

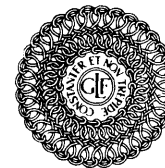
Titolo dell'edizione originale
Philosophie au Moyen Âge

© Éditions Castella, Albeuve (Suisse) 1987

Traduzione di Maria Garin

Paul Vignaux

LA FILOSOFIA NEL MEDIOEVO



Editori Laterza 1990

prima ebbe lo splendore delle *sette* arti liberali; i *sette* doni dello Spirito Santo elevaranno la seconda al disopra di ogni saggezza mondana. Con questi due *settenari* penetriamo nella mentalità medievale. Enumeriamo le discipline che compongono il primo: grammatica, dialettica, retorica (le tre insieme formano il *trivium*); aritmetica, geometria, astronomia, musica (queste quattro formano il *quadrivium*). Ecco qui la cultura da trasmettere, queste *arti liberali*. Ottant'anni dopo la morte di Alcuino un cronista giudica riuscita la sua opera; i *moderni*, Galli o Franchi, gli sembrano uguagliare gli *antichi* di Roma e di Atene. Cristiano di Troyes esprimerà del pari la continuità della cultura: «I nostri libri ci hanno insegnato che la Grecia ebbe la prima gloria della cavalleria e della cultura, poi la gloria della cavalleria e della cultura passò a Roma; ora è venuta in Francia».

Alla fine del secolo XII Parigi sembrerà la novella Atene; si tratterà del modo in cui la cultura è passata fin qui — *de translatione studii usque Parisium*. Risulta dai testi che il Medioevo serbò il senso di una trasmissione culturale dell'Antichità. Scartiamo la parola «cultura», se la sociologia tedesca ci porta a introdurre qualcosa di unico e d'incomunicabile; pensiamo all'idea di civiltà, legata all'unità della natura umana. Alcuino vede se stesso in un rapporto semplicissimo con gli Antichi. Il suo dialogo *De virtutibus* ce lo presenta in atto d'insegnare a Carlomagno: virtù, scienza, verità valgono per se stesse; il cristianesimo le apprezza e le coltiva. Domanda del discepolo: «E i filosofi?» — «Essi hanno saputo che queste cose appartengono alla natura umana e le hanno coltivate con estrema cura». — «Ma allora che differenza c'è tra questi filosofi e i cristiani?» — «Solo la fede ed il battesimo». L'antica saggezza fa riconoscere il proprio valore; i filosofi presentano al cristiano l'uomo semplicemente uomo; per uomini del Medioevo che si distinguono da loro solo nell'ordine della grazia gli Antichi rappresentano la natura. Dopo la trasmissione ecco la possibilità di comunicare; il primo risultato della nostra indagine è una relazione, poco sfumata, ma consapevole, del Medioevo con l'Antichità.

Alcuino ci dà una prima idea di questo ambiente carolingio dal quale, spesso, Scoto Eriugena è stato troppo isolato²; questi

² Giovanni Scoto Eriugena, nato in Irlanda nel primo quarto del IX secolo, è maestro alla scuola palatina prima della metà del secolo; sparisce dalla storia verso l'870.

annota *le nozze di Mercurio e della Filologia* di Marciano Capella, un compendio delle sette arti che si diffonderà nelle scuole; interviene da dialettico in una disputa sulla predestinazione; è abbastanza avanti nella conoscenza del greco da poter tradurre le opere dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita, i commenti che ne fece Massimo il Confessore (o Giovanni di Scitopoli), un trattato dell'uomo di Gregorio di Nissa. Le sue traduzioni, i suoi commenti, la sua speculazione del *De divisione naturae*, pervasi dall'influenza dei Padri greci, portano una luce d'Oriente che stupirà e ispirerà senza posa il Medioevo latino.

Agli occhi degli studiosi medievali, l'autore degli scritti dionisiani (che la critica moderna non ha potuto identificare), è un convertito da san Paolo, uno che comunica con l'Apostolo che fu rapito in Dio. Di qui l'eccezionale autorità di questo discepolo cristiano di Proclo che, senza dubbio, scrisse agli inizi del VI secolo. Nella versione di Scoto o di altri, citata e commentata da maestri famosi, la sua opera complessa offriva un'immagine del mondo degli spiriti e una concezione della vita spirituale che hanno influito, in senso diverso, sulla mentalità medievale. Il dottore delle *gerarchie celeste ed ecclesiastica* presenta «un mondo gerarchico in cui le differenze dei diversi ranghi non sono mai abolite», ove alle intelligenze stesse è assegnato un posto, secondo l'immagine dei luoghi intelligibili che l'ultimo neoplatonismo comunica al Medioevo attraverso Dionigi, primo intermediario. In un sapere gerarchico, in cui la luce viene dall'alto, gli spiriti si volgono verso il principio supremo in vista di una divinizzazione; l'Areopagita è anche il dottore della *teologia mistica*; un san Bonaventura, un Gerson lo riconosceranno come tale. L'influenza del suo neoplatonismo sulla mistica cristiana pone i più gravi problemi d'interpretazione di questa mistica: posizione centrale del Cristo, rango supremo della Trinità. Da un lato l'incarnazione del Verbo — senza intermediario — non permette forse un rapporto immediato dell'uomo con la divinità, nella «presenza del Cristo nel profondo delle coscienze cristiane» (R. Roques)? E d'altro lato, al termine dell'ascesa spirituale, una volta negati i *nomi divini*, l'unione ultima può presentarsi, sia come «partecipazione alla corrente della vita divina», essenzialmente trinitaria (A. Stolz), sia — per «un ritorno offensivo del platonismo» — come fusione nell'«Unità primordiale» di Plotino (Lossky), al di là della Trinità della dogmatica cristiana.

Per Giovanni Scoto come per Dionigi la ricerca della verità si identifica con l'interpretazione della Scrittura. Padri, greci o latini, sono gli interpreti del testo sacro, ma la loro autorità di uomini non è l'autorità divina: procedendo dalla ragione resta al disotto. Si è troppo parlato di razionalismo in casi dove si tratta solo di capire la rivelazione, essendo accettato che l'intelligenza presuppone la fede e che al di là del senso delle parole divine non c'è nulla da cercare. Il significato *teologico* della Bibbia, quello che rimanda al Divino, si determina dialetticamente. Arte della discussione: *disciplina bene disputandi*, la dialettica verte sulla sostanza, segue la natura di tutte le cose che separa per riunirle: *divisio naturalis omnium, substantiarum omnium collectio*. Si scopre il gusto del grammatico per le opposizioni formali nella famosa divisione quadripartita: *natura - quae creat et non creatur - quae et creatur et creat, - quae creatur et non creat - quae nec creat nec creatur*. Al primo e al quarto momento, la natura che crea non creata e quella che non creata non crea, troviamo sempre Dio, principio e fine di tutto il resto, ma la loro distinzione indica, al di là del Creatore, che la creazione esprime la trascendenza di un Assoluto in riposo, invisibile. Nel terzo e nel secondo momento, con la natura creata e non creante e con quella creata e creante, si passa agli esseri e ai loro archetipi; qualificando gli uni e gli altri come creature Eriugena colloca le Idee al disotto di Dio. Condannato nel 1210 e nel 1225, nei primi fermenti del secolo XIII, il suo *De divisione naturae* sarà di nuovo colpito nel 1241, quando l'università di Parigi vieterà che si rifiuti nell'eternità agli uomini e agli angeli la visione dell'essenza divina in se stessa e che si ammettano verità eterne diverse da Dio. Queste condanne non devono portare a misconoscere né l'influenza di Giovanni Scoto, sia pure condannato, né la sua ricerca di una felicità che consiste nell'intelligenza della parola di Dio.

Questo teologo non cerca che Dio: in tutte le cose, dice, non dovete vedere che Lui — *nil aliud in ea intelligas nisi Ipsum*. Mantiene davanti a tutti i dati, dell'intelletto come dei sensi, l'atteggiamento che ha davanti alla Scrittura: ogni dato, visibile o invisibile, è una *teofania*, in cui la divinità appare più o meno; tutte queste teofanie procedono da Dio nel medesimo spirito delle parole della Bibbia: per farLo conoscere. Creazione, qui, significa manifestazione: rivelando agli spiriti il Dio che, senza una tale rivelazione, neppure gli angeli possono vedere, le Idee — Bontà,

Essenza, Intelligenza... — sono così delle creature, di un grado superiore agli esseri che ne partecipano; di Dio si può anche dire che «si crea» per significare che si manifesta. Nel tempo stesso in cui fa capire questi paradossi eriugeniani, la nozione di teofania inizia a uno stato d'animo tipicamente medievale: il simbolismo universale. Gilson ha definito molto bene questo punto di vista: «Il mondo naturale in cui viviamo è esattamente del medesimo ordine della Scrittura, e il significato delle cose è esattamente lo stesso di quello dei salmi o delle profezie», — poiché il loro compito è di riportarci a Dio.

Questo ritorno, che assume un senso cosmico, si chiama *deificatio*: gli esseri trasfigurati, divinizzati, non fanno più altro che manifestare Dio; dopo la fine di *questo* mondo, ogni natura, corporea o spirituale, apparirà *non* essere altro *che* Dio; l'uomo ascenderà al disopra della propria natura, che non apparirà più: Dio solo apparirà. Eriugena ricorda la *Prima ai Corinzi*: Dio sarà tutto in tutti. Per esprimere la deificazione Massimo il Confessore gli fornisce due metafore: il ferro in fusione sembra fuoco; l'aria illuminata non si vede; solo la luce regna. Si tratta di *appareanza*: *sappiamo* che il ferro rimane, e anche l'aria. Allo stesso modo non si vedrà più che Dio, ma l'integrità delle nature rimarrà — *naturae integritate permanente*. Giovanni Scoto fa, dopo Massimo, questa riserva fondamentale, che sarà ripresa da san Bernardo. Vane precauzioni; a questo proposito alcuni storici parleranno di panteismo. Ma perché vogliono che le creature si perdano nella divinità, proprio là dove si salvano? Ascoltino Eriugena che spiega loro come le cose inferiori siano in effetti naturalmente attirare e assorbite dalle superiori non per non essere, ma per essere, in queste ultime, di più; salvate, sussistenti, e facenti tutt'uno. *Inferiora vero a superioribus naturaliter attrahuntur et absorbentur, non ut non sint, sed ut in eis plus salventur, et subsistant, et unum sint*. Concludiamo che delle nature rimarrà ciò che è proprietà costitutiva di ciascuna: *naturarum igitur manebit proprietas*. Nonostante lo schema del ritorno vediamo comparire l'irreversibile nel corso delle cose: queste nature, una volta create, che saranno un giorno trasfigurate, mai distrutte. Ugo di san Vittore, nel secolo XII, sarà più perspicace degli storici del XIX. Questo agostiniano proteso verso la visione di Dio si è reso conto di quanto Giovanni Scoto ci separa da Lui dichiarandolo inconoscibile se non per via di teofanie, manifestazioni della di-

vinità distinte dalla divinità stessa; nel *De divisione naturae* nessun intelletto, neanche angelico, coglie la divinità senza questa mediazione; quel Dio che appare in tutte le cose rimane assolutamente inaccessibile *in sé*. Impossibile immaginare, nell'ordine della conoscenza, una distinzione più radicale. Rifiutando la tesi di Scoto Eriugena, Ugo ci offre la posizione comune del Medioevo, secondo cui l'ascensione dello spirito si ferma solo alla visione stessa dell'essenza divina. Lo stesso Dio è *immediatamente* nostro principio e nostro fine: bisogna che non vi sia, al di fuori di lui, niente per renderci eternamente felici, come niente ci è potuto essere, fuori di lui, per crearci — *ut non sit aliud extra ipsum, in quo beatificemur, sicut aliud esse non potuit praeter ipsum, a quo crearemur*. Si ritorna come si procede, senza intermediario: si esce da Dio, *exitus*, si rientra in Dio, *reditus*: per Tommaso d'Aquino l'ordine in teologia consisterà nel seguire questo movimento. Secondo un rilievo di Bréhier, l'«immagine cristiana e l'immagine neoplatonica dell'universo hanno in comune una specie di ritmo», processione e ritorno; ma il cristianesimo presenta «una serie di avvenimenti ciascuno dei quali parte da una libera iniziativa: creazione e caduta, redenzione e vita futura nella beatitudine»; in una dialettica che pare dover ritrovare alla fine l'Unità originaria, il *De divisione* introduce questa storia. Come inserirvi l'Incarnazione, novità che riguarda Dio stesso? Questa, nel IX secolo, è la dimensione dei problemi qui posti.

Ugo di san Vittore ci ha trasportato al secolo XII. Il X, e anche l'XI, si presentano come secoli di ferro, età oscure, in cui il sapere viene tramandato da poche scuole. Un ideale perdura; al confine dei due secoli il papa Silvestro II, il famoso Gerberto, ne offre una formula: poiché, ci dice, regolare i costumi e regolare l'espressione sono cose inseparabili dalla filosofia, ho sempre unito nel mio studio, all'arte di vivere bene, l'arte di esprimersi bene — *cum ratio morum dicendique ratio a philosophia non separantur, cum studio bene vivendi semper conjunxi studium bene dicendi*. Ed ecco di nuovo l'umanesimo medievale. Impiegare questo termine significa rifiutare la vecchia definizione del Medioevo basata sul disprezzo del mondo, il famoso *contemptus saeculi*. Non ne proponiamo una nuova: non si può ridurre un'epoca a un'essenza. Prima di insistere sull'aspetto umanistico, consideriamo il suo opposto, mai assente, talvolta predominante.

Pier Damiani incarna, intorno al 1050, il disprezzo monacale del secolo. Nel suo trattato sulla perfezione monastica la legge di Mosè determina il trattamento che il cristiano deve, prima di farne uso, far subire alla filosofia e al corpo delle scienze profane. Come la schiava del *Deuteronomio* «essa dovrà rasare i suoi capelli e tagliare le sue unghie: lascerà le vesti che portava quando fu fatta prigioniera e comincerà con lo stare un mese in casa a piangere il padre e la madre. Poi entrerai nella sua stanza, dormirai con lei e sarà la tua sposa». Pier Damiani teme anche il fascino della grammatica; il diavolo sa fare uso di questa disciplina. Non ha forse detto: «Sarete come degli dei»? *Eritis sicut dii*: i nostri primi padri impararono dal tentatore a declinare il termine «Dio», parlandone al plurale. L'opuscolo di Pier Damiani contro «i monaci che si mettono in testa di imparar la grammatica» si colloca in una lunga serie: un abate del IX secolo, Smaragdo, aveva contrapposto l'autorità dello Spirito Santo a quella del grammatico Donato; nella prima metà del secolo XIII il domenicano Fishacre riprenderà, contro coloro che, col pretesto della teologia, fanno della grammatica, il genere brutale di paragone biblico: così a lungo attaccati alle scienze secolari, che sono semplici serve, costoro si offrono all'amplesso della padrona solo quando, vecchi, non possono più generare; e questa misconosciuta è la saggezza divina, «più bella del sole!» Oggi stentiamo a concepire che la grammatica sia incorsa in queste mistiche collere che presuppongono, dall'altro lato, qualche entusiasmo. La storia della filosofia ricorda le teorie metafisiche degli autori medievali, mentre lascia da parte i giuochi formali, tanto lontani dalla nostra mentalità e privi d'interesse per noi. Tuttavia non si deve dimenticare la formazione comune delle intelligenze, grammaticale e logica a un tempo. Sant'Anselmo ha scritto un trattato *De grammatico* su questa questione: *an grammaticus sit substantia an qualitas* — è il grammatico una sostanza o una qualità? Agli occhi del grande teologo questo genere di esercizio insegnava a discutere, a pensare. Prima di apparire comunemente vana — e ci vollero dei secoli — questa tecnica ha interessato, appassionato gli uomini. E si capisce perché: quando un uomo del secolo X applicava alla Scrittura le regole dei grammatici, trattava la parola di Dio come parola umana. Un teologo d'oggi, padre Chenu, ci spiega molto bene: «Il metodo grammaticale per leggere la Bibbia provocò al suo tempo gli stessi anatemi che, nel secolo

del cristiano, concepire un diritto dell'Ordine francescano o dell'Impero contrapposibile alle decisioni pontificie, per Occam significa semplicemente ricordare ai teocrati la limitazione di qualunque potere umano, vietar loro di utilizzare l'autorità del Cristo contro i diritti e le libertà — *jura et libertates* — che i loro simili ricevono dalla natura e da Dio stesso, chieder loro, infine, come il Vicario del Cristo può detenere un supremo potere temporale per concessione del Salvatore che lo ha rifiutato per sé assumendo umanità, sofferenza e morte — *homo passibilis et mortalis*. Il medesimo spirito anima la difesa della povertà e dell'indipendenza dell'impero nei confronti del Clero.

Capitolo sesto

ASPETTI DEI SECOLI XIV E XV

Poiché non possiamo, in un ultimo capitolo, presentare un quadro valido della vita intellettuale dei secoli XIV e XV, che ancora conosciamo in modo troppo lacunoso, ci soffermeremo soltanto su alcuni suoi aspetti. Lasciando da parte «il ritorno delle lettere» (Petrarca contemporaneo di Occam...), la continuità dell'averroismo e parecchi altri fatti di cultura o correnti di pensiero, si può fissare qualche problema: mistica speculativa, critica e speculazione in metafisica e in teologia, filosofia o scienza della natura, analisi delle condizioni di salvezza.

Prima che Guglielmo di Occam insegnasse, Meister Eckhart aveva scritto e predicato¹. Su questo domenicano sassone accusato di eresia nel 1326 davanti al vescovo di Colonia e di cui ventisette proposizioni furono condannate, dopo la sua morte, dal papa Giovanni XXII, abbondano i libri. Gli uni difendono, dal punto di vista della Chiesa, il suo pensiero, se non le sue espressioni; gli altri confermano che era un libero pensatore. Allo stato presente della pubblicazione e della conoscenza dei testi sembra difficile ricostruire il significato originario di tesi che vanno collocate nel loro ambiente teologico. Questo sarebbe un compito conclusivo, dopo uno studio completo. Ma è uno studio che resta da fare. Quando si è detto di Eckhart che era un mi-

¹ Eckhart, nato verso il 1260 a Hockheim presso Gotha, fu forse allievo di Alberto Magno a Colonia, studiò e insegnò a Parigi dal 1300 al 1302, fu provinciale di Sassonia dal 1303 al 1307, predicò con grande successo, specialmente a Strasburgo, insegnò a Colonia dove, nel 1326, è citato davanti al tribunale del vescovo; si appella al papa il 13 febbraio 1327, anno senza dubbio della sua morte. La condanna da parte di Giovanni XXII sopraggiunge il 27 marzo 1329.

stico, bisogna spiegare in che consiste questo misticismo. Riccardo di San Vittore e san Bonaventura ci hanno insegnato a non contrapporre, con troppa facilità, mistica e scolastica. A che ci fa pensare quest'ultimo termine? A una formazione, a una *formamentis*. In questo senso il nostro domenicano è uno scolastico: ne testimonia la concezione del suo *Opus tripartitum*. Quest'opera, in gran parte perduta, si componeva di tre parti: un *Opus propositionum*, dove, in quattordici trattati, l'autore sosteneva più di mille tesi, — *propositiones tenet mille et amplius*; — un *Opus quaestionum*, dove erano discusse delle questioni nell'ordine della *Summa* di Tommaso d'Aquino; — un *Opus expositionum*, esposizione della Scrittura, trattata come raccolta di luoghi aventi 'autorità'. Dall'*Opus propositionum* dipendono le altre due parti. Ci si trova così davanti a una prima proposizione: l'Essere è Dio — *Esse est Deus*, — una prima questione: esiste Dio? — *Utrum Deus sit*, — una prima autorità: «In principio, Dio ha creato il cielo e la terra» — *In principio creavit Deus caelum et terram*. Si dimostra la verità della proposizione; di là si ricava la risposta alla questione — *ex propositione jam declarata* (dalla proposizione già spiegata), — e la spiegazione dell'autorità — *ex praemissa propositione* (dalla proposizione posta all'inizio). Questo è il metodo presentato dal Maestro, che aggiunge: «Partendo da questa prima proposizione, se si ragiona bene, si risolvono tutte o quasi, le questioni relative a Dio, e si spiega chiaramente, mediante la ragione naturale, la maggior parte dei testi, anche oscuri e difficili, che parlano di lui». Rispondere a questioni, interpretare dei testi: dialettica ed esegesi (i commenti biblici tengono un gran posto nell'opera di Eckhart); ritroviamo le condizioni medievali della *doctrina sacra*. Conveniva segnalarne la presenza senza tuttavia anticipare un giudizio sul significato di scritti, parte nel latino della scuola, parte in lingua tedesca che sono valse all'autore titoli come «creatore della prosa tedesca», «padre della speculazione tedesca». Questi giudizi sull'influenza del Maestro non riguardano la nostra trattazione. Noi prendiamo semplicemente come punto di partenza di qualche riflessione i più antichi scritti latini dove si può trovare «il nocciolo primitivo ed essenziale» (G. Della Volpe) di questo misticismo, il fondamento che egli attribuisce all'unione con Dio, in una dottrina apparentemente opposta alla prima proposizione dell'*Opus tripartitum* sull'identità dell'Essere con Dio.

Nell'anno scolastico 1302-1303 Eckhart insegna a Parigi come maestro di teologia; sostiene una disputa con un altro maestro, il francescano Consalvo di Balboa, a fianco del quale si trova Duns Scoto, baccelliere sentenziario. Ricollociamo in queste circostanze una questione: *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*, che dipende da un'altra sull'intellezione nell'angelo. «Essere e conoscere sono in Dio la stessa cosa?» (si tratta di conoscere attraverso l'intelletto); il domenicano tedesco, non solo pone l'identità in Dio dell'intellezione, come di ogni azione, con l'essere: «l'essere stesso è lo stesso conoscere» — attraverso l'essere stesso (Dio) opera tutto, *ipsum esse est ipsum intelligere — per ipsum esse omnia operatur*. Egli dà a questa identificazione il significato di una certa preminenza dell'intelletto sull'essere: «Per il fatto di conoscere, per questo egli è» — «è lo stesso conoscere che è il fondamento dello stesso essere»; *quia intelligit ideo est — est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse*. C'è una trascendenza del conoscere: «Il conoscere è più elevato dell'essere» — *intelligere est altius quam esse*. L'essere è, in effetti, ciò che Aristotele divide nelle sue dieci categorie, qualcosa di definito, di determinato in genere e specie; il conoscere, al contrario, si presenta, come tale, con un carattere di indeterminazione, di indefinito: «L'intelletto e il conoscere sono qualcosa di indeterminato»; «un'azione di questo genere (conoscere attraverso l'intelletto) è un'azione semplicemente indeterminata» — *intellectus et intelligere est aliquid indeterminatum — talis actio (sc. intelligere) est infinita simpliciter*. Le nostre due questioni si riferiscono — anch'esse! — al *De anima* di Aristotele: un intelletto che deve estendersi a tutto non può essere mescolato con nulla in particolare, limitato da una natura. Questa «mancanza di limite» dell'intelligenza in atto esprime qui la trascendenza di Dio, la sua purezza — *puritas essendi* — nei confronti dell'essere definito dalla determinazione come causato o «creabile». Opponendo all'essere così inteso questo puro conoscere si distingue il creato dall'increato; una predica latina che sarà annotata da Nicola Cusano insegna che, se negli esseri senza materia, intellettuali, non si trova l'unità divina — *sunt non unum*, — è perché la loro essenza non è il loro essere (*esse*) o piuttosto perché il loro essere non è conoscere — *quia ipsorum esse non est intelligere*, nel senso assoluto che questa parola riveste per Eckhart. Mentre, per mantenere l'essere sul piano del creato le questioni di Parigi citano il

De causis, esse si riferiscono alla Bibbia per esaltare il conoscere, invocando la preminenza del Verbo, volto interamente verso l'intelletto che lo esprime — *se toto est ad intellectum, et est ibi dicens et dictum* — e, tema durevole, il carattere increato della Sapienza. E il maestro parigino non si lascia contrapporre il testo famoso dell'Esodo che, per Tommaso d'Aquino e Duns Scoto, giustificava la loro maniera di trattare l'essere (d'altra parte concepito in modo diverso) in teologia: anticipando un'esegesi moderna egli risponde che, dicendo: *Ego sum qui sum*, Dio non rivela il suo nome, ma rifiuta di darsi un nome.

Negli sviluppi della sua dottrina, elevando l'essere al punto da identificarlo con Dio — *esse est Deus* — il domenicano tedesco non rinuncia alla sua alta idea del conoscere. Vede attaccata e difende, alla fine della sua vita, la tesi seguente: *Una virtus est in anima, si anima esset tota talis, tunc esset increata*. «C'è nell'anima una virtù — l'intelletto — tale che, se l'anima fosse interamente questa, sarebbe increata». Dio, spiega il Maestro, ha creato l'uomo a sua immagine: «in modo che sia intelletto come è intelletto lui stesso, che è intelletto puro, increato, che non ha nulla in comune con nessuno». Distinguiamo due pensieri qui collegati: tra l'increato, la divinità e l'intelletto puro c'è equivalenza; in noi che non siamo puramente intelletto, l'intelletto è l'immagine di Dio, il tempio dove, in noi, egli dimora. Il legame tra i due pensieri risulta dal carattere assoluto, dalla purezza del conoscere su cui si ragiona: nozione capace di manifestare alla fede la trascendenza di Dio e la possibilità di unirsi a lui. Come noterà Nicola Cusano in margine alla predica tedesca già citata, se solo in Dio non c'è altro essere che il conoscere, solo nell'intelletto si troverà «Dio in quanto Dio». Ci si unisce a lui elevandosi nell'intellettualità — *ascendere ad intellectum*. Nel senso mistico del termine conoscere, «noi non possiamo conoscere Dio se non siamo in qualche modo Dio» (V. Delbos): tale è in Eckhart la virtù dell'intelletto di cui mantiene l'eccellenza posta da lui all'inizio della sua attività contro Consalvo di Balboa.

Questo francescano non voleva che fosse l'azione del conoscere a rendere l'uomo *deiforme* (perfettamente simile a Dio), ma l'atto di amare: *diligere est major deiformatio quam intelligere*. Come ragione per cui l'anima è gradita a Dio Eckhart aveva posto il fatto di sapere: «Si è graditi a Dio proprio perché si sa» — *aliquis praecise est Deo gratus quia sciens*. Consalvo trasecola: cosa

diventa la carità quando abbandoniamo un *volontarismo* in base al quale ci uniamo a Dio attraverso la capacità di amare, superiore a quella di conoscere? Il Maestro domenicano resterà tuttavia fedele al suo *intellettualismo*, collocando la grazia solo dal lato dell'intelletto — *in solo intellectu* —, luogo dell'immagine divina e dell'unione mistica. Questa si presenterà dunque come «un'estensione del sapere» o piuttosto come il sapere stesso, raggiungendo la sua purezza, l'unità che esso è in Dio; poiché quello d'Israele è, stando alla predica latina già citata, Dio veggente e dei veggenti: *Deus Israel Deus videns Deus videntium*. Afferrabile dal solo intelletto, principio di unione, — *solo intellectu capitur* —, totalmente intelletto, ragione di unità. È il dio uno — *qui est intellectus se toto Deus unus est*. Rilevando che dirlo uno e dirlo totalmente intelletto sono qui «una sola e medesima cosa», Gilson suggerisce forse come superare una difficoltà che compare al grado più alto della dottrina, o piuttosto dell'esperienza del teologo mistico.

Il luogo di salvezza, identico al principio ultimo, si situa, pare, al di là della Trinità e delle sue processioni, movimento eterno in una Unità di indistinzione e di riposo. Già segnalata a proposito di Scoto Eriugena, questa difficoltà non si presenta solo ai mistici cristiani che si ricordano dell'Uno neoplatonico; la si ritrova nella speculazione di Scoto. La sua metafisica gli permette di concepire, tra l'essenza divina e le proprietà costitutive delle persone, una distinzione tale che bisogna vedere quest'essenza separata dalle persone, come un oggetto possibile d'intuizione e di amore beatificante. Infatti, nell'ordine di salvezza liberamente fissato da Dio, l'essenza non è data senza le persone, ma resta assolutamente possibile — *de potentia Dei absoluta* — che lo sia. In un contesto ben diverso, la mistica di Eckhart, che d'altronde è un dialettico, non offre forse, a parte la Trinità, al di fuori delle relazioni e della vita interpersonali, la solitudine e «il deserto» della Deità, essenza che, secondo la formula tradizionale «non genera», distinta dunque dal Padre che è, per la sua paternità stessa, «fecondazione, germinazione, produzione»? Questa distinzione, è detto in un luogo, si impone «secondo il nostro modo di conoscere». Ma si tratta qui di concetti esteriori al reale, separabili gli uni dagli altri? L'impossibilità di distinguere due oggetti si manifesta forse attraverso l'identificazione dialettica segnalata dal Gilson: «L'unità è paternità», — identificazione comprensibile se si tratta dell'u-

nità di un intelletto che implichi il Verbo, nell'identità di una riflessione su di sé... Accostandosi al punto di vista da cui essenza e Padre appaiono inseparabili, si avrebbe il presentimento della coesistenza, sottolineata da Rudolf Otto, dei due aspetti del divino secondo il Maestro della Turingia: fermata e riposo, da un lato, e, d'altro lato, flusso, «ebollizione», vitalità.

Questa mistica in cui un Verbo incarnato può portare al Padre e alla deità in lui, presuppone la nozione di un sapere o di un conoscere — *intelligere* — che sia Dio. Essa non esclude che l'essere — *esse* — sia ugualmente Dio, a condizione, evidentemente, che si attribuisca a questo termine un significato diverso da quello adottato dalle questioni di Parigi. Con l'*Opus propositionum*, questo nuovo significato si scopre in una dialettica molto semplice che dipende dall'idea di creazione: se tutte le cose sono in virtù dell'essere, come tutti gli oggetti bianchi sono tali per la bianchezza, — *sicut omnia sunt alba ab albedine* —, bisogna che, per restare il Creatore, Dio sia l'essere: *omne quod est, per esse est. Esse autem Deus est*. Identico a Dio, specialmente allo Spirito Santo, l'essere che, paragonabile al bianco, agisce come una forma, si situa nel mondo come l'anima nel corpo: l'anima concepita alla maniera di Alberto magno (Muller-Thym). Divino, dunque unico, questo *esse* fa immediatamente esistere, non questa o quella creatura, ma tutto il creato: l'universo cui la causa prima guarda per prima cosa, prima che alle sue parti — *totum universum est primo intentum a causa prima*. Poiché l'unità del mondo nella creazione corrisponde all'unità del Creatore, Eckhart vede «scompare» una questione, la difficoltà di Avicenna che ancora «pesa» sui suoi contemporanei: come derivare dal principio unico la molteplicità degli esseri? Altrettanto, e più, rispetto a questo aspetto cosmico va segnalato il senso religioso di questa ontologia; seguendo Rudolf Otto, il Gilson ricorda in proposito la dottrina luterana della giustificazione: l'essere, dice, è «attribuito agli esseri da Dio senza mai diventare il loro essere proprio», sempre in via di creazione, come il giusto di Lutero, sempre in via di giustificazione, in forza di una giustizia attribuita, mai sua «propria». Eckhart scrive d'altra parte: *Justus ut sic totum suum esse accipit ab ipsa justitia* —, il giusto come tale riceve tutto ciò che è dalla giustizia stessa, che è Dio, termine trascendente dell'analogia secondo cui questa perfezione è attribuita a una creatura. Bisogna credere, tuttavia, con R. Otto, che questa mistica

speculativa sia «colorita» o piuttosto «penetrata» dalla dottrina cristiana della giustificazione?

Come nota il Gilson, i continuatori di Eckhart sono dei «maestri della spiritualità cristiana»: Giovanni Taulero, Enrico Susone, Giovanni Ruysbroeck. L'opera del primo influì su Lutero che pubblicò sotto il titolo *Teologia germanica* un'opera nata da questo ambiente spirituale. In una delle sue prediche Taulero segnala, fondandosi sulla dottrina di una «base» o di una «cima» dello spirito — *abditum... apex mentis* — la continuità di pensiero fra Alberto Magno, Teodorico di Freiberg e Meister Eckhart. L'*Ornamento delle nozze spirituali* di Ruysbroeck è vivamente criticato da Giovanni Gersonne che, utilizzando il nominalismo, intende liberare la teologia mistica, che esalta, da implicazioni speculative pericolose e farne uno strumento di riforma spirituale e universitaria: si tratta di strappare i teologi a quella vana curiosità nelle cose di fede che trascina persino dei francescani, come lo scotista Giovanni da Ripa, ad analizzare, a distinguere col giuoco delle «distinzioni formali» l'essenza di Dio. Al contrario, ad attirare verso Eckhart, come verso Eriugena e Proclo, il cardinale Nicola Cusano², è la fecondità speculativa degli scritti mistici: grande erudito, grande umanista, il Cusano continua la tradizione dionisiana e l'elaborazione medievale dell'idea di infinito; per considerare questo come tale — *infinitum ut infinitum* — bisogna saperlo sconosciuto — *ignotum* —, alla maniera, infine, dei mistici nella loro «visione del Dio invisibile»; facendo coincidere gli opposti (massimo-minimo, necessario-impossibile), il metodo della «dotta ignoranza» contraddice la logica aristotelica da cui Nicola constata, a metà del secolo XV, che i suoi contemporanei non possono staccarsi senza una vera e propria conversione. In questa dottrina di un Assoluto che implica tutto, anche gli opposti, di un intelletto in opposizione con la ragione discorsiva, Aristotele è deliberatamente abbandonato, ma il Cristo resta, con la grazia e la fede: oggetto, dopo Dio e il mondo, del terzo ed ultimo libro del *De docta ignorantia*.

Nicola di Autrecourt, maestro parigino condannato nel 1346, è un bell'esempio, un caso estremo di critica che ha richia-

² Taulero: 1300-1361; Susone: 1300-1365; Ruysbroeck: 1293-1381; Gersonne: 1363-1429; Nicola Cusano: 1401-1464.