

DI UNA ANONIMA TRATTAZIONE SULLA UNITÀ DI DIO
INTRODUZIONE E TRADUZIONE

Nel 1958 l'Altmann pubblicò, per la prima volta, una breve trattazione anonima e di carattere speculativo conservatasi in due manoscritti ebraici della Biblioteca Bodleiana di Oxford. I due manoscritti di eguale contenuto indicano questa trattazione rispettivamente con il titolo di *Trattato sull'unità di Dio. sia esaltato e Trattato sull'unità*. L'Altmann ha fatto precedere a questa sua edizione una breve, ma dotta introduzione nella quale egli fa un poco la storia di quanto l'autore del *Trattato* prende di mira e critica, vale a dire l'affermazione che Dio è unità di intelletto, intelligente e intelligibile ¹.

Poichè questa anonima trattazione non è priva di interesse per la storia del pensiero giudaico ed ha un certo valore speculativo per il suo contenuto, non è forse inutile completare il lavoro dall'Altmann traducendo, il più letteralmente possibile il testo pubblicato e far precedere questa traduzione in una lingua moderna con una illustrazione più ampia, la quale perfezionando, se è possibile, il lavoro dell'Altmann renda più comprensibile il *Trattato* e per conseguenza più facile la sua lettura.

Diciamo subito che l'anonimo autore di questo *Trattato sull'unità di Dio*, se in prima istanza prende di mira e critica l'affermazione sopra citata; essere Dio unità di intelletto, intelligente e intelligibile, egli allarga però il suo discorso al tema generale e tanto discusso nella letteratura arabo-giudaica, degli attributi di Dio, quali leciti e veri e quali no, assumendo su questo tema una particolare sua posizione.

L'Altmann pensa che nel criticare l'affermazione ricordata questa trattazione abbia di mira in particolare un autore e cioè Mosè Maimonide, collocandosi così nell'ambito delle varie critiche che il Maimonide, il più grande dei pensatori giudei, ha suscitato nel modo ebraico più tradizionalistico. La supposizione, con i limiti che

¹ A. ALTMANN, «The "Treatise on the Unity of the Creator"», *Tarbiz* 27 (1958) 301-309. Il testo del *Trattato* si trova a pp. 303-309.

abbiamo detto, dell'Altmann ci sembra esatta e la prova di questo è il fatto che l'autore di questo anonimo *Trattato* riporta l'affermazione presa di mira in due diverse espressioni letterarie e cioè: Dio è, come abbiamo detto, unità di intelletto, intelligente e intelligibile ed anche che Dio è unità di conoscenza, conoscente e conosciuto. Ora queste due formule si trovano ambedue negli scritti del Maimonide: una nel suo *Môreh nēbūkîm*², l'altra nel primo libro del suo grande *Codice*, vale a dire nella sua *Mišneh Tôrâ*³.

In verità le due formule non sono tipiche del Maimonide, perchè il Maimonide stesso, a proposito della prima formula scrive nella sua *Guida*:

«Tu conosci la nota proposizione che i filosofi hanno enunciato a proposito di Dio»,

dunque egli si rifà ad un'espressione già in voga e che egli attribuisce genericamente ai filosofi. Il nostro *Trattato* non cita il Maimonide, anzi a proposito della prima formula il nostro autore la attribuisce genericamente a molti, è un errore, dice di molti. Questo conferma quanto il Maimonide già aveva scritto e cioè che tale affermazione era nota e circolava in un certo ambiente filosofico⁴.

L'origine di questa affermazione, nota l'Altmann, e prima di lui l'aveva notata il Munk, risale ad Aristotele, il quale, tra l'altro, nel libro XII^o della sua *Metafisica*, scrive che in Dio intelletto ed intelligibile si identificano e che perciò Dio è l'uno e l'altro insieme⁵. Questa dottrina fu accolta e sviluppata, se così possiamo dire, dagli aristotelici greci. Così, ad esempio, in Alessandro di Afrodisia, nel suo *De intellectu et intellecto* scrive che l'intelligenza in atto è per sua natura sempre intelletta ed intelligibile; ed un concetto simile egli ripete anche nel suo *Trattato sui Principi del Tutto*⁶. La identità, in

² *Môreh nēbūkîm*, lib. 1^o, cap. 68; E. MUNK, I, 301.

³ *Sefer ha-madda*^c, *Yēsôdê ha-Tôrâ*, lib. 2^o, cap. 10.

⁴ *Môreh*, *ibid.*

⁵ *Metafisica* XII, cap. 8, 712b.

⁶ «Intelligentia enim in effectu semper est intellecta; haec igitur est Intelligibilia de natura sua». *De intellectu et intellecto*, testo in G. THERY, *Alexandre d'Aphrodisie. Aperçu sur l'influence de sa noétique*, Le Saulchoir Kain, 1926, p. 77; «Ainsi l'Intelligence, par rapport à l'intelligible, est intellect en acte. Des principes du tout», testo in A. BADAWI, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris 1968, p. 133.

Dio, di intelletto ed intelligibile, in quanto intelligenza, è in contrasto con la dottrina neoplatonica, la quale invece parla di Dio-Uno e attribuisce la identità di intelletto e intelligibile al *Nous*, vale a dire alla seconda *ipostasi* che è inferiore a Dio-Uno, e questo perchè Plotino ed i suoi seguaci vedevano in questa identità già una certa dualità e perciò stesso una certa molteplicità.

La affermazione di Aristotele e di Alessandro di Afrodisia è stata accolta dai filosofi arabi al-Farabi ed Avicenna, conoscitori delle opere e dell'uno e dell'altro. Perciò quando il Maimonide parla di filosofi, a proposito della nota affermazione, egli intende sia i filosofi greci che i filosofi arabi aristotelici. Noi sappiamo che al-Farabi fu un convinto assertore della conciliazione delle dottrine di Platone e di Aristotele, questa sua convinzione egli la manifesta anche a questo proposito e l'Altmann giustamente riporta una espressione di al-Farabi nella quale si sostiene che Dio è

«puro Bene, puro Intelletto, puro Intelligente e puro Intelligibile e che queste tre sono uno»⁷.

Dunque quando l'autore del nostro *Trattato* prende posizione contro la citata affermazione, egli in realtà assume una posizione neoplatonica contra una posizione aristotelica. Dobbiamo notare, a questo punto, che per gli aristotelici la identità di intelletto e di intelligibile, se vale per Dio in quanto intelligenza, vale anche per ogni intelletto in atto, e perciò anche, per un certo verso, per l'uomo. La differenza tra le due identità è che in Dio vi è una identità maggiore, una unità maggiore, non sostanzialmente diversa, e questo l'autore del nostro *Trattato* dimostra di conoscere.

Abbiamo accennato che la critica dell'identità, in Dio, di intelletto, intelligente e di intelligibile, nel nostro *Trattato* è soltanto un punto di partenza, perchè il discorso, in esso, si allarga sul tema degli attributi divini, su che cosa cioè si può attribuire a Dio. Ciò che il nostro *Trattato* veramente critica è attribuire a Dio un intelletto, è parlare di intelletto divino, che è dottrina tipicamente aristotelica. Il passaggio tra i due temi e le due critiche non è abusivo, perchè l'affermazione dell'identità non è che una conseguenza del intendere Dio come intelletto e come intelligenza.

L'autore del nostro *Trattato* nega che si possa usare il vocabolo

⁷ In A. ALTMANN, *op. cit.*, p. 302.

«intelletto» a proposito di Dio, anche se si afferma che l'intelletto che si attribuisce a Dio è di specie diversa dall'intelletto umano, ed anche se si dice che l'intelletto attribuito a Dio ha un puro valore nominativo, cioè anche se si dice che l'intelletto divino e l'intelletto umano si assomigliano soltanto nel nome. Gli argomenti che egli porta per negare a Dio questo attributo sono vari, ma tutti nell'intento di salvare la trascendenza e la unità di Dio. Il nostro autore come nega che si possa attribuire a Dio l'intelletto, tanto afferma che si possa dare a Lui l'attributo di «uno» e di «essere». La sua posizione è logica, perchè egli nega che si possa attribuire a Dio l'intelletto, in quanto lo ritiene un attributo affermativo, ed afferma che si può attribuire a Dio l'«uno» e l'«essere», perchè li intende come attributi negativi. La distinzione è netta: sotto l'aspetto filosofico la posizione del nostro autore è quella del neoplatonismo contro la posizione dell'aristotelismo, mentre sotto l'aspetto religioso o teologico la sua è la posizione degli attributi negativi contro quella degli attributi affermativi, o in altre parole è quella della teologia, detta, negativa contro la teologia positiva.

A questo punto dobbiamo fare alcune considerazioni per meglio comprendere il contenuto di questo *Trattato*. Già abbiamo detto che la dottrina degli attributi divini ha dato molto da fare ai teologi musulmani ed ai teologi giudei, possiamo aggiungere che al tempo del nostro *Trattato* già esisteva, su questo tema, un'ampia letteratura⁸. I vari teologi sia musulmani che giudei avevano distinto gli attributi divini in varie categorie, il Maimonide, ad esempio, distingueva tre categorie di attributi divini: i negativi, gli affermativi e gli attributi operativi, egli distingueva ancora gli attributi affermativi in altre categorie minori⁹.

Nel nostro *Trattato* troviamo un accenno alla varie categorie di attributi, esso ci fa capire che è contro gli attributi affermativi, di qualunque genere mentre è in favore degli attributi negativi. Noi abbiamo detto che l'autore preso di mira per primo è il Maimonide, a proposito della teoria dell'intelletto divino, ma anche il Maimonide è contro gli attributi affermativi sieno essi essenziali o accidentali, mentre considera validi quelli negativi, i quali, nonostante il loro

⁸ Per questo problema nell'ambito dei pensatori giudei vedi: D. KAUFFMANN, *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadia bis Maimuni*, Gotha 1877.

⁹ *Môreh*, lib. 1^o, capp. 51-52; E. MUNK, I, 182-205.

carattere, ci fanno progredire nella conoscenza di Dio. L'accusa dunque o la critica del nostro *Trattato* di una contraddizione esistente nel Maimonide ed l'Altmann accenna a un punto debole nella teoria del Maimonide ¹⁰. In realtà la posizione dell'autore della *Guida* non è debole, essa è soltanto più complessa, e a proposito dell'intelletto divino non vi è alcuna contraddizione con la sua teoria degli attributi.

Abbiamo detto che per l'autore del nostro *Trattato* ciò che si può attribuire a Dio e l'Uno è l'Essere, e questo perchè «uno» e «essere» possono essere intesi come attributi negativi, vale a dire come negazione di qualcosa a Dio, ed in questo senso essi sono attributi validi. Questo, dice il nostro autore, non è possibile per l'attributo di intelletto. Se volessimo fare un confronto tra la teoria del Maimonide circa gli attributi divini e quella dell'autore del nostro *Trattato*, dovremmo dire che la teoria del Maimonide è più complessa, più profonda e più sfumata, non facilmente afferrabile, mentre quella che appare nel nostro *Trattato* è più semplicistica, limitata e perciò stesso più decisa. Con più precisione la differenza consiste nel fatto che il Maimonide prende in considerazione non soltanto gli attributi positivi e negativi, anche gli attributi operativi ed indaga circa la loro validità. Per il Maimonide gli attributi come «vita», «scienza», «eternità» ed altri possono essere validi se si dà ad essi il significato di attributi negativi o di attributi operativi. Il Maimonide non tratta in particolare dell'attributo dell'intelletto, ma esso si giustifica, nella sua teoria, non perchè il Maimonide ammetta il valore degli attributi positivi divini, ma perchè l'attributo «intelletto» può assumere il significato di attributo negativo ed operativo.

Tanto dunque il Maimonide quanto l'autore di questo *Trattato* sulla unità di Dio negano valore agli attributi affermativi o positivi divini, per la preoccupazione di salvaguardare la trascendenza e la unità di Dio. Tanto per l'uno che per l'altro è valido l'attributo divino di «uno» o di «unità» quando il vocabolo «uno» o «unità» è inteso come negazione di molteplicità; ed è valido l'attributo divino di «essere» o di «è», tanto per l'uno quanto per l'altro, quando «essere» o «è» è inteso come negazione della inesistenza di Dio. La differenza tra il Maimonide e l'autore di questo *Trattato* è più pratica che teorica, nel senso che l'attributo «intelletto» è negato dal

¹⁰ A. ALTMANN, *op. cit.*, p. 302.

nostro autore ed ammesso dal Maimonide, ma per quest'ultimo l'attributo intelletto è ammesso come attributo divino soltanto quando si dà ad esso il significato negativo ed operativo, quando cioè nell'affermare che Dio è intelletto si vuol dire o che Dio non è sciocco o che Dio non è ignorante, in quanto si nega una privazione che è contraria alla perfezione divina; oppure quando dicendo che Dio è intelletto si intende che Dio sa e che Dio intende, il paragone con l'intelletto umano è per un certo verso fuori causa.

L'autore del nostro *Trattato* si diffonde a proposito dell'attributo divino di «uno» o di «unità». Egli dice che il vocabolo «uno» o di «unità». Egli dice che il vocabolo «uno» può avere vari significati che gli elenca e che esemplifica di tutti questi vari significati uno solo è valido, mentre non sono validi, come attributi divini, quelli nei quali nel concetto di uno vi è nascosto, in atto o in potenza il concetto di pluralità o di molteplicità, questi significati vanno pertanto evitati a proposito di Dio. Il significato valido, quando si attribuisce a Lui l'unità, dice, è quello indicato dalla *Torah*, nel senso cioè che Dio non è molteplice e non è divisibile. Il nostro autore sa che tutti i concetti umani sono derivati dalla esperienza sensibile compreso il concetto di «uno», nonostante questo egli lo ammette dicendo che il termine «uno» è un termine preso a prestito, per deficienza del nostro linguaggio, ma ciò che questo termine vuol dire a proposito di Dio è la negazione in Lui di qualsiasi molteplicità o varietà, e questo è il significato che questo termine «uno» ha nella *Torah* quando si afferma che Dio è uno.

Questi sono i temi che vengono dibattuti in questo anonimo *Trattato sulla unità di Dio*. Vogliamo ora cercare di seguire questo *Trattato* più da vicino a cominciare dall'ordine o dalla struttura della sua esposizione. A questo proposito possiamo dire subito che questo *Trattato* è composto di una introduzione e di tre parti, anche se questa sua composizione non appare con molta chiarezza.

Nella introduzione il suo autore prende posizione contro l'affermazione dei filosofi e del Maimonide circa l'unità dell'intelletto divino e con più insistenza contro l'affermazione che Dio è intelletto. La motivazione di questa sua opposizione è che in tal modo si fa assomigliare Dio a qualcosa o a qualcuno, mentre la sacra Scrittura per bocca del profeta Isaia e di Giobbe dice che Dio a nulla assomiglia e nulla può essere assomigliato a Lui. Nella prima parte l'autore del *Trattato* nega che si possa attribuire a Dio l'intelletto

partendo dalle Sue azioni, per lui la natura di Dio è totalmente fuori da questo mondo si ch  non   possibile pretendere di arrivare in qualche modo ad essa. Nella seconda parte l'autore mostra che stabilire un legame, attraverso l'attributo dell'intelletto, tra Dio e noi   errato, perch  da una parte si pretende di arrivare alla conoscenza della natura di Dio, dall'altra con questo attributo si introduce la molteplicit  nella divina essenza. Nella terza parte infine, l'anonimo autore spiega perch    invece possibile attribuire a Dio l'unit  e l'esistenza, l'«uno» e l'«essere», pur dimostrando, a proposito dell'uno quanti significati questo vocablo pu  assumere, come abbiamo accennato. Egli afferma che ci  che   possibile per «uno» ed «essere» non   possibile per l'«intelletto».

Fissati cos  i temi trattati e lo schema della loro esposizione, possiamo ora seguire pi  analiticamente il nostro autore accompagnandolo con le necessarie considerazioni.

L'autore di questo *Trattato* inizia la sua esposizione dando subito un giudizio negativo su coloro che sostengono che Dio   intelletto, intelligente ed intelligibile:

«Ho udito l'errore di molti i quali dicono che il Creatore, sia esaltato,   intelletto, intelligente, ed intelligibile».

Egli rifiuta anche la motivazione che i sostenitori di questa triplice affermazione portano quasi a loro giustificazione: poich  sappiamo che Dio conosce tutto, che ha una conoscenza superiore, che tutto deriva da Lui, che Egli   la causa delle cause, che ogni azione divina   in modo giusto e conveniente, ed ancora, che la unit  affermata in campo conoscitivo   per escludere da Dio ogni molteplicit .

Nell'affermazione ricordata e nell'elenco delle motivazioni portate che la giustificano e che il nostro autore riassume all'inizio del suo *Trattato*, quasi come introduzione della sua critica, vi   un complesso di nozioni che si rifanno alla gnoseologia aristotelico-avicenniana. Vi   cio  la teoria che la conoscenza   unit  di conoscente e conosciuto, e che in Dio, essendo Egli conoscenza perfetta di tutte le cose, tutte essendo prodotte da Lui,   esclusa la molteplicit  nel campo della conoscenza divina. Ci  perch  nulla si aggiunge alla divina essenza, essendo la Sua conoscenza non qualcosa di esterno, ma identica a Lui stesso. Dio conosce le cose conoscendo se stesso. Il nostro autore ripete anche la preoccupazione di coloro che parlano

di intelletto a proposito di Dio, iqual i aggiungono che l'intelletto di Dio non è della specie dell'intelletto umano, così che noi non possiamo dire come esso sia, nè abbiamo parole per definirlo, perchè sarebbe come pretendere di definire la natura di Dio e Dio stesso, il chè vale soltanto per Lui.

In poche righe il nostro autore ci dice dell'affermazione che egli rifiuta, ci dice delle motivazioni portate a sua giustificazione, e ci dice dei limiti che si vuol dare ad essa. Tutto questo egli sostiene è errato, e chi lo sostiene dice bugie e falsità. Questi tali dicono di Dio cose non vere. Egli completa il suo giudizio duramente negativo aggiungendo che anche se si dice che ciò che vi è di comune tra l'intelletto divino e l'intelletto umano è soltanto il nome, è ugualmente sbagliato. La prima prova che il nostro autore porta per dimostrare che è un errore, è l'autorità della sacra Scrittura. In essa si legge che Dio non assomiglia a nessuno e che nulla e nessuno perciò può assomigliare a Lui. Qui finisce si può dire la prima parte o la parte introduttiva di questa trattazione. Ora il nostro autore deve giustificare razionalmente e logicamente perchè tutto questo che egli combatte è errore e quali sono gli attributi che si possono dare a Dio senza errare.

Il punto di partenza è l'affermazione ricavata dalla Bibbia: Dio non assomiglia a nulla e a nessuno. Ora se Dio non assomiglia a nulla e a nessuno in qual modo si può pretendere di risalire dalle Sue azioni alla Sua natura e identificarlo così con l'intelletto, così da dire: Dio è intelletto? Né vale dire che le azioni divine ci appaiono secondo scienza ed intelletto. La comunanza, perchè ogni somiglianza presuppone che vi sia qualcosa di comune, non è, per il nostro autore, neppure nel nome soltanto. Perchè, egli dice, la somiglianza che si pretende nel nome si pretende anche nella Sua natura, ciò perchè in Dio nome e natura sono uno. Se poi si dice, egli aggiunge, che il vocabolo «intelletto» non è nome di Dio, e perciò non è la Sua natura, perchè, egli si domanda, si insiste sulla unità a proposito dell'intelletto? Se si pretende di risalire all'intelletto di Dio, attraverso le azioni divine, allora noi paragoniamo le azioni divine alle nostre azioni, e siccome le nostre azioni vengono dal nostro intelletto pretendiamo di potere affermare che anche le azioni di Dio vengono dal Suo intelletto. Ma questo contrasta con il fatto che nulla vi è in comune con Dio, neppure nel nome.

A questo punto comincia una esposizione di una specie di teoria

degli attributi o dei nome divini. Sembra che qui l'autore del nostro *Trattato* voglia distinguere le varie categorie di attributi: quelli aggiuntivi, gli attributi analogici, gli attributi essenziali e gli attributi negativi. Egli infatti dice:

«un attributo è aggiunto, o se è di somiglianza o se descrive la sua natura o se c'è uno che la possa indicare che non sia per mezzo di negazione».

Su questo tema il nostro autore stabilisce due principi, uno conseguenza dell'altro. Egli dice che ogni attributo, ogni nome o ogni termine che troviamo nelle creature serve ad indicare la natura di una cosa o la natura di una creatura e, attraverso la indicazione della natura di una cosa o qualcosa di simile, far conoscere la cosa stessa o la creatura stessa. Questo il primo principio, da questo il nostro autore deriva il secondo principio e cioè che nessuno di questi attributi, nomi o termini è adatto per designare il Creatore o qualcosa di simile a Lui.

Con il vocabolo, nome o attributo, così dice, di «intelletto» noi comprendiamo la natura dell'intelletto, comprendiamo che cosa è l'intelletto, cioè che l'intelletto è un qualcosa che sta a sé, che comprende gli universali e che distingue ciò che è bene e ciò che è male. Poiché così è, cioè con il vocabolo «intelletto» noi intendiamo la natura di una cosa, esso non può essere adatto per designare il Creatore, perchè attribuendo a Dio l'intelletto si attribuisce qualcosa alla Sua natura, la quale per l'uomo è incomprendibile. Anche se uno dice che l'intelletto di Dio non è della specie dell'intelletto umano, resta sempre il fatto di usare lo stesso vocabolo o concetto, questo presuppone una qualche rassomiglianza tra l'uomo e Dio, presuppone che vi sia qualcosa di comune ciò che non è.

La prova di ciò è che se noi non avessimo l'intelletto non potremmo attribuire l'intelletto a Dio, non sapremmo che cosa sia, né quali le sue caratteristiche. Tutto ciò, afferma il nostro autore, che possiamo dire di Dio è per via di negazione, come dire che Dio non è ciò che conosciamo, oppure che è ciò che noi non conosciamo.

Se uno dice che Dio è intelletto ma intende un intelletto totalmente diverso dal nostro, questo esprime una affermazione contraddittoria, come colui che dice: l'intelletto che è in noi e l'intelletto che non è in noi, il che è un parlare neppure per gli sciocchi.

Un conto è dire che Dio è uno, che Dio è essere e che Dio è, ed un altro è dire che Dio è intelletto. Nel primo caso si accenna ad una cosa che ha una particolare natura sconosciuta, senza uguale, nel secondo è parlare di una facoltà capace di formare dei concetti fuori dalle cose sensibili. Si può infatti parlare dell'unità senza pretendere di intendere la natura dell'unità, ciò che non può avvenire per l'intelletto. Quando parliamo dell'unità o dell'essere, a proposito di Dio, noi non abbiamo un concetto dell'unità e dell'essere, noi usiamo questi vocaboli per ciò che essi escludono, o per i loro valori negativi. Questo perchè qualunque nome che si riferisca a una cosa creata non è applicabile a Dio, perchè aggiunge qualcosa a Dio.

In base a questa considerazione il nostro autore dice di dubitare che si possa dire che Dio è uno, salvo intenderlo non come gli altri esseri uni, che Egli è essere, ma non come gli altri esseri esistenti. Noi possiamo attribuire a Dio l'«uno» e l'«essere», intendendo però

«con il vocabolo *uno*... la non esistenza della molteplicità, e con il vocabolo *essere* la negazione della inesistenza».

Se invece diamo a questi vocaboli dei valori positivi, allora ammettiamo che Dio è ciò che conosciamo, o che è simile a ciò di cui abbiamo qualche conoscenza.

Il motivo di questo è dato dal fatto

«che ogni cosa che riguarda la Sua essenza è assolutamente ignota»,

lo stesso si dica per qualcosa che Gli assomiglia, poichè anche questo è a noi ignoto. Ecco perchè dire che Dio è intelletto, sia pure con tutta la limitazione che si vuole, è un errore. La natura di Dio è nota a Dio soltanto, perchè in Lui

«conoscenza e percezione sono una cosa sola».

Dunque quando qualcuno dice che Dio è uno, non vuol dire che questi conosca qualcosa della natura di Dio, ma vuol dire soltanto che questi nega che in Dio vi sia molteplicità. E se dice che Dio è essere oppure che Dio è, non pensa alla natura di Dio, ma nega soltanto la Sua inesistenza. Se uno dice che Dio è uno, ma non

come la nostra unità, questo vale soltanto se questi pensa all'uno come negazione di inesistenza, in questo senso unità di Dio ed essere di Dio è diverso dalla nostra unità e del nostro essere.

Questo fatto ci spiega perchè si può fare, rispetto a Dio, il discorso dell'uno e dell'essere, ma non si può fare il discorso dell'intelletto. Il perchè è dato dal fatto che dell'uno e dell'essere si possono dare valori negativi, non così per l'intelletto.

Incomincia ora la parte della nostra trattazione che si occupa dell'unità, o meglio dell'«uno» e delle varie possibilità interpretative e di applicazione. L'autore del *Trattato* inizia questa parte con le parole:

«Se uno dice che anche questi attributi che ho ricordato, vale a dire *uno, essere* e simili sono anch'essi per conoscere la natura [di Dio] ... e intende con essi designare la natura che è in Lui ... allora io debbo spiegare questo argomento nella sua chiarezza...».

Qui il nostro autore dimostra la sua conoscenza della logica e dice che dell'«uno» si può dire in due modi fundamentalmente diversi: uno sul vero significato e l'altro per similitudine. Quello per similitudine si distingue ancora in due tipi diversi: l'«uno» che ha in sé la moltitudine e l'«uno» che la moltitudine e nel nostro intelletto. Dell'«uno» che ha in sé la moltitudine, ci dice ancora il nostro autore, si distinguono tre specie diverse; mentre dell'«uno» che non ha la moltitudine in sé, ma la moltitudine è nel nostro intelletto, si distinguono quattro specie. In totale abbiamo otto diversi modi di predicare l'«uno», dei quali uno soltanto, secondo il nostro autore, è quello vero, cioè attribuibile a Dio. Questo solo modo di intendere l'«uno» è quello indicato nella *Tôrâ* quando dice che Dio, il Signore nostro, è uno, quello cioè che esclude la molteplicità.

In questo *Trattato* sono riportati gli esempi dei vari modi di intendere l'«uno» e l'unità. Con questa spiegazione il nostro autore, così dice, è arrivato anche a dimostrare che il vero «uno» è Dio e che Egli non ha corpo, poichè il corpo, in quanto quantità, possiede la molteplicità, che non è composto nè mescolato, che non ha accidenti e che non appartiene a nessuna delle categorie aristoteliche. I vari tipi di molteplicità appartengono alle cose e non a Dio. Egli ci fa anche notare come gli antichi filosofi avevano sottolineato il fatto che il mutamento, la opposizione, la somiglianza, il di fronte,

l'uguaglianza, sono tutti concetti che sottointendono la molteplicità di due o più cose, il ch  vuol dire che nessuno di questi concetti   applicabile a Dio.

Egli ci fa notare ancora, come i corpi semplici, cio  i quattro elementi fondamentali dai quali tutte le altre cose di questo mondo derivano, e gli stessi esseri separati, cio  le intelligenze celesti, nonostante la loro apparente semplicit  e perci  unit , in realt  sia i corpi semplici, sia le intelligenze celesti sono composti. I primi sono composti di materia e forma, le intelligenze celesti sono composte di conoscenze universali, le quali sono molteplici. Ripete ancora che tutto questo non ha a che fare con il Creatore, n  in s  e n  per similitudine o somiglianza, perch  similitudine e somiglianza, «gi  lo abbiamo detto» trascinano con loro la molteplicit .

Aggiunge ora che dire Dio   intelletto   fuori della verit  divina, e che degli attributi di «uno» e di «essere», per nostro difetto, abbiamo una conoscenza grossolana, perch  i nostri concetti derivano dalla nostra esperienza. Cos  il concetto di «uno» ci viene dal fatto che il nostro corpo, pur essendo composto di varie cose,   uno, che la sostanza corporea, pur composta di materia e forma,   una e che il concetto di «essere» ci viene da ci  che esiste, anche se ci  che esiste non ha l'esistenza necessaria.

Del resto noi parliamo di «uno» e di «essere», a proposito di Dio, come fossero due cose diverse, e si crede altres  che dicendo che Dio   uno e che Dio   essere noi arriviamo ad intendere la verit  su Dio, il ch    un errore, perch  in Dio uno e essere sono una stessa cosa. Essendo poi questi vocaboli derivati dalla nostra esperienza nulla ci dicono della natura di Dio.

La prova di questo   che quando uno non ha legame alcuno con una cosa, non pu  conoscere che cosa sia questa cosa. Un cieco nato, non avendo mai avuto relazione con i colori, non pu  conoscere che cosa sieno i colori. Dunque,

«chi possiede la molteplicit  non pu  percepisce l'unit »,

dice l'autore di questo *Trattato*, e chi non ha l'esistenza in s  non pu  percepire la vera esistenza, poich  mentre nell'uomo la esistenza   aggiunta alla sua essenza, non   cos  per Dio. Gli intelletti conoscono un intelletto, ma gli intelletti non possono conoscere ci  che intelletto non   e che con l'intelletto non ha relazione.

Ogni volta che si attribuisce a Dio una rassomiglianza si distrugge l'unità di Dio, non avviene così per l'«uno», perchè quando diciamo che Dio è uno non pensiamo a nessuna rassomiglianza, nulla essendo veramente uno. Quando invece si dice che Dio è intelletto, si ammette una certa rassomiglianza. Il motivo per cui si può usare, per Dio, il vocabolo «uno» e non il vocabolo «intelletto», è per il fatto che diciamo «uno» di Dio non come lo diciamo dell'«intelletto». Con il vocabolo «uno», dato a Dio, intendiamo altra cosa che il nostro «uno», quando diciamo «intelletto», dato a Dio, diciamo soltanto intelletto superiore, non diciamo altra cosa che intelletto. Il vocabolo «uno» è preso a prestito, per difetto di linguaggio, il vocabolo «intelletto» non è preso a prestito, poichè indica qualcosa di positivo, tanto è vero che si dice che in Dio intelletto, intelligente e intellegibile sono uno. Con quest'ultima considerazione sulla differenza tra i due vocaboli «uno» e «intelletto» o meglio dei loro significati si chiude, si può dire questa trattazione.

Noi l'abbiamo seguita nel suo ordine per comprendere il procedere del suo autore, sia a proposito della sua critica sia a proposito della esposizione dei suoi convincimenti. Abbiamo seguito il nostro autore anche in certi suoi ritorni e ripetizioni, perchè più facilmente appaia il suo modo di procedere ed il suo personale contributo. Ci sembra ora di poter dire che la lettura di questa trattazione sull'unità di Dio sia diventata più sciolta e più facilmente valutabile nei suoi pregi e nei suoi difetti.

Resta da dire una parola riguarda all'autore di questo *Trattato*. L'Altmann scrive:

«Soltanto dopo che sieno chiariti tutte le questioni circa il testo ed il suo sottofondo, sarà possibile accostarsi alla questione dell'identità del suo autore,»¹¹.

E quasi ad indicare una delle vie da percorrere, egli nota che nella terminologia usata dall'ignoto compositore del *Trattato* entra un gruppo di termini, che l'Altmann elenca, sui quali occorrerebbe fare una ricerca particolare. L'Altmann può aver ragione, sta di fatto che per ora possiamo soltanto dire che il Maimonide subì parecchie critiche, ancora lui vivente e dopo la sua morte. Fu criticato, ad esempio per i suoi tredici articoli di fede giudaica che egli inserì nel

¹¹ A. ALTMANN, *op. cit.*, p. 303.

suo *Comento*, fu criticato per le libertà che si prese nei suo *Codice*, fu criticato specialmente sul tema della resurrezione dei morti e fu criticato per il razionalismo e l'aristotelismo della sua opera filosofica, la *Guida*. Dopo la morte del Maimonide il mondo dottrinale giudaico si divise in maimonidisti ed antimaimonidisti. Ora l'autore del nostro *Trattato* si colloca nell'ambito della critica filosofica antiaristotelica, la stessa posizione critica che più tardi assumerà Chasdai Crescas. Ma il Crescas sosterrà la validità degli attributi affermativi, e cioè proprio il contrario della posizione del nostro *Trattato*. Così sul tema degli attributi il Maimonide subì due critiche opposte, l'autore del nostro *Trattato* si colloca agli estremi di una di queste ¹².

Questo nostro ignoto autore si colloca, per la sua critica e per la esposizione delle sue idee dal puro punto di visto teologico: che cosa si può dire di Dio, cioè quali attributi o nomi si possono dire di Dio e quali di essi sono da rifiutare. In questa sua critica ed esposizione egli dimostra di conoscere la dottrina aristotelica quella logica e quella metafisica sulla composizione degli esseri; ma ciò che a lui sta a cuore sono due punti teologici: il rifiuto di ogni attributo positivo, ed in questo rifiuto sembra comprendere anche ogni attributo operativo, e la possibilità di dare a Dio soltanto l'attributo di «uno» e di «essere», intesi questi in senso negativo soltanto, due attributi che in realtà coincidono.

Circa infine, l'identità dell'autore di questo *Trattato*, se nulla possiamo dire qualche parola possiamo dire invece rispetto al suo tempo. A parte il fatto che esso si colloca dopo la pubblicazione del *Môreh nēbukîm* del Maimonide, dopo cioè la fine del XII secolo, ci sembra di poterlo collocare non più in là del secolo XIII al di là cioè del periodo dei dibattiti sulla dottrina maimonidea.

Trattato sulla unità del Creatore, sia esaltato

Ho udito l'errore di molti i quali dicono che il Creatore, sia esaltato, è intelletto, intelligente ed intelligibile. Questo dal fatto che Egli, essi dicono, ha la conoscenza di tutto, ha una conoscenza superiore a quella con la quale noi conosciamo di conoscenza razionale, che tutto viene da Lui e che non vi è causa alla Sua causa. Perciò, dicono ancora, noi vediamo che ogni

¹² Su queste controversie vidi: D. J. SILVER, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180-1240*, Leiden 1965.

Sua azione è in modo giusto e conveniente, e che colui che sceglie il meglio tra due contrari non è Questi. Sebbene Egli sia scienza ed intelletto non vi è cosa, dicono, che si aggiunga alla Sua essenza. Essi tuttavia sbagliano su di Lui nei loro scritti quando dicono che tutto è uno, vale a dire che Egli è intelletto intelligente ed intelligibile, conoscenza conoscente e conosciuto, [e ciò] affinché non Gli derivi varietà. Ed ancora sbagliano su di Lui, cioè sul Suo intelletto, anche se dicono che esso non è della specie del nostro intelletto e non vi è cosa che sia comune con il nostro intelletto e con la nostra conoscenza. Poichè Egli è scienza ed intelletto il cui significato noi non conosciamo e ritengono che questo sia a motivo della rilevante distanza, cioè per l'impossibilità della conoscenza della Sua natura a tutti, salvo che a Lui stesso, sia benedetto. Per questo pensano che non vi sia parola per descrivere la Sua natura e non vi è rassomiglianza che comprenda la Sua natura ed unità, poichè [in Lui] tutto è uno.

Dal loro trattato ho ricavato questa metafora e dico che Egli è tanto sottile che per la Sua grande sottigliezza è stato distrutto, perchè ogni frase delle loro parole è vana a la grammatica della loro lingua è rozza i loro pensieri sono bugie e falsità. Inventarono su Dio, *cose che non sono così* (2 Re 17,9), e dicono ciò che non è. Ma voi credenti nella verità ascoltate la mia parola e i vostri cuori saranno retti per la fede e la verità.

Io dico che questa affermazione, vale a dire: intelletto, intelligente e intelligibile non è nella realtà della Sua essenza e non vi è rassomiglianza con l'intelletto [nostro]; essa non va bene. Cercarono, tu dici, di ricavare una somiglianza con l'intelletto o che fosse simile per qualche rassomiglianza o per qualcosa che sia comune anche soltanto nel nome. Forse che il Profeta non disse: *A chi assomiglierete Dio, e quale immagine paragonerete a Lui?* (Is 40,18); ed ancora: *Io Ti interrogherò e Tu mi istruirai* (Job 40,7); *Se c'è una parola* rispondimi (Job 33,22). Che cosa ha di comune questo nome di intelletto? Se non ha intelletto e se nessuna cosa Gli assomiglia in nessuna parte del mondo, perchè dai a Lui il nome di Intelletto?

Ancora, se non ha somiglianza con nulla, come conosci tu il significato della Sua azione? Cioè che la Sua caratteristica è come la caratteristica del nostro intelletto e che in Lui l'intelligente e l'intelligibile sono uno?

Se tu dici che Gli diamo il nome del nostro intelletto per il fatto che noi conosciamo che tutte le Sue azioni sono secondo scienza ed intelletto, non perchè assomiglino alle nostre, ma perchè esse sono secondo il giusto metodo, come azioni di uno che conosce e che è intelligente. Non che vi sia qualcosa di comune tra il nostro intelletto ed il Suo intelletto, poichè salvo che per il nome non assomiglia affatto al nostro intelletto. Noi conosciamo però con certezza anche che in Lui non vi è molteplicità, perchè Egli è uno da ogni parte e sotto questo aspetto, siamo dunque costretti a dire che anche la conoscenza o l'intelletto, l'intelligente e l'intelligibile che troviamo in Lui tutto è uno.

Io rispondo e dico che la obiezione contro l'affermazione rimane, poichè quando tu dici che è comune nel nome, è come se tu dicessi che è comune nella natura, posto che il Suo nome e la Sua natura sono uno e la somiglianza che tu imponi al Suo nome la imponi anche alla Sua natura. Se la tua intellesione non è questa, cioè che sia comune nel nome perchè intelletto non è il Suo nome, ma io dico che è comune con il nostro intelletto per la somiglianza con l'intelletto rivelato dalle Sue azioni.

Io [allora] rispondo e dico: se [intelletto] non è il Suo nome e la Sua natura, perchè di sforzi tanto all'unità, cioè che Egli è uno e che Egli è intelletto, intelligente e intelligibile? Che cosa sappiamo noi dell'unità dell'intelletto rivelato dalla Sue azioni, se [intelletto] non è il Suo nome e la Sua natura? Ancora, l'intelletto rivelato dalle Sue azioni viene da Lui, se non venisse da Lui verrebbe dal nulla, se così è, allora tu affermi che Egli ha una scienza simile a quella del nostro intelletto, per il fatto che le Sue azioni vengono dall'intelletto, come vengono le nostre azioni. Ciò non è degno, cioè dire che in Dio vi sia qualcosa di comune e di somigliante [con noi]. Non vi è nulla di comune natura, non di comune attributo e non di comune nome con le cose percettibili o esistenti delle Sue creature. Sia esaltato il Signore [al di sopra] del pensiero degli stolti.

Ora spiego, in linea generale, le affermazioni che si devono negare al Creatore, sia esaltato, quelle nelle quali è necessario un attributo aggiunto alla Sua essenza o per designare la Sua natura o la Sua somiglianza. Per spiegare questo mi è perciò necessario ricordare che una parte degli attributi serve per ricordarci, con essi, la differenza che vi è tra di loro, affinchè tu conosca se questo è proibito o inutile, e quale sia il significato di necessità di ciascuno: se un attributo è aggiunto, o se è di somiglianza o se describe la sua natura o se c'è uno che la possa indicare che non sia per mezzo di negazione. Io premetto a te una considerazione generale e dico che ogni vocabolo o nome o attributo che si trova nelle creature è per far comprendere la natura di una cosa, affinchè percepiamo, con la sua natura, la cosa stessa, un accenno o una figurazione o una somiglianza. Il vocabolo o attributo o nome non è però adatto per designare il Creatore, sia esaltato, né per darcene un accenno, una figurazione o una derivazione o una somiglianza, tanto meno per definire la Sua natura.

La spiegazione di questo fatto è che è per l'intelletto che è in noi che comprendiamo il significato della natura [di una cosa]. Un intelletto veritiero afferma e prova e permane in sè e non vi è cosa al di fuori della sua essenza, esso comprende ciò che distingue le cose separate e universali, e ciò che è bene tra due cose opposte. Se così è, questo vocabolo [intelletto] non è adatto per designare il Creatore, sia esaltato, cioè che Egli è intelletto. Dunque tu attribuisce l'intelletto alla Sua natura che non si può comprendere, salvo Lui stesso. Anche quando tu dici che Egli è intelletto, ma non della specie del nostro intelletto non sfuggi dall'attribuir Gli una somiglianza

di molteplicità, e ciò che tu dici di Lui sbagli, poichè vi è prova che nel Creatore non vi è molteplicità. Nonostante che tu neghi che sia della natura del nostro intelletto, tu non neghi a Lui una somiglianza con il nostro intelletto e le sue caratteristiche quando affermi che Egli è intelletto. Poichè se noi non avessimo un intelletto, e fosse soltanto di Lui, sia benedetto, non avremo alcuna conoscenza della natura dell'intelletto, né delle sue caratteristiche, né del suo significato.

Il nostro pensiero è che in Dio vi è soltanto negazione, come tu dicessi che Egli è ciò che noi non conosciamo. Però per il fatto che noi abbiamo un intelletto e comprendiamo il significato di ogni Sua attribuzione, nonostante che tu dica che non è della specie del nostro intelletto, non sfuggi dal rassomigliarlo all'intelletto che è in noi, se no il parlare è vano, nullo o falso o significa come se tu pensassi a una cosa e al suo contrario in un solo soggetto, è come quando tu dici: l'intelletto che è in noi e l'intelletto che non è in noi. Una affermazione come questa non è degna neppure degli sciocchi, tanto meno dei saggi. Ma colui che dice che Egli è uno o essere o è, afferma o accenna a una cosa il cui significato ci è sconosciuto, che è di una natura speciale, senza uguali. Mentre chi dice che è un intelletto accenna a una facoltà [capace] di formare, con le cose, dei concetti universali e particolari fuori di esse. Questi è come colui che parla dell'unità non della natura dell'unità, ed il parlare dell'unità nel senso che non ha qualità è adatto a noi, non della natura dell'unità che è soltanto di Lui, sia benedetto. Dunque tutte le creature hanno un essere molteplice, divisibile ed anche composto e misto; pure gli esseri che i credenti nell'eternità [dei mondo] dicono separati, vi è in essi dualità in quanto sono degli effetti.

Se così è, questo nome cade su qualcosa di creato, e non vi è cosa creata che possa veramente darci un concetto della natura di Dio, vale a dire, di una cosa semplice senza aggiungere qualcosa alla cosa. Così dell'*essere* e dell'*è* non abbiamo un concetto circa la loro natura, noi non conosciamo la loro specifica natura senza aggiunte. Perciò questi concetti sono veritieri, salvo per Lui, sia benedetto. In base è questo, e dubbio che si possa dire, circa il Creatore, sia esaltato, che Egli è uno, ma non come qualche uno diverso da Lui, o che è *essere*, ma non come le esistenze diverse da Lui, o che Egli è, ma non come gli altri esseri diversi da Lui, sia benedetto.

Per questo motivo io dico che è dubbio che si possa attribuire a Lui quelle affermazioni la cui natura ci è ignota e il cui essere non è qualcosa di creato, dato che noi non affermiamo di indicare con esse qualcosa che [riguarda] la natura. L'*uno*, l'*essere* e l'*è* non sono esseri semplici anche se sono nell'intelletto, e pertanto non è possibile intenderli salvo Lui soltanto, sia benedetto. Con il vocabolo *uno* noi affermiamo la non esistenza della molteplicità, e con il vocabolo *essere* [afferriamo] la negazione della inesistenza, oppure le nostre parole sono o saranno come quella di colui che dice: Egli è ciò che noi non conosciamo; ciò che non è necessariamente, per

l'intelletto. Dato che noi intendiamo circa la Sua essenza soltanto cose nostre, noi siamo come colui che dice: Egli è ciò che noi conosciamo o è simile a ciò che noi conosciamo, o a ciò di cui abbiamo qualche conoscenza, come abbiamo spiegato.

Ecco io porto la dimostrazione su questo, cioè che noi non abbiamo di necessità [conoscenza] circa la Sua essenza, e dico che ogni cosa che riguarda la conoscenza della Sua essenza è assolutamente ignota. L'ignoranza vale anche per la conoscenza della Sua rassomiglianza, che è ignota e vietata, vale a dire che Egli sia questo o simile a questo. Perciò dico che ognuno che dice che l'intelletto è della natura del Creatore, sia esaltato, o simile a Lui, anche se nell'intelletto soltanto, non è se non in errore.

Ne deriva dunque che la Sua essenza è ciò che è nascosto alla conoscenza di un altro da sè, perchè non la percepisce che se stesso, dato che essenza e percezione sono, nel Creatore, sia esaltato, una cosa [sola]. Dunque la Sua natura è o la similitudine della Sua natura è inconoscibile fuori che a Lui. Perciò chi dice che Egli è uno, ma non come la nostra unità, che è essere, ma non come la nostra esistenza, necessariamente non pensa alla natura [dell'unità e dell'essere] se non per negazione, per negazione di molteplicità o soltanto per negazione di inesistenza, dato che uno e essere indicano, nel nostro pensiero, la natura.

Colui che dice che Egli è uno o che Egli è essere e, di poi ancora, dice che non è come la nostra esistenza e non come la nostra unità, non Lo pensa se non per l'unicità e per la negazione a Lui della molteplicità in assoluto, [per la negazione] della inesistenza o per la necessità della Sua esistenza, per negargli, in assoluto, la inesistenza, dato che un uomo non pensa se non ciò che è conosciuto e non ciò che non è conosciuto.

Necessariamente perciò il discorso circa l'intelletto è proibito ed impedito, dato che l'uomo pensa di necessità che la natura [dell'intelletto] è conosciuta. Ma non è così circa il discorso dell'unità e della esistenza, poichè come pensa a una cosa che non conosce e non percepisce nel suo pensiero? E non concepisce idea che indichi circa la essenza, ma soltanto circa l'unicità e l'inesistenza di molteplicità, la necessità dell'esistenza, la privazione di inesistenza, e così per l'è e per l'ente? In verità se uno dice che anche questi attributi che ho ricordato, vale a dire: *uno*, *essere* e simili, sono anch'essi per conoscere la natura, e che la loro natura può essere conosciuta da noi, e intende con essi designare la natura che è in Lui o per similitudine con la conoscenza come intelletto, allora io debbo ricordare a te questi attributi e le cose intelligibili, spiegare questo argomento nella sua chiarezza e nella sua veridicità, per vedere se questo è adatto a questo o a quello.

Dico che dell'*uno* si dice in due modi: uno [modo] è quello vero, l'altro è per similitudine. Quello per similitudine è distinto in sette gruppi che io ricorderò. Quello vero è quello che dice che l'uno non ha alcuna molteplicità, né ha dualità, né è in potenza, né in atto, non designa molteplicità, e non è

comprensibile di molteplicità in alcuna parte. Questo è l'uno che è affermato dalla nostra Legge nella frase: *Ascolta, Israele, Dio, il Signore nostro, è uno*. Perciò dissi con forza che con questo vocabolo noi non pensiamo a un attributo [positivo] bensì alla mancanza di molteplicità.

Del modo per similitudine, un gruppo è l'uno che ha in sé la molteplicità in atto, come l'uno che si dice di ciò che è composto di parti diverse, la molteplicità in esso è in atto nel nostro intelletto. Il secondo è, ad esempio quella del vivente, il quale è uno, ma composto della carne, dei nervi e delle ossa; oppure del tipo della casa che è una, ma composta di pietre, di legna ed altro. Così il vocabolo è uno, ma per due o più cose, come quando tu dici del miele, ove vi è il verde ed il dolce, poichè il miele è un vocabolo per queste due cose tu dici che il verde ed il dolce sono uno e questo uno è il miele. Tuttavia vi è una distinzione tra questi due rispetto al primo modo. Il primo modo è della quantità, questo è della qualità in atto e della quantità in potenza, dato che è similitudine di parti.

Vi è poi ciò che ha la molteplicità in potenza, come quando si fa un paragone, come una cosa simile a una goccia d'acqua, [come] il bianco ed il nero, ed in modo generale quando si confrontano le cose che non hanno parti in atto bensì in potenza nel pensiero. Esse si dividono e si mutano come quando si dice dell'acqua che è alla destra e l'acqua che è in cielo, così come per il bianco, il nero e simili.

La molteplicità in ognuno di questi tipi di unità esiste in se stessa, in atto o in potenza. Nei restanti quattro tipi si intende la molteplicità senza che in verità esista in se stessa, come ad esempio, nella specie dei viventi ove non vi è la molteplicità in se stessa, ma soltanto nel termine, come il vivente che è detto dell'uomo e della bestia, è un nome per molte cose comprese sotto l'universale, che è uno di numero. Così la specie degli uomini è una, ed è detta di Ruben, di Simone e di Levi. Così ancora per l'accidente: il bianco è uno, ma è detto della neve e della brina; così ordinamento è uno detto però di due o più cose, come quando tu dici ordinamento del re alla città o come le ordinamento dell'anima al corpo.

Dunque tutte queste cose sono chiaramente uno, ma l'uno di esse non è esente da molteplicità, l'unità è detta di esse in senso lato.

In verità l'uno vero affermato dalla *Tôrâ* non è tutto questo. Così abbiamo chiarito che uno non è del corpo, perchè il corpo ha la quantità e possiede tre dimensioni, vale a dire: lunghezza, larghezza e profondità; ed è composto e mescolato, ed ha accidenti sotto tutti gli aspetti tanto che non può sfuggire ad essi, come il quanto, il luogo, e possiede parti in atto o in potenza. Dunque non è uno che nel termine, pure il termine non è privo di molteplicità. Così l'accidente e la disposizione, come sopra abbiamo spiegato. Poichè l'unità che è nell'accidente si divide similmente all'accidente, il quale se è uno della quantità è detto uguale, come tu dici: cose uguali sono tutte cose uguali, questa assomiglia a quella; così quando si stima uno e si dice:

questo insieme a quello sono uno; così uno circa il tempo o uno circa il luogo, o uno circa le azioni o uno nelle caratteristiche, o uno nella qualità, questo accanto a quello [si dice] sono simili nell'unica qualità.

Tutte queste molteplicità di essere sono in queste cose, perciò tu vedi perchè gli Antichi spiegavano che *l'altro*, *il mutamento*, *l'opposizione*, *il di fronte*, *il simile*, *l'uguale*, *la rassomiglianza*, tutte queste cose contengono la molteplicità, dato che ciascuna non può essere se non in due o più. Infatti *l'altro* è l'insieme di due cose, questa diversa da quella, *il mutamento* è questo che cambia in quello, *l'opposizione* è questo contro quello, *il di fronte* è una cosa rispetto a un'altra, *l'uguaglianza* è questo uguale a quello, *la similitudine* è questo che è simile a quello, dunque in tutte queste cose è contenuta la molteplicità.

Si dice anche che *uno* non è come un corpo semplice, il quale non ha composizione se non di materia e forma, o come gli atomi e gli elementi fondamentali e si spiega la molteplicità che vi è in essi, cioè la materia, la forma e gli accidenti, come abbiamo detto. Uno non è neppure come ciò che è separato, cioè il puro intelletto, poichè anche l'essenza dell'intelletto [separato], in verità, non è una, dato che nell'intelletto [separato] vi sono la conoscenze universali e molti intelligibili.

Ancora, già abbiamo spiegato con argomentazione, che questo non è del Creatore, sia esaltato, per similitudine, né per somiglianza a qualcosa di qualsiasi essere, posto che imagine e somiglianza, già lo abbiamo detto, contengono la molteplicità, tanto più che tu con esse designi la Sua natura, ciò che non è lecito.

Ora aggiungo la spiegazione su ciò che ricordai di sopra circa le affermazioni citate, che Egli è intelletto. Dico che sono espressioni con le quali noi definiamo qualcosa, ma la loro verità intende altro da Lui, sia benedetto, tanto più per essere noi della loro essenza. Il nostro pensiero riguarda gli oggetti razionali e noi lo usiamo per deficienza di linguaggio, per la questione del fatto che non è della bocca il potere di dire, e non è dell'intelletto di afferrarle per ciò che esse sono. Io ricordo ciò che ho già ricordato, per aggiungere una spiegazione, dico che *uno* ed *essere* sono attributi che noi abbiamo nel nostro pensiero, con significato grossolano, sulla base del nostro corpo è della nostra sostanza corporea, di chiamare [cioè] *uno* il corpo che è composto di molte cose, e una la sostanza corporea che è composta di materia e forma, e [di chiamare] *essere* ciò che non ha esistenza necessaria.

Questa affermazione, vale a dire, *essere* o *uno* è del nostro pensiero, con la distinzione della loro esistenza o della loro unità, come se fossero uno diverso dell'altro. È stato detto che è per comprendere la natura ed il motivo della Sua verità, ma non è così, perchè l'intelligenza questo non lo comprende. Il vocabolo *uno* e *essere* non sono sufficienti per comprendere la verità della cosa, non soltanto dico che non sono sufficienti, dico che

tutto ciò che questi vocaboli, derivati dai corpi, fanno intendere è vano e menzogna.

Vi è un modo per farli cadere nel vuoto, nell'inganno e nella confusione della verità, ed è la natura. Poichè colui che non ha legame con una cosa e non è della sua specie non percepisce la sua verità, come gli occhi di coloro che, ciechi dalla nascita, non percepiscono i colori. Dunque chi possiede la molteplicità non percepisce l'unità e [non percepisce] la vera esistenza, chi non ha l'esistenza necessaria, ma ha l'esistenza aggiunta alla sua essenza. Anche l'intelletto è un aggiunto e la sua natura, in quanto intelletto, è conosciuta dagli intelletti. Anche noi percepiamo la verità sua, non quella circa il Creatore, sia esaltato, che cioè Egli sia un intelletto o qualche altra natura di nostra conoscenza.

Quando tu definisci la Sua natura o attribuisce a Lui una rassomiglianza, questa rassomiglianza annulla l'unità. Ma l'affermazione circa l'*uno* non è altro che Lui, benedetto sia, la nostra affermazione è allo scopo della Sua verità perciò, non che noi definiamo le ragioni di essa, perchè non è da noi conosciuta e noi non pensiamo ciò che non conosciamo. Pensiamo però che Egli è veramente uno, unità assoluta, in quanto Egli è. Con questo pensiero noi lo individuiamo come ciò che è necessariamente vero, senza somiglianza o paragone, dato che l'uno che noi abbiamo non è di questa specie, non è simile e non può essere simile in alcun modo, perchè l'uno che noi abbiamo non è uno. Però il vocabolo *intelletto* contenuto nella nostra affermazione, che Egli è un intelletto, non è se non [nel senso] che Egli è decisamente superiore, non che Egli sia altra cosa che intelletto.

Perciò questa affermazione che Egli, sia benedetto, è un intelletto non è lecita quando si parla di Lui, dato che [in tal modo] tu lo assimili a un [intelletto] separato e la somiglianza distrugge l'unità, come abbiamo spiegato. L'unità, vale a dire il vocabolo *uno*, non lo dici Lui come il vocabolo *intelletto*, perchè, è noto, il vocabolo *intelletto* è detto per una cosa soltanto, e lo pensiamo circa la essenza e la cosa chiamata *intelletto*. Ma per il vocabolo *uno*, non è così, perchè l'*uno* che noi abbiamo lo prendiamo a prestito, per difetto di linguaggio, dalla somiglianza di molte cose unite insieme e simili per una rassomiglianza. Ma il vero *uno* non è che Lui, sia benedetto.

Dunque noi non lo percepiamo perchè non abbiamo alcun legame con Lui, né molto, né poco, né per similitudine, né per somiglianza, né per parabola e né per qualcosa che è o che sarà nel mondo.

Mentre [il vocabolo] *intelletto* non è preso a prestito, poichè ogni intelletto è compreso nel nome intelletto. La prova di ciò è che riconoscono e dicono che intelletto, intelligente ed intelligibile, in Lui, sono una cosa, ed anche in noi quando il nostro intelletto è in atto. Ciò che non è invece possibile per l'*uno* e per l'*essere*. Ecco la testimonianza circa la loro natura: l'intelletto è una specie e la parola *uno* [un'altra]. I loro discorsi sono

diversi, dato che [uno] non è della specie del nostro intelletto. Dunque questa è una cosa ed il suo contrario e questo non è che sulla linea dei precedenti.

Questa la pia trattazione. Io mi sono stupito che certi vocaboli sono [usati] con cambiamento di significato che è [frutto] di una sottile speculazione, [sottile] molto come la lama di una spada che ritorna alla vista veloce come un lampo. Termine e fine.

ERMENEGILDO BERTOLA
Università Cattolica. Milano