristotele ritiene, ad esempio, che gli insetti possano generarsi sia secondo natura che spontaneamente, cioè, per usare le sue parole, sia dal seme che senza seme (<i>Hist.anim.</i> E</p>

Testo in greco	Traduzione di Enrico Berti	Averroè in Latino	Tommaso in Latino e Italiano	Commento di Michele di Efeso	Commento di Tommaso d'Aquino	Commento di Frede e Patzig
						1,539 a 24; <i>De gen. anim.</i> B 1,732 b 12). <b>1032a32</b> <i>περὶ μὲν οὖν τούτων ὕστερον ἐπισκεπτέον</i> Cfr. 1032 b 23 ss., ma soprattutto Z9, 1034 a 9 - b 7. [...]

**Tabella 3 (1037a7-1037a20)**

<p>δῆλον δὲ καὶ ὅτι ἡ μὲν ψυχὴ οὐσία ἢ πρώτη, τὸ δὲ σῶμα ὕλη, ὁ δ' ἄνθρωπος ἢ τὸ ζῶον τὸ ἐξ ἀμφοῖν ὡς καθόλου· Σωκράτης δὲ καὶ Κορίσκος, εἰ μὲν καὶ ἡ ψυχὴ Σωκράτης, διττόν (οἱ μὲν γὰρ ὡς ψυχὴν οἱ δ' ὡς τὸ σύνολον), εἰ δ' ἀπλῶς ἡ ψυχὴ ἦδε καὶ &lt;τὸ&gt; σῶμα τότε, ὥσπερ τὸ 10 καθόλου [τε] καὶ τὸ καθ' ἕκαστον. πότερον δὲ ἔστι παρὰ τὴν ὕλην τῶν τοιούτων οὐσιῶν τις ἄλλη, καὶ δεῖ ζητεῖν</p>	<p>È chiaro anche che l'anima è sostanza, la prima, mentre il corpo è materia, e l'uomo o l'animale è l'insieme di entrambi considerato come universale: ma Socrate e Corisco, se &lt;sono&gt; anche l'anima, sono un doppio (in un senso infatti indicano l'anima e in un altro il sinolo), se invece &lt;sono&gt; semplicemente questa anima e questo corpo, come &lt;si comporta&gt; [1037a10] l'universale, così &lt;si comporta&gt; anche l'individuo. Se oltre alla materia di tali sostanze ne esiste qualche altra, e &lt;se&gt; si deve cercare qualche sostanza diversa da esse, quale i numeri o qualcosa di simile, è da indagarsi in seguito. In vista di questo scopo, infatti, sforziamoci di definire anche intorno alle sostanze sensibili,</p>	<p>Manifestum est igitur quod anima est prima substantia. corpus vero materia: homo vero et animal: aut illud quod est ex utroque sicut totale. Sor. vero et Remus si fuerint. et anima est duplex. Quidam enim est sicut anima, et quidam sicut totum et congregatum. Et si fuerint modo simplici, tunc ista anima et istud corpus erit sicut universale et particolare. [1037a17] Et cum partes que sunt in sermone, sunt quoquomodo partes definitionum etiam. Et definitio est unus sermo quia res est una. Et hoc manifestum est. Quoniam res vero quoquomodo est una et habet partes perscrutandum est post.</p>	<p>637. Palam autem quod et anima quidem substantia prima, corpus autem materia, homo autem vel animal quod est ex utriusque, ut universaliter; Socrates autem et Coriscus ut singulariter. Si quidem anima dupliciter dicitur, alii namque ut animam, alii vero ut totum. Si vero simpliciter anima hoc, et corpus hoc, ut quidem universale, et singulare. 638. Utrum autem etiam praeter materiam talium aliquae subs tantiarum aliae, et oporteat quaerere substantiam ipsorum alte ram quamdam, ut numeros, aut aliquid tale, perscrutandum est posterius. Huius enim gratia et de substantiis sensibilibus tenta mus definire. Quoniam modo quodam physicae et secundae phi losophiae opus, circa sensibiles substantias speculatio. Non</p>	<p>Da tutto ciò risulta evidente che l'anima [30] è sostanza prima, cioè la forma, mentre il corpo è materia 568. Su questo punto si è affermato con esattezza nel secondo libro <i>Sull'anima</i> che il corpo è materia, l'anima è forma, e l'uomo in universale è l'animale che è costituito da entrambi: il corpo in universale e l'anima in universale. Invece Socrate o Corisco – dice –, se è vero che la sua anima è la sua forma e riceve [35] da essa la sua determinazione specifica, è animale in due sensi: in dipendenza dall'anima e dal corpo, cioè dalla forma e dalla materia. Alcuni parleranno di Socrate come anima, cioè come forma, considerando soltanto la sua anima; altri, invece, parleranno di lui come [516] composto, s'intende di anima e corpo, prendendo in considerazione entrambi. «E se indicano semplicemente quest'anima qui e questo corpo qui», cioè se qualcuno chiama l'anima di Socrate non semplicemente 'forma di Socrate', allora, come l'anima umana in universale sta al corpo umano in universale, così l'anima [5] individuale si rapporta al corpo individuale. Se,</p>	<p>1523. In seguito, dove scrive (637): «<i>Con ciò è evidente</i>», riprende la soluzione che ha dato, esemplificandola nell'animale. Aristotele rileva che è chiaro che l'anima «è la sostanza prima», ossia la forma dell'animale; il corpo, invece, la materia; l'uomo «<i>poi o l'animale, ciò che è da entrambi</i>», ossia in universale; ma Socrate e Corisco, ciò che è da ambedue in particolare. Perché «<i>l'anima si dice in due sensi</i>»: ossia in universale e in particolare, come l'anima e quest'anima. Ora, si postula che ciò che è significato col modo del tutto si dica universalmente e singolarmente, per quella ragione per cui l'anima si dice in due sensi: infatti, ciò si deve fare secondo le due opinioni degli uomini sull'anima. Per cui, come abbiamo già visto, certi sostengono che l'uomo e l'animale siano l'anima; altri invece affermano che l'uomo e l'animale non sono l'anima, ma sono «<i>il tutto</i>», cioè il composto da anima e da corpo. 1524. È dunque evidente che, in base all'opinione per la quale l'uomo è l'anima, l'anima si dice universalmente e singolarmente: come l'anima e quest'anima; e anche l'uomo</p>	<p>1037a7 Σωκράτης δὲ καὶ Κορίσκος, εἰ μὲν καὶ ἡ ψυχὴ διττόν Invece di εἰ μὲν καὶ ἡ ψυχὴ Σωκράτης (A<sup>b</sup>), EJ hanno solo εἰ μὲν ἡ ψυχὴ, come sembra leggesse anche Asclepio (cfr. 421, 11 - 12). Lo ps. Alessandro, contrariamente a quanto rilevato da Jaeger nell'apparato, nella sua parafrasi presenta il καὶ ma non il Σωκράτης (515, 33 - 35). Ciò che disturba nella lezione di A<sup>b</sup> è che Corisco, di per sé già poco citato, viene nuovamente dimenticato in a8. Ciò che disturba nella lezione di EJ è invece che, siccome tralascia il καὶ in εἰ μὲν καὶ ἡ ψυχὴ, l'affermazione che il termine «Socrate» designi qualcosa di doppio risulterebbe falsa. Non ci resta, pertanto, che sospendere per una volta il nostro generale rifiuto per le lezioni eclettiche del testo e leggere εἰ μὲν καὶ ἡ ψυχὴ. <b>1037a10-20</b> πότερον δὲ... σκεπτέον ὕστερον. Riguardo a questo paragrafo, Jaeger è del parere che si tratti di un'aggiunta posteriore, in quanto da esso — come anche da Z 3, 1029 b 3-13 — si desume che le indagini condotte in ZH</p>
--	--	--	--	---	---	--

Testo in greco	Traduzione di Enrico Berti	Averroè in Latino	Tommaso in Latino e Italiano	Commento di Michele di Efeso	Commento di Tommaso d'Aquino	Commento di Frede e Patzig
<p>οὐσίαν ἐτέραν τινὰ οἷον ἀριθμοὺς ἢ τι τοιούτων, σκεπτέον ὑστερον. τούτου γὰρ χάριν καὶ περὶ τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν πειρώμεθα διορίζειν, ἐπεὶ τρόπον τινὰ τῆς φυσικῆς καὶ <b>15</b> δευτέρας φιλοσοφίας ἔργον ἢ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία· οὐ γὰρ μόνον περὶ τῆς ὑλῆς δεῖ γνωρίζειν τὸν φυσικὸν ἀλλὰ καὶ τῆς κατὰ τὸν λόγον, καὶ μᾶλλον. ἐπὶ δὲ τῶν ὀρισμῶν πῶς μέρη τὰ ἐν τῷ λόγῳ, καὶ διὰ τί εἰς λόγος ὁ ὀρισμὸς (  δῆλον γὰρ ὅτι τὸ πρᾶγμα ἔν, τὸ δὲ <b>20</b> πρᾶγμα τίνι ἔν, μέρη γε ἔχον;), σκεπτέον ὑστερον</p>	<p>poiché in qualche modo è compito della filosofia fisica e [15] seconda la trattazione intorno alle sostanze sensibili. Infatti il fisico deve conoscere non solo intorno alla materia, ma anche intorno alla &lt;sostanza&gt; secondo la definizione, e anche di più. Riguardo alle definizioni, in quale modo siano parti le cose contenute nel discorso, e perché la definizione sia un discorso uno (è chiaro infatti che la cosa è una, ma [20] grazie a che cosa la cosa è una, pur avendo parti?), è da indagarsi in seguito.</p>		<p>enim solum de materia oportet scire physicum, sed et de ea quae secundum rationem, et magis. In definitionibus vero quomodo partes quae in ratione; et quare una ratio definitio. Palam enim quia res una. Res vero quomodo una partes habens, speculandum est posterius.</p> <p><b>637.</b> Con ciò è evidente che l'anima è la sostanza prima, mentre il corpo è materia e l'uomo, o l'animale, ciò che è da entrambe in teso in universale: Socrate e Corisco vengono concepiti in particolare, se l'anima si dice in due sensi: o come l'anima oppure come il tutto; se invece viene concepita come quest'anima e questo corpo, [Socrate e Corisco] vanno intesi in universale e in particolare. <b>638.</b> Più avanti si dovrà chiarire se, oltre alla materia di tali sostanze, ne esistano altre, e perché si debba cercare se esiste una qualche altra sostanza di tale tipo, come i numeri o qualcosa di questo tipo: infatti è a causa di questo la nostra definizione anche delle sostanze sensibili. Poiché in un certo senso l'indagine sulle sostanze sensibili spetta alla fisica e alla filosofia seconda: infatti il fisico deve studiare non soltanto la materia, ma</p>	<p>dunque, l'anima umana in universale è forma del corpo umano in universale, anche l'anima di Socrate sarà forma rispetto al corpo di Socrate. Se invece l'anima umana in universale non è forma del corpo umano in universale, neppure quella individuale lo è di quello individuale. Poiché spetta alla fisica [10] considerare le forme congiunte alla materia, e non alla presente trattazione, ed Aristotele, lungo tutto questo libro, si è occupato delle forme materiali, quasi volesse giustificarsi dice: «se, oltre alla materia delle sostanze di questo tipo, ve ne sia anche qualche altra», cioè oltre alla sostanza materiale, ovvero oltre la forma materiale, e se si debba ricercare una siffatta sostanza, «come ad esempio i numeri» (chiama [15] numeri le Idee) «o qualcosa di simile»; e dice che su ciò indagheremo in seguito. Svolgerà tale ricerca anche nel presente libro, ma soprattutto in M. È, infatti – dice –, allo scopo di conoscere se ci sono o no forme oltre quelle materiali, che cerchiamo di stabilire qualcosa sulle sostanze sensibili (intendendo per sostanze sensibili le forme materiali). Non [20] appartiene, infatti, alla filosofia prima, di cui ora ci occupiamo, considerare tali forme, ma l'indagine intorno alle sostanze sensibili spetta alla fisica e alla filosofia seconda. È proprio, infatti, del fisico considerare non solo la materia, ma anche e soprattutto la forma materiale, come sappiamo dal secondo libro della <i>Fisica</i>. Quanto alle definizioni – dice –, in che modo ciò che entra nella definizione sia parte della definizione stessa, e [25] in che modo la definizione sia una, pur essendo costituita da molti, ossia dal</p>	<p>si dice universalmente e particolarmente, o singolarmente: cioè l'uomo e quest'uomo. Analogamente, anche dall'opinione che dice che l'uomo è il composto di anima e corpo segue che, se i termini semplici si dicono universalmente e singolarmente, pure il composto si dice universalmente e singolarmente. Così, se l'anima è questa cosa e il corpo è quella cosa, detti semplicemente come parti del composto, ne segue che si dicano anche universale e particolare, o singolare, non solo le parti, ma pure il composto.</p> <p><b>La sostanza e la metafisica</b> <b>1525.</b> In seguito, dove scrive (<b>638</b>): «più avanti si dovrà chiarire se», mostra cosa resti da stabilire in merito alle sostanze; e precisa che le cose che rimangono da stabilire sono due. La prima è che, essendo stato acquisito che la sostanza e l'essenza delle cose sensibili e materiali sono le parti stesse della specie, resta da stabilire se «<i>ditali sostanze</i>», ossia di quelle materiali e sensibili, esista una sostanza oltre alla materia, di modo che occorra ricercare una sostanza di questi sensibili diversa da quella che è stata formulata: per esempio, alcuni sostengono che siano i numeri esistenti oltre alla materia; «<i>oppure qualcosa di questo tipo</i>», cioè che le specie o le idee siano le sostanze di questi sensibili. E questo va analizzato in seguito. <b>1526.</b> In effetti, tale analisi è propria di questa scienza, dal momento che in questa scienza ci sforziamo di trattare delle sostanze sensibili «<i>a causa di questo</i>», cioè per le sostanze immateriali, poiché la speculazione circa le sostanze sensibili e materiali spetta in un certo senso alla fisica, che</p>	<p>potranno concludersi solo con un'indagine riguardante le <i>ousiai</i> immateriali. Ma, per quel che risulta, questo è il proposito che pervade ZH fin dal principio, anche se poi non è stato portato a termine e Aristotele ha dovuto accontentarsi, almeno in via provvisoria, delle argomentazioni sviluppate in Met. A. Cfr. anche quanto si è detto nella nota a 1029 b 3-12.</p> <p><b>1037a10-11</b> πότερον δὲ ἔστι παρὰ τὴν ὕλην τῶν τοιούτων οὐσιῶν τις ἄλλη. Non è facile desumere di quale materia si possa ancora trattare, dopo che sono già state prese in considerazione sia la materia sensibile che quella intellegibile. Ross pensa al «grande-e-piccolo» o alla «diade indefinita» dei Platonic, ma prova «la tentazione» di completare il τις ἄλλη con <i>ousia</i> piuttosto che con ὕλη. Così facendo però, la frase che viene subito dopo «e se si debba cercare anche un'ousia di tipo diverso rispetto a queste» non sarebbe altro che una mera ripetizione. Oltretutto, la struttura grammaticale del periodo con παρὰ τὴν ὕλην esige che τις ἄλλη possa venire completato solo con ὕλη.</p> <p><b>1037 a 12</b> καὶ δεῖ ζητεῖν οὐσίαν ἐτέραν τινὰ Leggiamo, insieme a EJ, ad Asclepio (421, 24) e a Guglielmo di Moerbeke αὐτῶν ἐτέραν.</p> <p><b>1037a12</b> σκεπτέον ὑστερον Questo rimando fa riferimento forse ai libri M e N, soprattutto a M7-9; cfr., in ogni caso, la nostra introduzione (pp. 46 ss..).</p>

Testo in greco	Traduzione di Enrico Berti	Averroè in Latino	Tommaso in Latino e Italiano	Commento di Michele di Efeso	Commento di Tommaso d'Aquino	Commento di Frede e Patzig
			<p>anche, e più ancora, ciò che è secondo la nozione. Nelle definizioni, poi, in che modo si trovano le parti che sono nella nozione, e perché la definizione è un'unica nozione: è infatti evidente che la cosa è una sola. In seguito si dovrà spiegare come la cosa sia unica pur avendo una pluralità di parti.</p>	<p>genere e dalle differenze (evidentemente, dal momento che la cosa, ovvero l'oggetto della definizione, è una, è una anche la definizione, e ovviamente ogni cosa che ha parti è una in virtù di qualcosa che la rende tale), si dovrà esaminare in seguito. Tratterà di queste cose prima di tutto, giacché non sono state ancora discusse. <b>[30]</b></p>	<p>non è la filosofia prima, ma la seconda, come si è detto nel Quarto Libro. Infatti, la filosofia prima ha per oggetto le sostanze prime, che sono sostanze immateriali, sulle quali si specula non soltanto in quanto sono sostanze, ma in quanto sono tali sostanze, cioè in quanto immateriali. Invece, si specula sulle sostanze sensibili non in quanto sono tali sostanze, bensì in quanto sono sostanze o anche enti, oppure in quanto esse ci conducono alla conoscenza delle sostanze immateriali. Al contrario, il fisico tratta delle sostanze materiali non in quanto sono sostanze, ma in quanto materiali e aventi in sé il principio del movimento. <b>1527.</b> Siccome, poi, qualcuno potrebbe credere che la scienza naturale non si interessi di tutte le sostanze materiali e sensibili, ma soltanto della loro materia, il Filosofo elimina tale concezione affermando che il fisico non deve solo trattare della materia, ma anche di quella parte «che è secondo la nozione», cioè della forma. E anche più della forma che della materia, dato che la forma è natura più della materia, com'è stato dimostrato nel Secondo Libro della Fisica. <b>1528.</b> La seconda cosa che resta da stabilire è in che modo siano disposte «<i>le parti che sono nella nozione</i>», cioè nella definizione: ossia se siano sostanze esistenti in atto; inoltre, per quale motivo anche la definizione, composta com'è da molte parti, sia un'unica nozione. Infatti, è assodata la necessità che la definizione sia soltanto un'unica nozione, dato che la cosa è una sola. Ora, la definizione esprime ciò che è la cosa. Ma in virtù di quale processo una cosa che ha delle parti diventi una sola, ciò va ricercato in seguito.</p>	<p><b>1037a13</b> τούτου γὰρ χάριν  Il καὶ si riferisce sia a περὶ τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν che soprattutto a τούτου γὰρ χάριν: è anche in virtù di questi problemi ulteriori che vale ora la pena di occuparsi delle Ousiai sensibili. Lo studio delle <i>ousiai</i> sensibili è questione che riguarda la fisica, la quale solo in questo punto (a 15) viene definita «filosofia seconda», cioè scienza seconda, per contrapporla alla «filosofia prima», la scienza fondamentale, come viene chiamata la «scienza dell'essere in quanto essere» ad es. in E 1, 1026 a 16, a 24; K 4, 1061 b 19, e in <i>De Caelo</i> A 8, 277 b 10. Anche se l'oggetto della «filosofia prima» coincide per lunghi tratti con quello della fisica, viene tuttavia trattato dalle due scienze in modo diverso: indagini di carattere generale riguardanti il rapporto forma-materia, l'<i>ousia</i> di ogni realtà particolare, l'oggetto della definizione ecc., non sono di competenza del fisico, il quale ha da ricercare per ogni singola specie di oggetti la forma e la materia loro propria. L'indagine sul ruolo della forma in quanto <i>ousia</i> degli oggetti sensibili può fornire risultati importanti anche alle indagini relative a quegli ambiti in cui la sensazione non costituisce più la base della nostra conoscenza (cfr. Z 3, 1029 a 33-34; 1029 b 3-12 e le nostre notazioni ai passi).  [...]</p>

## BIBLIOGRAFIA

### PRIMARIA

AGOSTINO D'IPPONA

*Ottantatré questioni diverse*, in “La vera religione”, a cura di G. Ceriotti, Città Nuova, Roma, 1995.

*La città di Dio*, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano, 2010.

*Confessioni*, tr. it. di C. Vitali, BUR, Milano, 2016.

*Natura del bene*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2016.

ALBERTO MAGNO

*L'unità dell'intelletto*, a cura di A. Rodolfi, Bompiani, Milano, 2015.

ALESSANDRO DI AFRODISIA

*Commentario alla Metafisica di Aristotele*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano, 2007.

ALESSANDRO DI HALES

*La potenza di Dio. Summa Halensis (trattato IV)*, a cura di M. Della Serra, Il leone verde, Torino, 2012.

ANSELMO D'AOSTA

*Proslogion*, a cura di L. Pozzi, BUR, Milano, 2018.

ARISTOTELE

*Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano, 2000.

*Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2009.

*Fisica*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano, 2011.

*Metafisica*, a cura di E. Berti, Laterza, Roma-Bari, 2022.

AVERROÈS

*Tafsir mà ba'd al-tabi'a*, Texte arabe inédit établi par M. Bouyges S.J., 3 voll., Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1938-48.

AVICEBRON

*Fonte della Vita*, a cura di M. Benedetto, Bompiani, Milano, 2007.

AVICENNA

*Libro della guarigione*, a cura di A. Bertolacci, UTET, Torino, 2015.

BERKELEY, G.

*Of thoughts enlarg'd, and more exalted mind*, in "The British Essayists: The Guardian", vol. 14, no. 55-122(70), (Monday, June 1, 1713), United States, Little Brown, 1866.

*Saggio su una nuova teoria della visione* (1709), tr. it. di D. Bertini, Bompiani, Milano, 2022.

*Trattato sui principi della conoscenza umana* (1710), tr. it. di D. Bertini, Bompiani, Milano, 2022.

*Dialoghi tra Hylas e Philonous* (1713), a cura di C. Guzzo, UTET, Torino, 1946.

*Alcifrone* (1732), a cura di A. Guzzo e C. Guzzo, Zanichelli, Bologna, 1963.

*Philosophical Commentaries by George Berkeley*, a cura di A. A. Luce, Routledge, London, 1989.

BONAVENTURA DA BAGNOREGIO

*Itinerario dell'anima a Dio*, tr. it. di M. Letterio, Bompiani, Milano, 2019.

DESCARTES, R.

*Discorso sul Metodo*, in "Cartesio. Opere filosofiche", vol. 1, a cura di E. Garin, G. Galli e M. Garin, Laterza, Roma-Bari, 1986.

*Il Mondo*, in "Cartesio. Opere filosofiche", vol. 1, a cura di E. Garin, G. Galli e M. Garin, Laterza, Roma-Bari, 1986.

*Le passioni dell'anima*, in "Cartesio. Opere filosofiche", vol. 4, a cura di E. Garin e M. Garin, Laterza, Roma-Bari, 1986.

*Meditazioni Metafisiche*, in "Cartesio. Opere filosofiche", vol. 2, a cura di A. Tilgher, Laterza, Roma-Bari, 1986.

*Regole per la guida dell'intelligenza*, in "Cartesio. Opere filosofiche", vol. 1, a cura di E. Garin, G. Galli e M. Garin, Laterza, Roma-Bari, 1986.

*La ricerca della verità mediante il lume naturale*, a cura di E. Lojacono, Editori Riuniti, Roma, 2002.

*Principia philosophiae*, a cura di J. R. Armogathe e G. Belgioioso, La scuola di Pitagora, Napoli, 2013.

*Lettere* (1619-1648), a cura di G. Belgioioso e J-R. Armogathe, Bompiani, Milano, 2015.

LOCKE, J.

*Saggio sull'intelletto umano* (1690), a cura di V. Cicero e M.G. D'Amico, Bompiani, Milano, 2007.

MALEBRANCHE, N.

*Éclaircissements*, De la recherche de la vérité, Tome III, 1678.

*Trattato della natura e della grazia*, a cura di A. Ingegno, Edizioni ETS, Pisa, 1992.

*Colloqui sulla metafisica, la religione e la morte*, a cura di A. De Maria, San Paolo Edizioni, Milano, 1999.

*La ricerca della verità*, a cura di M. Garin, Laterza, Roma-Bari, 2007.

PLATONE

*Teeteto*, tr. it. di V. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari, 1999.

*Fedone*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2000.

*La Repubblica*, tr. it. di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari, 2014.

*Fedro*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2017.

*Menone*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2017.

*Timeo*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2017.

PLUTARCO

*Vita di Alessandro*, tr. it. di D. Magnino, Rizzoli, Milano, 2008.

PORFIRIO

*Vita di Plotino*, tr. it. di G. Faggini, Rusconi, Milano, 1992.

*Isagoge*, a cura di G. Girgenti, Rusconi, Milano, 1995.

SPINOZA, B.

*Ethica ordine geometrico demonstrata*, tr. it. di S. Giametta, Boringhieri, Torino, 1973.

TOMMASO D'AQUINO

*Summa Theologiae*, San Paolo Edizioni, Milano, 1999.

*La Somma contro i Gentili*, a cura di T. S. Centi, vol. 2, ESD, Bologna, 2001.

*Commento alla Metafisica di Aristotele*, tr. it. di L. Perotto, vol. 2, ESD, Bologna, 2005.

*L'unità dell'intelletto*, tr. it. di A. Lobato, Città Nuova, Roma, 2012.

*L'ente e l'essenza*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano, 2017.

## SECONDARIA

ARESI, G.B.

*Tomismo ed Edith Stein sul principio di individuazione*, in “Divus Thomas”, vol. 113, no. 3, 2010, pp. 211-234. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/45075060>. Data ultima consultazione: 2 settembre 2023.

BARNES, J.

*The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, Princeton University Press, Princeton, 1984.

BERMAN, D.

*Cognitive Theology and Emotive Mysteries in Berkeley's “Alciphron”*, in “Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature”, vol. 81C, 1981, pp. 219-229. JSTOR, <https://www.jstor.org/stable/25506068>. Data ultima consultazione: 19 ottobre 2023.

BERTI, E.

*Il concetto di «sostanza prima nel libro Z della Metafisica»*, in “Rivista di Filosofia”, vol. 80 (1989), pp. 3-23.

*Sumphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone*, Laterza, Roma-Bari, 2010.

*È bene definire il bene?*, Orthotes, Nocera Inferiore, 2015.

*In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Laterza, Roma-Bari, 2019.

BONAZZI, M.

*Atene, la città inquieta*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2017.

BROADIE, S.

*Aristotle and Beyond, Essays on Metaphysics and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

CARBONE, R., GORI, G., PINCHARD, B.

*Infini et science de l'homme: l'horizon et les paysages de l'anthropologie chez Malebranche*, La Città del Sole, Reggio Calabria, 2007.

COLLI, A.

*Alberto Magno e la nobiltà, Genesi e forme di un concetto filosofico*, Edizioni ETS, Pisa, 2017.



FREDE, M. E PATZIG, G.

*Aristoteles "Metaphysik Z"*, München, Beck, 1988; tr. it. *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, 2001.

GADAMER, H.G.

*Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1965; tr. it. *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano, 2019.

DÜRING, I.

*Aristotele*, tr. it. di P. Donini, Mursia, Milano, 1976.

DONINI, P.

*La Metafisica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Carocci Editore, Roma, 2007.

HEGEL, G. W. F.

*La Fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2008.

HILL, H.

*The Notions of George Berkeley: Self, Substance, Unity and Power*, Bloomsbury Academic, London, 2022.

JAEGER, W.

*Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923; tr. it. *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, a cura di G. Calogero, La Nuova Italia, Firenze, 1968.

KENNY, A.

*L'essere secondo Tommaso d'Aquino. Un'ontologia problematica*, Carocci, Roma, 2013.

LANDUCCI, S.

*La teodicea nell'età cartesiana*, Bibliopolis, Napoli, 1986.

LEDUC-FAYETTE, D.

*Qu'est-ce que «Parler aux yeux»? Berkeley et le «Langage optique»*, in "Revue Philosophique de La France et de l'Étranger", vol. 187, no. 4, 1997, pp. 409-427. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/41100759>. Data ultima consultazione: 16 agosto 2023.

LESZL, W.

*La materia in Aristotele (I)*, in “Rivista critica di Storia della Filosofia”, vol. 28, no.3, luglio-settembre 1973, pp. 243-270. JSTOR, <https://www.jstor.org/stable/44021234>.  
Data ultima consultazione: 11 agosto 2023.

*La materia in Aristotele (II)*, in “Rivista critica di Storia della Filosofia”, vol. 28, no.4, ottobre-dicembre 1973, pp. 380-401. JSTOR, <https://www.jstor.org/stable/44021661>.  
Data ultima consultazione: 12 agosto 2023.

*La materia in Aristotele (III)*, in “Rivista critica di Storia della Filosofia”, vol. 29, no.2, aprile-giugno 1974, pp. 144-170. JSTOR, <https://www.jstor.org/stable/44020640>.  
Data ultima consultazione: 13 agosto 2023.

LUCE, A. A.

*Berkeley & Malebranche. A study in the Origins of Berkeley's thought*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

MELCHIORRE, V.

*Enciclopedia filosofica*, a cura di V. Melchiorre, vol. 10, Lan-Rad, Bompiani, Milano, 2006.

MORI, G.

*Cartesio*, Carocci Editore, Roma, 2016.

*L'ateismo dei moderni*, Carocci Editore, Roma, 2016.

PACCHI, A.

*La Materia*, ISEDI, Milano, 1976.

PAREYSON, L.

*Verità e interpretazione*, Mursia, Milano, 2014.

PORTINARO, P.

*I concetti del male*, Biblioteca Einaudi, Torino, 2002.

PRIAROLO, M.

*Visioni divine. La teoria della conoscenza di Malebranche tra Agostino e Descartes*, Edizioni ETS, Pisa, 2004.

*Malebranche*, Carocci Editore, Roma, 2019.

SCRIBANO, E.

*Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

TAYLOR, A. E.

*A Commentary on Plato's Timaeus*, Clarendon Press, Oxford, 1928.

VANNI ROVIGHI, S.

*Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Roma-Bari, 1981.

VEGETTI, M.

*Il sapere degli antichi*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

WINKLER, K. P.

*The Cambridge companion to Berkeley*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

ZONTA, M.

*Il Commento medio di Averroè alla Metafisica di Aristotele nella tradizione ebraica*, Pavia University Press, Pavia, 2001.

## RINGRAZIAMENTI

Non è facile esprimere gratitudine, specialmente senza apparire banali o scontati, e probabilmente non riuscirò a evitarlo. In ogni caso, vorrei innanzitutto rivolgere il mio sentito ringraziamento al mio relatore di tesi, il Professor Gianluca Mori. Grazie alla sua guida, ho potuto raggiungere un obiettivo che, inizialmente, sembrava irraggiungibile.

Desidero altresì esprimere gratitudine al mio correlatore, il Professor Gregorio Baldin, per il tempo che ha dedicato alla lettura del mio elaborato e per i preziosi suggerimenti offerti.

Ringrazio anche gli amici che mi hanno sostenuto e compreso nei momenti in cui sono stato distante a causa degli studi.

Un ringraziamento speciale va a tutti i miei familiari, in particolare al caro Gigi, a cui non finirò mai di dire grazie.

Ringrazio Laura, mia moglie. Questa Laurea l'abbiamo vissuta insieme, affrontando insieme le gioie e i dolori, proprio come il matrimonio insegna.

Infine, ringrazio Marisa, mia figlia. Anche se ancora non parla, il suo sguardo, capace di donarmi forza e serenità ogni volta che lo rivolge a me, è l'espressione autentica del nostro legame, che va oltre qualsiasi parola.