

Barbara Faes de Mottoni

Filosofia
collana diretta da
Pietro Rossi

Il Platonismo medioevale



Loescher Editore Torino

1. - Il Platonismo medievale — con questo termine s'intende la recezione e l'elaborazione di temi desunti non soltanto da Platone, ma anche e soprattutto da autori neoplatonici antichi — presenta caratteri estremamente complessi, sia perché si ispira a matrici dottrinali diverse, che spesso tende a fondere sincreticamente, sia perché viene ad assumere, nel corso dei secoli e nell'ambito di singole scuole e di singoli pensatori operanti in uno stesso periodo, orientamenti differenti e molteplici. Più che di Platonismo medievale sarebbe pertanto opportuno parlare di « platonismi »: se si continua a usare il termine al singolare è soltanto per comodità espositiva e per designare il fenomeno nella sua globalità; fenomeno che, è bene sottolineare subito, è a tutt'oggi oggetto di discussioni aperte.

Le fonti dirette del Platonismo medievale non sono molto numerose: i Latini conoscono infatti soltanto alcuni dialoghi platonici e alcune opere di Proclo. Precisamente, di Platone conoscono la prima parte del Timeo, nella traduzione e con il commento di Calcidio che, per il largo spazio dedicato ai problemi cosmologici, godrà di singolare fortuna nel Medioevo fino all'avvento della fisica peripatetica (diversamente dalla versione ciceroniana, che avrà invece scarsa diffusione), e inoltre il Menone e il Fedone, che avranno però sempre circolazione limitata; di Proclo conoscono l'Elementatio theologica, i tre opuscoli De decem dubitationibus, De providentia et fato, De malorum subsistentia, il commento al Parmenide, tradotti nella seconda metà del secolo XIII da Guglielmo di Moerbeke, nonché

Platonismi

Fonti dir.

Platone: Timeo
(Calcidio)

Men e Fed.
Proclo

l'*Elementatio physica* che, sebbene già accessibile dalla seconda metà del secolo XII nella versione di Enrico Aristippo, resterà pressoché ignorata fino al 1300. Sconosciuti sono invece gli altri dialoghi platonici e le *Enneadi* di Plotino.

Fonti indirette. Più numerose sono le fonti indirette, cioè le opere di quei pensatori greci, latini e arabi che in momenti diversi trasmettono al mondo latino il patrimonio speculativo del Platonismo e del Neoplatonismo antico. Tra questi vi sono anzitutto Agostino, alcuni Padri greci, Dionigi l'Areopagita — autori che presentano al Medioevo dottrine platoniche e neoplatoniche già assimilate in un contesto cristiano — e inoltre pensatori della tarda antichità, come il già ricordato Calcidio con il suo commento al *Timeo*, Macrobio con il commento al *Somnium Scipionis*, Apuleio con il *De Platone et eius dogmate* e il *De Deo Socratis*, e infine Boezio. Nella seconda metà del secolo XII a questi autori si aggiungono i filosofi arabi come l'anonimo autore del *De causis*, Al Kindi, Al Farabi, Avicenna, e più tardi alcuni commentatori greci del *Corpus aristotelicum* come Filopono e Simplicio.

Agostino. Convinto assertore della convergenza tra Neoplatonismo e Cristianesimo, Agostino è — tra i Padri della Chiesa — l'autore che maggiormente recepisce e utilizza nella sua riflessione motivi neoplatonici, i quali incidono profondamente e a vari livelli sulla successiva speculazione medievale. Tra questi motivi i più importanti sono quello del mondo come cosmo ordinato, la dottrina delle idee, la distinzione tra mondo intelligibile e mondo sensibile — quest'ultimo come immagine del primo — e ancora la concezione del male come privazione e non-essere, quella della materia come *prope nihil*, quella della sostanzialità e immortalità dell'anima. Ma da Agostino i filosofi medievali desumono soprattutto una concezione del sapere cristiano che costituirà la struttura

portante non soltanto di tutta la speculazione teologica dei secoli IX-XII, ma anche in parte di quella dei secoli posteriori. Secondo tale concezione, la riflessione razionale illuminata da Dio deve esercitarsi all'interno del dato di fede in modo che essi si compenetrino a vicenda, l'una come chiarimento e approfondimento dell'altro. In questa prospettiva le scienze profane, cioè sostanzialmente le sette arti liberali, mantengono un loro valore e hanno una loro utilità in quanto servono di preparazione alla lettura della Bibbia, che contiene i dati della Rivelazione.

Delle opere dei Padri greci gli autori medievali conoscono il *De principiis* di Origene nella versione di Rufino (secolo V), il *De hominis opificio* di Gregorio di Nissa, tradotto, con gli *Ambigua* di Massimo il Confessore, dall'Eriugena (secolo IX), il *De natura hominis* di Nemesio nella traduzione di Alfano (secolo XI) e, nelle versioni di Burgundio di Pisa (secolo XII), il *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno e le omelie di Giovanni Crisostomo. L'importanza di questi autori non consiste soltanto nell'aver trasmesso ai teologi medievali il comune patrimonio platonico — affermazione della radicale trascendenza di Dio, esistenza di un mondo divino intelligibile, modello di quello sensibile, spiritualità e immortalità dell'anima, sua illuminazione da parte di Dio, e una fondamentale ispirazione mistica — ma anche nell'aver letto in esso le verità fondamentali del Cristianesimo. Essi ritengono infatti che il Platonismo, proprio per la sua apertura a temi di ordine religioso e morale, sia la filosofia più vicina al Cristianesimo; anzi arrivano a identificare la filosofia platonica come contemplazione e possesso di Dio con la religione cristiana. Inoltre, essi trasmettono al Medioevo una visione metafisico-atemporale dell'economia cristiana, che nasce dal considerare la vicenda religiosa dell'uomo nell'ambito di una universale vicenda cosmica, la

quale assorbe e assomma in sé il processo totale della creazione nella sua caduta dall'Uno e nel suo ritorno a esso. Questa visione è in potenziale contrasto con quella biblico-cristiana, in particolare agostiniana, di una storia della salvezza scandita su un *ordo temporum*, nella quale è posta in primo piano la vicenda individuale dell'uomo peccatore, il suo rapporto personale con Dio, la sua conversione ad opera della grazia.

Ma il tramite maggiore tra Neoplatonismo greco e mondo medievale è indubbiamente, insieme con Agostino, Dionigi l'Areopagita. Con questo nome si designa — conformemente alla tradizione — un autore del quale non si sa quasi nulla, vissuto, a quanto sembra, all'inizio del secolo VI in ambiente siriano. Considerato dai filosofi medievali un *auctoritas* sia per l'eccezionalità della sua figura — lo si identificava infatti con il convertito da San Paolo all'Areopago di Atene (*Atti*, XVII, 34) — sia per il contenuto dottrinale dei suoi scritti, nei quali si operava un recupero in chiave cristiana della filosofia neoplatonica, Dionigi ha scritto in greco il *De divinis nominibus*, la *Hierarchia coelestis*, la *Hierarchia ecclesiastica*, la *Theologia mystica* e le *Epistolae*, che verranno più volte tradotti, commentati o comunque citati nel corso del Medioevo. Attraverso questi scritti penetrano nella cultura teologica medievale i temi fondamentali del Neoplatonismo procliano: tra questi, i temi della struttura gerarchica della realtà — articolata in una serie di gradi ontologici che trovano la loro fondazione nel processo di comunicazione della bontà divina e la loro perfezione nel ritorno a Dio inteso come Bene, ma anche come Uno —, dell'identità tra gradi dell'essere e gradi del processo logico, e infine dell'assoluta trascendenza, inconoscibilità e invisibilità divina. A questi Dionigi aggiunge una concezione dell'universo sensibile come mondo di simboli che, in quanto trae realtà e valore dal suo riferimento ontologico a Dio,

costituisce proprio per questa sua capacità simbolica il termine primo attraverso cui si compie il processo di conversione (anagogia) degli esseri a Dio, e un'articolata dottrina teologica. Dionigi, per il quale teologia significa o il contenuto dei libri sacri, o le parole pronunciate da Dio e riportate nella Scrittura, o in senso tecnico « scienza di Dio », postula a questo proposito quattro modi di conoscenza di Dio, strettamente connessi tra loro in un ordine gerarchico. Il primo è quello della teologia simbolica, che riferisce a Dio e alle realtà divine i simboli del mondo sensibile. Questi si suddividono in rassomiglianti e dissomiglianti: i primi (ad esempio i simboli della luce, del sole, del fuoco) sono quelli belli e nobili, che hanno qualche rassomiglianza e comunanza con le realtà divine che rappresentano. I secondi (ad esempio quello del verme della terra, o di altri animali selvaggi che designano Dio nella Bibbia) sono invece quelli brutti, ridicoli, che non hanno alcuna rassomiglianza con le realtà che rappresentano. Questi ultimi sono, per Dionigi, da preferirsi ai primi. Infatti mentre l'intelligenza, indugiando sulla bellezza e sull'attrazione del simbolo rassomigliante, rischia di non cogliere il significato spirituale adombrato in esso, ciò non le è possibile con il dissomigliante. Proprio per la sua bruttezza, questo comporta infatti un minore rischio di naturalismo e di idolatria, e rinvia a una realtà del tutto diversa e opposta alla sua. Il secondo modo di conoscenza è quello rappresentato dalla teologia affermativa o catafatica, che corrisponde sul piano intelligibile a ciò che è il simbolismo rassomigliante a livello sensibile. Attraverso il metodo affermativo, l'intelligenza attribuisce a Dio tutti i nomi intelligibili (bene, essere, vita ecc.) che si applicano agli esseri creati: ad esempio, Dio è bene, è essere, è vita. Ma nessun nome intelligibile può designare propriamente ciò che Dio è, poiché egli è al di sopra di tutti gli esseri creati designati da

la conversione
o Dio

teologia
mystica

teologia affermativa

Dionigi

la figura

il neoplatonismo
procliano

l'universo
sensibile

questi nomi. La teologia affermativa deve pertanto cedere il passo a quella negativa o apofatica, che nega le limitazioni incluse negli attributi umani: ad esempio Dio non è bene, non è essere, non è vita. Secondo Dionigi queste negazioni devono essere intese non già in senso privativo, bensì in senso trascendente, e per questo motivo la teologia negativa può esser concepita come super-affermativa: ad esempio, Dio è super-bene, super-essere, super-vita. L'ultimo modo di conoscenza di Dio è quello rappresentato dalla teologia mistica, che si pone al di là e al di fuori delle tappe del processo dialettico sensibile-intelligibile (che è invece alla base delle altre teologie). Nell'esperienza mistica l'intelligenza esperisce Dio e si unisce a lui in un atto di estasi amorosa, che travalica le condizioni ordinarie del sapere e le categorie umane del conoscere.

La versione e il commento di Calcidio al Timeo sono — come si è detto — sostanzialmente gli unici scritti attraverso i quali i Latini conoscono direttamente Platone: il Platone fisico e cosmologico soprattutto, poiché la traduzione di Calcidio riguarda soltanto la parte del testo timaico concernente l'origine e l'ordine del mondo. La concezione del cosmo come ordine e bellezza, che pur nella sua molteplicità e al di là delle generazioni particolari si presenta come una totalità esemplata su un modello intelligibile per opera del demiurgo, l'anima del mondo come principio vitale, la materia come sostrato dell'organizzazione del cosmo, l'uomo centro dell'universo, che ne assomma tutti gli elementi per dominarli con la sua intelligenza (microcosmo), sono i temi platonici più significativi che, attraverso Calcidio, circolano soprattutto nel secolo XII. A essi si aggiungono quelli del commento al Somnium Scipionis di Macrobio (secolo IV), il cui nome verrà spesso associato a quello di Calcidio: le considerazioni pitagoriche sulle proprietà dei numeri, le enumerazioni

di alcune definizioni dell'anima, la sua immortalità e incorporeità e la sua caduta nel corpo.

Come Agostino e Dionigi, anche Boezio (secolo VI) costituisce per il Medioevo un tramite fondamentale di dottrine neoplatoniche. Egli eredita dal tardo Neoplatonismo greco, in modo particolare dai commentatori alessandrini di Aristotele e soprattutto da Ammonio, quell'ideale di una « concordia » da realizzare tra Platone e Aristotele, che egli si propone di attuare attraverso un vasto programma di traduzioni e di commenti alle opere dei due filosofi, ma che in realtà si realizza solo in parte con la versione e alcuni commenti all'Organon aristotelico. Nella Consolatio philosophiae, uno dei testi più letti e meditati nel Medioevo, egli presenta una dottrina gnoseologica che, fondandosi sulla considerazione delle varie facoltà dell'anima (senso, immaginazione, ragione, intelligenza) disposte gerarchicamente, sottolinea platonicamente l'autonomia dell'intelligenza dagli altri gradi conoscitivi, poiché riserva soltanto a quest'ultima la contemplazione della pura forma intelligibile, cioè di Dio. Sempre in quest'opera, inoltre, egli espone una dottrina dell'origine e della struttura del mondo che si ispira direttamente alla visione cosmica del Timeo. Fedele alla tradizione neoplatonica di Proclo e di Ammonio, Boezio, pur negando che il mondo possa aver avuto un inizio temporale, ritiene che non possa per questo considerarsi coeterno a Dio: soltanto il Creatore è eterno, e l'eternità è lo stato sempre presente e il simultaneo e pieno possesso di una vita interminabile — secondo una celeberrima definizione, più volte ripresa nel Medioevo — mentre il mondo è solo perpetuo o sempiterno, caratterizzato cioè da un continuo e molteplice divenire, che si scandisce in una successione di momenti distinti. Anche il problema dei rapporti tra Dio e il mondo viene affrontato da Boezio, soprattutto nei suoi opuscoli teologici — che tanta fortuna

(1) teologia
negativa

(2) teologia
mistica

Calcidio

cosmolog.

Macrobio

teologia

Proclio

teologia
cosmolog.

gnoseolog.

cosmolog.

orig. d.
mundo

il rapporto
tra Dio
e il mondo
da parte
teologica.

na avranno nel secolo XII — in una prospettiva fondamentale neoplatonica, ricorrendo cioè alla teoria della partecipazione, secondo la quale gli esseri, realtà distinte dall'Essere supremo o Uno, e derivati e dipendenti da esso, hanno una dignità ontologica direttamente proporzionale alla possibilità di partecipare alla perfezione divina, e alla distinzione (come si vedrà più avanti) tra esse (o forma) e *id quod est* (o il composto concreto di materia e forma).

L'eredità del Platonismo e del Neoplatonismo antico è costituita dunque principalmente dai seguenti elementi: affermazione di una realtà assolutamente trascendente (Dio, Bene, Uno, Essere), fonte prima di ogni realtà, teoria della partecipazione, dottrina delle idee, dell'anima del mondo, della materia, concezione della spiritualità dell'anima e della sua liberazione progressiva dal corpo per ritornare a Dio attraverso un processo di ascesi e di contemplazione, classificazione delle facoltà dell'anima, concezione gerarchica dell'universo, valore simbolico del mondo sensibile, concezione dell'uomo come microcosmo.

2. — Il maggiore esponente neoplatonico del secolo IX è Giovanni Scoto o Giovanni Eriugena, irlandese, vissuto alla corte carolingia. Il motivo neoplatonico fondamentale della sua speculazione è quello, svolto soprattutto nel *De divisione naturae* (o, più esattamente, *Periphyseon*), della derivazione dall'Uno del molteplice, e della conversione o ritorno di questo a quello, secondo il duplice movimento della *πρόοδος* (processione) e della *ἐπιστροφή* (ritorno). Da Dio (natura non creata e creante), causa e principio di tutto, che nella sua assoluta trascendenza e assenza di determinazione è invisibile e inconoscibile, e che a questo stadio può essere definito soltanto come non essere, procedono le cause primordiali. Queste (natura creata e creante) sono gli

1. Elementi
del sistema
antico

Giovanni
Scoto Eriugena

La process.
di nat. da
Uno

esemplari eterni e immutabili presenti nel Verbo divino, con il quale si identificano: in esse Dio si manifesta e si rende conoscibile. Dalle cause, a loro volta, procedono gli effetti creati (natura creata e non creante), sia intelligibili sia sensibili. Come le cause da cui traggono origine, anche questi effetti non sono soltanto opera di Dio, ma sono anche Dio stesso. Dio infatti non si « crea » e manifesta soltanto nelle cause primordiali, ma anche negli effetti, che nella loro discesa processiva — dalle essenze angeliche all'uomo, fino all'ultimo degli esseri materiali — lo manifestano e lo rendono visibile. Tutto l'universo intelligibile e sensibile è dunque una teofania, cioè una rivelazione, un'espressione della divinità, ed è espressione tanto più perfetta e adeguata quanto più è vicina all'essere divino dal quale ha avuto origine, e tanto più inadeguata e imperfetta quanto più è lontana da esso. In questo processo l'uomo occupa un posto intermedio: partecipa dell'ordine spirituale e di quello materiale, egli assomma e riunisce in sé quanto di più alto e insieme di più basso vi è nella realtà; egli è la sintesi vivente di tutta la creazione, il microcosmo che riflette in sé l'infinita ricchezza del macrocosmo. Gravato dal peso del peccato e dai limiti della natura corporea, l'uomo, più precisamente l'intelligenza umana, può conoscere Dio soltanto nelle sue teofanie e non nella sua essenza, e lo conosce tanto più perfettamente e adeguatamente quanto più ripercorre attraverso una serie di gradi il processo inverso dal quale ha avuto origine: ritornando cioè attraverso un processo di conversione a Dio come fine (natura non creata e non creante) nel quale l'uomo, insieme con tutta la realtà, ritrova la sua condizione originaria di perfezione, perduta nel corso del processo di discesa e di allontanamento.

La speculazione eriugeniana conoscerà la massima fioritura nel secolo XII. Ad essa si ispirerà la scuola di

l'uomo

il ritorno

l'influenza
erigeniana
na. I
sec. XII

Chartres, Onorio di Autun che nella sua *Clavis Physicæ* ora compendia, ora rielabora, ora trascrive il *Periphyseon*, e Amalrico di Bèné e i suoi seguaci, che la volgeranno a esiti radicalmente panteistici. Nel secolo XIII, allorché la Chiesa condannerà l'eresia panteistica degli Amalriciani, si ordinerà anche la distruzione al rogo del *Periphyseon*. Esso continuerà tuttavia a circolare, sebbene più limitatamente, attraverso lo scritto di Onorio, come attesta — nella prima metà del secolo XVI — l'opera di Bertoldo di Moosburg, che a più riprese lo cita ampiamente.

La riflessione teologico-filosofica del secolo XI — allo stato attuale delle ricerche non si posseggono testimonianze significative della presenza neoplatonica nel secolo X — è dominata principalmente dal pensiero di Agostino, e quindi da quella particolare forma di Platonismo cristiano che trova il suo punto di forza nell'equilibrio che riesce a instaurare tra verità di ragione e dato rivelato. Prettamente agostiniana è ad esempio la concezione di Anselmo, il più famoso pensatore di questo secolo, sui rapporti tra fede e ragione: questi si integrano indissolubilmente a vicenda, poiché i principi della rivelazione devono essere meditati, chiariti e approfonditi dalla ragione, illuminata da Dio, la quale a sua volta si muove sempre entro i limiti e i presupposti della fede.

Ma in questo secolo circola anche il *Timeo* calcidiano: gli autori di questo periodo vengono cioè a contatto con un certo Platone « fisico », pagano, ben diverso dal modello cristianizzato offerto dalla mediazione dei Padri antichi. In quanto tale, esso costituisce agli occhi degli anti-dialettici dell'epoca, che rifiutano e condannano ogni sapere profano, una fonte di pericolo. Ne è testimonianza, ad esempio, l'opuscolo anti-platonico di Manegoldo di Lautenbach contro Wolfem. Manegoldo, che diversamente da altri anti-dialettici suoi contempo-

ranei non disdegna lo studio dei testi pagani, denuncia nell'atteggiamento dell'avversario (del quale non sono pervenute le opere) un abuso della ragione umana — per Manegoldo rappresentata esemplarmente dalla filosofia pagana — sul dato rivelato. Ogni tentativo di spiegazione puramente razionale del mondo, qual è quello della fisica pagana, contenuta in particolare nelle pagine del *Timeo*, proprio perché prescinde dall'insegnamento biblico comporta, per Manegoldo, errori abominevoli che egli illustra e condanna: tra questi la dottrina della metempsicosi, sostenuta da Pitagora, e quella del monopsichismo universale.

3. — L'età aurea del Platonismo medievale è il secolo XII. Lo sviluppo della civiltà comunale, l'attività delle repubbliche marinare, la ripresa degli scambi tra Occidente e Oriente segnano nel secolo XII il tramonto definitivo di una cultura di tipo feudale, legata alla terra. L'attività intellettuale che prima si svolgeva presso la corte carolingia o all'ombra dei grandi monasteri, si sposta ora in città. I nuovi centri di produzione intellettuale non sono più i monasteri nei quali il monaco serve Dio pregando e lavorando la terra o trascrivendo manoscritti, ma le nuove scuole episcopali o cattedrali che si costituiscono nelle città e che partecipano attivamente alla vita sociale, politica e religiosa del tempo. In questo diverso orizzonte culturale l'uomo riscopre il mondo della natura come realtà « profana », esteriore, intelligibile, di cui occorre indagare la struttura, e il mondo dell'uomo, concepito quale microcosmo che vive e opera in sintonia con il macrocosmo. Questi motivi trovano nell'appassionata lettura dei classici antichi, rivisitati dagli autori di questo secolo, la loro matrice letteraria, e nelle opere eriugeniane molti riferimenti dottrinali.

Anche se non è sempre agevole distinguere l'apporto

La filosofia
di Amalrico
di Bèné

L'agostiniano
sub. del
XI sec.

Incluso

cosmologia
pl. del XI
sec.

non. d. an-
ti-dialettici

la civiltà
delle città

naturalismo:
la nat. come
realtà prof.
l'uomo come
microcosmo

diverse font.
di pl.

specifico delle singole fonti platoniche e neoplatoniche, a causa del loro complesso intrecciarsi, si può affermare, soprattutto per quanto concerne la prima metà del secolo, che mentre il Platonismo cosmologico del *Timeo* e quello metafisico degli opuscoli boeziani alimentano piuttosto gli interessi « scientifici » e metafisici della scuola di Chartres, quello sapienziale di Agostino e, in misura minore, quello teologico-mistico di Dionigi tendono invece a ispirare la speculazione dottrinale dei Vittorini.

Soprattutto nell'ambiente di Chartres, infatti, la lettura del *Timeo*, il rinnovato interesse per i testi classici (Cicerone, Virgilio, Ovidio, Plinio) e la conoscenza di nuove opere scientifiche greco-arabe appena tradotte e di testi astrologico-ermetici suscitano una vivissima curiosità per il mondo fisico e per le scienze matematiche, alimentando una concezione della natura « desacralizzata » che sostituisce gradualmente, fino a emarginarla, quella biblico-patristica dei secoli precedenti. Mentre prima, infatti, i fenomeni naturali venivano considerati per lo più simboli o allegorie di realtà morali e l'indagine del mondo fisico era ritenuta spesso vana curiosità, poiché di ostacolo a una diretta contemplazione di Dio, la natura viene ora vista come una forza coadiuvante dell'azione creatrice di Dio. Alla luce di questa nuova concezione il racconto biblico della creazione viene interpretato da Teodorico di Chartres e da Guglielmo di Conches, due dei più significativi esponenti di questa scuola, secondo le nozioni fisiche del tempo e in base alla cosmologia timaica. Così per essi l'azione di Dio consiste nel creare direttamente dal nulla i quattro elementi, mentre spetta alla natura, cioè al complesso delle cause seconde, portare a termine il processo della creazione del cosmo attraverso la formazione degli astri e degli esseri viventi.

Ma la lettura del dialogo platonico solleva un problema di fondo che quasi tutta la cultura del tempo deve

affrontare direttamente, come è il caso di Guglielmo di Conches, che glossa il *Timeo*, o indirettamente: come assimilare a parametri cristiani alcune dottrine platoniche a prima vista in contrasto con l'insegnamento rivelato — ad esempio quella del demiurgo, che per Platone è soltanto ordinatore di una materia preesistente, quella delle idee, che sembrano sussistere indipendentemente dal demiurgo, e quella della materia, che per il filosofo greco è increata.

Non soltanto gli interessi fisici, ma anche la metafisica e perfino determinate posizioni dottrinali riguardo a problemi linguistico-grammaticali denunciano a Chartres la loro profonda ispirazione platonica. Gilberto Porretano, il grande metafisico di questa scuola, nel suo difficile e complesso commento al *De Trinitate* — uno degli opuscoli teologici di Boezio — riprende e approfondisce la tesi di quest'ultimo circa l'assoluta unità e semplicità dell'essere divino, distinguendo l'*esse*, che egli identifica con l'*essentia* e la *forma*, dall'*id quod est*: mentre quello è il principio, quest'ultimo è ciò che deriva dal principio, è il composto o concreto che è tale per la concrezione delle molteplici forme che lo strutturano; esso partecipa infatti prima dell'essere generalissimo e quindi di tutta una serie di determinazioni successive che lo specificano più particolarmente.

Bernardo di Chartres, fratello di Teodorico, grammatico (con questo termine si indicava nel Medioevo colui che spiegava gli autori antichi e insegnava le regole del linguaggio), e anche Teodorico stesso, pur non avendo una conoscenza diretta del *Cratilo* platonico, fanno propria la teoria sostenuta da Cratilo in questo dialogo, secondo la quale il nome esprime la natura stessa della cosa. I nomi hanno per essi un valore oggettivo, il loro significato è l'espressione adeguata della realtà: la perfetta omologia tra universo delle cose e universo dei nomi è dovuta alla loro comune derivazione dalle idee, cioè dal

mondo delle forme. Teodorico afferma che la forma, il nome e l'essere della cosa si accompagnano reciprocamente. Per Bernardo il nome ha un suo spessore ontologico unico: le sue differenti formulazioni grammaticali — flessioni dei casi, dei generi ecc. — modificano solo esteriormente « in modo adiacente » il significato del nome, il quale rimane identico sotto queste variazioni. Così, ad esempio, *albus-alba-album* mantengono, sotto flessioni diverse (maschile, femminile, neutro) lo stesso significato, quello di « bianco », poiché designano la stessa cosa; o, per riprendere più esattamente un esempio di Bernardo, riportato da Giovanni di Salisburgy, concernente i termini derivati, questi significano principalmente e anzitutto ciò che significa il loro nome primitivo, ma sotto rapporti differenti. Così, ad esempio, posto che « bianco » (*albus*, aggettivo) e « imbianca » (*albet*, verbo) derivano da bianchezza (*albedo*, sostantivo primitivo), il loro significato principale designa la sostanza (bianchezza) — della quale essi partecipano — modificata dagli accidenti, che fanno di essa rispettivamente un aggettivo nel caso di « bianco » e un verbo nel caso di « imbianca ». Il rapporto del nome primitivo con i suoi derivati è dunque analogo a quello che intercorre tra l'idea e le sue singole partecipazioni.

Ugo e Riccardo di San Vittore sono i maggiori rappresentanti della scuola costituitasi intorno all'abbazia di San Vittore a Parigi agli inizi del secolo XII. Da Agostino essi recuperano all'interno del discorso sapienziale il valore della *scientia*, cioè di quel sapere mondano che si costituisce attraverso l'esercizio delle sette arti liberali e del quale riconoscono, anzi sottolineano, la legittimità e l'utilità, se finalizzato a una più approfondita conoscenza di Dio. Sulla scia dell'insegnamento agostiniano, essi accordano grande importanza al tema dell'interiorità dell'anima, al ruolo dell'illuminazione nella

I Vittorini
agostiniano

scienza e
sapienza

conoscenza, al motivo dell'unione amorosa con Dio. Ugo, in particolare, commenta la *Hierarchia coelestis*, e proprio in quest'opera è possibile misurare come egli, pur restando sostanzialmente fedele a Dionigi, accentui, sotto l'influenza di Agostino, la funzione mediatrice del Cristo redentore, marginale nell'opera dionisiana, il punto di vista psicologico e affettivo piuttosto che quello oggettivo e gerarchico del pensiero dionisiano, la dipendenza dell'universo non da un Uno ineffabile e inespri- mibile — come tende a essere la tearchia dionisiana — ma da quel Dio personale creatore, del quale tutto il mondo reca l'impronta. Portavoce della più autentica tradizione agostiniano-latina di una visione di Dio « faccia a faccia », egli combatte la tesi dionisiano-eriugeniana secondo la quale Dio può esser visto soltanto nelle sue teofanie e non nella sua essenza: se la beatitudine consistesse solo nel vedere un'immagine di Dio, essa infatti non sarebbe più beatitudine.

Ma Platonici e Neoplatonici non sono, in questo secolo, soltanto gli esponenti di queste due scuole: profondamente platonico è anche il grande dialettico Abelardo (vissuto sempre nella prima metà del secolo XII), che, richiamandosi a quell'atteggiamento della Patristica condiviso anche dalla scuola di Chartres, sottolinea le numerose convergenze tra insegnamento platonico e dottrine cristiane. Per Abelardo la rivelazione non si è espressa soltanto per bocca dei profeti che si sono rivolti agli Ebrei, ma anche tramite i filosofi, appunto platonici, che si sono rivolti ai Gentili. E proprio sulla base di questa concezione così ampia della rivelazione egli ritiene che i testi di Platone e dei suoi seguaci contengano ad esempio, sotto il velo del mito poetico, la dottrina trinitaria cristiana, o che l'etica dei filosofi pagani abbia molti punti in comune con quella evangelica.

Ma Platone penetra anche a Citeaux, cioè in un ambiente monastico lontano dai rumori e dall'effervescen-

la mistica

Abelardo:
la rivelazione
espressasi anche
che non fuorica
della fede

Meditazione
mistica nel
monastero

za di quella cultura cittadina sia chartriana che parigina, la quale studia, glossa e specula programmaticamente sui testi platonici e neoplatonici. È questa una presenza non cosmologica, non metafisica, ma piuttosto religiosa. Gli spirituali che a Citeaux descrivono la miseria e la vanità dell'uomo — disperso, disgregato, decaduto quanto più lontano da Dio — e che contrappongono ad essa l'assoluta semplicità e pienezza di Dio, trovano nella speculazione platonica sull'unità e sulla molteplicità un supporto ideologico alla loro meditazione religiosa e alle loro esperienze mistiche.

Dopo le prime Crociate, e in seguito ai sempre più frequenti scambi tra Occidente e Oriente, il mondo medievale viene a contatto con un altro filone neoplatonico, quello rappresentato dalla cultura ebraica e soprattutto araba. Già verso la seconda metà del secolo XII si traducono a Toledo — centro particolarmente vicino per la sua posizione geografica al mondo islamico — oltre al *Fons vitae* dell'ebreo Avicbron, le opere degli arabi Al Kindi, Al Farabi, e soprattutto di Avicenna. Costoro, discutendo singole teorie aristoteliche, come ad esempio quella dell'intelletto, o parafrasando intere opere dello Stagirita — ad esempio il *De anima*, del quale Avicenna dà una fortunata esposizione — utilizzano ampiamente dottrine neoplatoniche. I temi neoplatonici maggiormente trattati dagli Arabi sono la deduzione del molteplice dall'Uno attraverso una serie di intermediari che si costituiscono per emanazione, la dottrina della partecipazione, quella dell'immortalità dell'anima e del suo congiungimento finale con Dio, e quella della luce, intesa come principio metafisico di tutta la realtà, a cui lo studio delle leggi dell'ottica e quello della filosofia dell'occhio — particolarmente sviluppati nel mondo islamico — offrono un fondamento scientifico ben preciso.

Nelle opere di questi autori i pensatori latini sco-

prono qualcosa di nuovo e insieme di familiare: di nuovo perché, sebbene in veste neoplatonica, esse fanno conoscere una parte della speculazione aristotelica fino allora pressoché ignota, quella attinente alla fisica, alla psicologia e alla metafisica; di familiare perché presentano, seppur in forma diversa, tutto un insieme di motivi già noti per altre vie. Certamente, non tutto di questi sistemi arabo-neoplatonizzanti poteva essere accolto pacificamente: né la dottrina avicenniana dell'intelletto agente separato, unico e identico per tutta la specie umana, che infatti alcuni teologi tenderanno più tardi a identificare con Dio, né la dottrina di una creazione attraverso intermediari, che infatti taluni considereranno soltanto cause strumentali di Dio nel processo creativo, né la dottrina dell'eternità della materia, che tutti gli autori medievali respingeranno.

Sempre in questo periodo, e sempre a Toledo, viene tradotto anche un altro scritto arabo, di più diretta filiazione neoplatonica: il *Liber de causis*, compendio dell'*Elementatio theologica* di Proclo, per molto tempo attribuito ad Aristotele. L'opera propone un sistema metafisico di esplicazione della realtà, incentrato sulle tradizionali categorie neoplatoniche dell'Uno-molteplice, immobile-mobile, causa-effetto, tempo-eternità. Essa pone in primo piano la nozione metafisica di causa, e traduce in chiave creazionistica la processione degli esseri dalla causa prima: questa è l'unica causa creatrice, mentre le altre realtà procedono scalarmente per deduzione le une dalle altre. La diffusione e la prima influenza del *De causis* — che soltanto nel secolo XIII conoscerà la sua massima fortuna, quando diventerà testo di insegnamento nelle università — avviene contemporaneamente alla penetrazione in Occidente delle dottrine dei grandi teologi orientali, cioè di Giovanni Crisostomo e Gregorio Nazianzeno. La loro concezione dell'economia cristiana si incontra e si interseca così sin-

La cultura pl.
di Avicenna
vita e morte
unita

che non
vita e morte
dell'arabico

Il Liber
de causis

la teologia
orientale

7. Il mondo
arabo

immortali
le luci

golarmente con la tematica filosofica della causa prima del *De causis*, con la dialettica Uno-molteplice della tradizione dionisiano-erigeniana e con l'ontologia boeziana della forma.

4. — La storia del Platonismo nel secolo XIII è per molti aspetti legata alle vicende dell'Aristotelismo, che nel corso del secolo si consolida sempre di più, dopo un iniziale periodo di ostilità da parte della Chiesa. Infatti questa dapprima vieta a Parigi la lettura degli scritti fisici e metafisici di Aristotele, e — sembra — anche quella dei commentari neoplatonico-arabi che accompagnano in Occidente i testi aristotelici; ma alla fine non può che prendere atto dell'inarrestabile processo di diffusione dell'Aristotelismo: poco dopo la metà del secolo, infatti, le opere dello Stagirita vengono adottate come testi di insegnamento nella facoltà delle Arti di Parigi.

Anche il Platonismo del secolo XIII, come già quello del secolo precedente, presenta al suo interno tendenze e orientamenti diversi, meno sfumati tuttavia di quelli individuati nel secolo XII. Neoplatonismo arabo (soprattutto Avicenna), Platonismo cristiano di estrazione agostiniana e, dalla seconda metà del Duecento, Neoplatonismo greco (Proclo, oltre a Dionigi) costituiscono il patrimonio speculativo al quale attingono i pensatori del tempo. Al primo e al terzo si ispirano prevalentemente certi ambienti domenicani, cioè Alberto Magno e la sua scuola, al secondo i Francescani — e tra questi, soprattutto nell'ultimo trentennio del secolo, alcune personalità che proprio in nome di Agostino polemizzano violentemente contro i seguaci delle dottrine di Averroè e contro la scuola di Tommaso d'Aquino — e i maestri di Oxford.

I Francescani avvertono con estrema chiarezza come le nuove opere aristoteliche e arabe, che allargano sempre di più la biblioteca filosofica del tempo, mettano

profondamente in crisi quella concezione del sapere cristiano che si era venuta maturando da Agostino in poi. Aristotele propone infatti un nuovo tipo di sapere naturale, presenta un mondo senza creazione e fuori di ogni accadimento temporale, una natura strutturata secondo leggi autonome (e non più invece specchio di Dio), una concezione dell'uomo come sinolo di materia e di forma — eguale in questo a tutti gli esseri naturali — e infine un'etica puramente terrena. Pur mutuando da Aristotele certi schemi concettuali, i Francescani ritengono che il sapere abbia valore soltanto in quanto muove dalla rivelazione e tende a Dio; in questa prospettiva essi riprendono e approfondiscono il tema agostiniano dell'illuminazione divina. Per Bonaventura, che è la più importante personalità francescana del secolo, l'uomo — illuminato sempre più dalla luce divina — perviene mediante un'ascesa graduale che dal sensibile conduce a Dio, attraverso l'intelligibile, ai più alti gradi del conoscere, fino a raggiungere la *sapientia*, che è appunto intelligenza della fede stessa, dapprima solo esperita.

Fedele alla tradizione platonico-agostiniana, della quale recupera i temi della sapienza cristiana e dell'illuminazione divina, che spesso combina con motivi avicenniani, è inoltre la scuola di Oxford, i cui rappresentanti maggiori sono Roberto Grossatesta e Ruggero Bacone. Diversamente dai Francescani parigini, gli Oxoniensi nutrono larghi interessi per la matematica e per le scienze sperimentali e linguistiche. La loro metafisica è dominata dal tema della luce, della quale essi tentano di dare una adeguata spiegazione matematico-scientifica. Per Grossatesta la formazione del mondo si spiega attraverso le leggi della propagazione della luce, ma la giustificazione ultima di essa è sempre metafisica: è Dio, infatti, a creare la luce, che è la prima forma corporea.

Diversamente dai Francescani, la maggior parte dei

L'aristotelismo
calicista

la scuola dei
domenicani
di Parigi

la scuola di
Oxford: agostiniana
e avicenniana

la scuola di
Oxford: agostiniana
e avicenniana

I Francescani:
realtà aristotelica
e avicenniana

il tema di
illuminazione
divina

la scuola di
Oxford: agostiniana
e avicenniana

interessi per
la matematica e
per le scienze

Domenicani accetta il sistema peripatetico; più precisamente, essi accolgono la concezione naturale dell'uomo e del mondo prospettata da Aristotele. Alberto Magno è tra i primi ad avvertire la necessità di introdurre nella cultura del tempo la filosofia aristotelica; e infatti, anziché combatterla, si propone di farla conoscere ai Latini attraverso una serie di parafrasi esplicative. Consapevole che i principi della filosofia peripatetica sono diversi da quelli della teologia, poiché gli uni si fondano sulla ragione naturale e gli altri invece sulla rivelazione, egli riconosce che la filosofia peripatetica non può venir ricondotta all'ambito della rivelazione teologico-cristiana, ma che essa ha un suo valore e una sua validità proprio nell'ambito « naturale » in cui si pone. Distinzione tra filosofia (peripatetica) e teologia, dunque, e non risoluzione di questa in quella. Ma proprio in questo tentativo di rendere accessibile il *Corpus aristotelicum* Alberto, pur cercando di presentare un Aristotele depurato dalle sedimentazioni arabe, si avvale di molte dottrine neoplatoniche mutuate dai commentatori arabi. Che egli le condivida o che invece si limiti soltanto a servirsene per un intento chiarificatore è cosa da considerare caso per caso (ma il problema è più generale, poiché non riguarda solo l'adesione di Alberto a determinate dottrine neoplatoniche, ma anche la sua accettazione di molte tesi aristoteliche). Resta comunque il fatto che egli utilizza a piene mani interpretazioni neoplatonizzanti di Aristotele e, insieme a queste, dottrine caratteristiche della tradizione agostiniana e dionisiana. Ad esempio, nel commento al *De causis* (opera che Alberto attribuisce ad Aristotele, considerandola un completamento e un coronamento della *Metafisica*) egli intende la creazione come un processo di emanazione — e non a caso parla a questo proposito di *fluxus*, *processus*, *emanatio*: da Dio, causa prima, procede l'intelligenza che è il primo causato, e da questa procedono le intelli-

genze, le anime e le sfere celesti, attraverso le quali la causa prima si diffonde particolarizzandosi. Questa risoluzione del processo creativo in termini di *fluxus* e di *emanatio* induce a prima vista a ritenere che per Alberto, come per i Neoplatonici antichi e per Avicenna, il rapporto di dipendenza del molteplice dall'Uno sia un rapporto di necessità; cioè che il mondo sia stato prodotto necessariamente ed eternamente da Dio. La distinzione tra ambito teologico e ambito filosofico permette tuttavia ad Alberto di superare l'*impasse*: per fede si deve ammettere un inizio libero e temporale del mondo, mentre filosoficamente si può considerare probabile un'origine necessaria ed eterna di esso.

Tipico esempio di contaminazione tra Aristotelismo e Platonismo agostiniano è la sua concezione della materia. Rifacendosi a quei passi aristotelici nei quali la materia è intesa non come pura privazione, ma come preparazione e attitudine positiva a ricevere una forma, Alberto — come già indicava Agostino con la sua famosa teoria delle ragioni seminali, occultate da Dio nella materia primordiale — ritiene che la materia, che egli chiama *inchoatio formae*, contenga qualcosa della forma. Irraggiate dalle virtù celesti, le forme sono già potenzialmente nella materia, e compito dell'agente naturale è di portarle alla loro completa attuazione.

Nella seconda metà del secolo XIII penetrano in Occidente gli scritti di Proclo. L'acquisizione di questo nuovo patrimonio neoplatonico allarga ancor più l'orizzonte culturale dei Latini: a Tommaso d'Aquino, per esempio, permette di scoprire la matrice procliana del *De causis*. Ma dove la conoscenza delle opere di Proclo viene approfondita e sviluppata è soprattutto in quel particolare ambiente neoplatonico costituito dalla scuola albertina di Colonia, che recepisce, tramite anche la mediazione dello stesso Alberto, gli indirizzi metafisici, teologici, gnoseologici e scientifici del Neoplatonismo,

spesso volgendo a esiti mistico-speculativi. I maggiori esponenti di questa scuola sono Ulrico di Strasburgo, diretto discepolo di Alberto Magno, Teodorico di Vriberg e Bertoldo di Moosburg. Ulrico, autore di una *Summa de summo bono*, ancora parzialmente inedita (e la cui prima parte è un esteso commento al *De divinis nominibus* condotto sulla falsariga della parafrasi albertina a quest'opera), non sembra conoscere ancora gli scritti procliani: nella *Summa* egli riprende, rielaborandoli non senza originalità, soprattutto i temi del commento albertino al *De causis*. Teodorico di Vriberg, pur riproponendo come Alberto Magno e Ulrico il medesimo processo della derivazione degli esseri da Dio, lo corrobora con l'analogo schema procliano della discesa degli esseri dall'Uno e del loro ritorno ad esso. Bertoldo di Moosburg, commenta sistematicamente l'*Elementatio theologica* di Proclo: nella sua parafrasi egli non soltanto utilizza gli altri opuscoli procliani e l'*Elementatio physica*, ma si avvale di quell'intero patrimonio platonico che la ricca e ormai consolidata tradizione medievale dei secoli precedenti gli mette a disposizione. Le scarse proposizioni dell'*Elementatio theologica* vengono così interpretate alla luce di tutte le possibili *auctoritates* platoniche, delle quali Bertoldo si sforza di sottolineare ripetutamente le convergenze e i punti di contatto. Dionigi resta comunque per Bertoldo l'*auctoritas* per eccellenza; e il pensiero dionisiano gli serve per verificare quello procliano, e spesso, anzi, prevale su di questo.

10 XIV sec. — 5. — Indicare gli orientamenti del Platonismo nel secolo XIV è — allo stato attuale degli studi — estremamente arduo, sia perché mancano ancora strumenti adeguati, sia perché la storiografia filosofica si è per lo più occupata di altri movimenti filosofici di questo periodo

quali lo Scotismo e l'Occamismo, trascurando invece il filone platonico.

Il domenicano tedesco Meister Eckart, che si riallaccia agli indirizzi speculativi della scuola di Colonia, è il più rappresentativo esponente neoplatonico del secolo XIV. Egli riprende la metafisica dionisiano-eriugeniana dell'Uno che interpreta, come il suo contemporaneo Bertoldo di Moosburg, anche alla luce dell'insegnamento di Proclo. La creazione è un progressivo distacco e allontanamento dall'Uno del molteplice; questo è il non-essere, la decadenza dall'Essere, cioè dall'Uno, che solo veramente è. Benché la creatura sia un nulla, in quanto però derivata da Dio e immagine, seppur degradata e spenta, di lui, essa può — negando se stessa, la sua finitezza, le sue specifiche determinazioni — ritornare a Dio, unirsi a lui, annullarsi in lui, per diventare una sola cosa con lui.

Come la visione eriugeniana della realtà rispondeva alle esigenze di una cultura, quale quella carolingia, fondata su un ordinamento gerarchico della vita feudale, così la visione eckartiana, che annulla ogni distanza tra l'anima e Dio e propone solo la dimensione dell'interiorità e della povertà come liberazione completa da tutto ciò che impedisce l'unione con Dio, risponde ai nuovi fermenti di vita religiosa che nel corso del secolo sempre più si fanno strada, tendendo a scavalcare le gerarchie istituzionalizzate della Chiesa con tutto il loro apparato culturale esteriore. Non a caso la speculazione eckartiana troverà il suo terreno di elezione proprio in alcuni ambienti mistici renani e fiamminghi, nei quali operano ad esempio un Taulero, un Suso, un Ruysbroeck, che traducendo spesso in volgare i temi più ardui del pensiero eckartiano, contribuiranno a preparare e ad alimentare il clima spirituale che porterà più tardi alla Riforma.

Maggiore rappresentante della cultura carolingia, Giovanni Scoto accoglie nella sua opera le esperienze dottrinali della Patristica latina e soprattutto greca, e con la traduzione dell'intero *Corpus Dionysianum*, di alcuni scritti di Gregorio di Nissa, di Massimo il Confessore e di altri autori greci, diffonde per la prima volta in Occidente la teologia orientale.

Particolare importanza assume, nella sua speculazione, l'interpretazione del rapporto tra *ratio* e *fides*, delle quali egli sottolinea la perfetta coincidenza, poiché, in quanto procedenti entrambe da Dio, esse non possono essere in opposizione. La vera filosofia — afferma Giovanni Scoto riecheggiando Agostino — è la vera religione, la vera religione è la vera filosofia. Compito della fede è quello di indicare le verità alle quali si deve credere, compito della ragione è quello di interpretare e rendere comprensibili tali verità. Per l'Eriugena la ragione, che deve appunto chiarire i molteplici significati della Scrittura, è addirittura superiore all'autorità dei Padri. E essa, infatti, a fondare l'autorità di tutte le autorità, avendo per natura una priorità su tutte le altre: ogni autorità che non viene confermata dalla ragione è debole. Tra le numerose *auctoritates* patristiche Giovanni Scoto assegna un valore determinante a Dionigi. La concezione eriugeniana della teologia ricalca sostanzialmente quella dionisiana, della quale è una illustrazione approfondita, con esiti più radicali: più radicali, poiché, oltre che ai nomi divini — (bene, essere, intelligenza ecc.) — di cui già Dionigi aveva proposto una esegesi apofatica (cioè negativa), l'Eriugena applica questo processo di negazione anche alla categoria di relazione e alla nozione di amore; e ciò in base a quel principio universale, stabilito dalla ragione, per il quale della divinità trascendente non si può conoscere assolutamente niente di positivo. Più di Dionigi, inoltre, l'Eriugena denun-

Giovanni Scoto
Eriug.

Dionigi e la
teologia or.

coincidenza tra
ratio e fides

teologia dionisiana

esiti più radicali

cia l'inadeguatezza del simbolo rassomigliante e della teologia positiva, sottolineando la superiorità e l'eccellenza del simbolismo dissomigliante e della teologia negativa. Forma estrema del simbolismo dissomigliante è il simbolismo teratologico o mostruoso, che nel proporre immagini innaturali, deformi, confuse e caricaturali, presenta la massima forza analogica, poiché impedisce all'intelligenza di essere attratta da esso, e la costringe a cercare Dio al di sopra di esso.

Le quattro nature

L'ispirazione neoplatonica si ritrova anche nella dottrina delle quattro nature, che si costituiscono secondo il duplice schema dialettico della processione dall'Uno del molteplice e del ritorno di questo a quello. La prima di queste nature, come si è già accennato, è la natura increata e creante, cioè Dio causa di tutte le cose; la seconda è la natura creata e creante, cioè le cause primordiali; la terza è la natura creata e increante, ovvero tutto ciò che si genera nello spazio e nel tempo; la quarta è la natura increata e increante, cioè Dio, inteso come fine ultimo della creazione. La creazione è per l'Eriugena una teofania, un'apparizione di Dio, che nel suo manifestarsi « si crea », e creandosi fa essere le creature. Nulla pertanto sussiste al di fuori di Dio, che è il principio, il mezzo, il fine di tutto il creato. Prima creazione o teofania di Dio sono le cause primordiali, chiamate anche idee, paradigmi, ragioni creatrici. Esse creano tutto: il bene, l'essere, la vita, l'intelligenza, e sussistono eternamente in Dio, più precisamente nel Verbo (come già insegnava Agostino), con il quale si identificano. Come il Verbo, esse sono eterne ma, nello stesso tempo, sono create: la loro creazione è eterna, e la loro eternità è creata. Le cause sono infatti create eternamente nel principio, che è il Verbo, e perciò sono coeterne a questo; ma poiché la loro eternità è creata, poiché questa ha una causa e un principio (diversamente dall'eternità divina, che è senza principio e senza causa), esse non sono del tutto coeterne a Dio, bensì lo sono soltanto relativamente. Come Dio crea le idee, distinguendole nella loro unità, così da queste procedono attraverso un processo di moltiplicazione: i « generi », le « specie », e da questi via via le singole sostanze individuali, fino al più infimo degli esseri, secondo un ordine gerarchico discendente che trova il suo fondamento ontologico nella partecipazione dell'inferiore al su-

La creazione

periore. A questo processo di discesa del molteplice dall'Uno ^{il ritorno} corrisponde un processo analogo, e inverso, di ritorno del creato all'Uno. La prima tappa di questa ascesa si ha con la dissoluzione dei corpi nei loro quattro elementi; la seconda con la resurrezione, allorché l'anima riprenderà il suo corpo e si ricostituirà così l'unità originaria; la terza con la trasfigurazione del corpo nello spirito. Infine la natura umana, attraverso un processo di purificazione e di illuminazione sempre maggiore, sarà, insieme con le cause primordiali, unificata in Dio e deificata.

Fino al secolo XII il patrimonio platonico della cultura medievale è costituito principalmente dalle opere di Agostino, di Dionigi e di Boezio. Nella prima metà del secolo XII esso si arricchisce di un nuovo testo: il *Timeo*. L'interesse e la fortuna che questo dialogo conosce fino all'avvento della fisica peripatetica è legato anche alla nuova scoperta della natura. Nel secolo XII, infatti, la cultura medievale riscopre il mondo nel suo valore profano e terreno, e nel *Timeo* trova appunto delineato un quadro dell'universo che ben più delle modeste cosmogonie dei secoli precedenti può rispondere alle nuove esigenze di sapere.

Se il *Timeo* costituisce la grande novità della prima metà del secolo, non si deve tuttavia sottovalutare la profonda influenza esercitata da Agostino, da Dionigi e da Boezio sulla cultura del tempo. Si può dire che il *Timeo* ispira le più significative trattazioni cosmologiche del secolo, mentre Agostino alimenta una concezione del sapere cristiano che muterà, ma soltanto in parte, nel secolo XIII, e Dionigi e Boezio ispirano la metafisica e la teologia. Ciò vale naturalmente in linea di massima, poiché mai come nel secolo XII queste presenze si intersecano e si combinano, e mai come in questo periodo teologia, metafisica e cosmologia sono strettamente correlate. L'influenza del *Timeo* non è infatti ristretta soltanto alla cosmologia, ma opera anche a livello di determinate concezioni teologiche; Agostino è presente non soltanto con la sua dottrina del sapere cristiano, ma anche con l'elaborazione della dottrina platonica delle idee; Boezio è una *auctoritas* non soltanto in campo metafisico, ma anche in quello cosmologico.

La figura di Abelardo riassume emblematicamente la posizione di molti pensatori del tempo nei confronti di Platone e in genere della filosofia pagana. Riprendendo un atteggiamento caratteristico del Platonismo cristiano antico, egli

Il *Timeo*

Agostino
Dionigi
Boezio

Abel. e la
fil. pagana

ritiene che Platone e i filosofi pagani abbiano saputo cogliere alcune verità fondamentali del Cristianesimo (ad esempio l'immortalità dell'anima, la resurrezione della carne, il mistero trinitario), e le abbiano espresse nei loro libri celandole sotto il velo del mito poetico. Secondo Abelardo, si deve operare un disvelamento del mito che permetta di cogliere, al di sotto dell'apparenza letterale, il profondo significato cristiano in esso adombrato. Così, riguardo all'anima del mondo, egli ritiene che il discorso platonico debba essere interpretato non già alla lettera, poiché altrimenti porterebbe ad affermazioni assurde e paradossali, ma allegoricamente: soltanto se inteso in questo modo esso rivela verità conformi alla dottrina cristiana della Trinità. Così l'affermazione del *Timeo* che l'anima del mondo è posta nel mezzo del mondo indica, per Abelardo, la diffusione della grazia divina in tutte le cose, e quella che il mondo è un unico animale razionale indica l'armonia dell'opera creatrice. Per Abelardo, insomma, l'anima del mondo di Platone dev'essere interpretata come una prefigurazione dello Spirito santo donatore di carismi. Accusato di aver sostenuto l'identificazione dell'anima del mondo con lo Spirito santo, Abelardo verrà condannato dal Concilio di Sens: questo fu forse il motivo per cui nella *Dialectica*, composta secondo alcuni dopo la sua condanna, egli ritrattò le sue precedenti affermazioni sull'anima del mondo.

La fortuna di Platone è comunque legata soprattutto alla scuola di Chartres, che interpreta i grandi temi platonici del demiurgo, delle idee, della materia primordiale e dell'anima del mondo. Non soltanto le dottrine di Platone, tuttavia, ma anche quelle di Boezio trovano in questa scuola una loro collocazione precisa.

Di Bernardo di Chartres, indicato dai contemporanei come il più perfetto dei Platonici del tempo, non sono pervenuti gli scritti: Giovanni di Salisbury, suo discepolo, ne espone la dottrina delle idee. Come Platone, Bernardo sostiene che la realtà vera è quella delle idee, esemplari eterni e immutabili della realtà sensibile. Benché eterne, le idee non possono porsi però sullo stesso piano di Dio, poiché in quanto effetti immanenti del suo pensiero sono in certo modo per natura posteriori a lui.

Teodorico di Chartres è, insieme con Gilberto Porreta-
no, il grande metafisico di questa scuola. Autore del *De sex
dierum operibus*, la cui prima parte è una lettura in chiave
fisica del *Genesis*, e ispiratore se non proprio autore (come
invece alcuni ritengono) di un famoso commento al *De Tri-
nitate* boeziano, noto come *Librum hunc*, egli fa propria la
dialettica pitagorico-platonica *unitas-binarium, unum-aliud* e
la teoria della partecipazione, e si avvale di argomentazioni
matematiche per risalire a Dio, che definisce come unità e
forma essendi. Questa concezione di Dio, che costituisce uno
dei punti caratteristici della metafisica di Teodorico, è di di-
retta ispirazione boeziana; per poterla comprendere compiuta-
mente è pertanto opportuno richiamare brevemente la teo-
ria boeziana della *forma essendi*.

Per Boezio Dio è l'essere e il principio di ogni altro essere; e dal momento che non si dà essere che non sia determinato, ciò che è principio di determinazione è anche principio di essere. Ma poiché la forma è principio di determinazione, ogni essere deriva da questa. Ogni cosa è infatti ciò che è in virtù della forma, e non in virtù della materia, che è in sé indeterminata. E poiché Dio è il vero essere, egli è la forma delle forme, il principio di determinazione delle cose, è ciò che fa essere (*forma essendi*): le vere forme delle cose (ad esempio l'umanità in sé) sono i modelli archetipi esistenti nella mente divina; quelle che si trovano nella materia, invece, sono soltanto immagini, riflessi delle prime. Poiché l'esse è la forma, e le forme esistenti nel mondo corporeo sono soltanto immagini della vera e immutabile forma, altro è l'esse e altro è quel composto (*id quod est*) che risulta dall'impressione della forma nella materia: l'*id quod est* è appunto il composto di materia e di forma (ad esempio l'uomo); l'esse (ad esempio l'umanità) è ciò in virtù del quale l'*id quod est* è ciò che è nella sua concretezza. Mentre in Dio vi è assoluta identità tra esse e *id quod est*, poiché egli è assoluta semplicità che non riceve l'essere da altri, non così avviene nelle creature, il cui essere è per partecipazione: queste ricevono l'essere assolutamente indeterminato da una prima partecipazione alla forma, e tale essere si definisce poi in tutta la sua concretezza attraverso la partecipazione a determinazioni più particolari. Il loro essere per parteci-

metaph. boez.

la teor. d.
forma essendi.sua vita
si trova alla
formala scuola
di ChartresBernardo:
le idee

pazione si contrappone pertanto all'essere identico di Dio, e la loro struttura composita all'assoluta unicità e semplicità di Dio.

Ma Teodorico si ispira, oltre che a Boezio, anche a Eriugena: eriugeniano è il motivo dell'intima presenza di Dio in tutta la realtà creata, senza che per questo l'infinità e trascendenza divine siano compromesse.

Teodorico utilizza argomentazioni matematiche anche per spiegare « razionalmente » il dogma trinitario. La sua analisi a questo proposito si configura come un'esplicazione e giustificazione della formula trinitaria agostiniana (però non esplicitamente riportata da Teodorico), che afferma: « nel Padre è l'unità, nel Figlio l'eguaglianza, nello Spirito santo la concordia (o *connexio*, come preferiscono gli autori medievali) dell'unità e dell'eguaglianza ». Secondo Teodorico, l'unità può produrre una duplice generazione: una generazione del molteplice e del diverso, quando essa si moltiplica per numeri diversi da essa ($1 \times 3 = 3$), e una generazione della medesima natura quando si moltiplica per se stessa ($1 \times 1 = 1$). Quest'ultima generazione è propriamente eguaglianza di unità (*aequalitas unitatis*), poiché l'unità generata non è né inferiore né superiore all'unità generante, bensì è ad essa eguale e come essa eterna, dal momento che non possono esistere due realtà eterne. Proprietà dell'unità è l'essere generante (*generator*), quella dell'*aequalitas unitatis* è l'essere generata (*genitus*): queste proprietà, rileva Teodorico, vengono designate con il termine « persona ». Lo Spirito santo si pone in questa relazione dialettica come *connexio aequalitatis*. Quest'ultimo aspetto della vita trinitaria non viene però ulteriormente trattato nel *De sex dierum operibus*, poiché proprio in questo punto l'opera si arresta. Esso viene invece ampiamente svolto nel *Librum hunc*: l'unità desidera necessariamente restare ciò che è, vuole restare se stessa, desidera, in altre parole, l'eguaglianza dell'unità (*aequalitas unitatis*); e quest'ultima, a sua volta, per restare ciò che è, desidera necessariamente l'unità. Tra l'unità generante e l'eguaglianza generata esiste pertanto un amore o connessione, che è quello che in ambito trinitario si designa con il nome di Spirito santo.

Guglielmo di Conches, autore di glosse alla *Consolatio*

philosophiae e al *Timeo* (quest'ultime pervenute in due redazioni, una completa e di sicura attribuzione, l'altra considerata dalla maggior parte degli studiosi una prima redazione giovanile, ma da altri opera di un compilatore a lui molto vicino), di una *Philosophia mundi* e di un *Dragmaticon*, sintetizza significativamente sia quell'atteggiamento di apertura, già presente in Abelardo, verso tutte le componenti del pensiero platonico, anche verso quelle più difficili da assimilare in uno schema cristiano, sia gli interessi fisici del platonismo di Chartres. Così egli non esita a cogliere affinità tra la cosmologia platonica e il racconto del *Genesi*, a identificare il demiurgo platonico (che è soltanto ordinatore di una materia preesistente) con il Dio cristiano, che è invece creatore *ex nihilo*. Egli ritiene di trovare enunciata in alcuni passi platonici la dottrina della creazione, e in base a un'esegesi del testo ritrova nel *Timeo* la distinzione degli attributi trinitari (potenza, sapienza, bontà). Ma fedele ad Agostino, il quale pone nella mente divina le idee (che nel *Timeo* sembrano invece avere una esistenza separata, poiché ad esse il demiurgo guarda nell'organizzare il mondo), egli ritiene che luogo del mondo archetipo sia la divina sapienza, cioè il Verbo. Legata al modello della tradizione cristiana e agostiniana resta poi la sua dimostrazione dell'esistenza di Dio che parte dall'osservazione del creato. Questo — e in ciò consiste la grande novità di Guglielmo — si costituisce principalmente attraverso un processo naturale. L'azione di Dio consiste infatti nel creare dal nulla i quattro elementi, mentre è compito delle cause seconde, soprattutto del calore del fuoco, portare a termine l'opera della creazione.

Questa interpretazione in chiave fisica della creazione lo induce a respingere l'ipotesi di un caos primitivo, ordinato solo successivamente da Dio nel corso dei sei giorni. Era questa la tesi sostenuta da quanti, interpretando alla lettera il racconto del *Genesi*, ritenevano necessario ammettere l'esistenza di un caos, proprio al fine di mostrare ed esaltare la sapienza ordinatrice di Dio. Secondo Guglielmo gli elementi sono stati creati fin dall'inizio con le loro qualità sostanziali proprie (ad esempio, il fuoco era fin dall'inizio caldo e secco), anche se non nella loro purezza, poiché in essi vi erano particelle di altri elementi, che solo più tardi il calore

erigeniano

quella che
l'idea di Dio
prima l'unità

intorno
fisico

la
creazione

il processo
naturale
autonomo

o, la concez.
di caos pri-
mordiale

quell. d.
Conches

provvide a separare. Pertanto, ciò che il *Genesi* o Platone indicano come disordine degli elementi sta a significare per Guglielmo non propriamente un caos, ma piuttosto uno stato non ancora del tutto definito di essi nei loro luoghi. Quanto poi alla materia prima di cui parla Platone, essa non è assolutamente identificabile con gli elementi, poiché questi hanno appunto forme e qualità sostanziali loro proprie, mentre quella ne è priva. La materia prima — sottolinea Guglielmo al pari di Teodorico — è la materia dei quattro elementi come loro sostrato, non già l'insieme di essi. Principio vitale e animatore dell'universo è l'*anima mundi*, che nelle sue opere giovanili Guglielmo identifica con lo Spirito santo. Tale identificazione è però messa in dubbio già in quella che si considera la redazione definitiva delle glosse al *Timeo*; nel *Dragmaticon*, infine, l'anima del mondo non viene più menzionata. Motivi di prudenza — la condanna di Abelardo — e soprattutto la diffusione di alcune teorie mediche che spiegavano i fenomeni della vita organica ricorrendo a principi più « scientifici » di quelli dell'*anima mundi*, sembra abbiano indotto il filosofo di Conches a eliminarla del tutto dal suo sistema cosmologico.

Legati all'ambiente di Conches sono Clarenbaldo di Arras, lo Pseudo-Ugo di San Vittore e Giovanni di Salisbury. Il primo, discepolo di Teodorico, riprende le grandi tematiche fisiche della scuola di Chartres, ad esempio quella della materia primordiale, della quale egli però tende a sottolineare piuttosto l'aspetto metafisico anziché quello fisico. Lo Pseudo-Ugo, un anonimo che si ispira — oltre che al filosofo di Conches — a Ugo di San Vittore, formula un'interpretazione dell'anima del mondo che egli concepisce come fato, allontanandosi così dalla concezione classica, che faceva di essa una sostanza materiale o spirituale. Giovanni di Salisbury, al pari di Abelardo e Guglielmo, sottolinea come nei testi platonici siano espresse verità cristiane — ad esempio quella riguardante la Trinità. Egli ci presenta una delle dottrine più caratteristiche della scuola di Chartres, di diretta derivazione calcidiana: quella delle specie o forme native, intese come le copie dei modelli eterni che, diversamente da questi, sono nella materia a cui danno forma e ordine.

Nell'orizzonte culturale della prima metà del secolo XII, Ugo di San Vittore si presenta come il secondo Agostino. Come questi, e ancor più di questi, egli recupera il valore delle scienze mondane (Ugo è tra i primi ad attribuire un ruolo importante alle arti meccaniche e alle tecniche), ma soltanto nella misura in cui esse sono orientate verso una migliore conoscenza di Dio, e in questa prospettiva interpreta l'insegnamento teologico dionisiano. Così per Ugo la teologia mondana, che ha per oggetto le opere della creazione, ha un suo valore reale, anche se limitato, poiché permette una certa conoscenza di Dio. Superiore a questa è però la teologia divina, che ha per oggetto le opere della redenzione, e che illuminando l'anima permette a questa in certo modo di comprendere Dio. Sostanzialmente estraneo a quell'atteggiamento di apertura che molti pensatori del tempo hanno verso Platone, Ugo — diversamente da Guglielmo — sottolinea la radicale differenza tra il demiurgo e il Dio cristiano, rilevando che il primo è soltanto ordinatore di materia preesistente, mentre il secondo è creatore *ex nihilo* di essa. Diversamente da Guglielmo, inoltre, egli sostiene l'esistenza del caos primordiale. Alla base della sua tesi vi è un motivo etico-pedagogico: Dio ha creato all'inizio la materia informe che ha successivamente perfezionato e abbellito nel corso dei sei giorni, perché l'uomo potesse comprendere quale progresso doveva compiere passando dal disordine all'ordine per elevarsi a Dio.

Anche Roberto di Melun, autore di *Sententie* composte tra il 1150 e il 1160, nelle quali è percepibile l'influenza di Abelardo e di Ugo di San Vittore, sostiene, in linea con questi, la tesi del caos primordiale. Diversamente da Ugo però, e ancora più esplicitamente di Guglielmo di Conches, egli attribuisce al demiurgo platonico una funzione creatrice.

L'acquisizione del patrimonio neoplatonico arabo ed ebraico, che penetra in Occidente già verso la seconda metà del secolo, imprime un orientamento per certi aspetti nuovo al platonismo del tempo, un orientamento più metafisico-speculativo, come attestano le discussioni di molti autori latini attorno ai grandi temi — trasmessi appunto dal filosofo ebreo Avicbron, dal *De causis* e da Avicenna — dell'ilomorfismo universale, della metafisica della luce e della

Ugo di S. V. 4.
Agostiniano

le sc. mondane

interpretazione
ap. d. Teodorico
dionisiano

Ugo di S. V. 4.
fisiologia
di Chartres

Rob. di Melun

Il neoplatonismo
arabo ed ebraico

metafisica

La materia

L'anima
mundi
con gli elementi
divina

tematiche
fisiche
scuola di
Chartres

metafisica dell'Uno. Per la trattazione di quest'ultimo argomento la cultura medievale, a partire dal Gundissalino e da Alano di Lilla, recupera le grandi *auctoritates* tradizionali: soprattutto Boezio, che nei suoi opuscoli teologici presenta un insieme di tesi riguardanti l'unità divina, ma anche Dionigi, il cui sistema è tutto incentrato sull'espansione di Dio come unità prima assolutamente semplice, che manifestandosi fonda tutti i gradi della realtà.

Il *Liber de causis* è, per quanto concerne la trasmissione della metafisica neoplatonica, uno dei testi più importanti del Medioevo. Di autore incerto, tradotto dall'arabo in latino da Gerardo da Cremona verso il 1160-80, esso riassume molte tesi dell'*Elementatio theologica* di Proclo, ed è una esplicazione in chiave creazionistica dell'ordine gerarchico della realtà a partire dalla causa prima. La causa prima, chiamata anche Bene o Uno, diventa causa creatrice, e il primo creato è l'essere che è una intelligenza pura, ma non è l'Uno, poiché contiene nella sua semplicità la totalità delle forme intelligibili; da esso deriva una gerarchia di intelligenze, contenenti a loro volta altre forme intelligibili, e di anime. Le anime generate dalle intelligenze superiori non per creazione però, ma per informazione, sono più perfette e complete di quelle generate dalle intelligenze inferiori.

Nello stesso ambiente nel quale viene tradotto il *De causis* opera Domenico Gundissalvi, detto comunemente Gundissalino, che traduce opere di Avicenna e il *Fons vitae* di Avicbron. Nel suo *De unitate* (non a caso per molto tempo attribuito a Boezio, poiché ne riproduce le tesi fondamentali sull'unità) e nel *De processione mundi* egli sviluppa due temi di stretta derivazione neoplatonica: quello della struttura gerarchica dell'universo a partire dall'Uno e quello — prettamente avicbroniano — dell'ilomorfismo universale, in base al quale tutta la realtà, compresa quella angelica, è costituita di materia e di forma, di materia corporea i corpi, di materia spirituale, sottile e semplice, gli angeli. Questa concezione ilomorfica dell'universo lo porta a contestare sia la dottrina della materia primordiale di Ugo (che però egli non cita esplicitamente), sia la tesi di questi circa il caos primigenio. Proprio perché corporea, la materia

di cui parla Ugo non può, secondo il Gundissalino, identificarsi con quella degli angeli (che è invece spirituale); pertanto, mancando essa di quel carattere fondamentale che è l'universalità, non può essere considerata materia primordiale. Materia primordiale non sono né gli elementi allo stato confuso, né gli elementi ordinati: essendo corpi, gli elementi sono infatti costituiti di materia e di forma, che sono loro anteriori; posteriori ai loro costituenti, essi non possono essere, né allo stato caotico né ordinati, materia prima, proprio perché essa è uno dei loro fondamenti.

Il tema dell'unità divina come principio del molteplice è dominante anche nella riflessione teologica di Alano di Lilla. Culturalmente legato alla tradizione di Chartres, Alano preannuncia per certi aspetti alcuni atteggiamenti fondamentali della speculazione del secolo XIII: ad esempio, nel suo tentativo di dare alla teologia un carattere scientifico (ma in questo egli riprendeva un discorso già avviato da Boezio e da Gilberto Porretano), e nel combattere con metodi argomentativi e procedimenti dialettici le dottrine di alcuni movimenti eretici, particolarmente attivi nell'Europa meridionale. Come ogni scienza, anche la teologia ha per Alano le sue regole e i suoi principi, che sono anzi più rigorosi e superiori a quelli delle altre scienze, poiché si fondano sulla natura perfetta e immutabile di Dio. Si tratta di cercare e ordinare questi principi, cosa che Alano fa utilizzando un rigoroso procedimento deduttivo. La prima massima teologica è il principio dell'unità divina. Riprendendo anch'egli le tesi dionisiano-boeziane sull'unità, e insieme ad esse motivi di probabile derivazione ermetica — in questa prospettiva si colloca anche la sua originale definizione di Dio come sfera intelligibile il cui centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo — Alano dimostra deduttivamente che da Dio, monade suprema, estranea a ogni genere di molteplicità, trae origine per un processo di automoltiplicazione tutta la realtà, da quella angelica, che è soggetta soltanto a un certo grado di mutabilità, a quella terrestre soggetta a tutti i gradi di mutamento. La necessità di porre un fondamento unico a tutta la realtà induce Alano a confutare la teoria — di matrice platonica — dei tre principi primi che presiedono alla costituzione del mondo (demiur-

lettura d.
auctoritates
tradizionali.
h

Liber de causis
45. ut in
prolog. creat.
quod est
et. mod. ge-
nerationis d.
realtà

Gundissalino
uno

le denunce
dell'Uno;
l'ilomorfismo

Alano di
Lilla

teologia

l'unità di
una come
principio
d. realtà

go-Dio, mondo archetipo, materia). Con deduzioni logiche e con argomenti « di autorità » egli dimostra infatti che il mondo archetipo e la materia non possono essere coeterni a Dio; e inoltre che la materia prima non è, come sembra suggerire il *Timeo*, disordinata, poiché ciò contrasterebbe

Il pensiero francescano resta profondamente legato ad Agostino e alla tradizione medievale fissata nel suo nome (Anselmo e i Vittorini); anche quando assume determinate teorie aristoteliche o di altra provenienza, esso tende in generale ad assimilarle in un contesto agostiniano.

Agostiniano

Fondamento comune della filosofia dei Francescani è la subordinazione della scienza alla sapienza, una gnoseologia fondata sulla illuminazione divina e sulle ragioni eterne, la dottrina della pluralità delle forme, la dottrina dell'ilomorfismo universale, la teoria delle ragioni seminali, e infine una tendenza mistica che tende a privilegiare nell'esperienza dell'anima con Dio più l'aspetto affettivo che quello intellettuale.

Scienza e sapienza; illu-
minazione; plu-
ralità d. for-
me; ilomorfis-
mo; ragioni semi-
nali; affettivo;
intellettuale

Tutti questi aspetti della speculazione francescana si ritrovano nelle opere di Bonaventura. La posizione di questo teologo, che operò a Parigi verso la metà del secolo XIII, dev'essere inquadrata in quel periodo che vede sempre di più consolidarsi il successo della filosofia peripatetica. Bonaventura avverte che l'Aristotelismo, proponendo un organico sistema di verità naturali e un insieme di strumenti logici sempre più perfezionati, rischia di rompere quell'ideale agostiniano-anselmiano di una sapienza cristiana unitaria alla quale le scienze devono subordinarsi, e mette in discussione la tradizione teologica nata dalla meditazione sulla Scrittura. Contro ciò Bonaventura reagisce, mostrando come sia inutile ogni scienza che non si cali in una prospettiva sapienziale e non sia finalizzata a Dio, e come pericolosa sia soprattutto quella teologia che abbandona il testo sacro per sostituirlo con le *summae* dei maestri e, nella presunzione di farsi scienza, acquisisce le tecniche del discorso logico aristotelico e i concetti della filosofia naturale. A questa nuova concezione della teologia Bonaventura, nel *De reductione artium ad theologiam* (di data controversa), oppone quella tradizionale imperniata sulla riflessione sul testo sacro, so-

Bonaventura

antiaris-
t.

teolog. scritto
nel

stenendo che tutte le forme del sapere naturale devono essere messe al servizio della conoscenza della Scrittura, che è il fondamento della vera sapienza cristiana. E nelle *Collationes in Hexaemeron* (conferenze tenute a Parigi nel 1273, quando ormai l'Aristotelismo si era del tutto affermato alla facoltà delle Arti, e stava penetrando anche nella facoltà di Teologia), egli indica un programma di studi per restituire alla teologia il suo primato.

Sul terreno gnoseologico Bonaventura distingue due tipi di conoscenza, l'uno inferiore (corrispondente alla *ratio inferior* di Agostino), riguardante il mondo sensibile e proprio della *scientia*, e l'altro superiore (corrispondente alla *ratio superior* di Agostino), riguardante il mondo soprassensibile e proprio della *sapientia*. Per la conoscenza della realtà sensibile Bonaventura adotta lo schema della gnoseologia aristotelica, ma diversamente da Aristotele, che non accettava la dottrina platonica delle idee (così da incorrere, secondo Bonaventura, in una serie di errori che egli illustra nelle *Collationes in Hexaemeron*), attribuisce grande importanza alle idee, poiché esse sono il fondamento di ogni conoscenza certa. Questa, per essere tale, presuppone sia l'immutabilità dell'oggetto conoscibile, sia l'infallibilità del soggetto conoscente; ma poiché né l'uno né l'altro, in quanto creati, posseggono questi requisiti, è necessario che la luce e la verità delle idee eterne — che sono unificate nel Verbo divino — si riflettano sul conoscente e sul conoscibile, dando loro rispettivamente l'infalibilità e l'immutabilità. Proprio perché immagine di Dio e rivolta verso le idee eterne, la ragione superiore può giudicare e definire quanto cade sotto l'esperienza.

Bonaventura sostiene inoltre la dottrina della pluralità delle forme: prima forma sostanziale della materia è la luce, natura comune di tutti i corpi; questi vengono poi via via specificati da altre forme — la forma animale, sensibile e razionale — che si sovrappongono a questa forma prima. Connesso al problema della pluralità delle forme è quello dell'ilomorfismo universale. Non soltanto i corpi materiali, ma anche gli angeli — come già insegnava Avicenna — sono per Bonaventura costituiti di materia (in questo caso spirituale) e di forma. Negare la composizione ilomorfica

alle creature spirituali, comporterebbe per il Francescano renderle semplici, e così eguali a Dio.

Con l'insegnamento di Bonaventura il pensiero agostiniano si afferma sempre di più nell'Ordine francescano. In seno a questo si costituisce, intorno al 1270, una corrente dottrinale conservatrice che si oppone violentemente all'Aristotelismo, tanto a quello averroistico già combattuto da Bonaventura, quanto a quello « cristiano » di Tommaso d'Aquino. Questo movimento, che avrà una parte determinante in una serie di condanne ecclesiastiche che coinvolgeranno sia le dottrine dell'Averroismo latino sia alcune tesi dello stesso Tommaso, arriverà, negli ultimi decenni del secolo, a uno scontro aperto con la scuola tomistica. Tra le varie dottrine in contrasto, una delle più importanti è quella riguardante le forme. Mentre Tommaso e i suoi discepoli, riprendendo coerentemente la dottrina aristotelica del *sino*, affermano che la forma sostanziale del corpo è una sola, cioè l'anima intellettuale, i Francescani sostengono invece la necessità di una pluralità di forme nel composto umano. Riccardo di Mediavilla, ad esempio, nel *De gradu formarum* (composto forse nel 1286), rileva che se nell'uomo vi fosse un'unica forma sostanziale, cioè l'anima razionale, alla morte nessun accidente del corpo umano potrebbe restare nel cadavere, poiché ogni accidente suppone, nella sostanza che lo fonda, una forma sostanziale. Da ciò egli conclude alla necessità che vi siano più forme sostanziali.

Oxford costituisce, con Parigi, l'altro grande centro di elaborazione del pensiero francescano. Diversamente da Parigi, dove l'interesse per gli studi teologici era stato subito predominante, Oxford riprende piuttosto gli interessi scientifici e naturalistici della scuola di Chartres, che approfondisce anche alla luce dei nuovi contributi della scienza araba.

A Oxford è legato il più riuscito tentativo di ricorso al metodo matematico nello studio dei fenomeni naturali, e un nuovo metodo di osservazione e di sperimentazione del mondo fisico. Iniziatore di questa scuola è Roberto Grossatesta, il quale unisce a un'assidua familiarità con i testi di Agostino e di Dionigi (che egli fa tradurre *ex novo*) la conoscenza diretta di alcune opere aristoteliche. Riprendendo un tema già diffusamente trattato dal Neoplatonismo ebraico e arabo,

La scuola francescana riprende l'averroismo e Aristotele.

La scuola francescana riprende l'averroismo e Aristotele.

La scuola francescana riprende l'averroismo e Aristotele.

La scuola francescana riprende l'averroismo e Aristotele.

Grossatesta riprende l'averroismo e Aristotele.

La scuola francescana riprende l'averroismo e Aristotele.

La scuola francescana riprende l'averroismo e Aristotele.

La scuola francescana riprende l'averroismo e Aristotele.

La scuola francescana riprende l'averroismo e Aristotele.

Sp. med. of
Luce
 e presente in parte anche in Bonaventura, egli considera la luce come la prima forma sostanziale e costitutiva di tutta la realtà: Dio all'inizio ha creato un punto luminoso senza estensione che, moltiplicandosi e diffondendosi istantaneamente per virtù propria, diventa una sfera ed estende con sé la materia di cui è forma. Propagandosi fino all'estremo limite, la luce costituisce il firmamento, e di qui, attraverso un processo di riflessione verso il centro e di condensazione, dà origine a tutte le altre sfere celesti e ai quattro elementi materiali.

Rugg. Pra. co.
ne. 88
teolog. e fisi.
in agostiniana
ca?
 Discepolo di Grossatesta, Ruggero Bacone recepisce sia le istanze scientifiche dell'ambiente oxoniense — come attestano ad esempio una serie di sue indagini nell'ambito della *perspectiva*, l'importanza attribuita alle matematiche e alla sperimentazione — sia quella concezione unitaria del sapere che postula la subordinazione delle singole scienze mondane alla teologia, che già Bonaventura a Parigi aveva invocato e opposto ad Aristotele. Alla base della concezione baconiana del sapere vi è l'idea di un'illuminazione originaria, attraverso la quale Dio ha rivelato ai patriarchi e ai profeti non soltanto le verità divine, ma anche le scienze e la sapienza della filosofia. Questa comune origine di verità rivelate e di verità naturali (scienza e filosofia) è importante per le conseguenze che Bacone ne trae: per penetrare in profondità il discorso biblico, il teologo deve avvalersi della filosofia e del diritto canonico e anche di quelle nuove scienze, pressoché ignorate dai Latini, che sono le lingue antiche, la storia, la geografia, la matematica, l'ottica e le scienze sperimentali. Come tutti i Francescani, inoltre, Bacone sviluppa la teoria agostiniana delle ragioni seminali: Dio ha posto nella materia dei semi che l'azione delle cause naturali si limita soltanto a sviluppare; pertanto la materia non viene considerata pura passività, ma è piuttosto una potenza attiva che aspira, tende alla forma, cioè al suo completamento e alla sua perfezione.

Parlando di Neoplatonismo domenicano intendiamo riferirci a quel fenomeno — per molti aspetti ancora poco studiato — che trae origine da alcuni motivi neoplatonici presenti nella riflessione dottrinale di Alberto, e che trova la sua maggiore espressione nella scuola di Colonia. Da questo discorso resta pertanto escluso il più famoso discepolo di Alberto, cioè Tommaso d'Aquino, che pur rifacendosi — come i Neoplatonici di Colonia — all'insegnamento del maestro, sottolinea e rielabora piuttosto le linee aristoteliche del pensiero albertino, e anche quando accoglie certe componenti neoplatoniche, le trasforma radicalmente per inquadrarle in uno schema aristotelico.

Al di là di ogni rigida schematizzazione si può affermare che due elementi caratterizzano la posizione dei Domenicani rispetto a quella dei Francescani: una maggiore apertura verso l'Aristotelismo e una più cospicua utilizzazione della filosofia neoplatonica dionisiana e araba. Mentre quest'ultima resta nei Francescani se non marginale, comunque sempre subordinata alle istanze più profonde del loro agostinismo, essa diventa per i Domenicani — e soprattutto per Alberto Magno, che primo parafrasa l'intero *Corpus aristotelicum* — talvolta una chiave di lettura per interpretare nuove dottrine aristoteliche soprattutto metafisiche e fisiche, più spesso un patrimonio speculativo da accordare con quello aristotelico. Significativa è a questo riguardo la posizione assunta da Alberto riguardo al problema dell'anima: egli accetta sia la dottrina aristotelica dell'anima come forma del corpo, sia quella platonico-avicenniana dell'anima come sostanza intellettuale distinta da esso, e riesce a conciliare queste due teorie affermando che l'essere forma del corpo riguarda la funzione dell'anima, ma non la sua essenza. Ispirata alla più diretta tradizione neoplatonica è la dottrina albertina (ampiamente ripresa da tutta la sua scuola) della

La scuola
di Colonia

I Domenicani
aristotelici
e neoplatonici
greco

in interpretazione
aristotelica
di

es: la dottrina
dell'anima
in Alberto

causalità dell'Uno e della processione del molteplice da esso. Nell'esplicazione di questo processo Alberto sviluppa il motivo della metafisica della luce, che egli identifica con l'intelletto agente universale della tradizione araba e con il Dio cristiano creatore, e ricorre al modello avicenniano dell'ordine scalare degli enti: questi hanno origine dal principio primo, e si costituiscono nella loro molteplicità attraverso il triplice rapporto intellettuale che hanno rispettivamente con il loro principio superiore dal quale dipendono, con se stessi in quanto si considerano necessari, e con se stessi in quanto si considerano invece possibili. Alberto fa proprio l'assioma avicenniano secondo il quale, nell'ordine naturale, dall'Uno può derivare immediatamente soltanto un uno. Sempre sulla scorta dell'insegnamento del pensatore arabo, egli ritiene però che la prima intelligenza (che, essendo prodotta dal primo principio, non può che essere una sola) è in sé principio del molteplice, poiché nel pensare la sua causa, cioè Dio, genera in questo atto di conoscenza la seconda intelligenza separata; nel pensare se stessa come necessaria, genera l'anima della sfera celeste; nel pensare infine se stessa come possibile, genera il corpo di questa. Lo schema neoplatonico Uno-molteplice, che nel secolo XII veniva utilizzato da alcuni pensatori soprattutto in chiave teologica, viene assunto da Alberto in senso eminentemente metafisico-cosmologico, poiché attraverso la produzione di una intelligenza dall'altra si costituiscono tutte le sfere celesti, fino a quella della luna.

Ulrico di Strasburgo, operante nella seconda metà del secolo XIII, è il più diretto discepolo di Alberto Magno. Con Tommaso d'Aquino egli ascolta a Colonia le lezioni di Alberto sull'*Etica Nicomachea* e sul *Corpus Dionysianum*. Nella *Summa de summo bono* Ulrico discute i temi fondamentali del Neoplatonismo (metafisica della luce, processo di deduzione del molteplice dall'Uno, problema delle cause e dei motori celesti), talvolta in stretta dipendenza da Alberto, tal'altra assumendo posizioni divergenti da quelle del suo maestro. Avicenna e Dionigi sono per Ulrico le *auctoritates* neoplatoniche per eccellenza. A quest'ultimo, in particolare, egli si riallaccia nel trattare il problema del male. Pur rifacendosi ad alcune dottrine aristoteliche — ad esempio

a quella dell'*habitus* e della privazione — egli le assume però in funzione di chiarimento e di sostegno del pensiero dionisiano.

Legato all'orientamento albertino è anche Teodorico di Vriberg, vissuto alla fine del secolo XIII. Autore, oltre che di scritti filosofici, di importanti trattati scientifici, egli pone a fondamento della sua speculazione metafisica la processione dall'Uno degli esseri e la loro conversione in esso. Per la prima volta questo processo trova il suo punto di riferimento dottrinale, oltre che nelle *auctoritates* tradizionali — Dionigi, il *De causis*, Avicenna — anche nell'*Elementatio theologica* di Proclo, da poco tradotta. Come per il *De causis* e per Alberto, anche per Teodorico soltanto il principio primo è creatore: tutti gli altri gradi della realtà si costituiscono invece scalarmente per un processo di informazione.

Anche Meister Eckart sviluppa a lungo la tematica dell'Uno. Diversamente da Alberto Magno e da Teodorico, egli è soprattutto un mistico, un mistico speculativo che assimila i grandi temi della metafisica neoplatonica per inserirli in un'esperienza religiosa di tipo intellettuale nella quale l'anima si annulla in Dio, che solo è il vero intelletto, il vero Uno. Nelle *Questioni sull'essere*, scritte a Parigi tra il 1302 e il 1303, egli si chiede se in Dio essere e intendere (*intelligere*) siano identici. E la sua risposta è che Dio è perché intende, e non viceversa: l'*intelligere* viene prima dell'essere, ed è fondamento di quest'ultimo. L'essere conviene alle creature poiché, come si afferma nel *De causis*, la prima delle cose create è l'essere; ma l'essere non conviene a Dio poiché questi è *intellectus*, il cui atto, l'*intelligere*, è propriamente la purezza stessa dell'essere: purezza che, essendo la negazione di ogni essere particolare, in quanto tale è — secondo la teologia negativa dionisiana — causa di ogni essere.

All'ambiente domenicano, come si è già accennato, è legata anche l'affermazione di Proclo nella cultura medievale: il primo e unico commento all'*Elementatio theologica* di Proclo è infatti opera del domenicano Bertoldo di Moosburg. Questi considera Proclo un Platone redivivo, e illustra, con una enorme e spesso pesante erudizione, il contenuto speculativo degli elementi procliani alla luce di tutti gli scritti

della tradizione platonica e neoplatonica precedente: non soltanto Dionigi, i Neoplatonici arabi, Agostino, ma anche quegli autori platonici — come Calcidio e Macrobio — che l'Aristotelismo e il Neoplatonismo avevano nel corso dei secoli emarginato, rifluiscono nel suo commento e trovano una loro collocazione nel grande quadro del Platonismo tracciato da Bertoldo.

Il male è un ente di ragione — come ogni privazione che viene compresa attraverso l'abito si predica del soggetto nel quale è — ed è ente secondo il terzo modo dell'ente per sé, ossia nel senso in cui si dice ente per sé una composizione mentale o vocale. Il male non è però una natura esistente al di fuori dell'anima: infatti, poiché la migliore definizione del bene come « ciò che tutte le cose desiderano » conviene all'ente, l'essere è la bontà delle cose; pertanto il male, come non è bene, così è non essere. E quindi dice il vero Agostino quando afferma che il male è il nulla, e così Dionigi quando sostiene che il male non esiste — cioè come sostanza o ente per sé — e non è nelle realtà esistenti in quanto esistente, ma è in esse come mancanza, vale a dire non come perfezione che consegue alla sostanza, ma come la privazione è nel soggetto.

Per tale motivo, poiché la privazione è l'assenza di un abito in ciò che è disposto per natura ad avere quel tale abito, e poiché questa disposizione ad avere un certo abito è propria soltanto del soggetto che dovrebbe avere naturalmente tale abito, anche se di fatto non lo ha, ogni privazione implica l'esistenza di un suo soggetto e lo stesso dicasi del male. Pertanto, poiché ogni ente è bene, il male è nel bene come nel suo soggetto, non in quel bene a esso opposto, poiché — come dice Dionigi — il male non è nel bene come il freddo non è nel fuoco, poiché cioè gli opposti non possono stare insieme in uno stesso soggetto, ma il male, che è privazione di una determinata perfezione, è in quella cosa la quale è bene in virtù di un'altra perfezione. Il male non può infatti essere privazione di tutto il bene, poiché — come si è dimostrato — presuppone necessariamente un soggetto che è bene. Di conseguenza, come

non vi sarà alcuna privazione, così non vi sarà alcun male una volta distrutto il suo soggetto che è il bene; così la tesi che pone l'esistenza di un male integrale che privi tutto il bene si confuta da sé. Dicono bene pertanto Dionigi e Aristotele quando affermano che, se il male fosse integrale distruggerebbe sia se stesso sia il bene.

Poiché il male non è nient'altro se non la privazione del soggetto o della disposizione della sostanza, l'ente increato, nel quale non vi è privazione né in atto né in potenza, è il bene puro, nel quale non vi è né vi può essere il male. E ogni ente creato che di per sé non è necessario, ma è possibile, non è bene puro, ma ha qualcosa del male (e ciò vien dimostrato da Avicenna) poiché esso può patire per sé privazione, e ogni ente siffatto non è del tutto privo di male e di imperfezione.

(*Summa de summo bono*, II, III, 13, pp. 51-52)

4. Teodorico di Vriberg: i quattro generi delle cose e la processione dal principio primo.

Proclo stesso distingue quattro generi di cose, e in essi cerca le operazioni proprie di ciascuno. Dice infatti la proposizione XX dell'*Elementatio theologica*: « superiore a tutti i corpi è la sostanza dell'anima, superiore a tutte le anime la natura intellettuale, superiore a tutte le ipostasi intellettuali l'Uno stesso ». Come si vede, egli esprime i primi tre generi di queste realtà con i nomi positivi loro propri; per il quarto usa invece una circonlocuzione che designa privazione, cioè l'unità, così come si dice nella proposizione V del *De causis*: « la causa prima è superiore a ogni descrizione, e vengono

a mancare le parole nel descriverla, quando si tratta di parlare del suo essere, giacché essa è al di sopra di ogni causa », e più oltre nella proposizione XXII: « la causa prima è al di sopra di ogni nome con la quale la si designa », e nella proposizione XXI: « il primo è ricco per se stesso e non vi è ricco maggiore », nonché nel commento a questa proposizione: « e il significato di ciò è la sua unità ».

(*De intellectu et intelligibili*, I, IV, pp. 125*-26*)

Al quarto posto, al di sopra di queste cose, e sopra di esse, Proclo pone l'Uno stesso: si deve osservare che in esso, similmente alle altre realtà, vi è una trasfusione interiore attraverso la quale quella sovra-benedetta natura, con la sua fecondità, si espande al di fuori di se stessa in tutto l'ente, creando questo dal nulla e governandolo, come si esprime Agostino nel *Super Genesim*, quando afferma: « Dio disse: "sia fatta la luce e il firmamento, e tutte le altre cose", cioè Dio generò il Verbo, nel quale vi era tutto ciò che sarebbe stato fatto ». Da ciò è chiaro che quell'Uno, che Proclo pone al quarto posto e sopra tutte le altre realtà, è fecondo anche intellettualmente; è bisogna osservare che, come tutte le cose procedono da lui intellettualmente, così tutte a lui ritornano. Perciò dice Proclo nella proposizione XXXIV: « così tutto ciò che si converte secondo natura, orienta la sua conversione verso il principio al quale deve la processione della propria sussistenza ». E nel commento a questa proposizione: « è manifesto dunque che oggetto di desiderio di tutti è l'intelletto, e che tutte le cose procedono da lui, e tutto il mondo ha la sostanza da lui ».

(*De intellectu et intelligibili*, I, IX, p. 130*)

Prova della verità delle argomentazioni che sono state qui addotte è questa: i filosofi hanno trattato del flusso degli enti dalla causa prima, e non soltanto ne hanno parlato i primi e i più importanti tra di essi, cioè Aristotele, Platone, Proclo, seguace di Platone, e il *Liber de causis*, ma anche con chiarezza Avicenna nella sua *Metafisica*, della quale Algazel è stato il compendiatore. I predetti filosofi affermano che le cose fluiscono da Dio secondo un certo ordine, cosicché prima procede da Dio la prima intelligenza e da questa la seconda e l'anima del primo cielo e il primo cielo, e dalla seconda intelligenza procede la terza e l'anima del secondo cielo e il secondo cielo, e così via, fino a quell'intelligenza dalla quale procede l'anima dell'ultimo cielo e l'ultimo cielo, e quell'intelligenza che causa la sostanza delle cose generabili e corruttibili. Ciò concorda con quanto è detto nel commento alla proposizione IV del *De causis*, e in molti altri passi di quel libro: tranne questo, tuttavia, che solo Dio crea secondo essi, come si dice nel *Liber de causis*: infatti il procedere di una cosa da un'altra non significa che l'una crei l'altra, ma creare è produrre in modo tale da non presupporre qualcosa di superiore, né un agente primo in virtù del quale agire, dal quale avere la virtù di agire, e che porti con sé ciò che viene agito dalla causa seconda medesima; poiché tutto ciò che produce la causa seconda nelle cose ordinate secondo essenza è prodotto in modo più eminente dalla causa superiore, come si afferma nel *Liber de causis* e nella proposizione LVI dell'*Elementatio theologica* di Proclo, che dice: « tutto ciò che è prodotto dalle cause seconde è prodotto in modo più eminente dalle cause prime, le quali hanno un maggiore potere causativo e producono anche le cause seconde ».

(*De intellectu et intelligibili*, I, XII, p. 132*)