

a cura di Maurizio Ferraris

Con il nuovo secolo, la vecchia scienza dell'essere, l'ontologia, è ritornata in auge nell'informatica e nelle scienze cognitive, nella giurisprudenza e nelle scienze biomediche, ovunque si senta la necessità di organizzare le conoscenze in forma concettualmente efficace, e di orientarsi in una società sempre più complessa, e radicalmente trasformata dall'avvento della cultura digitale. Frutto di cinque anni di lavoro dai ricercatori del Laboratorio di ontologia della Università di Torino (http://www.labont.it/) in collaborazione con i massimi esperti internazionali, questo volume viene a colmare tempestivamente un vuoto sul mercato non solo italiano, e fornisce sia una presentazione storica dell'ontologia dalle origini ai giorni nostri, sia lo stato dell'arte nel panorama contemporaneo. Il volume è scritto in modo chiaro ed accessibile anche al non filosofi, corredato da strumenti bibliografici aggiornatissimi, e destinato a interessare non solo gli studenti e gli studiosi di filosofia, di giurisprudenza, di informatica, di scienze cognitive e di scienze sociali, ma tutti coloro che, dai tecnici ai professionisti ai manager, sono interessati alle applicazioni dell'ontologia nella gestione della conoscenza e nella comprensione della societi,

Maurizio Ferraris (http://www.labont.it/ferraris) è professore ordinario di Filosofia teoretica bella Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Torino, dove dirige il Centro Interuniversitario di Ontologia Teorica e Applicata (Ctao). Ha scritto più di trenta libri. Con Bompiani ha pubblicato Storia dell'ermeneutica (1988), Nietzsche e la filosofia del Novecento (1989), Mimica. Lutto e autobiografia da Agostino a Heidegger (1992), Il mondo esterno (2001), Goodbye Kant! Cosa resta aggi della Critica della ragion pura (2004), Dove sei? Ontologia del telefonino (2005), insignito del Premio Filosofico Castiglioncello, Babbo Natale, Gesù adulto. In cosa crede chi crede? (2006) e La fidanzata automatica (2007).



STORIA DELL'ONTOLOGIA a cura di Maurizio Ferraris

Luca Angelone, Tiziana Andina, Carola Barbero, Cristina Becchio, Yuri Berio Rapetti, Enrico Berti, Cesare Bertone, Francesca Boccuni, Guido Bonino, Stefano Caputo, Massimiliano Carrara, Roberto Casati, Elena Casetta, Vincenzo Costa, Alessandro Gatti, Pietro Kobau, Fabio Minocchio, Vittorio Morato, Luca Morena, Sascia Pavan, Venanzio Raspa, Piercarlo Rossi, Alessandra Saccon, Alessandro Salice, Barry Smith, Giuseppe Spolaore, Daniela Tagliafico, Giuliano Torrengo, Achille C. Varzi



1.1. ESSERE di Enrico Berti

1.1.1. La questione dell'essere

La filosofia greca è stata la prima forma di cultura che ha esplicitamente tematizzato l'essere, inaugurando quel tipo di riflessione che poi, in età moderna, è stato chiamato "ontologia", cioè studio sull'essere¹. La prima tematizzazione esplicita dell'essere, nella filosofia greca, si è avuta a opera di Parmenide (515-450 a.C.), per il quale il pensare e il dire sono necessariamente pensare e dire l'essere. In Parmenide, tuttavia, non si può parlare di una "questione dell'essere", perché l'essere non costituisce un problema, ma è l'unica possibilità che si offre al pensiero e al discorso umano; né, per la stessa ragione, si può parlare di "regioni dell'essere", perché l'essere è l'unica realtà esistente, omogenea, indivisa, tutta uguale in ogni sua parte.

La questione dell'essere è stata formulata esplicitamente da Aristotele (384/383-322 a.C.) nei seguenti termini: "Ciò che, sia in antico che oggi, è sempre ricercato e sempre discusso, ossia che cos'è l'essere". Con tale formulazione Aristotele ha riconosciuto che la medesima questione si era posta in antico e che continuava a porsi anche al tempo suo. Anche Parmenide, infatti, aveva implicitamente risposto a tale questione, indicando, come abbiamo detto, un'unica realtà, l'essere stesso. A seconda che tale questione abbia ricevuto una risposta semplice, cioè univoca, oppure una risposta complessa, cioè articolata, l'essere è stato considerato una realtà unica o molteplice, omogenea o divisa in una pluralità di regioni.

I filosofi greci immediatamente posteriori a Parmenide e anteriori a Platone (427-347 a.C.) hanno condiviso la concezione parmenidea

¹ Cfr. infra 1.3.

² Aristotele, *Met.* VII 1, 1028 b 2-4.

dell'essere, sottolineando l'unità e l'immutabilità di questo (Zenone, 495-430 a.C.) o attribuendogli un carattere materiale (Melisso, 490-430 a.C.); oppure hanno infranto l'unità dell'essere, conservando tuttavia l'omogeneità e l'immutabilità delle sue parti, fossero queste i quattro elementi (Empedocle, 492-430 a.C.), i semi di tutte le cose (Anassagora, 500/496-428 a.C.) o gli atomi (Leucippo, 450 ca.-370 ca. a.C., e Democrito, 460-360 a.C.). La concezione di Parmenide è stata poi capovolta, e quindi rifiutata, ma conservata intatta in tale rifiuto, da Gorgia (485/483-375 ca. a.C.), il quale ha negato che il pensiero e il discorso abbiano per oggetto l'essere, e ha fatto del *logos* una realtà assoluta, capace di produrre un'apparenza di essere, e quindi di prenderne il posto.

Platone è il primo che ha distinto più regioni dell'essere, o meglio ha distinto un essere in senso pieno, completo, assoluto, e un essere. per così dire, dimezzato, cioè a metà strada tra l'essere pieno e il nulla; più in generale egli ha introdotto nell'essere una distinzione di gradi, cioè di intensità, di valore, di perfezione, distribuendo le regioni dell'essere in una gerarchia di piani digradanti tra l'essere assoluto e il nulla. Aristotele ha fatto un altro tipo di operazione, cioè ha distinto non diversi gradi, ma diversi sensi dell'essere, e corrispondentemente diverse regioni, costituite da generi di essere diversi l'uno dall'altro. anche se pur sempre dipendenti l'uno dall'altro. Dopo Aristotele, tuttavia, e con l'eccezione degli Stoici, si è avuto nella filosofia greca sostanzialmente un ritorno alla concezione dell'essere di Platone, la quale, attraverso il medioplatonismo e il neoplatonismo, si è imposta ai filosofi delle grandi religioni monoteistiche, cioè il giudaismo (Filone), il cristianesimo (Agostino e poi la Scolastica medioevale) e l'islamismo (la filosofia medioevale araba).

1.1.2. La "scoperta" dell'essere e la sua negazione: Parmenide e Gorgia

La prima tematizzazione esplicita dell'essere, e perciò la sua "scoperta", è avvenuta, come abbiamo detto, a opera di Parmenide. Questi ha presentato, infatti, come rivelazione di una "dea", da ritenersi quindi espressione della verità, l'affermazione che, in linea di principio, due sole "vie", cioè due possibilità, sarebbero aperte al pensiero: l'una consistente nel pensare "che è (estin) e che non è possibile che non sia", l'altra consistente nel pensare "che non è (ouk estin) e che è necessario

che non sia". Ma subito dopo ha aggiunto, sempre per bocca della dea, che la prima via è quella conforme a verità, della quale dunque si deve essere persuasi, mentre la seconda è impercorribile, perché "il non essere (to mê eon)" non può essere né pensato né detto³.

Probabilmente, identificando la prima via, cioè la via della verità, col pensare "che è", Parmenide si riferiva a tutti i pensieri espressi da affermazioni vere e aventi il verbo essere in posizione tanto di copula quanto di predicato. Sarebbe anacronistico, infatti, supporre che egli avesse già chiara la distinzione tra copula e predicato, o quella tra predicato di tipo semplicemente attributivo, predicato di tipo esistenziale e predicato di tipo veritativo. Inoltre, come si desume dal motivo per cui giudicava impercorribile la seconda via, Parmenide riteneva che tali pensieri, o affermazioni, equivalessero a pensare e, rispettivamente, dire "l'essere (to eon)". In tal modo la copula o il predicato "è" venivano, per così dire, trasformati nell'indicazione di un oggetto esistente in sé, ovvero di una realtà oggettiva, la quale diventava a sua volta soggetto del verbo essere.

Ciò risulta chiaramente da un frammento successivo, dove Parmenide afferma: "È necessario dire questo e pensare questo: che l'essere è (eon emmenai); poiché è possibile [solo] che [l'essere] sia, mentre non è possibile che il niente [sia]"⁴.

Qui il pensare e dire "che è" diventa pensare e dire "che l'essere è", dove l'"essere", o "ente", è ciò che è, cioè è il soggetto di cui viene affermato, come predicato, l'essere inteso come verbo. Il motivo per cui si deve pensare e dire che l'essere è, è l'impossibilità di pensare e dire il nulla, ovvero il non-ente, anzi di pensare e dire che il nulla e. Ciò è ribadito da un altro frammento, famoso perché citato alla lettera tanto da Platone quanto da Aristotele, il quale recita: "Infatti mai non domerai questo, che i non-enti siano". Qui non è chiaro che cosa significhi "domare": può significare tanto "imporre con la forza" quanto "rendere accettabile". In ogni caso il significato complessivo della frase è l'impossibilità che i non-enti siano.

Se poi ci si chiede per quale ragione Parmenide avesse individuato nel verbo "essere" l'unico verbo capace di esprimere la verità, e quindi nell'essere l'unico oggetto possibile del pensiero, si può forse rispon-

Parmenide, B 2.

⁴ Parmenide, B 6.

Parmenide, B 7.

dere che questo verbo è l'unico, nella lingua greca, capace di esprimere, come predicato o come copula, tutte le verità. Dirà infatti più tardi
Aristotele che espressioni come "uomo cammina" o "uomo taglia"
sono perfettamente equivalenti a espressioni come, rispettivamente,
"uomo è camminante" e "uomo è tagliante". Questo fatto, cioè la
funzione, per così dire, di vicario universale di tutti i verbi, propria
del verbo "essere", doveva essere nota già a Parmenide.

Ciò che colpisce, tuttavia, nella dottrina di Parmenide non è solo questa scoperta, cioè la scoperta che il pensare vero e il dire vero sono sempre un pensare e un dire l'essere, ma anche l'affermazione. a essa immediatamente connessa, che la verità del pensare e del dire è sempre e soltanto una verità necessaria, cioè che il pensare e il dire l'essere non solo affermano come stanno le cose, ma anche affermano che esse non possono stare diversamente. Abbiamo visto, infatti, che per il filosofo di Elea la prima via, l'unica percorribile dal pensiero e dotata di verità, consiste non solo nel pensare "che è", ma anche nel pensare "che non è possibile che non sia". Ora, se tale pensare si esprime nella formula "l'essere è" (fr. 6 già citato), tale formula significa, in base alla precedente dichiarazione, anche che "l'essere non può non essere", cioè è necessariamente. Insomma Parmenide, nel momento in cui scopre l'essere, lo concepisce come un essere necessario, sia che si tratti dell'essere copulativo sia che si tratti di quello esistenziale o veritativo.

Non è chiaro quale sia la ragione di questa concezione, cioè che cosa abbia indotto Parmenide a pensare che l'essere, ossia tutto ciò che è, sia necessario, ossia non possa non essere. Qualcuno ha ritenuto che ciò dipenda dal fatto che il verbo essere in greco, come i verbi equivalenti nelle lingue indoeuropee, possiede un significato – nato forse da una contaminazione delle sue diverse radici – che si lascia sintetizzare intorno all'idea di "presenza perdurante", o di "permanenza", per cui si oppone al divenire. È possibile che, parlando di "verità", e contrapponendo la verità all'opinione, Parmenide pensasse a quel tipo di verità che è proprio della scienza (epistêmê), intesa in senso rigoroso, cioè come conoscenza di verità necessarie. A ciò potrebbe averlo indotto l'esempio dell'unica scienza forse pienamente sviluppata nella cultura del suo tempo, cioè la geometria.

In ogni caso questa concezione ha delle conseguenze molto importanti, che fanno della filosofia di Parmenide una filosofia del tutto particolare e diversa da ogni altra. L'essere di cui egli parla, infatti, è un essere eterno, di cui non si può dire né che era né che sarà, ma solo che "è ora", cioè in un presente intemporale; esso, inoltre, non si genera né si corrompe, perché dovrebbe generarsi dal non essere o corrompersi nel non essere, il quale invece non è. Tale essere inoltre è "uno", "continuo", cioè senza intervalli, "omogeneo", cioè tutto uguale, "compatto", "immobile", "permanente", cioè sempre uguale a sé stesso, "finito", nel senso di perfetto, cioè non mancante di nulla, "simile alla massa di una sfera ben rotonda"8.

Si comprende come, a causa di queste caratteristiche, l'essere di Parmenide sia stato considerato una specie di Dio, unico ed eterno, simile a quello delle religioni monoteistiche (questo del resto era il pensiero di Senofane, 570-475 a.C., maestro o amico di Parmenide), con la differenza però che accanto a questo Dio, per Parmenide, non esiste niente altro, e quindi in un certo senso tutto è Dio, Il mondo, infatti, della molteplicità e del divenire, di cui abbiamo esperienza attraverso i sensi, per Parmenide è oggetto non di vera conoscenza, ma soltanto di opinione (doxa) del tutto priva di verità, cioè non possiede alcuna vera realtà, ma è soltanto apparenza. Di tale apparenza Parmenide cerca di rendere ragione, elaborandone, nella seconda parte del suo poema, una complessa spiegazione che la riconduce a due principi opposti, la luce e le tenebre.

Tra i discepoli di Parmenide qualcuno, come Zenone, tenterà di dimostrare, mediante i famosi argomenti di Achille e la tartaruga, della freccia, dello stadio ecc., che il movimento non esiste e che non esiste nemmeno la molteplicità, perciò tutte le cose si riducono a una sola, l'essere immobile e unico; qualcun altro, come Melisso, interpreterà l'eternità dell'essere di Parmenide come durata in un tempo infinito e vi aggiungerà l'infinità nello spazio, rivelando in tal modo la tendenza a considerare tale essere come materiale. Perciò Aristotele dirà che, mentre l'essere di Parmenide è "uno secondo la nozione", cioè ha un unico significato, ma non è materiale, quello di Melisso è "uno secondo la materia", cioè è un'unica massa di materia. In tutte queste dottrine non è il caso di parlare di "regioni" dell'essere e, se si deve

⁶ Aristotele, Met. V 7, 1017 a 27-30.

⁷ Aubenque 1987, II: 132-133.

B Parmenide, B 8.

⁹ Aristotele, Met. I 5, 986 b 18-21.

cercare una risposta alla domanda, che sarà formulata da Aristotele, "che cos'è l'essere?", tale risposta non può che essere: "l'essere è una cosa sola, cioè l'essere stesso".

Questa concezione dell'essere come unico, omogeneo e tutto uguale, che si accompagna in Parmenide alla scoperta di esso, è anche ciò che ha reso possibile, nell'ambito della stessa filosofia precedente a Platone, la negazione più radicale dell'essere, della sua pensabilità e della sua dicibilità, che si sia mai avuta nella storia della filosofia occidentale, cioè quello che potremmo chiamare il "nichilismo" di Gorgia. Questi, in un trattato che già nel titolo si contrapponeva a quelli dei filosofi eleati, cioè Sul non essere, ovvero sulla natura, sostenne appunto tre famose tesi, che sono il contrario esatto di quelle sostenute da Parmenide, vale a dire: 1) l'essere non è; 2) se anche fosse, non potrebbe essere pensato; 3) se anche potesse essere pensato, non potrebbe essere detto, cioè comunicato.

Come si desume dal trattato attribuito ad Aristotele De Melisso, Xenophane et Gorgia, che è la più antica testimonianza relativa al suo pensiero, Gorgia sosteneva la prima tesi, cioè che l'essere non è, con vari argomenti, desunti per lo più dai filosofi precedenti e consistenti nel mostrare le contraddizioni tra le concezioni dell'essere da questi professate. Ma prima di addurre questi argomenti Gorgia aveva formulato una propria dimostrazione di tale tesi, la quale suonava così: "Se il non essere è non essere, il non essere non sarà nulla di meno dell'essere. Il non essere, infatti, è non essere, così come l'essere è essere, sicché le cose non saranno per nulla essere più che non essere"10.

Da ciò Gorgia traeva la conseguenza che, se il non essere non è nulla meno dell'essere, allora esso è allo stesso titolo per cui è l'essere: ma, poiché l'essere è l'opposto del non essere, se il non essere è, allora l'essere non è, come volevasi dimostrare.

Qui, come si vede, Gorgia argomenta partendo esattamente dalle premesse poste da Parmenide, ossia che l'essere è essere, che il non essere è non essere, e che essere e non essere sono tra loro opposti. Il suo argomento consiste nel rilevare che la semplice identità con sé stesso non conferisce all'essere nessun primato rispetto al non essere, perché essa vale anche per quest'ultimo, e dunque consente in definitiva l'identificazione tra i due opposti, ossia proprio ciò che Parmenide voleva evitare. È singolare la coincidenza tra questa argomentazione e quella messa in atto da Hegel all'inizio della sua Logica, dove l'essere e il non essere vengono ugualmente identificati. Hegel tuttavia indica anche la ragione di questa identificazione, cioè l'assoluta indeterminatezza del concetto di essere, che equivale all'assoluta Indistinzione dei suoi significati.

In Parmenide infatti, come in Gorgia, non esiste alcuna distinzione tra i diversi significati che possono appartenere all'essere e al non essere: ciò consente a Gorgia di confondere il significato copulativo con quello esistenziale, cioè di concludere che, se il non essere è non essere, esso è qualcosa, dunque esiste. Tale confusione sarà smascherata solo da Aristotele, grazie proprio alla sua teoria della distinzione tra i algnificati dell'essere. Questi infatti osserverà, con probabile allusione a Gorgia: "L'essere qualcosa (to einai ti) e l'essere [puro e semplice] non sono lo stesso, poiché non è vero che, se il non essere è qualcosa, esso sia anche semplicemente (kai estin haplôs)"11.

La seconda tesi di Gorgia, cioè che l'essere non può essere pensato, veniva poi da lui dimostrata nel modo seguente: ciò che non è, può essere pensato, come ad esempio Scilla o la Chimera, che non sono e tuttavia sono da noi pensate; ma ciò che è, essendo l'opposto di ciò che non è, deve avere proprietà opposte, perciò, se ciò che non è, può essere pensato, ciò che è non può essere pensato12. La stessa dimostrazione è riferita nel De Melisso, Xenophane et Gorgia come segue: se solo l'essere può essere pensato, allora tutto ciò che può essere pensato, deve essere, compreso il non essere; infatti noi possiamo pensare dei cocchi che corrono a gara sulla superficie del mare, dunque questo deve essere, mentre esso è manifestamente falso, cioè non è13. Insomma, secondo Gorgia, la tesi di Parmenide, che identifica l'essere con ciò che può essere pensato, porta a negare l'esistenza del falso, il che è assurdo. Dunque non è vero che solo l'essere può essere pensato.

Infine la tesi che l'essere non può essere detto, cioè comunicato, è dimostrata da Gorgia mediante l'osservazione che le parole non comunicano le cose, perché sono anch'esse cose e, come tali, sono diverse dalle cose che dovrebbero comunicare: per esempio la parola che dovrebbe comunicare un colore è diversa dal colore, perché questo si vede, mentre quella si ode. Dunque gli uomini non possono comuni-

¹⁰ Gorgia, A 3 = De M., X. et G. 979 a 25-28.

¹¹ Aristotele, Soph. el. 25, 180 a 36-38.

Gorgia, A 3 = Sesto Empirico, Adv. math. VII 80.

¹³ Gorgia, A 3 = De M., X. et G. 980 a 9-14.

carsi tra di loro le cose che percepiscono¹⁴. Come si vede, qui Gorgia ignora, o deliberatamente trascura, il carattere semantico delle parole, cioè la loro capacità di significare cose diverse da sé stesse.

Questo lo induce a fare del linguaggio, anzi del discorso (logos), una realtà per così dire chiusa in sé stessa, che non allude ad altro, e ha pertanto un valore assoluto, come si desume dalla famosa affermazione contenuta nell'Encomio di Elena, secondo la quale Elena di Troia non fu colpevole dell'abbandono del marito, perché fu sedotta dal discorso di Paride, e "il discorso è un grande signore (dunastês mega), che con un corpo piccolissimo e invisibilissimo riesce a compiere cose divinissime" 15.

Questa dottrina giustifica la grande importanza attribuita da Gorgia alla retorica, che è appunto l'arte di produrre discorsi, i quali non comunicano l'essere, ma per così dire lo creano, e quindi ne prendono il posto. Se Parmenide, insomma, ha creato l'ontologia, Gorgia vi sostituisce, come è stato detto, la "logologia"¹⁶.

1.1.3. Le regioni dell'essere e la partecipazione: Platone

La concezione dell'essere proposta da Parmenide viene in parte ripresa da Platone, nel senso che anche per questo filosofo l'essere in senso proprio è soltanto ciò che non muta, ma rimane stabile. Ma Platone introduce nella sua concezione dell'essere due importanti differenze rispetto a quella di Parmenide: l'essere in senso proprio, pur essendo immutabile, non è tuttavia uno, bensì è molteplice, cioè è costituito da una molteplicità di enti, diversi l'uno dall'altro; inoltre ciò che non è in senso proprio, vale a dire ciò che muta, ciò che diviene, non è puro nulla, o semplice apparenza, come per Parmenide, bensì è anch'esso essere, sia pure in un senso improprio, o in un grado inferiore. In Platone pertanto, o almeno nei suoi dialoghi della maturità, in cui è esposta la cosiddetta dottrina delle Idee, l'essere viene a essere diviso in due regioni: quella dell'essere immutabile, che ha diritto a essere considerato essere di per sé stesso, e quella dell'essere mutevole, che può essere considerato essere solo a causa del suo rapporto con il primo.

Platone riesce a concepire l'essere in senso proprio come immutabile e al tempo stesso come molteplice, perché considera l'essere non soltanto come essere puro e semplice, senza ulteriori specificazioni, bensì come "essere qualcosa (einai ti)", per esempio essere bello, essere buono ecc. Ora, ciò che è bello, può essere bello sempre, oppure essere bello in un momento e non esserlo in un altro. Solo il primo di questi due enti, per Platone, è veramente bello, cioè è "il bello stesso (auto to kalon)", quello che può essere detto bello con verità. In generale, per Platone, una cosa è quello che è, solo quando lo è sempre, e quindi può essere conosciuta come tale in modo sicuro, mentre di ciò che non è mai allo stesso modo, non si può nemmeno dire che sia veramente quello che è, né si può avere conoscenza sicura, cioè stabile¹⁷.

Le cose che sono sempre quello che sono, cioè "il bello stesso", "il buono stesso", "il giusto stesso", cioè tutte quelle di cui possiamo dire che sono "ciò stesso che [la cosa] è (auto ho esti)", sono chiamate da Platone "Idee" e formano la cosiddetta "ousia", sostantivo astratto derivato dal participio presente del verbo "essere", traducibile con "essenza", o "sostanza", o "realtà". Di esse Platone afferma che "sono quanto più è possibile (einai hôs oion te malista)" ciò che sono, ossia che possiedono la caratteristica di cui sono espressione nel grado più alto, ovvero in modo perfetto¹⁸. Ad esempio "il bello stesso" è bello quanto più è possibile, cioè in grado massimo. Evidentemente esso è tale rispetto a ciò che, pur essendo bello, non è il bello stesso, e dunque è bello in un grado inferiore. Quest'ultimo è il bello mutevole, cioè le cose belle esistenti nel mondo sensibile.

Per Platone esistono quindi "due generi di enti (duo eidê tôn on-tôn)", l'uno invisibile e l'altro visibile. Il primo è "la realtà stessa (autê hê ousia) della quale diamo il discorso dell'essere (logon [...] tou einai)", ossia la definizione, la quale sta sempre nello stesso modo, ad esempio "il bello stesso", o in generale "ciò stesso che ciascuna cosa è (auto hekaston ho esti)", indicato da Platone anche semplicemente come "l'essere (to on)"; il secondo è "ciascuna delle molte cose belle, uomini, cavalli, vestiti o altre cose simili", che hanno lo stesso nome delle prime e sono percepite per mezzo dei sensi¹⁹.

¹⁴ Gorgia, A 3 = De M., X. et G. 980 a 20-b 20.

¹⁵ Gorgia, B 11, § 8.

¹⁶ Cassin 1995.

¹⁷ Platone, Cratilo 439 c-440 c.

¹⁸ Platone, Fedone 75 c-d, 76 d-77 a.

¹⁹ Ivi: 78 d-79 a.

Il rapporto tra questi due generi è espresso da Platone mediante il concetto di "partecipazione (methexis)", ovvero di "presenza (parousia)", o di "comunanza (koinônia)". Egli infatti afferma che, "se c'è qualche altra cosa bella all'infuori del bello stesso, per nessun'altra ragione essa è bella, se non perché partecipa (metekhei) di quel bello"; oppure che "niente altro la rende bella, se non la presenza o la comunanza di quel bello"²⁰.

Non è chiaro che cosa significhi esattamente "partecipare": probabilmente prendere parte a qualcosa, o avere in sé una parte di qualcosa, o avere qualcosa in comune con qualcosa. Ma è chiaro che le cose sensibili hanno certi caratteri perché, in un certo senso, li ricevono, o ne ricevono una parte, dalle Idee, le quali li possiedono in grado perfetto e dunque superiore. La differenza, tuttavia, che si stabilisce in virtù della partecipazione, è una differenza di grado, non di qualità: per esempio ciò che distingue il bello stesso dalle cose belle percepibili con i sensi, è il grado di bellezza, che nel primo è massimo e nelle seconde è inferiore, non una qualità diversa dalla bellezza.

Altrove Platone caratterizza il rapporto tra le Idee e le realtà sensibili in altro modo, cioè mediante il concetto di "imitazione (mimêsis)". Ad esempio nel Timeo egli distingue "ciò che è sempre e non diviene mai", ossia il mondo delle Idee, da "ciò che diviene sempre e non è mai", ovvero da "ciò che si genera e si corrompe, e non è mai realmente (ontôs de oudepote on)", ossia il mondo sensibile, e afferma che il primo costituisce il modello (paradeigma) di cui si è servito il Demiurgo per fabbricare il secondo, il quale è immagine (eikôn) del primo²¹. Ma non sembra che tra la partecipazione e l'imitazione ci siano molte differenze: si può dire, infatti, che l'immagine partecipa del modello, nel senso che possiede i medesimi caratteri che il modello ha in grado massimo, ma li ha in grado inferiore.

La differenza tra i due generi di essere è esposta con la massima chiarezza nella Repubblica, dove Platone indica l'insieme delle Idee con l'espressione "ciò che è perfettamente (pantelôs on)", o anche "ciò che è puramente (eilikrinôs on)", aggiungendo che esso è "perfettamente conoscibile (pantelôs gnôston)", cioè è oggetto di scienza (epistemê), e lo contrappone a "ciò che non è per nulla (to mêdamei on)", cioè al non essere, il quale è "completamente inconoscibile (pantêi agnôston)". Le cose sensibili invece sono qualcosa di intermedio (me-

tra l'essere perfetto e il non essere, e sono oggetto di una conomenza che è a sua volta intermedia tra la scienza e l'ignoranza, cioè l'opinione (doxa)²². Rispetto a Parmenide, dunque, Platone in qualche minura rivaluta il mondo sensibile, perché lo distingue dal non essere, facendone una specie di via di mezzo tra l'essere e il non essere, cioè una realtà dimidiata. D'accordo con Parmenide, invece, egli considera nolo l'essere come oggetto di scienza, cioè di conoscenza necessariamente vera, e il mondo sensibile come oggetto di opinione, cioè di una ronoscenza che può essere tanto vera quanto falsa.

Forse proprio in quest'ultima distinzione sta la ragione per cui Platone (ma prima di lui Parmenide) concepisce l'essere come immutabile. La acienza, infatti, è conoscenza di rapporti immutabili, che non solo stanno in un certo modo, ma non possono stare diversamente, e dei quali ha senso soltanto dire che "sono", mentre non avrebbe senso dire che "erano" "saranno". Per esempio la geometria sa che, in un triangolo rettangolo, la somma dei quadrati dei cateti è uguale al quadrato dell'ipotenusa (teorema di Pitagora). Qui non avrebbe senso dire che "era" uguale o che lo "ara": bisogna dire che lo "è", e che non può non esserlo, esattamente come insegnava la dea di Parmenide nella sua prima via.

Ma nella Repubblica Platone allude anche a qualcosa che è "al di appra dell'essere", cioè all'Idea del bene, "il più grande oggetto di conoscenza (megiston mathema)" per i filosofi, la quale svolge nei contronti delle Idee le stesse funzioni che il sole svolge nei confronti delle realtà sensibili, cioè è causa del loro essere (einai) e del loro essere conosciute (gignôskesthai).

Per le realtà conosciute – afferma Platone – non solo il loro essere conosciute deriva dal bene, ma anche il loro essere e la loro essenza (to einai te kai ten ousian) derivano da quello, non essendo il bene un'ousia, ma qualcosa che ancora al di là dell'ousia la supera per anzianità e potenza²³.

L'Idea del bene non è solo un'Idea, ma è anche principio di tutte le Idee, cioè appunto causa del loro essere, perciò, se le Idee sono l'essere, essa è al di sopra dell'essere, non nel senso che non sia, ma nel senso che è più dell'essere. Più avanti, infatti, Platone dichiara esplicitamente che essa è "il principio del tutto (tên tou pantos arkhên)", cioè non solo

²⁰ Ivi: 100 c-d.

²¹ Platone, Timeo 27 d-28 a, 29 b-c.

Platone, Repubblica V, 477 a-b.

²³ Ivi: VI, 504 e-509 b.

il principio delle Idee, ma anche, attraverso queste, che sono causa delle cose sensibili, il principio della realtà sensibile. Ma, poiché l'Idea del bene è pur sempre un'Idea, cioè qualcosa che possiede in grado massimo il carattere della cui presenza essa è causa nelle altre cose, nella fattispecie la bontà, la sua differenza rispetto a ogni altro essere è pur sempre una differenza di grado. Se essa fosse un essere, sarebbe l'essere supremo, ed essendo causa dell'essere per tutti gli esseri, avrebbe lo stesso essere in grado massimo, cioè sarebbe l'essere stesso.

E nel *Timeo* Platone allude anche a un "terzo genere (*triton genos*)", oltre al modello intelligibile e all'immagine sensibile, cioè al mondo delle Idee e al mondo delle cose, che sembra essere anch'esso, come i primi due, un genere di essere: si tratta del "ricettacolo (*hupodochê*)" di tutto ciò che si genera²⁴, ossia dello "spazio (*chôra*)" in cui si collocano le realtà sensibili. Anche questa realtà "è sempre"²⁵, per cui potrebbe essere una terza regione dell'essere, ma Platone ci avverte che essa è "difficile e oscura", attingibile non per mezzo dei sensi, ma di un "ragionamento bastardo", per cui è meglio astenersi dal precisare quale sia il suo tipo di realtà.

Il dialogo in cui Platone tematizza più esplicitamente la questione dell'essere è il Sofista, che per questa ragione fu indicato tradizionalmente anche col titolo Sull'essere. Qui Platone sembra riallacciarsi direttamente alla critica rivolta da Gorgia a Parmenide, per difendere l'esistenza, la pensabilità e la comunicabilità dell'essere contro quella critica, anche a costo di alcune importanti correzioni alla dottrina di Parmenide, che inducono il protagonista del dialogo, un Eleate e quindi un figlio ideale di Parmenide, a parlare di "parricidio". L'ultima, e conclusiva, definizione del "sofista", cui Platone giunge nella prima parte del dialogo, è infatti quella di "creatore di apparenze", cioè di incantatore capace di fare apparire ciò che non è, ovvero di produrre il falso²⁶. Sembra il ritratto di Gorgia, delineato da lui stesso mediante la sostituzione del logos all'essere. A ciò Platone contrappone la dottrina di Parmenide, citando esplicitamente il fr. 7: "Infatti mai non domerai questo, che i non-enti siano"27; ma si rende conto che, sulla base di essa, non è possibile ammettere l'esistenza del falso, cioè di un

discorso che pensa e dice ciò che non è, discorso la cui possibilità invece è attestata dall'esistenza stessa del sofista. Perciò Platone fa dire all'Eleate che, "per difenderci", evidentemente dalla critica di Gorgia, bisogna infrangere il divieto di Parmenide, che è come compiere un parricidio, "e imporre con la forza che il non essere in un certo senso (hata ti) è, e l'essere in un certo senso (pêi) non è"28.

Ma, per mostrare come ciò sia possibile, è necessario anzitutto enaminare che cos'è l'essere (ecco la "questione dell'essere"), cioè vedere come nella filosofia precedente sia stato definito "quanti e quali alano gli enti". Per quanto riguarda il primo problema, cioè quanti gli enti, Platone riferisce e critica sia la posizione dei monisti (gli Eleati), sia quella dei dualisti (che riducono tutte le cose a due contrari), manifestando una preferenza per quella dei pluralisti (Empedocle). Per quanto riguarda il secondo, egli riferisce e critica sia la posizione degli "amici delle Idee", cioè di coloro che concepiscono l'essere esclusivamente come incorporeo e immobile, sia quella dei "figli della terra", cioè di coloro che lo concepiscono esclusivamente come corporeo e mobile.

A entrambi questi ultimi schieramenti Platone oppone la sua concezione dell'essere come ciò che possiede la potenza sia di fare che di subire, dalla quale consegue che i corpi, per poter agire, devono possedere l'anima, la quale è incorporea, e che le Idee, per poter essere conosciute, devono presupporre anch'esse l'esistenza dell'anima, la quale è mobile. Dunque, conclude Platone, "in ciò che è perfettamente (to pantelôs onti)" devono essere presenti il pensiero, perché le Idee devono poter essere conosciute, la vita, perché il pensiero è una forma di vita, e il movimento, perché la vita è una forma di movimento; cioè, in altre parole, deve essere presente l'anima²⁹.

"Ciò che è perfettamente" non può essere che il mondo delle Idee, come nella *Repubblica*. Il fatto che Platone introduca in esso l'anima, e quindi il pensiero, la vita e il movimento, non deve stupire, perché anche nel *Timeo*, dove egli considera il mondo sensibile come un'immagine del mondo delle Idee, concepisce il primo come animato, e pertanto deve concepire come animato anche il secondo, cioè lo stesso mondo delle Idee, che viene perciò a essere un "vivente perfetto (tôi

²⁴ Platone, Timeo 48 e-49 a.

²⁵ Ivi: 52 a.

²⁶ Platone, Sofista 236 c-e.

²⁷ Ivi: 237 a.

²⁸ Ivi: 241 d.

²⁹ Ivi: 248 d-249 a.

pantelêi zôôi)"³⁰. Entrambe le prime due regioni dell'essere, dunque, sono per Platone animate, cioè viventi.

Ora, se nell'essere perfetto ci sono le Idee, che sono in quiete, e l'anima, che è in movimento, si dovrà dire che nell'essere ci sono tanto la quiete quanto il movimento, cioè che tanto la quiete quanto il movimento sono generi dell'essere. E se ciascuno di questi due generi è diverso dall'altro, ma identico a sé stesso, si dovrà dire che nell'essere ci sono anche l'identico e il diverso, cioè che anche l'identico e il diverso, oltre alla quiete e al movimento, sono generi dell'essere. L'essere dunque è costituito, in tutto, da cinque sommi generi, cioè l'essere stesso, che comprende tutti gli altri, l'identico, il diverso, la quiete e il movimento³¹.

L'ammissione del diverso come genere dell'essere, ossia come qualcosa che è, appare a Platone come un modo per ammettere che anche
il non essere è. Egli osserva infatti che, "quando noi parliamo di 'ciò
che non è' (to mê on legômen), è evidente che noi non parliamo di un
opposto di 'ciò che è' (tou ontos), ma solo di una cosa diversa". Dunque
la negazione, indicata in greco da particelle come mê e ou, non significa opposizione (o contrarietà), ma soltanto diversità³². E tuttavia, se il
diverso è, e il non essere coincide col diverso, allora si deve concludere
che anche il non essere è. Ma questa conclusione è precisamente la violazione del divieto di Parmenide, il quale prescriveva, come abbiamo
visto, di tenere lontano il pensiero dalla via che fa essere ciò che non è.
Come tale, infatti, la percepisce Platone, che a questo punto cita di nuovo il fr. 7 di Parmenide e fa dire all'Eleate-parricida: "Non solo abbiamo dimostrato che sono le cose che non sono, ma siamo giunti persino
a scoprire quel genere che è proprio di ciò che non è (tou mê ontos)"³³.

Si può dire che, per mezzo di questa dottrina, Platone ha superato la concezione dell'essere propria di Parmenide? In un senso sì e in un altro no. L'ha certamente superata, per il fatto di avere concepito l'essere non più come uno, cioè indifferenziato e omogeneo, ma come molteplice, cioè differenziato, eterogeneo. Tuttavia le differenze interne all'essere sono dovute, secondo Platone, alla partecipazione di ciò che è al diverso, inteso come genere distinto dall'essere, e quindi come

non essere, È dunque il non essere ciò che differenzia l'essere. Del non essere, sia pure inteso come diverso, Platone infatti afferma: "La natura del diverso come quinto fra i generi da noi prescelti [...] è diffusa attraverso tutti gli altri; infatti ciascuno di essi è diverso dagli altri non per sé, ma per il fatto che partecipa al carattere proprio del diverso"³⁴.

Dunque l'essere è differenziato non per sé stesso, ma in quanto parteclpa del non essere. Sotto questo aspetto Platone sembra mantenere la concezione dell'essere propria di Parmenide, secondo la quale l'essere, il per sé stesso, è uno e indifferenziato. Per poterlo differenziare, Platone è costretto a ricorrere al non essere, cioè a compiere il "parricidio".

1.1.4. La multivocità dell'essere e la predicazione: Aristotele

La prima esplicita affermazione della molteplicità dei significati dell'essere, cioè di quella che possiamo chiamare la sua "multivocita" (l'opposto dell'"univocità", cioè della concezione parmenidea, la quale di fatto suppone che l'essere abbia un unico significato), si è avuta con Aristotele, ed è stata fatta in esplicita polemica contro gli lleati, la cui dottrina rendeva impossibile la fisica come scienza della natura, cioè del movimento. Nel libro I della Fisica infatti, proprio per lifendere l'esistenza della natura, Aristotele critica Parmenide e Mellano affermando che "l'essere si dice in molti sensi (pollachôs legetai to m)"", così come "in molti sensi si dice anche l'uno (to hen), allo stesso modo dell'essere" Anzi egli afferma che l'errore di Parmenide sta anzitutto nelle premesse del suo discorso, poiché egli "assume che l'essere si dica semplicemente (haplôs, cioè indistintamente, indifferenziatamente), mentre esso si dice in molti sensi".

La multivocità dell'essere a cui Aristotele qui allude non è semplicemente il fatto che il verbo "essere" è usato nei quattro modi enumerati in quella specie di 'dizionario' filosofico che è il libro V della Metafinica, cioè: 1) l'essere per accidente (to on kata sumbebêkos), vale a dire il verbo "essere" usato come sinonimo di "accadere (sumbebêkenai)"; 2) l'essere per sé (to on kath'hauto), vale a dire il verbo "essere" usato

³⁰ Platone, Timeo 31 b.

³¹ Platone, Sofista 254 b-255 e.

³² Ivi: 257 b-c.

³³ Ivi: 258 c-d.

¹⁴ Ivi: 255 e.

Maristotele, Fisica I 2, 185 a 21.

³⁶ Ivi: 185 b 6.

¹⁷ Ivi: I 3, 186 a 24-25.

per dire proprio ciò che una cosa è; 3) l'essere come vero, cioè il verbo ressere" usato per indicare che un enunciato è vero (hoti alêthes), e il non essere usato per indicarne che è falso; 4) l'essere da un lato in potenza e dall'altro in atto (to on to men dunamei to d'entelecheiai). La multivocità cui Aristotele allude nella sua critica a Parmenide è quella che riguarda l'essere per sé, cioè quello di cui in Met. V egli afferma: "sono dette essere per sé (kath'hauta einai) tutte quelle cose che le figure della predicazione significano, poiché in quanti modi l'essere si dice, in altrettanti esso significa"38.

Qui evidentemente Aristotele allude all'uso del verbo "essere" come predicato, ovvero come copula seguita da un predicato nominale, mirante a dire ciò che una cosa è, ossia a indicare il modo di essere che le appartiene. Ciò risulta chiaro dagli esempi da lui portati, quando afferma: "non c'è differenza infatti tra l'enunciato 'uomo è fiorente di salute' e l'enunciato 'uomo fiorisce di salute', né tra l'enunciato 'uomo è camminante o tagliante' e l'enunciato 'uomo cammina o taglia" Insomma il verbo "essere", di per sé stesso, cioè proprio come verbo "essere", a seconda del predicato con cui viene unito, può avere lo stesso significato di qualsiasi altro verbo, dunque ha necessariamente una molteplicità di significati, tanti quanti sono i tipi di predicazione, cioè i generi di predicati a cui esso si unisce. La funzione, che abbiamo chiamato di "vicario universale", propria del verbo "essere", non conduce così all'affermazione della sua unità, come in Parmenide, bensì proprio a quella della sua molteplicità.

Aristotele sembra dare per scontata questa molteplicità dei significati del verbo "essere": egli infatti la menziona diverse volte nei suoi scritti, per lo più senza darne una giustificazione, il che significa che la considera evidente, altrettanto evidente quanto è l'esistenza, nel modo dell'esperienza, di enti fra loro diversi. C'è tuttavia un passo della Metafisica, l'unico in tutto il corpus aristotelicum, in cui è contenuta una giustificazione di questa tesi. Si tratta del passo in cui Aristotele critica la tesi platonico-accademica secondo la quale l'essere e l'uno sarebbero dei generi, precisamente i generi primi, o sommi, cioè più universali. In questo passo probabilmente egli si riferisce alle cosiddette "dottrine non scritte", nelle quali – come si apprende dalla relazione fattane dallo stesso Aristotele nel I libro della Metafisica – Platone avrebbe posto

tome principio delle Idee, e attraverso queste di tutte le cose, il principio dei numeri, cioè l'Uno (presumibilmente identificato con l'essere, oltre che col bene), proprio a causa del fatto che esso è il più universale di tutti i generi, cioè la più universale di tutte le Idee⁴⁰. Ma non è diffille riconoscere in questo principio l'Idea del bene della *Repubblica*, o l'essere come genere del *Sofista*, o l'"uno che è" del *Parmenide*.

Concepire l'essere come un genere, secondo Aristotele, equivale a concepirlo come un predicato dotato di un unico significato. Il similicato filosofico di "genere", infatti, distinto da quello comune di "stirpe", è "costitutivo primo delle definizioni, contenuto nell'essenza, le cui qualità si dicono differenze", per cui, ad esempio, "animale" è il genere di "uomo", di "cavallo" e di "bue". Inteso in questo senso, il genere è una specie di sostrato, o di materia, a cui le differenze si agnungono; esso dunque di per sé stesso è indifferenziato, unico, ossia e lo che unisce specie di cose tra loro diverse, ciò che le accomuna, ciò che esprime quanto esse hanno di identico.

L'argomento con cui i Platonici, sempre secondo Aristotele, idenlificavano il principio di tutto con l'essere e l'uno, intesi come generi, il seguente: se principi a maggior titolo sono sempre gli universali premessa che sta alla base già della dottrina delle Idee –, è evidente che principi saranno i generi più elevati, poiché questi si predicano di tutte le cose. Di conseguenza l'Essere e l'Uno – che a questo punto giusto scrivere con l'iniziale maiuscola – saranno principi delle cose, perché soprattutto questi si predicano di tutte⁴². E la critica che Arintotele oppone a tale argomento è la seguente:

Ma non è possibile che né l'Uno né l'Essere siano un genere unico degli enti. È necessario, infatti, che le differenze di ciascun genere siano, e che ciascuna differenza sia una. D'altra parte è impossibile che [...] il genere senza le sue specie si predichi delle sue differenze. Ne segue che, se l'Essere e l'Uno sono generi, nessuna differenza potrà né essere né essere una⁴³.

Aristotele, insomma, concorda con Platone sul fatto che l'essere e l'uno si predicano di tutte le cose, ma proprio per questo egli

³⁸ Aristotele, Met. V 7, 1017 a 22-24.

³⁹ Ivi: 1017 a 27-30.

⁴⁰ Ivi: I 6, 987 b 18-24.

⁴¹ Ivi: V 28, 1024 b 4-6.

⁴² Ivi: III 3, 998 b 17-21.

⁴⁾ Ivi: 998 a 22-27.

esclude che possano essere dei generi, perché l'essere e l'uno, predicandosi di tutto, si predicano anche delle proprie differenze, mentre ciò non è consentito ai generi. Se l'essere e l'uno fossero dei generi, argomenta per assurdo Aristotele, essi non potrebbero più predicarsi delle proprie differenze, dunque queste non sarebbero più né essere né una, cioè non esisterebbero affatto, e di conseguenza tutte le cose verrebbero a essere indifferenziate, cioè si ridurrebbero a una sola, precisamente come accadeva nella concezione di Parmenide. Ciò significa che l'essere e l'uno non sono sostrato, o materia, di differenze che si aggiungano, o si sovrappongano a essi, ma sono di per sé stessi differenziati, cioè non esprimono solo ciò che accomuna tutte le cose, come fanno i generi, ma anche ciò che le distingue, come fanno le differenze.

Un'importante conseguenza di questa dottrina, che avrebbe avuto una portata enorme per la metafisica, è il fatto che per Platone l'Essere e l'Uno, proprio perché sono dei generi, cioè esprimono sempre lo stesso aspetto delle cose, possono essere ipostatizzati, cioè concepiti come enti sussistenti in sé stessi, così come lo sono tutti gli altri generi nel momento in cui vengono a essere delle Idee, mentre per Aristotele ciò non è possibile. È sempre Aristotele che ci riferisce questa dottrina platonica, ovviamente per criticarla. Secondo *Met*. III 4, infatti, "Platone e i Pitagorici affermano che l'Essere e l'Uno non sono nient'altro che Essere e Uno, e che appunto questa è la loro natura, ritenendo che la loro sostanza sia l'essenza stessa dell'Uno e dell'Essere"

In tal modo l'Essere e l'Uno vengono a essere "l'Essere stesso (auto on, in latino esse ipsum)" e "l'Uno stesso (auto hen, unum ipsum)", così come le altre Idee sono il bello stesso, il bene stesso ecc. Di essi Aristotele afferma:

Se esistono l'Essere stesso e l'Uno stesso, è necessario che la loro sostanza (*ousia*, che vale anche come "essenza") sia l'uno e l'essere; infatti ciò di cui essi si predicano non è altro da essi, ma è lo stesso uno e lo stesso essere⁴⁵.

Ci troviamo così di fronte a quella che forse è la prima formulazione storica della dottrina secondo la quale esiste un ente, il quale è per

44 Ivi: III 4, 1001 a 9-12.

⁴⁵\Ivi: 1001 a 27-29.

l'Essere stesso, o l'Uno stesso, la cui essenza, cioè, è costituita dallo stesso essere, per cui esso non può non essere, ma è necessa-lamente, è l'Essere necessario. Tale dottrina, come è noto, avrà una fortuna immensa nella storia della filosofia. Essa sarà ripresa infatti la l'ilone di Alessandria (che interpreterà l'"io sono" di Esodo III 14 come identificazione di Dio con l'Essere), dal platonismo medio (per Plutarco "essere" è il nome di Dio), dal neoplatonismo (dove Plotino postatizzerà l'Uno e Porfirio l'Essere), e infine dai Padri della Chiesa (Agostino, pseudo-Dionigi) e dai filosofi musulmani (Avicenna) e criattani (Tommaso d'Aquino), che concepiranno tutti Dio come l'Esse psum subsistens⁴⁶.

Ma ciò che non viene sempre ricordato, nemmeno da quei filosofi medievali, sia musulmani che cristiani, i quali si richiamano esplicitamente ad Aristotele, è che Aristotele respinse decisamente questa dottrina, come risulta ugualmente da *Met*. III 4. Qui infatti egli afferma:

D'altra parte, se esiste qualcosa che è l'Essere stesso e l'Uno stesso, sarà molto difficile comprendere come possa esistere qualcos'altro oltre i medesimi, cioè come gli esseri possano essere più di uno. Infatti, ciò che è altro dall'essere, non è: di conseguenza, si verrà necessariamente a cadere nella dottrina di Parmenide, per cui tutti quanti gli esseri costituiscono un'unità e questa è l'essere⁴⁷.

Nell'osservare che ciò che è altro dall'essere (heteron tou ontos), cioè il diverso, non è, Aristotele sembra riecheggiare Platone, il quale nel Sofista aveva affermato: "la natura del diverso [...] proprio essa è realmente ciò che non è"48. Ma la ragione per cui il diverso dall'essere non è, è il fatto che esiste qualcosa che è l'Essere stesso, cioè il fatto che l'Essere è considerato come un genere, e quindi è inteso come univoco.

La conseguenza di questa dottrina, additata da Aristotele, è terribile: è infatti la ricaduta nel monismo parmenideo, che Platone aveva cercato in tutti i modi di evitare, moltiplicando l'essere e differenziandolo. Il rimedio platonico, cioè il famoso "parricidio" nei confronti di Parmenide, è giudicato da Aristotele del tutto insufficiente, per il persistere, in Platone, di una concezione univocistica dell'essere, la

⁴⁶ Cfr. infra 1.2.

⁴⁷ Aristotele, Met., 1001 a 29-b 1.

[#] Platone, Sofista 258 d-e.

quale lo induce a far dipendere le differenze, e quindi la molteplicità, dal non essere. Ciò che non tutti i filosofi "aristotelici" della scolastica, sia musulmana che cristiana, hanno percepito con chiarezza, è che alla stessa conseguenza va incontro, certamente contro l'intenzione dei suoi sostenitori, l'ammissione di un *Esse ipsum subsistens*, perché, per poter ipostatizzare l'essere, essa deve presupporre che l'essere sia un genere, cioè che abbia un solo significato.

La conferma che questa critica a Platone esprime veramente il pensiero di Aristotele e non è soltanto un artificio dialettico, come potrebbe far pensare la sua collocazione nel libro III della *Metafisica*, il libro aporetico e quindi dialettico per eccellenza, è il fatto che essa ritorna in altri passi di Aristotele, ma soprattutto nel libro XIV, dove è accompagnata da un riferimento inequivocabile al *Sofista*. Quivi infatti, criticando la dottrina platonico-accademica che pone come principi delle Idee, e quindi delle cose, l'Uno e la Diade indefinita, Aristotele afferma:

Le ragioni della deviazione verso queste cause sono molte, la principale però sta nel fatto che essi hanno posto il problema in termini antiquati (to aporêsai arkhaikôs). Infatti, essi ritennero che tutte le cose si sarebbero dovute ridurre a un'unità, cioè all'essere stesso (auto to on), se non si fosse risolta e confutata l'affermazione di Parmenide "infatti non riuscirai mai a far sì che il non essere sia", e ritennero che fosse necessario dimostrare che il non essere è: in tal caso, infatti, gli esseri deriveranno dall'essere e da un qualcos'altro diverso dall'essere, se, appunto, sono molti⁴⁹.

Il riferimento al *Sofista* è rivelato dalla citazione del fr. 7 di Parmenide, lo stesso che, come abbiamo visto, Platone nel *Sofista* cita ben due volte. E la critica che Aristotele rivolge a questa posizione è sempre la stessa, cioè: "l'essere si dice in molti sensi" questa volta arricchita dall'ulteriore osservazione che "anche il non essere si dice in molti sensi, poiché così si dice anche l'essere" 1.

I molti significati dell'essere, secondo Aristotele, corrispondono alle categorie, cioè alle "figure della predicazione", ai generi dei predicati. A proposito dell'essere per sé, infatti, egli afferma:

Poiché, dunque, alcuni dei predicati significano l'essenza, altri la qualità, altri la quantità, altri la relazione, altri l'agire e il patire, altri il dove ed altri il quando: ebbene, l'essere ha significati corrispondenti a clascuno di questi³².

Queste dunque sono le "regioni" dell'essere distinte da Aristotele, diverse tra loro e irriducibili a un genere unico, anche se, come vedremo subito, non completamente prive di unità e di ordine. In ogni caso cane non sono gradi diversi di una stessa realtà, né quindi livelli di realtà digradanti verso il non essere, ma sono realtà tra loro qualitativamente diverse, di cui l'essere si predica sempre a pieno titolo.

L'unità esistente, secondo Aristotele, tra le diverse categorie, la quale impedisce al termine "essere" di essere puramente equivoco, e quindi impedisce agli enti di essere totalmente "omonimi" (vale a dire aventi in comune nient'altro che il nome), è il fatto che tra le categorie va n'è una, quella dell'essenza, o della sostanza (ousia), la quale funge la punto di riferimento comune per tutte le altre, nel senso che tutte la altre sono in relazione a essa, ovviamente stando ciascuna in una relazione diversa. Questa è la celebre dottrina della "relazione a uno (pros hen)", che Aristotele, subito dopo avere affermato l'esistenza di una scienza la quale studia l'essere in quanto essere e le proprietà che ull'appartengono per sé stesso, enuncia nei termini seguenti:

L'essere si dice in molti sensi, ma sempre in riferimento a una unità (pros hen) e a una realtà determinata. L'essere, quindi, non si dice per mera omonimia, ma nello stesso modo in cui diciamo "sano" tutto ciò che si riferisce alla salute [...] o "medico" tutto ciò che si riferisce alla medicina [...]: alcune cose sono dette essere perché sono sostanza, altre perché affezioni della sostanza, altre perché vie che portano alla sostanza, oppure perché corruzioni, o privazioni, o qualità, o cause produttrici o generatrici, sia della sostanza sia di ciò che si riferisce alla sostanza⁵³.

La sostanza, dunque, gode di un primato rispetto alle altre categorie, per cui può essere detta anche "ciò che è a maggior ragione (mallon on)", "ciò che è primariamente (prôtôs on)", o "ciò che è semplice-

⁴⁹ Aristotele, Met. XIV 2, 1088 b 35-1089 a 6.

⁵⁰ Ivi: 1089 a 7.

⁵¹ Ivi: 1089 a 16.

¹² Ivi: V 7, 1017 a 24-27.

³³ Ivi: IV 2, 1003 a 32-b 9.

mente (on haplôs)", vale a dire senza ulteriori qualificazioni (ou ti on)⁵⁴. Essa tuttavia non è l'essere stesso, cioè non è il genere di cui le altre categorie siano le specie, non è insomma l'universale "essere", bensì è soltanto il primo dei generi dell'essere. Il suo primato si configura anzitutto come priorità ontologica, o "naturale", nel senso che l'essere della sostanza è la condizione dell'essere di tutte le altre categorie; ma anche come priorità logica, nel senso che nella definizione di tutte le altre categorie è contenuto un riferimento alla sostanza⁵⁵. Se la priorità ontologica significa che nessuna delle altre categorie può esistere separatamente dalla sostanza, la priorità logica significa che nessuna delle altre categorie può essere pienamente compresa senza la sostanza. La sostanza dunque è condizione dell'essere e dell'intelligibilità delle altre categorie, è il primo ontologico e logico insieme⁵⁶.

Tuttavia anche le sostanze sono molte, non solo nel senso che ce ne sono molte specie, ma anche nel senso che ce ne sono molti generi. precisamente tre: le sostanze mobili corruttibili, cioè i corpi terrestri. le sostanze mobili e incorruttibili, cioè i corpi celesti, e le sostanze immobili e immateriali, cioè i motori dei cieli⁵⁷. Questi ultimi, in quanto cause di movimenti eterni, sono puro atto, perciò sono detti "sostanze prime"58. Il primo di essi, cioè il motore del primo cielo, in quanto è anche causa del movimento di tutti gli altri, i quali sono a loro volta causa della generazione e della corruzione delle sostanze corruttibili. è detto da Aristotele "il primo tra gli enti (to prôton tôn ontôn)"59. È chiaro che si tratta di un primato ontologico, cioè concernente l'essere, nel senso che il primo motore immobile, che per Aristotele è anche il dio supremo, è condizione dell'essere di tutti gli altri enti. Si tratta. naturalmente, non di un essere assoluto, cioè della semplice esistenza, perché Aristotele rifiuta la nozione di creazione, bensì di un essere sempre qualificato, cioè l'essere eternamente mossi, nel caso dei corpi celesti, e l'essere generati, nel caso dei corpi terrestri.

Alcuni interpreti hanno tuttavia sostenuto che il primato del primo motore immobile sarebbe anche una priorità di tipo logico, cioè dello stesso tipo di quella posseduta dalla sostanza in generale nei confronti delle altre categorie, cioè una priorità fondata sulla "relazione a uno". In tal modo il primo motore immobile sarebbe causa non solo dell'esnere, ma anche dell'intelligibilità di tutte le altre sostanze e, attraverso queste, di tutti gli altri enti. Esso sarebbe inoltre l'essere nel senso plu puro e perciò paradigmatico60. Io non sono persuaso da questa Interpretazione, che mi sembra per un verso riportare Aristotele sulle posizioni di Platone, facendo del primo motore immobile una specie Il Idea dell'essere, o Essere stesso, e per un altro verso fare di Aristotele un precursore del neoplatonismo, per il quale il primo ontologico coincide col primo logico. Per essere infatti la condizione dell'intelligibilità di tutti gli altri enti, il primo motore immobile dovrebbe ossere l'ente più intelligibile di tutti. Ora, in base alla nota distinzione arlatotelica tra cose più note e più chiare, cioè più intelligibili, per noi e cose più note e più chiare per natura, si può dire che le cause prime, quindi anche i motori immobili, sono le più chiare, cioè le più intelligibili, per natura, ma non per noi61. Le sostanze invece sono più intelligibili delle altre categorie non solo per natura, ma anche per noi⁶². Dunque la priorità dei motori immobili rispetto alle altre sostanze è diversa dalla priorità delle sostanze rispetto alle altre categorie, cioè è essenzialmente una priorità ontologica, causale, nel senso della causalità efficiente, non nel senso della causalità formale⁶³.

1.1.5. L'Essere è Dio: Filone e il medioplatonismo

Nel II secolo a.C., in pieno periodo ellenistico, il re Tolomeo II Filadelfo incaricò un gruppo di intellettuali ebrei emigrati ad Alessandria d'Egitto in seguito alla diaspora, i cosiddetti Settanta, di tradurre dall'ebraico in greco la Bibbia. In tal modo la cultura ellenistica venne a conoscenza di questa raccolta di libri, i più antichi dei quali gli Ebrei ritenevano scritti da Mosè: si tratta del cosiddetto *Pentateuco* (*Genesi*, *Esodo*, *Levitico*, *Numeri*, *Deuteronomio*), chiamati dagli Ebrei la "Legge (*Torab*)". Nell'*Esodo* si racconta che Dio parlò a Mosè da un roveto ar-

⁵⁴ Ivi: VII 1, 1028 a 26-31.

⁵⁵ Ivi: 1028 a 33-36.

⁵⁶ Questa dottrina è stata chiarita soprattutto da Owen 1960.

⁵⁷ Ivi: XII 1, 1069 a 30-34; 6, 1071 b 3-5.

⁵⁸ Ivi: XII 8, 1074 b 9.

⁵⁹ Ivi: 1073 a 24.

⁶⁰ Patzig 1960-61.

Maristotele, Fisica I 1, 184 a 16-21.

M Aristotele, Met. VII 1, 1028 a 36-b 2.

Ho illustrato più ampiamente questa tesi in Berti 1973 e più recentemente in Berti 2001.

dente, dichiarandogli di essere il Dio dei suoi padri, cioè di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, e promettendo a lui e al suo popolo la liberazione dalla schiavitù d'Egitto. Al che Mosè disse: "Ecco, io andrò dai figli di Israele, e dirò loro: 'il Dio dei padri vostri mi ha mandato a voi'. Se mi domanderanno: 'qual è il suo nome?', che dirò loro?". Dio allora, secondo la traduzione più tradizionale derivata dal greco dei Settanta, avrebbe risposto: "Io sono Colui che è (*egô eimi ho ôn*)", e avrebbe aggiunto: "ai figli d'Israele dirai così: 'Colui che è, mi ha mandato a voi'".

In realtà pare che l'espressione ebraica "'ehjeh 'aser 'ehjeh" sia un tentativo di spiegare il nome "Jahwè" riconducendolo alla radice "hajâ", che significa "essere", e, ripetendo due volte la stessa parola, voglia dire semplicemente "io sono quello che sono", cioè io sono sempre con voi, io sono qui. A rigore anche il greco dei Settanta, che usa il participio presente del verbo "essere" nella forma maschile (ho ôn). non in quella neutra (to on), cerca di esprimere a suo modo la ripetizione, infatti fu tradotto in latino da san Girolamo con "Ego sum qui sum", che in italiano corrisponde a "io sono colui che sono". Tuttavia è innegabile che la traduzione dei Settanta introduce nel passo un riferimento al participio del verbo "essere", il quale nella cultura greca. come abbiamo visto, era carico di significato filosofico. Di conseguenza i primi filosofi di lingua greca che vennero a conoscenza di questa espressione non esitarono a interpretarla come se Dio avesse rivelato a Mosè di essere l'Essere stesso, cioè avesse detto che il suo nome, vale a dire l'espressione della sua stessa essenza, fosse "l'Essere".

Questa interpretazione fu inaugurata, per quanto ne sappiamo, da Filone di Alessandria, filosofo di lingua e cultura greca, ma di fede ebraica, vissuto tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C., il quale, volendo conciliare la rivelazione biblica con la filosofia greca, ritenne che la filosofia platonica fosse quella che più si prestava a tale conciliazione, essendo Platone, come abbiamo visto, l'unico filosofo greco che ammetteva un'origine del mondo interpretabile come una specie di creazione. Anzi sembra che proprio Filone, come prima di lui altri filosofi di fede ebraica (un certo Aristobulo, che si ritiene sia stato uno dei Settanta), fosse convinto che Platone aveva attinto la sua dottrina della creazione dalla Bibbia, cioè da Mosè. Platone, come testimonia Aristotele, ammetteva un'Idea dell'essere, l'"Essere stesso (auto to on)", consistente in una sostanza, cioè un ente, la cui essenza era lo stesso essere, cioè un essere per essenza. In base al concetto di creazione, introdotto dalla religione ebraica, poteva sembrare perfettamente legit-

Ilmo concepire Dio, in quanto creatore, cioè causa dell'essere, come lo atesso Essere, cioè l'Essere per essenza, l'Essere per eccellenza, così come Platone aveva concepito l'Idea del bello, in quanto causa del bello, come "il Bello stesso (auto to kalon)", o l'Idea del bene, in quanto causa del bene, come "il Bene stesso (auto to agathon)".

Scrive infatti Filone nell'opera *Il mutamento dei nomi*, per spiegare the Dio è inconoscibile e ineffabile:

Era logica conseguenza che non potesse neppure venire assegnato un nome proprio a Colui che veramente è. Non vedi che al profeta desiderono di sapere quale risposta debba dare a coloro che vogliono conoscere il Suo nome, Egli dice: "Io sono Colui che è (*egô eimi ho ôn*)", il che equivale a: "la mia natura è di essere, non di essere nominato"?⁶⁴

E nell'opera I sogni sono mandati da Dio:

Quando il legislatore indaga se vi sia qualche nome da attribuire a Colui che è, riconosce chiaramente che non esiste alcuna denominazione appropriata e che qualsiasi nome gli si dia, si cade in un'improprietà di linguaggio, perché l'Ente (to on) per Sua natura non può essere nominato, ma può soltanto essere. Ne è prova la risposta oracolare data a Mosè che domandava se Egli avesse un nome: "Io sono Colui che è"; una risposta così formulata affinché, non essendovi in Dio alcuna cosa che l'uomo riesca ad afferrare, egli ne conosca almeno l'esistenza⁶⁵.

Il fatto che Filone usi le due forme del participio, il maschile e il neutro, come equivalenti, indica che l'aspetto principale del suo concetto di Dio è la più alta denominazione dell'intelligibile inteso al modo di Platone, cioè il vero essere, o l'Essere in senso proprio. Il nome "Colui che è" non è quindi un nome proprio, nel senso che renda dicibile Dio, l'Indicibile in sé, ma rimanda piuttosto al fatto che Dio solo, al contrato degli altri enti, è in senso proprio, mentre ciò che è stato creato da lui sembra soltanto essere⁶⁶. Analogamente Platone nel *Timeo*, dialogo ben noto a Filone, aveva detto che "solo alla sostanza eterna conviene,

Filone di Alessandria, *L'uomo e Dio*, introd., tr. it., pref., note e apparati di C. K. Reggiani, Milano, Rusconi, 1986: 311-312.

⁶⁴ Ivi: pp. 506-507.

Così osserva Beierwaltes 1972 (tr. it. 1987: 19).

secondo il discorso vero, l'è' (to estin), mentre le cose che si generano nel tempo conviene si dicano 'era' e 'sarà'"67

Dunque "essere", per Filone, significa essere sempre, esistere eternamente, come si addice, secondo Platone, alle Idee e soprattutto all'Idea dell'essere, l'"Essere stesso". Malgrado la critica di Aristotele a questa dottrina – critica peraltro ignota a Filone, il quale non disponeva della *Metafisica* –, il filosofo ebreo la riprende, e la riprende proprio nella forma attestata da Aristotele nella *Metafisica*, il che evidentemente significa che essa era nota anche per altra via o era tradizionalmente attribuita a Platone.

Ma la stessa concezione, secondo cui Dio è l'Essere, e quindi c'è un Essere per essenza, che deve essere concepito come un Dio, ricorre anche in filosofi non ebrei, né cristiani, cioè "gentili" o "pagani", che si ispiravano ugualmente a Platone e cercavano di conciliare il platonismo con le esigenze di carattere religioso, emerse dall'incontro tra la filosofia greca e la Bibbia e dalla contemporanea nascita e diffusione del cristianesimo. Si tratta di filosofi come Plutarco di Cheronea e Numenio di Apamea, vissuti entrambi nel II secolo d.C. e ritenuti esponenti del cosiddetto "medio-platonismo", cioè di un platonismo diverso da quello antico di Platone e dei suoi immediati discepoli, nonché da quello che, un secolo più tardi, sarebbe stato il "neo-platonismo", e caratterizzato appunto dall'intento di conciliare il platonismo con la varie altre dottrine, tra cui l'aristotelismo, lo stoicismo e una concezione religiosa di carattere monoteistico.

Plutarco infatti scrisse un'opera sulla lettera E incisa sul frontone del tempio di Apollo a Delfi, sostenendo che essa significa Ei, cioè "tu sei" e nomina quindi l'essenza di Dio, cioè l'essere. Questo essere anche per Plutarco è l'essere propriamente detto, cioè l'essere eterno.

Il Dio – egli scrive – è; ed è non secondo un tempo, ma secondo l'eternità: eternità immobile, atemporale, immutabile, nella quale non v'è né prima né dopo, né futuro né passato, né più vecchio né più giovane; ma una soltanto è essa, e col suo unico Ora ha riempito il Sempre; soltanto ciò che è nel senso di questa eternità è veramente⁶⁸.

Per sottolineare ulteriormente la coincidenza di questa concezione di Dio, che Plutarco attribuisce alla religione greca olimpica (il cui centro era appunto a Delfi), con la filosofia di Platone, Plutarco identifica Dio non solo con l'Essere, ma anche con l'Uno, che nelle dottrine non scritte di Platone, riferite da Aristotele (a Plutarco ormai noto), ura il principio delle Idee e coincideva con l'Essere e col Bene. Secondo Plutarco, infatti, l'apostrofe "Tu sei", incisa nel tempio di Apollo, algnifica anche "Tu sei Uno (ei hen)" e spiega il nome di Apollo, cioè "Non-molti (a-pollôn)" 69.

Quanto a Numenio, anch'egli riprende la tesi filoniana secondo cui filosofi greci, in particolare Platone, avrebbero attinto la loro idea di Dio dalla Bibbia, e distingue tre divinità, o "principi", disposti gerarchicamente. La prima di queste divinità, cioè il primo Dio, è da lui concepito come "l'Ente stesso (autoon)", ovvero come la vera realtà (ousia), intesa nel senso platonico; esso coincide – secondo Numenio – col Bene e con l'Intelletto, ma un intelletto in quiete, cioè identico all'intelligibile⁷⁰. Il secondo Dio invece è intelletto che pensa sé atesso, cioè pensa il proprio pensare⁷¹: evidente riferimento al primomotore immobile di Aristotele, da questi concepito come "pensiero di pensiero", che Numenio identifica anche col Demiurgo del *Timeo* platonico. Infine la terza divinità è l'Anima del mondo, che Platone riteneva fabbricata dal Demiurgo.

E significativo che l'identificazione del Dio dell'Esodo con l'Essere atesso di Platone si ritrovi anche nei filosofi cristiani, probabilmente influenzati da Filone, ad esempio in un autore del III secolo, scambiato per l'apologista Giustino, il quale scrive:

Mosè disse "Colui che è (ho ôn)", Platone disse "ciò che è (to on)": entrambe le espressioni sembrano convenire al Dio che sempre è; questi infatti è Colui che, solo, è sempre (monos ho aei ôn), non avendo generazione⁷².

Il riferimento a Mosè allude evidentemente a Esodo 3, 14, mentre il riferimento a Platone allude a Timeo 27 d: la convergenza tra le due

⁶⁷ Platone, Timeo 37 e.

⁶⁸ Plutarco, *De E ap. Delphos*, 20, 393 A (ripreso da Beierwaltes 1972; tr. it. 1987: 23).

[#] Ivi: 393 b.

Numenio, frr. 25 e 26; in E.-A. Leemans, Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten, Brussels, Palais des Académies, 1937.

[&]quot; Id., fr. 24.

Pseudo-Giustino, Cohortatio ad Graecos 22, in Patrologia Graeca 6, 281 A.

dottrine è perfetta, con l'unica differenza che il Dio di Mosè è un Dio che parla, cioè è una persona, da cui il participio al maschile, mentre l'Essere di Platone è impersonale, da cui il participio al neutro. Di entrambi, tuttavia, è ritenuto essenza l'essere stesso, inteso platonicamente come essere eterno.

1.1.6. L'Essere è inferiore all'Uno: Plotino

La triplice divinità ammessa da Numenio prelude chiaramente alla dottrina delle tre ipostasi (realtà sussistenti in sé), che sarà il nucleo centrale della filosofia di Plotino (205-270 d.C.), col quale si inaugura il neoplatonismo. Qualcuno infatti dovette accusare Plotino di essersi ispirato a Numenio, se è vero, come riferisce Porfirio, che Amelio, discepolo di Plotino, scrisse un trattato Sulla differenza delle dottrine di Plotino e di Numenio per difendere il maestro da tale accusa⁷³. Tra la dottrina di Numenio e quella di Plotino ci sono tuttavia differenze importanti, la prima delle quali riguarda precisamente la prima divinità, cioè il Dio supremo. Plotino infatti, pur rifacendosi a Platone, concepisce il primo principio come l'Uno, ovvero come il Bene, ma, sulla base dell'affermazione platonica secondo la quale il Bene è "al di là dell'essere (epekeina tês ousias)"74, egli ritiene che l'Uno sia superiore all'essere e allo stesso pensiero, cioè non sia l'intelligibile, ma sia al di là di ogni intelligibilità e dicibilità. L'Essere, inteso come intelligibile, e l'Intelletto, inteso come pensiero, sono invece per Plotino la seconda ipostasi, cioè il secondo principio sussistente in sé, generato dall'Uno, e coincidono perfettamente tra di loro, cioè sono un Intelletto che pensa sé stesso come Essere, cioè come realtà eterna contenente in sé tutte le Idee; infine la terza ipostasi, anche per Plotino, è l'Anima del mondo.

L'Uno – scrive Plotino – è al di là dell'essenza (epekeina ousias). L'Uno è la potenza del tutto; il generato, invece, è già il Tutto. E se questo è il Tutto, Egli è al di là del Tutto, e perciò al di là dell'Essere. E poi, se l'Intelletto è tutto, l'Uno è anteriore al Tutto e col Tutto non ha nulla in comune: perciò, anche per questa ragione, Egli deve essere al di là

dell'Essenza, e quindi anche dell'Intelletto; c'è dunque qualcosa al di là dell'Intelletto⁷⁵.

Con questa dottrina Plotino rompe con la tradizione platonica che identificava Dio con l'Essere e preferisce chiaramente, come "nome" il Dio – nome per modo di dire, perché Dio è innominabile – all'Essere l'Uno. Egli tuttavia ha una concezione originale dell'Essere, che non è più quella di Platone ma gli deriva invece da Filone e dal medioplatonismo, quella per cui l'Essere è anche Intelletto, cioè pensiero, pensiero che, pensando sé stesso (aristotelismo), pensa tutte le Idee terne e intelligibili che formano la vera realtà (ousia).

Indubbiamente – scrive infatti Plotino – l'essere non è un cadavere, né una non-vita e nemmeno un non-pensante. Perciò Intelletto ed Essere non la stessa cosa. L'Intelletto non è in rapporto coi suoi Intelligibili come il senso con i sensibili, come se quelli fossero a lui anteriori; ma l'intelletto è esso stesso i suoi intelligibili, poiché le Idee non sono acquinite. Infatti, donde deriverebbero? Qui, fra i suoi Intelligibili, l'Intelletto uno e identico ad essi: così come anche la scienza delle cose immateriali è identica ad esse⁷⁶.

1.1.7. L'Essere è l'Uno: Porfirio

La concezione di Dio come Essere, propria di Filone e del medioplatonismo, ritorna invece in Porfirio di Tiro (233-305 d.C.), discepolo anch'egli di Plotino, ma orientato a conciliare la filosofia di Plotino con quella dei più grandi filosofi greci del passato, Platone e Aristotele, presumibilmente allo scopo di dar vita a un sistema filosofico il più potente possibile, talmente potente da poter fronteggiare con successo il cristianesimo che stava ormai diffondendosi nel mondo di cultura ellenistica. Non bisogna dimenticare, infatti, che Porfirio scrisse un trattato di ben 15 libri, cioè lunghissimo, dal titolo Contro i Cristiani, confermando in tal modo che il neoplatonismo è, in fondo, la più grande reazione della filosofia pagana contro il cristianesimo. Ebbene, Por-

⁷³ Porfirio, Vita Plotini, 17.

⁷⁴ Platone, Repubblica VI, 509 B.

Plotino, Enneadi V, 4, 2, 37-42, tr. it. di G. Faggin, Milano, Rusconi, 1992, leggermente modificata.

M Ivi: 42-48.

firio – noto a tutto il medioevo soprattutto come autore dell'*Isagoge*, o introduzione, alle *Categorie* di Aristotele, in cui pose per la prima volta il problema degli universali – pare essere stato l'autore anche di un *Commentario al "Parmenide" di Platone*, in cui si pone come prima ipostasi, cioè come principio supremo, l'Uno, come voleva Plotino, ma lo si identifica con l'Essere, secondo la tradizione del medioplatonismo, e si pone come seconda ipostasi, generata dall'Uno-Essere, l'Ente, e lo si identifica con l'Intelletto, come ugualmente voleva Plotino.

Il passo decisivo a questo riguardo è il seguente:

Guarda ora se Platone non sembra lasciar intendere questo, cioè che l'Uno che è al di sopra della sostanza e dell'ente, non sia né ente, né sostanza, né attività, ma piuttosto agisca e sia lui stesso l'agire puro (to energein katharon); di conseguenza lui stesso sarebbe l'Essere che è prima dell'ente (to einai to pro tou ontos). Partecipando di questo Essere dunque, il secondo Uno possiede un essere derivato, e questo è il "partecipare dell'ente". Ne consegue che l'Essere è duplice: il primo preesiste all'ente, il secondo è quello che è prodotto dall'Uno che è al di là, che è l'Essere in senso assoluto (to apoluton) ed è in qualche modo l'Idea dell'ente. Dunque il secondo Uno è stato generato partecipando di questo essere, e ad esso è abbinato l'essere (secondo) derivante dall'Essere (primo)⁷⁷.

Qui l'autore, che Pierre Hadot ha identificato in Porfirio, interpreta l'"Uno che è uno" della prima ipotesi del Parmenide come l'Essere, e l'"Uno che è" della seconda ipotesi del Parmenide come l'Ente. Rispetto al medioplatonismo, dunque, egli introduce la distinzione tra "Essere" (einai, espresso dal verbo all'infinito) ed "Ente" (on, espresso dal verbo al participio), e concepisce il primo come "puro agire", cioè, verrebbe da dire, come puro atto, ma non atto di pensiero, quale è il primo motore immobile di Aristotele, bensì atto di essere. Se prescindiamo da quest'ultima precisazione, che secondo alcuni anticiperebbe la famosa dottrina dell'actus essendi formulata nel medioevo da Tommaso d'Aquino, dobbiamo riconoscere che siamo in presenza della concezione platonica dell'Idea dell'essere come essere per essenza, identificata con l'Idea del bene e con l'Uno, cioè con Dio.

Ibbene, questa stessa dottrina si ritrova nei filosofi cristiani del IV necolo, cioè sia nei Padri della Chiesa orientali, quali sono i famosi "luminari di Cappadocia", sia nei Padri occidentali, il più grande dei quali Apostino. Gregorio di Nazianzo (330-390 d.C.), città della Cappadom, considera l'espressione mosaica "Colui che è (ho ôn)" come quella meglio definisce l'essenza (ousia) di Dio. Egli scrive infatti:

Cerchiamo una natura cui l'essere appartiene in quanto tale e non in quanto è congiunto con qualcos'altro; l'essere infatti appartiene veramente e interamente a Dio, perché esso non è determinato o delimitato né da un prima né da un dopo, Dio infatti non è né sarà; egli è⁷⁸.

E ancora:

Dio era sempre ed è e sarà. O piuttosto: egli è sempre. Perché l'"era" e il "sarà" sono segmenti del nostro tempo e della natura mutevole; egli però è colui che sempre è, e questo è il nome che egli stesso si dà quando parla a Mosè sulla montagna. Egli infatti possiede raccolto in sé l'essere (to einai) come un tutto, che non ha incominciato né finirà: mare dell'essere (pelagos ousias) infinito e illimitato, che va oltre ogni concetto di tempo e di natura⁷⁹.

E suo fratello Gregorio di Nissa (335-394 d.C.) gli fa eco, sostenendo che nella frase "Io sono colui che è" Dio nomina sé stesso mediante l'indicazione della sua essenza atemporale o eterna, propria di Colui che "è sempre allo stesso modo", cioè rimane sempre "lo stesso (autos)" Dio è essere che è "realmente (ontôs)", "veramente (alêthôs)" "totalmente (pantôs)"⁸¹; "soltanto Dio è", perché Dio è "illimitato nell'essere (aoriston en tôi einai)"⁸². Questa dottrina probabilmente deriva ai Padri orientali più dal medioplatonismo, che aveva una sua diffusione nel mondo greco, che dal neoplatonismo, il quale, almeno ai mol inizi, si diffuse soprattutto a Roma, cioè in Occidente.

Porfirio, Commentario al "Parmenide" di Platone, saggio introduttivo, testo e note di P. Hadot, Milano, Vita e Pensiero, 1993: XII, 22-35, tr. it. di G. Girgenti leggermente modificata.

M Greg. Naz., Oratio 30, 18, in Patrologia Graeca 36, 128 A.

Ivi 45, 3, in Patrologia Graeca 36, 625 C.

Greg. Niss., Contra Eunomium III 3 (ed. Jaeger, vol. II, 186, 13).

Ivi: 186, 25; 189, 1, 11, 12.

W Ivi: 186, 13; 188, 14.

Nei Padri occidentali l'influenza di Plotino e di Porfirio, vissuti entrambi a Roma, è esplicita, a riprova che nell'antichità i filosofi cristiani attinsero a piene mani dal pensiero di quelli che era no stati i loro principali nemici, i neoplatonici, come nel medioevo avrebbero attinto dal pensiero dei filosofi musulmani. In un celebre libro, Porfirio e Vittorino, Hadot83 ha infatti mostrato che l'africano Mario Vittorino (III-IV secolo d.C.) - professore di retorica a Roma, traduttore in latino di Plotino e di Porfirio, le cui traduzioni sarebbero state lette da Agostino -, riprende proprio da Porfirio la dottrina secondo cui Dio è unum per eccellenza, e in quanto tale supra omnia, ma appunto per questo è anche "essere puro (esse purum)", e quindi anche pensiero84. Anzi Vittorino identifica la triade esistenza-vita-intelligenza, che secondo Porfirio caratterizza il primo Principio, con la Trinità del cristianesimo, interpretando il Padre come esse, il Figlio come vivere e lo Spirito Santo come intellegere85. Anzi, proprio per influenza di Porfirio, egli scivola nell'eterodossia interpretando il Figlio anche come "l'Ente", cioè il secondo Uno86, che in Porfirio è inferiore al primo Uno, mentre nel dogma cristiano il Figlio è uguale al Padre.

Più libero dal linguaggio neoplatonico è Agostino, il quale si rifà direttamente all'*Esodo*, intepretandolo secondo la tradizione platonica.

Questo era quel che Mosè si aspettava da Dio, perché proprio questo gli aveva domandato: come ti chiami? Da chi dirò che sono stato mandato per rispondere a coloro che me lo domanderanno? "Io sono" (Ego sum)"; E chi? "Colui che sono (Qui sum)". Questo è dunque il tuo nome? Tutto questo per dire come ti chiami? Ed avresti tu per nome proprio l'essere (esse), se tutto quanto è al di fuori di te non si rivelasse realmente, confrontato con te, come non essere? Sì, questo è il tuo nome⁸⁷.

L'essere di Dio, sempre identico a sé stesso, e quindi eterno, è chiamato da Agostino, con espressione platonica, "l'essere stesso (ispum esse)" 88,

n anche "l'essere che è sommamente o massimamente (summe o ma-

Infine l'influenza della distinzione porfiriana tra "Essere" ed "Ente" avvisabile, secondo Hadot, persino in Boezio (480-524 d.C.) – l'ultimo allosofo antico, destinato a influenzare a sua volta profondamente il mellovo latino –, precisamente nella distinzione che questi fa tra l'"essere e "ciò che è (quod est)"90. È singolare che la questione dell'essere, mertani con Parmenide all'inizio della filosofia antica, nel V secolo a.C., morni di prepotenza più di un millennio dopo, a conclusione del ciclo alla filosofia antica, avendo attraversato quasi tutti i momenti più imputanti di quest'ultima e avendo incontrato per lo più la stessa risposta: un Essere per essenza, cioè un essere che non può non essere, con la mala grande eccezione di Aristotele.

Hibliografia ragionata

1. Studi generali

1 Stenzel, Die Metaphysik des Altertums, München, Oldenbourg, 1931

Mondolfo, L'infinito nel pensiero dei greci, Firenze, Le Monnier, 1934; L'infinito nel pensiero dell'età classica, Firenze, La Nuova Italia, 1956²

K von Fritz, Schriften zur Griechischen Logik, Vol. II, Logik, Ontologie und Mathematik, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann - Holzboog, 1978

M. Sorabji, Time, Creation, and the Continuum. Theories in Antiquity and Early Middle Ages, London - Ithaca, Duckworth - Cornell University Press, 1983

M. Sorabji, Matter, Space, and Motion. Theories in Antiquity and Their Sequel, London - Ithaca, Duckworth - Cornell University Press, 1988

2. Sul presocratici

- G. Calogero, Studi sull'eleatismo, Roma, Bardi, 1932; Firenze, La Nuova Italia, 1977²
- M. Migliori, La filosofia di Gorgia, Milano, Celuc, 1973
- L. Ruggiu, Parmenide, Venezia, Marsilio, 1975
- J. Barnes, The Presocratic Philosophers, London, Routledge & Kegan Paul, 1979; London, Routledge, 1989²

⁸³ Hadot 1968.

Marius Victorinus, Adversus Arium, IV, 23, 22 (ed. a c. di P. Henry e P. Hadot, Paris, Les éditions du cerfs, 1960); II, 4, 43; IV, 27, 8.

⁸⁵ Ivi: I, 60, 1 ss.

⁸⁶ Marius Victorinus, Ad Cand. 14, 22 ss.

⁸⁷ August., Enarrationes in Psalmos, CI, sermo 2, 11.

⁸⁸ August., De Trin. V, 2, 3.

Magust., De natura boni XIX.

Madot 1993: 50.