



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee  
Consiglio Nazionale delle Ricerche  
<http://www.iliesi.cnr.it>

ARCHIVIO TULLIO GREGORY  
<http://www.iliesi.cnr.it/ATG/>

*Forme di conoscenza e ideali di sapere nella cultura medievale*  
di Tullio Gregory

«Archives internationales d'histoire des sciences», 38 (1988), pp. 189-242.

Parole chiave: filosofia e teologia, fede e ragione, patristica greca e latina, XIII-  
XIV secolo, *mundana sapientia*

## I - ARTICLES

### FORME DI CONOSCENZA E IDEALI DI SAPERE NELLA CULTURA MEDIEVALE \*

TULLIO GREGORY \*\*

In una foresta vicino a Parigi, Raimondo Lullo se ne stava presso una sorgente, triste e desolato, assorto nell'esame delle false dottrine insegnate da alcuni filosofi e affidate ai loro scritti, del tutto contrarie alla teologia che è signora della filosofia ... Mentre Raimondo si domandava con stupore come Dio – somma verità e sapienza – permetta tanti errori in questo mondo, arrivò un filosofo di nome Socrate e, salutato Raimondo che aveva in mano un libro sugli errori di alcuni filosofi, gli chiese perché era così triste e assorto. Raimondo, restituito il saluto, rispose che stava cercando come poter mettere d'accordo teologia e filosofia secondo la concordia che ci si aspetta fra causa e effetto. Socrate di rimando gli disse che anche lui, da molti anni, desiderava conoscere quella stessa concordia.<sup>1</sup>

In questo immaginario incontro di Raimondo Lullo con Socrate e nella problematicità della risposta del filosofo greco si potrebbe esser tentati di ritrovare emblematicamente riassunto tutto l'itinerario del pensiero medievale, se non si corresse il rischio di ipostatizzare in due termini – *philosophia* e *theologia* – un più complesso discorso lungo il quale, secondo prospettive diverse, si è venuto organizzando e sistemando nel corso dei secoli il patrimonio dell'esperienza cristiana. La stessa polivalenza di significati che dall'età patristica alla fine del Medioevo vengono assumendo i termini *philosophia* e *theologia* (dalla *philosophia Christi* alla *philosophia Aristotelis*, dalla *theologia* varroniana alla teologia come scienza) indica come sarebbe fuorviante pretendere di seguire la loro concordia o discordia attraverso i secoli della cultura medievale, quasi si trattasse di categorie

\* Relazione presentata in apertura della prima sessione plenaria dell'VIII Congresso internazionale di filosofia medievale (Helsinki, 24-29 agosto 1987), dedicato al tema: "Conoscenza scientifica e scienze nella filosofia medievale", pubblicata anche nel *Giornale critico della filosofia italiana*, 67 (1988), 1-62.

<sup>1</sup> *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita*, ed. O. Keicher, *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 7 (1909, n. 4-5), 95.

\*\* Istituto di Filosofia  
Università degli Studi 'La Sapienza'  
Via Nomentana, 118  
I - 00161 Roma



permanenti e intemporalmente di cui fosse compito dello storico individuare la varia manifestazione nel tempo.

Analoga ampiezza di significati assumono *scientia* e *sapientia* (di cui *philosophia* e *theologia* pretendono essere espressioni supreme), termini usati ora per distinte forme di sapere, ora come sinonimi per indicare una gamma di esperienze vastissime, di ideali di conoscenza e di vita, con significati tutti autorizzati tanto dalla tradizione classica quanto dal latino biblico e dalle traduzioni medievali di opere filosofiche. Anche qui sarebbe facile allineare testi che confermano la polisemia di *sapientia* – dalla *sapientia Dei* dell'*Ecclesiastico* alla *sapientia* come *universalis scientia* “primorum principiorum et causarum” di Aristotele – così come la varietà di significati di *scientia*, dalla *scientia* carisma alla *scientia quae inflat*, dalla sua identificazione con la metafisica alla *scientia temporalium rerum*; né certo può ricondursi il concetto medievale di *scientia* alla definizione degli *Analitici* di Aristotele se non a patto di rinserrare nel *nemus aristotelicum* tutto il complesso itinerario di una cultura alla ricerca di un sapere non effimero. Anche la classica distinzione agostiniana fra *sapientia* e *scientia* (“Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis, ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis”) è messa in discussione dallo stesso Agostino (“Nec ista duo sic accipiamus, quasi non liceat dicere vel istam sapientiam quae in rebus humanis est vel illam scientiam quae in divinis. Loquendi enim latiore consuetudine utraque sapientia, utraque scientia dici potest”) e tale oscillazione di significati variamente soggiace a tutta la tradizione medievale<sup>2</sup>.

Osservazioni non diverse potrebbero farsi su altri termini strettamente connessi a quelli sin qui ricordati, come *ratio* e *intellectus*, *visio* e *theoria*, *doctrina* e *disciplina*.

Ciò non vuol dire che la storia di queste parole e dei significati che via via sono venute assumendo non costituisca una trama utile al nostro discorso che dovrà tuttavia puntare a individuare, se possibile, quali contenuti essi veicolino, senza presumere di avere una preliminare definizione di cos'è *scientia* o sapere e senza privilegiare la teorizzazione di un metodo in rapporto al quale si credesse possibile individuare cosa è *scientia* e cosa non lo è: presupposto che talora soggiace alle sottili indagini storiografiche sul grande dibattito che dividerà i vari indirizzi teologici fra XIII e XIV secolo attorno alla concezione della teologia come scienza, ove la scientificità è stata spesso misurata sul metro della logica aristotelica.

\* \* \*

<sup>2</sup> Agostino, *De Trinitate*, XII, xv, 25; XIII, xix, 24, ed. W.J. Mountain-Fr. Glorie (Turnholt, 1968), 379, 417; “nomen sapientiae accipitur pro scientia et e converso, ut docet Augustinus ...” annoterà Roberto di Kilwardby riferendosi a questi luoghi (Roberti Kilwardby *De natura theologiae*, ed. Fr. Stegmüller, [Monasterii, 1935], 45).

“Il cristianesimo è la dottrina del Cristo, nostro salvatore, costituita di pratica, fisica e teologia”: così, in un testo ben noto, Evagrio Pontico all’inizio del suo *Trattato pratico o il monaco*<sup>3</sup>.

Se sul finire del IV secolo l’identificazione di cristianesimo e di filosofia era acquisita – seguendo del resto l’evoluzione del termine stesso φιλοσοφία in età ellenistica da tempo risolta in εὐσέβεια (“nullum post nos habiturum dilectum simplicem, qui est philosophiae, quae sola est in cognoscenda divinitate frequens obtutus et sancta religio”)<sup>4</sup> – dovrà qui essere sottolineata la risoluzione nella “dottrina (δόγμα) di Cristo” delle discipline filosofiche (secondo un tradizionale schema tripartito), intese come momenti di un itinerario spirituale: la πρακτική realizza quell’impossibilità che è presupposto per i successivi momenti della γνωστική; la fisica (γνώσις φυσική) o “scienza (γνώσις) vera degli esseri” identica al “regno dei cieli” – e la θεολογική – “regno di Dio” o “scienza (γνώσις) della santa Trinità”, “coestesa alla sostanza dell’intelletto”<sup>5</sup>.

Un’esperienza cruciale della patristica greca era definitivamente fissata: non solo la filosofia prepara all’intelligenza della fede, ma la realizza in una tensione escatologica ove l’ὁμοίωσις θεῷ è il regno di Dio, contemplazione faccia a faccia della verità. L’insegnamento evangelico – “haec est autem vita aeterna ut cognoscant te, solum verum Deum et quem misisti Iesum Christum” (*Joh.*, 17, 3) – e il versetto paolino (*I Cor.*, 13, 12) “videmus nunc per speculum in enigmate, tunc autem facie ad faciem”, orientano l’itinerario della speculazione cristiana come tensione dalla fede alla visione: la filosofia – una volta identificata con la γνώσις e l’εὐσέβεια, conoscenza dei misteri e pratica della vita cristiana – assume una densità nuova poiché consegue, in forza della mediazione di Cristo, quella pienezza di conoscenza vanamente cercata dalla filosofia pagana.

In questa prospettiva – ove il conoscere costituisce la struttura portante perché termine ultimo della vita del credente è la conoscenza della verità – la riflessione cristiana, rivendicando il titolo di vera filosofia, realizza un sapere che trova il suo fondamento nella rivelazione di Dio, nella Bibbia parola di Dio, nella storia della salvezza al cui centro sta quell’evento unico e irripetibile che è l’incarnazione del Verbo, *ratio* e *sapientia* di Dio: la fede nel Dio che ha rivelato agli uomini i disegni della sua economia costituisce l’orizzonte di una nuova esperienza dalla quale trae alimento un sapere che trascende, poiché storicamente più ricco, la cultura pagana:

Qui non crediderit, non experietur; et qui expertus non fuerit, non cognoscet.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Évagre le Pontique, *Traité pratique ou le moine*, éd., trad., comm. par A. Guillaumont et Cl. Guillaumont (Paris, 1971), t. II, 499.

<sup>4</sup> *Asclepius*, 12, ed. A.D. Nock, trad. A.-J. Festugière, in *Corpus hermeticum* (Paris, 1945), t. II, 311.

<sup>5</sup> Évagre le Pontique, *op. cit.*, 499, 501 e cfr. p. 498, n. 1; per il particolare significato della πρακτική in Evagrio, cfr. l’introd., t. I, 48 sgg.

<sup>6</sup> Anselmi *Epistola de incarnatione Verbi*, 1, ed. F.S. Schmitt, *Opera omnia* (Edimburgo, 1946), vol. II, 9.



Conoscere, *intelligere* sarà quindi leggere e decifrare i misteri e i sacramenti di cui è tessuta la Bibbia portatrice non solo di una rivelazione salvifica, ma di un sapere e di una scienza totale. Sarebbe quindi difficile escludere da una delineazione degli ideali medievali di scienza e di conoscenza quella forma di sapere propria del cristianesimo che nasce dal progressivo approfondimento del testo sacro in tutta la sua *mira profunditas*: quando i Padri greci riconducono tutte le arti e le discipline filosofiche all'esegesi, alla scienza della Scrittura o di Dio (detta anche teologia), essi non si limitano a trasferire in campo cristiano l'ideale della *paideia* greca con il rapporto propedeutico delle arti rispetto alla filosofia ("quel che i filosofi dicono della geometria e della musica, della grammatica, della retorica e dell'astronomia, essere le ausiliarie della filosofia, noi – scriveva Origene – l'applicheremo alla filosofia in rapporto al cristianesimo")<sup>7</sup>, ma compiono un'operazione assai più significativa: indicano nella Bibbia le origini delle arti e della filosofia nella loro integrità e purezza e rivendicano la priorità di una tradizione che ha trovato nei sapienti greci imitatori e seguaci. Il tema è chiaramente svolto da Origene nel prologo del commento al *Cantico dei Cantici*: a Salomone risale l'*inventio* delle discipline filosofiche ("quas Graeci ethicam, physicam, enopticen appellarunt, has dicere possumus – aggiunge forse Rufino – moralem naturalem inspectivam")<sup>8</sup> e a ciascuna delle tre partizioni corrisponde uno dei suoi libri ("primo ergo in Proverbiis moralem docuit locum ... Secundum vero qui naturalis appellatur, comprehendit in Ecclesiaste ... Inspectivum quoque locum in hoc libello tradidit ... id est in Cantico canticorum"); da questi libri deriva tutta la sapienza greca: "haec ergo ut mihi videtur, sapientes quique Graecorum sumpta a Salomone... sed haec Salomon ante omnes invenit et docuit per sapientiam quam accepit a Deo")<sup>9</sup>. Secondo un'analoga prospettiva, che riconduceva le discipline filosofiche alla Bibbia come al loro fonte, Origene indicava altresì nei tre patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe i maestri rispettivamente della filosofia morale, naturale e *inspectiva*<sup>10</sup>. I parallelismi e le genealogie poste da Origene avranno larga fortuna nel Medioevo e con essi il tema, variamente articolato, della risoluzione delle discipline filosofiche nella *divina philosophia*; le sette colonne su cui la Sapienza ha costruito la propria dimora ("sapientia aedificavit sibi domum excidit columnas septem", *Prov.*, 9, 1)

<sup>7</sup> *Philocalia*, 13, in Grégoire le Thaumaturge, *Remerciement à Origène suivi de la lettre d'Origène à Grégoire*, éd. par H. Crouzel (Paris, 1969), 189.

<sup>8</sup> *Origenis Commentarium in Cant. Canticorum*, Prologus, ed. W.A. Baehrens (Leipzig, 1925), 75; in luogo di *enopticen*, G. Dahn ("Origène et Jean Cassien dans un Liber de philosophia Salomonis", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 52 [1985], 137, n. 11) propone di leggere *epopticen* come attestato da alcuni manoscritti. Dello stesso Dahn, cfr. "Une introduction à la philosophie au XII<sup>e</sup> siècle. Le Tractatus quidam de philosophia et partibus eius", *Archives d'hist. doctr. et litt. du M. Â.*, 49 (1982), 155-193 (e la bibl. ivi indicata per i problemi inerenti le varie classificazioni delle scienze filosofiche).

<sup>9</sup> Origene, *Commentarium in Cant. Canticorum*, cit., 75-76; cfr. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, prol., 2, P.L. 15, 1608B-1609A.

<sup>10</sup> Origene, *Commentarium in Cant. Canticorum*, cit., 78-79.

saranno presto identificate con le sette arti liberali e i libri della Bibbia assegnati alle varie parti della filosofia:

Inveniuntur omnes illae tres philosophiae Graecorum etiam in divina Scriptura. Et omnis etiam philosophia et omnes modi locutionum ante fuerunt in Scriptura divina, quam apud sophistas saeculares, quia si quid habuerunt, de Dei dono habuerunt, ipso largiente.<sup>11</sup>

Tutto questo trovava conferma significativa nelle mitologiche genealogie tese a dimostrare la dipendenza storica della cultura greca dai patriarchi e dai profeti ebrei, ora indicando in Abramo colui che avrebbe insegnato la scienza agli Egizi dai quali l'apprese Mosé, ora invece attraverso l'identificazione di Mosé con Museo, capostipite della filosofia greca, o facendo di Platone un discepolo dei profeti ebrei<sup>12</sup>; temi non estranei alla cultura ellenistica – “cos'è Platone se non un Mosé che parla greco”, aveva scritto Numenio<sup>13</sup> – e che rientrano in quella disputa sull'origine orientale della filosofia greca alla quale già Taziano aveva attinto per difendere la supremazia della “filosofia barbara”; altri invece, in una più ampia visione dell'economia della salvezza, cercheranno, come Giustino e Clemente Alessandrino, nella comune ispirazione del logo pedagogo la giustificazione delle affinità tra la filosofia dei greci e dei cristiani.

Sarebbe qui di scarsa utilità soppesare quanto della cultura antica perduri e sia utilizzato nell'ambito della riflessione cristiana, quasi che il valore di questa possa dipendere dalla maggiore o minore misura di quella utilizzazione; ciò che interessa sottolineare è il definirsi di un ideale di conoscenza e di sapere che proprio per il suo essere totalizzante include ogni arte e disciplina, sostituendosi agli ideali culturali del mondo precristiano<sup>14</sup>. La forma più alta di questa nuova conoscenza, l'orizzonte più vasto di questo nuovo sapere è offerto dall'esegesi, via di accesso alla *scientia divina* trasmessa dalla Bibbia:

Scriptura sacra spiritualis ac divina scientia plena est; eademque scientia ex qua ipsa Scriptura condi coepit, augeri semper ac multiplicari non desinit.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Christiani Druthmari *Ex. in Matthaeum Evangelistam*, 2, P.L. 106, 1284-1285.

<sup>12</sup> Su tutto il tema, cfr. il classico H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I, 1 (Paris, 1959), in partic. 74-94.

<sup>13</sup> Numenius, *Fragments*, éd. par Ed. des Places (Paris, 1973), fr. 8, p. 51.

<sup>14</sup> Si ricordino i due temi esegetici classici, la donna schiava catturata in guerra che deve avere unghie e capelli tagliati prima di esser presa per moglie (*Deut.*, 21, 10 sgg.), e le ricchezze rubate agli Egizi dagli Ebrei al momento della fuga (*Esodo*, 3, 22 e 12, 35), per giustificare l'utilizzazione della cultura pagana e il suo ruolo ancillare rispetto all'esegesi e alla teologia: cfr. H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, cit., 290 sgg. e J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle* (Bruxelles, Paris 1948<sup>2</sup>), 94-95.

<sup>15</sup> Rabano Mauro, *In Ex.*, III, 10, P.L. 108, 145A.



Il metodo per decifrare i misteri riposti in questa *spiritualis scientia* è costituito dalla dottrina dei sensi della Scrittura, sviluppo sistematico della tensione dalla lettera allo spirito secondo le suggestioni di Origene, ovunque presenti nel Medioevo. Precisa l'insistenza sull'*ordo*, le *leges*, le *rationes* e le *consequentiae* che debbono essere osservate nella lettura del testo sacro: a questo sapere si coordinano tutte le discipline poiché "nulla enim sacra scriptura est que regulis liberalium careat disciplinarum"<sup>16</sup>. Tanto più feconda di frutti sarà la lettura del testo, quanto più ricca la scienza dell'interprete: in quella *summa* esemplare della cultura del secolo XII che è il *Didascalicon*, Ugo di San Vittore, come necessaria premessa alla lettura della Bibbia, rende paradigmatica la sua personale esperienza:

Ego affirmare audeo nihil me unquam quod ad eruditionem pertineret contempsisse, sed multa saepe didicisse, quae aliis ioco, aut deliramento similia viderentur... Omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum. Coartata scientia iucunda non est.<sup>17</sup>

Anche all'esegesi quindi si applica la classificazione delle discipline filosofiche che in essa rientrano tutte di pieno diritto. È Eucherio che afferma, alle soglie del Medioevo, una dottrina maturata già nella patristica greca e latina in una pagina giustamente famosa:

Sapientia autem mundi huius philosophiam suam in tres partes divisit: physicam, ethicam, logicam, id est naturalem, moralem, rationalem... Quam tripartitam doctrinae disputationem non adeo abhorret illa nostrorum in disputatione distinctio, qua docti quique hanc coelestem Scripturarum philosophiam secundum historiam, secundum tropologiam, secundum anagogen disserendam putarunt.<sup>18</sup>

Non diversamente Giovanni Eriugena, nell'omelia sul prologo giovanneo, indicherà il preciso parallelismo fra scrittura e *mundus intelligibilis*, fra discipline filosofiche e sensi della Scrittura, veri strumenti ermeneutici della *theoria* che dalla *vallis historiae* sale al *vertex montis theologiae*:

<sup>16</sup> Giovanni Eriugena, *Expositiones in Ierarchiam coelestem*, ed. J. Barbet (Turnholt, 1975), 16: "Ut enim multe aque ex diversis fontibus in unius fluminis alveum confluunt atque decurrunt, ita naturales et liberales discipline in unam eandemque interne contemplationis significationem adunantur, qua summus fons totius sapientie, qui est Christus, undique per diversas theologie speculationes insinuat... Nulla enim sacra scriptura est que regulis liberalium careat disciplinarum".

<sup>17</sup> Ugo di San Vittore, *Didascalicon*, VI, 3, P.L. 176, 799-801.

<sup>18</sup> Eucherius, *Formularum spiritualis intelligentiae ... liber unus*, P.L. 50, 728; cfr. Cassiani *Conlatio* XIV, 8, ed. E. Pichery, vol. II (Paris, 1958), 189-192.

Divina siquidem scriptura mundus quidam est intelligibilis, suis quattuor partibus, veluti quattuor elementis, constitutus. Cuius terra est veluti in medio imoque, instar centri, historia; circa quam, aquarum similitudine, abyssys circumfunditur moralis intelligentiae, quae a Graecis ΗΘΙΚΗ solet appellari. Circa quas, historiam dico et ethicam, veluti duas praefati mundi inferiores partes, aer ille naturalis scientiae circumvolvitur: quam, naturalem dico scientiam, Graeci vocant ΦΥΣΙΚΗΝ. Extra autem omnia et ultra, aethereus ille igneusque ardor empyrii caeli, hoc est, superae contemplationis divinae naturae, quam graeci theologiam nominant, circumglobatur; ultra quam nullus egreditur intellectus.<sup>19</sup>

Le testimonianze potrebbero moltiplicarsi; quel che interessa è il definirsi sin dall'età patristica, e il permanere in tutto il Medioevo, di una "vera scripturarum scientia"<sup>20</sup> che si realizza nell'esegesi "rerum et verborum scientia"<sup>21</sup>, di cui le arti sono "subsellia et quasi substructura"<sup>22</sup>. Questa forma di conoscenza e di sapere si definirà di volta in volta come scienza della Scrittura, *intelligentia*, *intellectus*, *theoria* o *theologia* (secondo la matrice patristica del termine greco), seguirà i procedimenti della più esuberante conoscenza simbolica, applicherà i più sottili strumenti delle scienze del discorso e della dialettica – secondo l'insegnamento di Agostino e l'esempio degli *Opuscula sacra* di Boezio – o più raramente, come nell'Eriugena, utilizzerà le tecniche neoplatoniche della διαίρετική e dell'ἀναλυτική nell'esercizio della *vera ratio*, lascerà spazio alle più saporose meditazioni spirituali (*sapida sapientia*) e al *volatus allegoriae*, ma si porrà sempre come una forma di conoscenza *a fide incoans ad speciem tendens*: "inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo"<sup>23</sup>.

Non è il luogo per accennare qui l'itinerario e l'evoluzione dell'*intelligere* da Agostino a Anselmo: è nota l'importanza che nella storia del metodo teologico assume il precetto boeziano "in divinis intellectualiter versari" e più ancora l'articolazione dialettica dell'*intelligere* anselmiano che sottende una trattatistica non direttamente legata al testo biblico, con il parallelo passaggio da un *intellectus* come contemplazione dei misteri e dei sacramenti della Scrittura a un più decisivo impegno per enucleare le *rationes necessariae* di un patrimonio dogmatico ormai costituito. L'opera di Anselmo – come è stato più volte sottolineato – pur restando fortemente legata all'esperienza e alla religiosità monastica, segna l'inizio di una costruzione sistematica e non esegetica della riflessione teologica, intesa come approfondimento delle strutture razionali e necessarie dell'oggetto di fede (*ratio fidei*), della sua interna coerenza; così come già il *De sacra coena* di

<sup>19</sup> Giovanni Eriugena, *Homélie sur le Prologue de Jean*, ed. E. Jeauneau (Paris, 1969), 270-272.

<sup>20</sup> Cassiani *Conlatio* XIV, 10, cit., 195; cfr. Alcuini *Compendium in Canticum Cantorum*, 8, vers. 9, P.L. 100, 663.

<sup>21</sup> Walafrius Strabus, *Liber ecclesiasticus*, 34, P.L. 113, 1217.

<sup>22</sup> Petrus Cantor, *De tropis loquendi*, cit. in Ed. Dumoutet, "La théologie de l'eucharistie à la fin du XII<sup>e</sup> siècle", *Archives d'hist. doctr. et litt. du M.Â.*, 14 (1943-1945), 182.

<sup>23</sup> Anselmi *Cur Deus homo*, *Commendatio operis*, ed. Schmitt, vol. II, 40.



Berengario – pur nel suo continuo riferimento alle autorità di Agostino e di Ambrogio – annunciava un progressivo distacco dalla tradizione patristica e agostiniana con la perdita di tutte le “inclusioni simboliche”<sup>24</sup> del mistero eucaristico in forza di decisive distinzioni dialettiche. Tuttavia non solo l’uso della *ratio* è sempre ancorato alla rivelazione, ma la capacità stessa di indagare la *ratio fidei* (“nostrae fidei rationem inquirere”) trova il suo fondamento in quella *ratio summae naturae* che sola rende l’uomo capace di verità: “lux illa, de qua micat omne verum, quod rationali menti lucet”. È la luce del Verbo – il maestro interiore secondo l’insegnamento di Agostino – che si manifesta nella rivelazione e apre all’*intelligere* spazi infiniti. *Intelligo te illuminante*: non deve sfuggire il valore essenziale, in tutta la tradizione agostiniana, della dottrina dell’illuminazione che non è una metafora, ma indica lo statuto proprio della mente umana, la sua condizione e natura che la rende idonea a *intelligere* la *necessitas* delle verità di fede. “Ratio veritatis nos docuit”, scriveva Anselmo sottolineando il fondamento ontologico della ragione nella quale si deve riconoscere – ricordava Berengario – l’*imago Dei* ogni giorno riscoperta nell’uso della dialettica; e Abelardo, riproponendo un tema che fu già di Clemente Alessandrino, potrà dire che il Verbo, λόγος e *Patris summa sophia*, ci ha resi a un tempo cristiani, filosofi e logici<sup>25</sup>. Il primato della *ratio* è anzitutto il primato del Verbo; l’unità del sapere, il coordinarsi di tutte le discipline alla lettura della sacra pagina e all’*intellectus fidei*, ha il suo principio in quell’unica *ratio* fonte di verità in cui tutte le cose sono state create, che illumina la mente umana e si è manifestata nell’economia della salvezza; non a caso nella tradizione patristica e altomedievale ritorna costante l’esaltazione della *ratio* che soggiace ai *mysteria* e ai *sacramenta* della storia sacra e ne guida la più profonda *intelligentia*: *ratio sacramentorum*, *mysteriorum ratio*, *ratio facti*, *ratio allegoriae*, *ratio mystica*, *historia propriam habet rationem*, *interioris intelligentiae ratio*, *cuncta divinae rationis sunt plena*<sup>26</sup>.

\* \* \*

<sup>24</sup> H. de Lubac, *Corpus mysticum. L’eucharistie et l’église au Moyen Âge* (Paris, 1949<sup>2</sup>), 254.

<sup>25</sup> Anselmi *Cur Deus Homo*, I, 3; II, 19, ed. Schmitt, vol. II, 50, 130; *Proslogion*, 14, 4, ed. Schmitt, vol. I, 112, 104; *Monologion*, 9, ed. Schmitt, vol. I, 24; Berengario, *De sacra coena adversus Lanfrancum*, 23, ed. W.H. Beekenkamp (Hagae Comitum, 1941), 47; P. Abaelardi *Ep. XIII*, P.L. 178, 355.

<sup>26</sup> Hilarii *Tractatus mysteriorum*, I, 31, ed. J.-P. Brisson (Paris, 1947), 126; Ambrosii *De Mysteriis*, I, 2, P.L. 16, 406; Ambrosii *Enarrationes in XII Psalmos Davidicos*, *In Ps. I*, 41, P.L. 14, 987; Lanfranci *De corpore et sanguine Domini*, 15, P.L. 150, 425; Gaudentii *Tractatus*, VIII, 6 (51), ed. A. Glueck (Vindobonae-Lipsiae, 1936), 62; Cassiani *Conlatio XIV*, 8, cit., 191; Origenis *In Leviticum*, hom. IX, 9, P.G. 12, 521; Ruperti *In Exodum comm.*, I, 28, P.L. 167, 596; ex Origene, *Selecta in Ezechielem*, 28, P.G. 13, 821-822; *In Genesim*, hom. II, 2, P.G. 12, 167-168; Hilarii *In Evangelium Matthaei commentarius*, 14, 3, P.L. 9, 997; Ruperti *In Exodum comm.*, II, 5, P.L. 167, 612.

Un mutamento radicale si avrà quando un diverso concetto di *ratio* si verrà proponendo all'Occidente latino attraverso la conoscenza di esperienze e forme di sapere estranee alla tradizione patristica e altomedievale, con una concezione del mondo e dell'uomo, con una fisica e una metafisica ignote all'esile pedagogia delle sette arti liberali. È la scoperta di una cultura profana, l'irruzione di autori pagani *intonsi et illoti*<sup>27</sup> nel nuovo ambiente scolastico cittadino lungo il secolo XII a segnare una svolta profonda, a marcare una periodizzazione precisa, come rilevarono subito le prime storie della cultura medievale scritte in età umanistica: in concreto sono le traduzioni di testi filosofici e scientifici greci e arabi che fanno scoprire una nuova idea di natura e con essa una nuova concezione di ragione e di scienza non più rette dalle leggi, dall'*ordo* e dalla *ratio* dell'esegesi. Se già i progressi della dialettica avviavano a una perdita del valore simbolico dei *mysteria* e dei *sacramenta* di cui è tessuta la parola di Dio e la vita cristiana, ancor più nettamente il nuovo sapere filosofico e scientifico, trasmesso dai testi via via tradotti, metteva in crisi le strutture profonde del simbolismo medievale che aveva trovato il suo più ampio spazio non solo nei commenti biblici ma nei trattati *de natura rerum*, trasformando il *liber creaturae* in un sistema di simboli, oggetto di una lettura non diversa da quella praticata nell'esegesi del testo sacro.

Componente essenziale della mentalità medievale, modello di conoscenza e di sapere destinato a perdurare nei secoli successivi come patrimonio vitale dell'esperienza cristiana, la concezione e l'interpretazione simbolica della natura rispondevano a una dottrina precisa: l'essere il mondo creato un libro *scriptus digito Dei, calamo Dei inscriptus*<sup>28</sup>, attraverso il quale Dio si rivela e indica la via per risalire a lui: il *liber creaturae* sarebbe stato sufficiente all'uomo se il peccato non avesse reso necessaria la Scrittura anche per l'intelligenza della natura creata<sup>29</sup>. Sulla priorità della natura rispetto alla Scrittura gioverà insistere per meglio comprendere che in questo contesto parlare della natura come libro scritto da Dio non è usare una metafora, ma designare ciò che la natura veramente è, il

<sup>27</sup> L'espressione – che si riferisce all'episodio biblico di cui a nota 14 – ricorre nel significativo contesto della *Disputatio catholicorum patrum contra dogmata Petri Abailardi* di Thomas Moreniensis (ed. N.M. Häring, *Studi medievali*, 22 [1981], 368): “philosophos Platonem, Virgilium, Macrobius, intonsos et illotos, ad convivium superni regis introduxit”.

<sup>28</sup> Ugo di San Vittore, *De tribus diebus*, 4, P.L. 176, 814; Alexandri Neckam *De naturis rerum*, II, prol., ed. T. Wright (London, 1863), 125.

<sup>29</sup> Cfr. H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, I, 1, 121-125; cfr. il bel testo di Bonaventura, *Coll. in Hex.*, XIII, 12, *Opera*, V, 390A: “Certum est, quod homo stans habebat cognitionem rerum creaturarum et per illarum repraesentationem ferebatur in Deum... Cadente autem homine, cum amisisset cognitionem, non erat qui reduceret eas in Deum. Unde iste liber, scilicet mundus, quasi emortuus et deletus erat; necessarius autem fuit alius liber, per quem iste illuminaretur, ut acciperet metaphoras rerum. Hic autem liber est Scripturae, qui ponit similitudines, proprietates et metaphoras rerum in libro mundi scriptarum. Liber ergo Scripturae reparativus est ...” (ed. F. Delorme [Firenze-Quaracchi, 1934], 150).

suo esser segno e tipo di un ordine intelligibile. Conoscere le nature e le proprietà delle cose comporta quindi decifrarne il messaggio secondo quello stesso dinamismo che, nell'esegesi biblica, va dalla lettera allo spirito, poiché anche il discorso *de natura rerum* è l'esegesi di un testo sacro. Strumenti della rivelazione divina ("Dupliciter ergo lux aeterna seipsam mundo declarat, per scripturam videlicet et creaturam")<sup>30</sup>, natura e Scrittura si richiamano e si corrispondono in una puntuale *concordia* ("natura interrogata, vel Scriptura consulta, unum eundemque sensum pari loquuntur concordia")<sup>31</sup>, e come nella Scrittura *res ipsae sunt figurae*<sup>32</sup>, così nella natura "singulae creaturae quasi figurae quaedam sunt non humano placito inventae, sed divino arbitrio institutae ad manifestandam invisibilium Dei sapientiam"<sup>33</sup>.

Di qui il nesso, non estrinseco parallelismo, natura-Scrittura ("Scriptura explicat quae creatura probat")<sup>34</sup>, quindi l'identità di strumenti esegetici che permettono di cogliere, anche nella creatura, insegnamenti religiosi e morali, realtà rivelate da Dio, prefigurazioni di eventi cruciali della storia sacra.

Non sarebbe difficile seguire il vario articolarsi della lettura simbolica nell'esegesi e nei trattati *de natura rerum* come nella vita sacramentale e liturgica, il suo esplodere nelle arti figurative; ma più interessa sottolineare che la lettura simbolica non è uno sprofondare nel mondo del fantastico e dell'immaginario, né un semplice processo di interpretazione allegorica come quello applicato alle favole antiche: essa rappresenta invece una forma di conoscenza, un modo per afferrare la *ratio* che soggiace ai misteri e ai sacramenti di cui è tessuta la parola di Dio, una tecnica dimostrativa coerente alla struttura stessa della realtà e al rapporto ontologico fra simbolo e significato, una via anagogica per la più alta *theoria*.

"Symbolum, collatio videlicet, id est coaptatio visibilium formarum ad demonstrationem rei invisibilis propositarum"<sup>35</sup>: così Ugo di San Vittore nel suo commento allo Pseudo Dionigi, il cui pensiero – congiuntamente agli sviluppi eriugeniani – orienta nel senso più forte il simbolismo medievale dando a esso un fondamento metafisico con la dottrina della discesa e del ritorno, della manifestazione teofanica e della *reductio* analitica. Simbolo è l'intero mondo delle

<sup>30</sup> Giovanni Eriugena, *Homélie sur le Prologue de Jean*, cit., 254.

<sup>31</sup> Riccardo di San Vittore, *Benjamin major*, V, 7, P.L. 196, 176.

<sup>32</sup> Così in una "quaestio" *de theologia* ed. G..H. Tavard, "St. Bonaventure's Disputed Questions *De theologia*", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 17 (1950), 230 (si tratta di un'anonima compilazione: cfr. H.F. Dondaine, nelle stesse *Recherches Th. A.M.*, 19 [1952], 244-270).

<sup>33</sup> Ugo di San Vittore, *De tribus diebus*, 4, P.L. 176, 814; cfr. *Comm. in Nahum Prophetam*, 34, di scuola vittorina, P.L. 96, 723B.

<sup>34</sup> *Miscellanea* in appendice alle opere di Ugo di San Vittore, P.L. 177, 505A.

<sup>35</sup> Ugo di San Vittore, *Expos. in Hier. cael.*, III, P.L. 175, 960; cfr. Garnier de Rochefort, *Sermo*, 23, P.L. 205, 730: "symbolice colligit et coaptat formas visibiles ad invisibilium demonstrationem".

teofanie intelligibili e sensibili che il processo anagogico dissolve per risalire all'unità ineffabile; punto d'incontro e di snodo del metodo dell'affermazione e della negazione, il simbolo costituisce, nella tradizione dionisiana, la struttura portante di tutto il discorso teologico, di Dio e su Dio: "simplicitatem divinam ex symbolorum varietate irrationabiliter cognosci"<sup>36</sup>.

Sullo sfondo di questa concezione della realtà come complesso di simboli, con i corrispondenti processi 'dimostrativi' secondo analogia e tipologia, simiglianza e dissimiglianza, meglio si comprende il mutamento profondo in tutto l'orizzonte del sapere per l'irruzione nella cultura occidentale della scienza greca e araba che – imponendo una divaricazione fra Scrittura e natura – colloca l'uomo in un universo non più *sacramentum salutaris allegoriae* oggetto di conoscenza simbolica, ma nesso di cause (*causarum series, nexus, ordo, machina*) ove trova spazio una *ratio naturalis* lontana dall'*intellectus* agostiniano.

Si delinea un nuovo ideale di sapere per l'uomo che voglia essere degno del mondo in cui vive:

Dicis enim ut in domo habitans quilibet, si materiam eius et compositionem quantitatem et qualitatem sive descriptionem ignoret, tali hospicio dignus non est, ita si qui in aula mundi natus atque educatus est tam mirande pulcritudinis rationem scire negligat, post discretionis annos indignus atque si fieri posset eiciendus est.<sup>37</sup>

Così Adelardo di Bath, uno dei promotori della nuova scienza del XII secolo, traduttore di testi arabi e autore di due scritti, *De eodem et diverso* e *Naturales quaestiones*, che rispecchiano il nuovo clima culturale e l'ansia per acquisire i nuovi tesori di scienza che affluivano dall'Italia meridionale e dalla Spagna:

Quod enim gallica studia nesciunt, transalpina reserabunt; quod apud latinos non addisces, Graecia facunda docebit.

Precisa la delineazione dei nuovi compiti della *ratio* e del sapere secondo l'insegnamento di Platone ("in physicis causarum effectibus ethisque etiam consultibus Platoni te penitus consentire") e degli Arabi ("Arabicorum studiorum sensa") in significativa convergenza con altri maestri contemporanei<sup>38</sup>. La lettura del *Timeo* con il commento di Calcidio e del commento di Macrobio al *Somnium*

<sup>36</sup> Wilhelmus Lucensis, *Commentum in tertiam ierarchiam Dionisii que est De divinis nominibus*, ed. F. Gastaldelli (Firenze, 1983), 54.

<sup>37</sup> Dalla prefazione di un trattato sull'astrolabio di Adelardo di Bath, in Ch. H. Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science* (New York, 1960), 29.

<sup>38</sup> Adelardo di Bath, *De eodem et diverso*, ed. H. Willner, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 4 (1903, n. 1), 32; *Quaestiones naturales*, 24, prol., ed. M. Müller, *Beiträge zur Gesch. der Phil. und Theol. des Mittelalters*, 31 (1934, n. 2), 31, 20.

*Scipionis* – testi presenti nelle biblioteche altomedievali ma restati sempre ai margini – si viene a coniugare con i testi scientifici che affluivano attraverso le nuove traduzioni, soprattutto di medicina, fisica, astronomia e alchimia, aprendo nuovi orizzonti e indicando il valore di una conoscenza della natura fondata sulla *ratio* e non sull'*auctoritas*:

De animalibus difficilis est mea tecum dissertio. Ego enim aliud a magistris arabicis ratione duce didici, tu vero aliud auctoritatis pictura captus capistrum sequeris ... Si quid amplius a me audire desideras, rationem refer et recipe.<sup>39</sup>

Questa *ratio* – impegnata a cogliere la dinamica delle *vires naturae* – invade anche il campo dell'esegesi e impone un'interpretazione della genesi *secundum physicam* che riconduce tutto l'*ornatus* al gioco degli elementi, all'azione del fuoco ("ignis est quasi artifex et efficiens causa") e dei cieli (gli "dei figli di dei" del *Timeo*), secondo un *ordo naturalis* in cui rientra anche la formazione dei corpi della prima coppia umana; respinto il valore storico della lettera, la creazione di Adamo e di Eva – che una veneranda tradizione esegetica aveva caricato di significati tipologici – rientra nel complesso ordinato delle cause naturali:

Istis sic creatis ex aqua effectu superiorum – scrive Guglielmo di Conches – ubi tenuior fuit aqua, ex calore et creatione praedictorum desicata, apparuerunt in terra quasi quaedam maculae, in quibus habitant homines et alia quaedam animalia ... Ex quadam vero parte, in qua elementa aequaliter convenerunt, humanum corpus factum est et hoc est quod divina pagina dicit deum fecisse hominem ex limo terrae. ... ex vicino limo terrae corpus mulieris esse creatum verisimile est, et ideo nec penitus idem quod homo nec penitus diversa ab homine nec ita temperata ut homo, quia calidissima frigidior est frigidissimo viro, et hoc est quod divina pagina dicit, deum fecisse mulierem ex latere Adae. Non enim ad litteram credendum est deum excostasse primum hominem.<sup>40</sup>

L'interpretazione del racconto genesiaco in termini fisici, secondo una *ratio* che intende spiegare come Dio operi *per naturam*, non risponde solo alle leggi della cosmologia timaica, ma presuppone un canone ermeneutico preciso:

Auctores veritatis philosophiam rerum tacuerunt, non quia contra fidem, sed quia ad aedificationem fidei de qua laborant, non multum pertinebat.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Adelardo di Bath, *Quaestiones naturales*, 6, ed. cit., 11-12.

<sup>40</sup> Guglielmo di Conches, *Philosophia*, I, 42-43, ed. G. Maurach (Pretoria, 1980), 38 (P.L. 172, 55-56); Teodorico di Chartres, *De sex dierum operibus*, 1, 14, 17, ed. N.M. Häring, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School* (Toronto, 1971), 555, 561, 562.

<sup>41</sup> Guglielmo di Conches, *In Boethium*, ed. P. Courcelle, "Étude critique sur les Commentaires de la Consolation de Boèce (IX<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)", *Archives d'hist. doct. et litt. du M.Â.*, 12 (1939), 85.

È nota la reazione degli ambienti monastici per bocca di Guglielmo di Saint-Thierry:

Homo physicus et philosophus, physice de Deo philosophatur... Deinde creationem primi hominis philosophice, seu magis physice describens, primo dicit corpus eius non a Deo factum, sed a natura, et animam ei datam a Deo, postmodum vero ipsum corpus factum a spiritibus, quos daemones appellat, et a stellis... In creatione vero mulieris palam omnibus legentibus est, quam stulte, quam superbe irridet historiam divinae auctoritatis; scilicet excostasse Deum primum hominem, ad faciendam de costa eius mulierem. Et physico illud sensu interpretans, nimis arroganter veritati historiae suum praefert inventum.

All'*inventum physico sensu* del maestro di Conches che annulla la lettera ("non enim ad litteram credendum est"), Guglielmo di Saint-Thierry oppone la *veritas historiae* densa di un *magnum sacramentum* come insegnava San Paolo (*Eph.*, 5, 30-32): la creazione di Eva *de costa Ade* è infatti *forma futuri*, la prefigurazione profetica dell'unione di Cristo e della Chiesa. "Hoc si crederet non irrideret"<sup>42</sup>.

La divaricazione tra l'*auctoritas* della tradizione ecclesiastica e la verità rappresentata dal nuovo sapere fisico si configura subito come insanabile opposizione:

Sunt enim – si legge in un anonimo trattatello sul computo del 1175 – quidam novitatis venatores et antiquitatis improbi calumpniatores qui etiam in doctrina Christiana locum ab auctoritate tamquam inartificiosum superciliose repudiant et de suo confidentes ingenio aliter quam tota ecclesia soli sentire volunt ut soli scire videantur. Sed, quod deterius est, vidi equidem doluique videre scripto quoque commendatum quedam aliter se habere secundum ecclesiam, aliter secundum veritatem.<sup>43</sup>

Se la contrapposizione di due verità può considerarsi un'estrapolazione polemica, che sarà poi quella di Stefano Tempier, registra pur sempre un'esperienza precisa: la rottura di un ideale di sapere unitario e finalizzato alla lettura della Bibbia per il dischiudersi di nuovi campi d'indagine e di conoscenza, di forme di sapere che rivendicano una propria autonomia e priorità anche rispetto alla tradizione: "Quoniam nondum inscitia pallemus, ad rationem redeamus", scrive Adelardo troncando il discorso del suo interlocutore che intendeva riferire direttamente a Dio ogni fenomeno naturale ("universorum effectus ad Deum magis referendus est")<sup>44</sup>. Il tema torna con insistenza e

<sup>42</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *De erroribus Guillelmi de Conchis*, P.L. 180, 339-340.

<sup>43</sup> Ch. H. Haskins, *Studies*, cit., 87.

<sup>44</sup> Adelardo di Bath, *Quaestiones naturales*, 4, p. 8.



riconduce all'opposizione fra una natura intesa come diretta espressione della volontà divina e una natura come *ordo e nexus causarum*:

quoniam ipsi nesciunt vires naturae, ut ignorantiae suae omnes socios habeant, nolunt aliquem eas inquirere, sed ut rusticos nos credere nec rationem quaerere, ut iam impleatur illud profeticum, 'Erit sacerdos sicut populus' ... Nos autem dicimus in omnibus rationem esse quaerendam, si potest inveniri ... Sed isti ... malunt nescire quam ab alio quaerere, et si inquirentem aliquem sciant, illum esse haereticum clamant plus de suo capucio praesumentes quam sapientiae suae confidentes.<sup>45</sup>

L'allusione polemica alla tradizionale cultura monastica non poteva essere più chiara ed è subito sottolineata da Guglielmo di Saint-Thierry: "In viros religiosos invehitur". Il tema torna costante:

Sensisti vero et tu nonnullos hiis in temporibus cause quam ignorant iudices audacissimos, qui, ne minus scientes videantur, quaecunque nesciunt inutilia predicant aut profana. Iuxta quod Arabes dicunt: Nullus maior artis inimicus quam qui eius expers est ... Horum siquidem error sive coloratus honesto malicioso quoque predictorum testimonio fretus, apud imperitos quorum maxima est multitudo in bonarum neglectum arcium efficacissime peroravit, ut iam numerorum quidem mensurarumque scientia omnino superflua et inutilis, astrorum verum studium ydolatria estimetur ... Super nubes eorum conversatio, atque in ipso summe sinu sapientie sese requiescere gloriantur. Mundanam desipiunt sapientiam, eique vacantium deliramenta subsannant.<sup>46</sup>

Così nella prefazione di una versione siciliana dell'*Almagesto*; e Hugo Sanctallensis, presentando una compilazione fisico-astrologica di origine araba, insiste nella polemica:

Nam humani generis error, ut qui inscientie crapula sui oblitus edormit stulticie nubibus soporata iudicio philosophantium sectam estimans lacivienti verborum petulantia, sicut huius temporis sapere negligit, sapientes et honestos inconstantie ascribit, veritatis concives imperitos diiudicat, verecundos atque patientes stolidos reputat.

A questi spregiatori della "setta dei filosofanti" Ugo contrappone la scienza orientale – degli Arabi, degli Indi, degli Egizi – che egli intende far conoscere per soddisfare l'*insatiata philosophandi aviditas*

<sup>45</sup> Guglielmo di Conches, *Philosophia*, 44-45, p. 39 (P.L. 172, 56).

<sup>46</sup> Ch. H. Haskins, *Studies*, cit., 192-193.

ut saltem, dum ipsius philosophie vernulas arroganti supercilio negligunt, scientie tamen quantulamcumque portionem vix tandem adeptam minime depravari contingat sed potius ab eius amicis et secretariis venerari.<sup>47</sup>

*Mundana sapientia*: così ama definirsi il nuovo sapere che viene costituendosi lungo il secolo XII trovando il suo metodo nell'ordinata ricerca di cause ("propius intuere – ammonisce Adelardo – circumstantias adde, causas proponere, et effectum non mirabere")<sup>48</sup> e il suo fondamento nell'universale causalità dei cieli cui Dio stesso ha affidato di compiere l'*opus naturae*:

Apud universos philosophie professores ratum arbitror et constans – scrive Hugo Sanctallensis – quicquid in hoc mundo conditum subsistendi vice sortitum est haud dissimile exemplar in superiori circulo possidere.<sup>49</sup>

L'astrologia afferma così il suo primato come fondamento di tutte le scienze della natura:

Unde tam Ypocrati et Galeno quam ceteris fere omnibus philosophis compertum astrologiam plane physice ducatum obtinere, ut qui astrologiam damnet, physicam necessario destruit.<sup>50</sup>

È un testo di Albumasar, assiduamente ripetuto: l'astronomia-astrologia si pone ormai come il principio e il vertice di tutto il sapere filosofico:

Et sic sciverunt sapientes – si leggeva in un opuscolo di Alkindi tradotto nel XII secolo – quod homo non est imbutus in philosophia nisi scit eam usquequo dinumerare possit cum scientia impressiones superiores.<sup>51</sup>

Proprio perché, come ribadisce Alkindi nel *De radiis*, "stellarum dispositio mundum elementorum disponit" e nulla esiste "quod in celo suo modo non sit figuratum", l'astrologia si pone come la scienza più alta, rispondente *sancto sapientie desiderio*; essa è scienza dell'universale e del particolare che procede *sillogismo et probacione*, capace di conoscere il corso della storia (*causatum per causam*) penetrando il tessuto della celeste armonia:

<sup>47</sup> Ch. H. Haskins, *Studies*, cit., 75.

<sup>48</sup> Adelardo di Bath, *Quaestiones naturales*, 64, p. 59.

<sup>49</sup> Ch. H. Haskins, *Studies*, cit., 78.

<sup>50</sup> Albumasar, *Introductorium in astronomiam*, I, 4 (Venetiis, 1506), b 1r.

<sup>51</sup> *Liber Alkindi de mutacione temporum*, cit. in R. Lemay, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century* (Beirut 1962), 47, n. 2.



Si enim alicui datum esset totam condicionem celestis armoniae comprehendere, mundum elementorum cum omnibus suis contentis in quocumque loco et quocumque tempore plene cognosceret tanquam causatum per causam. .... Unde qui totam condicionem celestis armonie notam haberet tam preterita quam presentia quam futura cognosceret. Vice quoque versa unius individui huius mundi condicio, plene cognita, tanquam per speculum celestis armonie condicionem totam presentaret, cum omnis res huius mundi sit exemplum universalis armonie.<sup>52</sup>

L'astrologia, assicurando la conoscenza *per causam*, realizza il modello aristotelico di scienza con tutta la sua necessità: non solo ogni parte del mondo si corrisponde e ciascuno diviene un punto di vista dal quale si può ritessere l'ordine dell'intero universo, ma si dissolve – ricondotta all'ignoranza delle cause – ogni pretesa contingenza e tutto rifluisce nell'inflessibile causalità celeste:

Si autem omnia scita essent ab aliquo, ipse rerum causalitatem ad invicem notam haberet. Sciret ergo quod omnia que fiunt et contingunt in mundo elementorum a celesti armonia sunt causata, et inde cognosceret quod res huius mundi ad illam relate ex necessitate proveniunt. ... Est ergo ignorantia hominis causa opinionis eventuum futurorum et per hoc medium est ignorantia causa desiderii et spei et timoris.<sup>53</sup>

Pur senza giungere a questo esito estremo – contro cui polemizzerà duramente l'autore del *De erroribus philosophorum* – tutta la scienza fisica medievale accoglierà il nodo centrale della tradizione astrologica greca e araba, il necessario nesso fra cielo e terra come rapporto fra causa e causato e da questo punto di vista poteva proporre una nuova classificazione delle scienze filosofiche secondo due fondamentali partizioni, come scrive Daniele di Morley:

Maxima divisio scientiarum fit in scientiam de celo et scientiam de omni, quod continetur sub celo.<sup>54</sup>

Non è un caso se l'astronomia, uscendo dall'ambiguo statuto di una delle sette arti liberali, non solo riassorbe il quadrivio, ma abbraccia tutte le discipline che in altre classificazioni rientravano nella *scientia naturalis* e si propone come la scienza dei principi primi della natura da cui deriva ogni altra conoscenza e arte, dalla medicina all'agricoltura, dalla *scientia de iudiciis* alla *scientia de speculis*,

<sup>52</sup> Alkindi, *De radiis*, ed. M.-T. d'Alverny-F. Hudry, *Archives d'hist. doctr. et litt. du M.Â.*, 41 (1974), 218, 217, 233; cfr. *Liber Alkindi de mutacione temporum*, cit., 47, n. 1.

<sup>53</sup> Alkindi, *De radiis*, 226-227, 228.

<sup>54</sup> Daniele di Morley, *De philosophia*, ed. K. Sudhoff, *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, 8 (1917), 24.

dall'alchimia alla *scientia de imaginibus*. Nella conoscenza dei moti celesti trovano fondamento tutte le tecniche che permettono all'uomo una manipolazione della natura ("recipit potentiam inducendi motus in competenti materia per sua opera"), di piegare gli influssi celesti, di scendere nelle viscere della terra con la forza delle *voces* e delle *imagines*, di decifrare il messaggio profetico che per influsso dei cieli si rivela nei sogni, di prolungare la vita umana:

Qui enim ignorat celescium principia corporum et qualitates temporum constat eum ignorare naturas temporalium. Cum speculari seu mederi incipit – si legge nello pseudo ermetico *De VI rerum principiis* – fallitur et fallit ... Hinc ergo nobile ingenium vitae cursum bene prorogare et melius conservare intendit.<sup>55</sup>

*Ratio imperat coelo et avertuntur flagitia*: il detto di Albumasar bene riassume tutta una zona del nuovo sapere che costituisce una parte per più aspetti essenziale della storia della scienza medievale e che trova nell'astrologia – e in tutte le scienze ad essa coordinate – il suo culmine più significativo. L'astrologia, per difendersi dai *tonsurati* che denunciavano come empio "de coelestibus tractare", cercherà i suoi titoli di credito nella Bibbia, nella stella dei Magi, nell'epistolario paolino, vorrà proporsi come momento preliminare per esercitare l'*acies mentis* e addentrarsi in *theologica*<sup>56</sup>, userà dell'oroscopo delle religioni per dimostrare la verità dell'incarnazione di Cristo; tuttavia è indubbio che essa tendeva a porsi come il vertice di una *sapientia mundana* del tutto estranea alla trepida meditazione della sacra pagina, ove la conoscenza dell'*ordo causarum* costituisce l'ideale di un sapere che realizza la dignità dell'uomo e lo conferma signore del creato:

Viderit in lucem mersas caligine causas, / Ut natura nichil occoluisse queat / ... omnia subiiciat, terras regat imperet orbi: / Primatem rebus pontificiemque dedi.<sup>57</sup>

Anche le classificazioni delle scienze nel secolo XII risentono di un nuovo clima e del delinearsi di nuovi metodi e pratiche del sapere: chi legga il *Didascalicon* di Ugo di San Vittore o il *De divisione philosophiae* di Gundissalinus – tutto intessuto di riferimenti alla tradizione araba, Alfarabi soprattutto e Avicenna coniugati con la tradizione latina-tardoantica – rileva subito, rispetto alle scarse

<sup>55</sup> Alkindi, *De radiis*, 230; *Liber Hermetis Mercurii Triplicis de VI rerum principiis*, ed. Th. Silverstein, *Archives d'hist. doctr. et litt. du M.Â.*, 22 (1955), 296, 291.

<sup>56</sup> Cfr. il testo di Raimondo di Marsiglia in R. Lemay, *op. cit.*, 153, n. 1, e la prefazione a una trad. dell'*Almagesto* in Ch. H. Haskins, *Studies*, 192-193.

<sup>57</sup> Bernardus Silvestris, *Cosmographia*, ed. P. Dronke (Leiden, 1978), 141.



classificazioni altomedievali derivate da Marciano Capella e Boezio, da Cassiodoro e Isidoro, un'articolazione più ricca, con l'assidua ripresa di alcuni temi significativi: il rapporto logica-filosofia, la necessità per ciascuna disciplina di regole e metodi ben definiti, il valore della *civilis scientia* ove primeggiano la *rethorica* e la *scientia legum*, la forte presenza delle arti meccaniche o *de ingeniis* collocate a pieno diritto tra le discipline filosofiche. Soprattutto importante l'insistenza sul nesso *sapientia-eloquentia*, per il loro uso civile, e la difesa della *cohaerentia artium*:

Verumtamen in septem liberalibus artibus fundamentum est omnis doctrinae ... Hae quidem ita sibi cohaerent, ut alternis vicissim rationibus indigent, ut si una defuerit, caeterae philosophum facere non possint. Unde mihi errare videntur qui non attendentes talem in artibus cohaerentiam, quasdam sibi ex ipsis eligunt, et caeteris intactis, his se posse fieri perfectos putant.<sup>58</sup>

Non è un *topos* ma il segnale di una crisi aperta nella cultura del XII secolo, da un lato per il rapido ampliarsi e specializzarsi degli insegnamenti delle singole discipline, dall'altro per una dinamica sociale che sollecitava verso alcune attività di più sicuro successo: una chiara testimonianza di tale situazione è offerta da Giovanni di Salisbury nelle pagine che dedica ai cosiddetti seguaci di Cornificio. Sono costoro i portatori di una cultura estremamente sommaria ("fiebant summi repente philosophi"), senza alcun interesse per le buone lettere ("poetae, historiographi, habebantur infames"; "insultans eos qui artium venerantur auctores") o per le scienze del quadrivio ("nominare ... aliquid operum naturae instar criminis erat"), desiderosi di apparire non di esser sapienti ("cum inertes sint et ignavi, videri quam esse sapientes appetunt"); i loro discorsi sono verbosi ("sufficiebat ad victoriam verbosus clamor") e pieni di sofismi, la loro dialettica è misera, l'*eloquentia* senza regole ("sine artis beneficio"). Questi avversari della cultura esemplarmente rappresentata da maestri come Teodorico di Chartres, Guglielmo di Conches, Bernardo di Chartres, "non modo trivii nostri sed totius quadrivii contemptores", hanno trovato la loro sistemazione in professioni lucrative ("exercent foenebrem pecuniam ... et solas opes ducunt esse fructum sapientiae"), presso le corti dei principi, nell'attività di medici o nei conventi ove continuano, coperti dall'abito monastico, la loro invidiosa polemica contro uomini di cultura<sup>59</sup>.

Sarebbe facile raccogliere in altri autori testimonianze analoghe: "nos magistri in scholis soli relinquimur nisi multos palpemus et insidias auribus fecerimus", protesta Teodorico di Chartres attaccato dalla "invidia" e dalla "fama"

<sup>58</sup> Ugo di San Vittore, *Didascalicon*, III, 4-5, P.L. 176, 769.

<sup>59</sup> Giovanni di Salisbury, *Metalogicon*, I, 2-5, P.L. 199, 828-833 *passim*.

(“Theodoricum ubique accusat et ignominiosis nominibus appellat”) <sup>60</sup>; non diversamente Guglielmo di Conches denuncia il venir meno della *studii libertas* per il prevalere di studenti arroganti e incolti (“unius vero anni spacio negligenter studentes totam sapientiam sibi cessisse putantes”), protetti da prelati e vescovi che “sapientes et nobiles ab ecclesiis suis excludunt ... insipientes et ignobiles, umbras clericorum non clericos includunt” <sup>61</sup> e Ugo di San Vittore: “Scholastici autem nostri aut nolunt aut nesciunt modum congruum in discendo servare, et idcirco multos studentes, paucos sapientes invenimus” <sup>62</sup>.

Siamo in presenza di un fenomeno che può considerarsi tipico di una società in rapida espansione che non intende seguire percorsi scolastici complessi: si ha l'impressione che, appena delineato, l'ideale di un sapere come *cohaerentia artium* sia già entrato in crisi. Pur andrà sottolineata l'insistenza con la quale alcuni maestri tornano sul necessario nesso tra trivio e quadrivio (termini antichi che coprono ormai realtà diverse), fra scienze del discorso e scienze delle cose come essenziale caratteristica di un sapere utile alla società civile (*civilis scientia* nell'uso di una *civilis ratio*) <sup>63</sup>. Il riferimento a un luogo del *De inventione* ciceroniano è costante:

Quoniam, ut ait Tullius in prologo Rhetoricorum, eloquentia sine sapientia nocet, sapientia vero sine eloquentia etsi parum, tamen aliquid, cum eloquentia autem maxime prodest, errant qui postposita proficiente e non nocente, adhaerent nocenti et non proficienti,

scrive Guglielmo di Conches nella prefazione della sua *Philosophia* <sup>64</sup>, e Giovanni di Salisbury:

Sicut enim eloquentia non modo temeraria est sed etiam caeca, quam ratio non illustrat; sic et sapientia, quae usu verbi non proficit, non modo debilis est sed quodam modo manca; licet enim quandoque aliquatenus sibi prodesse possit sapientia elinguis ad solatium conscientiae, raro tamen et parum confert ad usum societatis humanae ... Haec autem est illa dulcis et fructuosa coniugatio rationis et verbi, quae tot egregias genuit urbes, tot

<sup>60</sup> Dal Commento di Teodorico di Chartres al *De inventione* di Cicerone, ed. W.H.D. Suringar, in *Historia critica scholiastarum latinorum* (Lugduni Batavorum, 1854), pars I, 213-214; ed. P. Thomas, *Un commentaire du Moyen Âge sur la Rhétorique de Cicéron*, in *Mélanges Graux* (Paris, 1884), 41-42.

<sup>61</sup> Guglielmo di Conches, *Dragmaticon* (Argentorati, 1567), 2, 157.

<sup>62</sup> Ugo di San Vittore, *Didascalicon*, III, 3, P.L. 176, 768.

<sup>63</sup> Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, ed. L. Baur, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 4 (1903, n. 2-3), 64: “civilis ratio dicitur scientia dicendi aliquid racionabiliter et faciendi, quod hec quidem ratio scientia civilis dicitur, cuius pars integralis et maior rethorica est. nam sapiencia i.e. rerum concepcio secundum earum naturam et rethorica civilem scienciam componunt”.

<sup>64</sup> Guglielmo di Conches, *Philosophia*, I, Prologus, ed. cit., 17 (P.L. 172, 41-43).



conciliavit et foederavit regna, tot univit populos et charitate devinxit; ut hostis omnium publicus merito censeatur quisquis hoc, quod ad utilitatem omnium Deus coniunxit, nititur separare. Mercurio Philologiam invidet et ab amplexu Philologiae Mercurium avellit ... Brutescent homines, si concessi dote priventur eloquii.

Non diversamente Teodorico di Chartres: "sapientia idest rerum conceptio secundum earum naturam et rhetorica civilem scientiam componunt" <sup>65</sup>.

Né sarà inutile notare che la crisi di questo ideale di 'sapere civile' è individuata nel prevalere di una dialettica isolata dalle altre discipline ("dialectica, si aliarum disciplinarum vigore destituatur, quodammodo manca est et inutilis fere") <sup>66</sup>, di un sapere puramente formale, fatto di vuoti nomi che pretendono di sostituirsi alle *res*:

res omnes a dialectica et sophistica disputatione exterminaverunt, – si legge nel *Dragmaticon* – nomina tamen earum receperunt eaque sola esse universalía vel singularia praedicaverunt. Deinde supervenit stultior aetas, quae et res et earum nomina exclusit, atque omnium disputationem ad quatuor fere nomina reduxit. <sup>67</sup>

Giovanni di Salisbury avverte con chiarezza l'avventura verso cui s'incammina la nuova logica ("Vilescit physica quaevis, littera sordescit, logica sola placet"), che presto darà luogo all'intricato sottobosco fatto di *voces*, di *suppositiones*, di *sophismata* e di *consequentiae*: la sua polemica batte insistente contro coloro che invecchiano nello studio della logica ("in ea, quam solam profitentur, non decennium aut vicennium, sed totam consumpserunt aetatem") discutendo sillabe e vocali, *numquam ad scientiam pervenientes*, nella totale ignoranza delle cose di cui parlano <sup>68</sup>. Non diversa sarà la polemica umanistica, e già del Petrarca, contro i barbari britanni.

La discussione coinvolge tutta la concezione della filosofia, la funzione della logica, il valore della dialettica: il *Metalogicon*, scritto in difesa della logica, ne celebra il valore come *ratio* e *scientia disserendi*, parte essenziale della filosofia "ut per omnia membra eius quaedam spiritus vice discurrat" – sicché chi non si serve di essa toglie alla *sapientia* ogni struttura razionale ("qui vero sine logica philosophiam doceri putat, idem a sapientie cultu omnium rerum exterminet rationes, quoniam eis logica presidet"). Giovanni insiste su questa connessione fra logica e filosofia – sono le nozze di Mercurio e filologia – e insieme individua,

<sup>65</sup> Giovanni di Salisbury, *Metalogicon*, I, 1, P.L. 199, 827; Teodorico di Chartres, Comm. al *De inventione*, ed. Suringar, 217-218.

<sup>66</sup> Giovanni di Salisbury, *Metalogicon*, II, 9, P.L. 199, 866.

<sup>67</sup> Guglielmo di Conches, *Dragmaticon*, 5.

<sup>68</sup> Giovanni di Salisbury, *Entheticus*, P.L. 199, 967; *Metalogicon*, II, 7, P.L. 199, 864.

contro una sinonimia prevalente – la posizione peculiare della dialettica, come *disputandi scientia* che si colloca nella zona del discorso probabile, vicino alla retorica, distinta quindi dalla teoria del discorso propriamente dimostrativo<sup>69</sup>. La testimonianza di Giovanni di Salisbury è particolarmente significativa del crescente interesse per la logica e per la sua definizione (ora identica a dialettica, ora distinta), per i problemi del metodo, dell'*inventio* e della dimostrazione, per l'analisi delle *voces* e la loro *impositio*, per il rapporto tra le strutture formali dell'argomentazione e le *res* oggetto delle altre discipline filosofiche: problemi tutti che puntualmente ritornano nei testi logici che si intensificano fra XII e XIII secolo e che è merito del De Rijk avere sistematicamente portato alla luce. Ove andrà sottolineato, per il vario definirsi di nuovi campi di ricerche e orizzonti del sapere, il ripresentarsi del problema della collocazione della logica in rapporto alla filosofia, come sua parte o come strumento – riprendendo un problema già discusso da Boezio sulla scorta di Temistio – e la sua determinante influenza nello sviluppo delle singole discipline: dalla grammatica, portata presto sulle strade dell'analisi del linguaggio come grammatica speculativa che troverà nei secoli XIII e XIV la massima espansione nei trattati *De modis significandi*, sino alla teologia. In questa zona privilegiata del sapere la logica aveva da tempo fatto valere la propria influenza, prima nell'esame della *proprietas* e della *recta impositio vocum* (le regole definite nel classico prologo del *Sic et non* sono la sistemazione di una problematica ben presente nelle scuole) e nell'assunzione degli schemi assiomatici di origine boeziana e euclidea (si pensi alle opere di Gilberto Porretano e alle *Regulae* di Alano di Lilla), poi più decisamente imponendo una teoria della scienza e della dimostrazione con l'avvento della *logica nova*. Ma interessa notare come proprio per il suo porsi come *scientia scientiarum* la dialettica venga subito a competere con il primato riconosciuto alla teologia:

Dialectica est ars artium, scientia scientiarum, que sola scit scire et nescientem manifestare. Contra. Theologia est scientia scientiarum; non ergo dialectica. Dialectica est, quia nulla scientia perfecte scitur sine illa.<sup>70</sup>

Il testo è del secolo XIII e non a caso parallelo alle *Quaestiones* "utrum theologia sit scientia".

Sarebbe tuttavia fuorviante legare lo sviluppo del metodo scolastico alla sola influenza della *logica nova* nella struttura delle varie discipline e soprattutto nella teologia: quasi che la logica aristotelica con la sua teoria della scienza come *scire per causas*, con la definizione dei modi del sillogismo scientifico, non fosse coerente con tutto il sistema fisico e metafisico, e questo non condizionasse l'evoluzione della speculazione medievale, dal secolo XIII, molto al di là

<sup>69</sup> Giovanni di Salisbury, *Metalogicon*, I, 10, P.L. 199, 837; II, 1, col. 857; II, 3, col. 859-860; II, 5, col. 861; II, 6, col. 862.

<sup>70</sup> L.M. De Rijk, *Logica modernorum*, vol. II, 2, p. 417; cfr. II, 1, pp. 428, 431.



dell'influenza esercitata dagli *Analitici*, dai *Topici*, dagli *Elenchi sofistici*. Ché proprio il dibattito sul significato della filosofia della natura di Aristotele, sulla sua compatibilità con la *philosophia Christi* è il punto cruciale di tante polemiche che lungo il Duecento approfondiscono le tensioni già aperte nella cultura del secolo XII, dopo il primo ingresso di una *philosophia mundana* nell'orizzonte cristiano. Ne sono testimonianza le condanne di Aristotele agli inizi del Duecento, quando il sistema aristotelico veniva a imporsi come filosofia naturale o semplicemente filosofia e trovava spazio nelle nuove strutture scolastiche, le facoltà delle arti. Non a caso quelle condanne – del 1210 e 1215 – colpiscono le opere di filosofia naturale e la metafisica, non gli scritti logici, e la celebre lettera di Gregorio IX del 1228 alla facoltà parigina di teologia, tutta tessuta dei riferimenti biblici tradizionalmente adottati per il ruolo ancillare delle arti liberali, batte insistente sulla crisi in atto nel sapere teologico per l'invasione nei confini della teologia delle “profane vanità” della *doctrina philosophica naturalium*, delle *scientiae naturalium*, della *ratio naturalis* seguita dai *naturalium sectatores*. L'opposizione fra la *mundana scientia* e la *theologica puritas* è nettissima e il tema torna puntualmente nei sermoni universitari degli anni Trenta:

Quando tales veniunt ad theologiam, vix possunt separari a scientia sua, sicut patet in quibusdam, qui ab Aristotele non possunt in theologia separari.

Da un lato la *philosophica sapientia*, la *theologia* tutta dispiegata nella Bibbia, dall'altro le *philosophicae rationes*, la *lingua philosophorum*<sup>71</sup>.

Precisa altresì la nota testimonianza di Ruggero Bacone:

principalis occupatio theologorum istius temporis est circa questiones, et maior pars omnium questionum est in terminis Philosophie cum tota disputacione, et reliqua pars que est in terminis Theologie adhuc ventilatur per autoritates et argumenta et soluciones philosophie ... maior pars questionum in studio theologorum cum tota disputacione et modi solvendi est in terminis philosophie, ut notum est omnibus theologis qui exercitati fuerunt ad plenum in philosophicis, antequam veniebant ad theologiam. Et alia pars questionum in usu theologorum que est in terminis theologie, ut de Beata Trinitate et lapsu primorum parentum, et de gloriosa Incarnatione, et de peccatis, et virtutibus, et donis, et sacramentis et de desideriiis et pena, ventilatur principaliter per autoritates et rationes et solutiones tractas ex philosophicis consideracionibus: et ideo quasi tota occupatio questionum theologorum est iam philosophica tam in substancia quam in modo.<sup>72</sup>

<sup>71</sup> Cfr. H. Denifle, A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis* (Parisiis, 1889), t. I, 114-116; M.M. Davy, *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231* (Paris, 1931), 85, n. 3, 252, 292.

<sup>72</sup> Rogeri Bacon *Compendium studii theologiae*, ed. H. Rashdall (Aberdoniae, 1911), 25, 35.

Non è solo la reazione di teologi conservatori: è lo scontro di ideali diversi di sapere; è in discussione il valore della *scientia* trasmessa dalle Scritture (“qui vult discere, quaerat scientiam in suo fonte, scilicet in sacra Scriptura”) <sup>73</sup> di fronte a una concezione del mondo e dell'uomo, a una fisica e a una metafisica che si impongono come visione totale e coerente della realtà, chiusa a ogni esito soprannaturale, priva di ogni valore simbolico.

Noi sappiamo che la famosa condanna del vescovo Tempier (1277) di quanti “dicunt ... ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duae contrariae veritates” <sup>74</sup> è frutto della *capitosisitas* – come disse qualche contemporaneo – di un gruppo di teologi conservatori e che la cosiddetta dottrina della doppia verità non trova riscontro, né poteva trovarlo, nelle opere dei filosofi o artisti contemporanei; loro fu piuttosto – e in modo estremo in quanti più da presso seguivano l'esegesi averroista – la netta distinzione fra quanto è dedotto dai principi della filosofia di Aristotele e quanto è insegnato dalla Chiesa, fino a constatare un'inconciliabilità delle diverse posizioni su problemi cruciali sottolineando l'autonomia, pur nei suoi limiti, della ricerca filosofica: divaricazione ben nota ad Alberto fin nel suo primo intento di rendere Aristotele intelligibile ai latini e polemicamente sottolineata dagli agostiniani. Tuttavia la condanna del 1277 – con le altre che scandiscono il secolo XIII – indica non solo l'asprezza di un dissidio, ma il definirsi di modi diversi di concepire i procedimenti e i limiti della conoscenza e della scienza, della filosofia e della *sacra doctrina*.

La delineazione della *vita philosophi* nel *De summo bono* di Boezio di Dacia rappresenta in modo esemplare la ripresa dell'antico ideale del βίος θεωρητικός:

summum bonum, quod est homini possibile secundum intellectum speculativum, est cognitio veri in singulis et delectatio in eodem. Item, summum bonum quod est homini possibile secundum intellectum practicum est operatio boni et delectatio in eodem ... Et quia summum bonum quod est homini possibile est eius beatitudo, sequitur quod cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque sit beatitudo humana.

Questa beatitudine è realizzata esclusivamente nella vita filosofica che consiste nell'assidua *speculatio veritatis*: “Ideo philosophus vivit sicut homo innatus est vivere et secundum ordinem naturalem” <sup>75</sup>.

<sup>73</sup> Bonaventurae *Collationes in Hexaëmeron*, ed. F. Delorme, 215.

<sup>74</sup> R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Louvain-Paris, 1977), 13.

<sup>75</sup> Boethii Daci *De summo bono*, in *Opera*, VI, 2, ed. N.G. Green-Pedersen (Hauniae, 1976), 371, 375; per il luogo citato più avanti, p. 371. La *Philosophia* di Alberico di Reims (rettore a Parigi 1271-72; il breve scritto è forse del 1265) è stata pubblicata da R.A. Gauthier (“Notes sur Siger de Brabant, II. Siger en 1272-1275. Aubry de Reims et la scission des Normands”, *Revue des sciences*

“Philosophia est humano generi appetenda pre ceteris et amanda”, aveva scritto Alberico di Reims, maestro alla Facoltà delle arti, aggiungendo – sulla scorta di Averroè – “non est homo nisi equivoce qui eam ignorat”.

In questa prospettiva, per quanto Boezio non escluda la vita futura con una beatitudine alla quale il filosofo è più di ogni altro vicino, tutto l’itinerario filosofico si scandisce secondo una *ratio* e un *ordo naturalis* che ha come proprio fine (*in hac vita*) la contemplazione delle sostanze separate e di Dio causa prima: “felicitas – scrive Jacopo da Pistoia – nihil aliud est quam continue sicut possibile est homini intelligere substantias separatas et precipue Deum ipsum”; qui peccato è quanto ostacola tale contemplazione, bene quanto la promuove, sicché la ‘vita filosofica’ resta del tutto estranea all’economia della salvezza, senza escatologia. Queste dottrine – che ritornano costantemente in vari commenti avverroistici all’*Ethica* e ogni volta si discute della felicità come nel perduto *De felicitate* di Sigieri, o delle virtù intellettuali e che hanno una precisa eco nella *Monarchia* dantesca – non potevano sfuggire alla condanna dei teologi che ne sottolineano con teologica consequenzialità tutti gli esiti:

Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae. ... Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum. ... Quod omnes scientiae non sunt necessariae, praeter philosophicas disciplinas.<sup>76</sup>

Si ha l’impressione che proprio nelle discussioni sul fine ultimo dell’uomo – problema che implica tutta la concezione della natura umana e della storia – la filosofia accentui un più preciso distacco dalla teologia e dall’antropologia cristiana: si definisce un ideale di felicità (*delectatio intellectualis*) senza riferimento alla dottrina del peccato, della redenzione e della grazia, tutto concluso nell’esercizio dell’attività speculativa. A questo fine si coordina anche l’organizzazione politica che deve assicurare la pace, annotava Boezio di Dacia, “ut ... cives possint vacare virtutibus intellectualibus contemplantes verum et virtutibus moralibus operantes bonum”: insegnamento avverroistico di cui si ricorderà Dante che, proprio sulla necessità di garantire una pace universale come condizione per attuare la potenzialità dell’intelletto possibile, fonderà l’ideale dell’universale Monarchia, organizzazione politica dell’*humana civilitas*, autonoma rispetto alla Chiesa perché permette di realizzare in terra, con i *documenta philosophica*, il fine proprio dell’uomo.

*philosophiques et théologiques*, 68 [1984], 3-48; il testo alle pp. 29-48), che opportunamente sottolinea come l’autore riferisca alla “filosofia dei filosofi” tutti gli appellativi che la Bibbia, l’esegesi e la liturgia attribuivano alla Sapienza di Dio o alla Vergine Maria (per il passo cit., pp. 31 e 33). La *Questio de felicitate* di Jacopo da Pistoia – dedicata a Guido Cavalcanti – è stata edita da P.O. Kristeller in *Medioevo e Rinascimento – Studi in onore di Bruno Nardi* (Firenze, 1955), vol. I, 425-453 (il luogo cit. a p. 452).

<sup>76</sup> R. Hissette, *op. cit.*, 15, 18, 26.

CONTINUA