



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/>

Per una Storia delle filosofie medievali
di Tullio Gregory

Discorso di chiusura pronunciato al XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale (Palermo 16-22 settembre 2007) promosso dalla SIEPM, «Studi medievali», XLIX (2008), pp. 1-17.

Parole chiave: aristotelismo, platonismo

Per una storia delle filosofie medievali*

Nella storia dei congressi della SIEPM, credo che il XII di Palermo segni una svolta di particolare significato, bene espressa già nel suo titolo generale: « Universalità della ragione - Pluralità delle filosofie nel Medioevo ».

Il Bulletin della Société ha dato rapida notizia di un interessante dibattito in seno al Bureau sulla definizione del titolo nel quale si è volutamente omessa una copula, una connessione fra le due parti: « Universalità della ragione » è semplicemente giustapposta alla « Pluralità delle filosofie », lasciando così aperta la problematicità di un rapporto, variamente presente o sottinteso nelle relazioni e comunicazioni di questo congresso ¹.

Per parte mia vorrei anzitutto sottolineare come l'uso del plurale per la filosofia (« La pluralità delle filosofie nel Medioevo ») sancisca – direi a livello istituzionale, dato che la nostra Société rappresenta una grande comunità di studiosi – la fine di una visione monolineare della storia della filosofia medievale che, se poteva trovare nell'hegelismo la più radicale giustificazione teorica, si era di fatto imposta nello studio del pensiero medievale per l'egemonia a lungo esercitata dalla neoscolastica e in particolare dal neotomismo: era stata ipostatizzata la cosiddetta 'sintesi' di Tommaso d'Aquino (con la distinzione formale fra filosofia e

* Discorso di chiusura pronunciato al XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale (Palermo 16-22 settembre 2007) promosso dalla Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM) sul tema "Universalità della ragione-Pluralità delle filosofie nel Medioevo".

¹ K. EMERY, *Editorial*, in *Bulletin de philosophie médiévale*, XLVIII (2006), pp. V-X.



teologia), posta come spartiacque di un processo di ascesa e di discesa, di preparazione e di decadenza. Posizione ancora fortemente sostenuta nel Congresso di Madrid del 1972, trovando una voce autorevole nella relazione di apertura di Ferdinand van Steenberghen su « La conception de la philosophie au Moyen Âge »². In quella sede l'illustre studioso riproponeva un concetto di filosofia come disciplina scientifica, sistematica, ancorata alla metafisica, 'neutrale' rispetto al contesto storico, anche religioso; disciplina scientifica che si sarebbe realizzata nel Medioevo solo nel XIII secolo con Tommaso d'Aquino, che riprendeva un cammino aperto da Aristotele, poi perduto con il prevalere di un concetto di filosofia come saggezza, 'sapienza', legato a esperienze religiose diverse, concetto questo da distinguere nettamente dalla filosofia allo stato puro e neutrale. 'Filosofia in senso stretto' secondo van Steenberghen usando una terminologia curiosamente empirica, poco utile al giudizio storico. Quella distinzione – del tutto metastorica – serviva a van Steenberghen non solo a porre fuori dal tempo la filosofia di Tommaso d'Aquino nella sua presunta purezza, ma lo autorizzava a escludere dalla storia della filosofia medievale – salvando solo qualche lacerto – tutta la precedente storia del pensiero cristiano, rifiutando non solo il concetto di filosofia cristiana, ma quelle che storicamente erano state le esperienze filosofiche dell'età ellenistica e tardo antica, quando la filosofia aveva assunto sempre più nettamente valenze religiose, gnostiche, teurgiche: « nullum post nos habiturum dilectum simplicem, qui est philosophiae, quae sola est in cognoscenda divinitate frequens obtutus et sancta religio » annunciava profeticamente l'*Asclepio*, in una pagina ben presente a Bertoldo di Moosburg; e Agostino, che collocava il grande Ermete, benché pagano, fra i profeti del cristianesimo, scriveva: « non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem »³.

Si potrebbe tracciare tutta una genealogia dell'impostazione metodologica di van Steenberghen, estremo esponente di una

² F. VAN STEENBERGHEN, *La conception de la philosophie au Moyen Âge*, in *Actas del V Congreso internacional de filosofía medieval* [1972], Madrid, 1979, pp. 37-47; ivi anche gli interventi di T. GREGORY, pp. 49-57, e di P. VIGNAUX, pp. 81-87.

³ *Asclepius*, 12, in *Corpus Hermeticum*, ed. A. D. NOCK - A. J. FESTUGIÈRE, Paris, 1945, vol. II, p. 311. AGOSTINO, *De civitate Dei*, VIII, 23, 2; P.L. 41, 248; *De vera religione*, V, 8; P.L. 34, 126; BERTOLDO DI MOOSBURG, *Expositio super Elementationem theologicam Procli*, prologus. Propositiones 1-13, hrsg. von M. R. PAGNONI STURLESE, L. STURLESE, Hamburg, 1984, p. 48.

storiografia che aveva trovato l'avvio nella *Aeterni Patris* (1879)⁴: « ratio ad humanum fastigium Thomae pennis evecta, iam fere nequeat sublimius assurgere »; di qui la necessità di « praeclaram Thomae Aquinatis doctrinam restituere » in un momento corrotto « machinationibus et astu fallacis cuiusdam sapientiae », « ob perversarum opinionum pestem », e la prescrizione che « doctrinam Thomae Aquinatis studeant magistri [...] in discipulorum animos insinuare; eiusque prae ceteris soliditatem atque excellentiam in perspicuo ponant ».

Di tutto questo mondo, che ho voluto ricordare ai più giovani, segna la fine la sola intitolazione di questo Congresso: tutto è svanito nel mondo delle seconde intenzioni che costituiscono – assicurava Rabelais – il pasto della chimera.

In realtà siamo al termine di un lungo cammino e di non marginali dibattiti storiografici che hanno investito il campo della storiografia filosofica, a lungo condizionata dall'idea di una filosofia che procede fuori dal tempo secondo una sua interna e sistematica coerenza: sol che si pensi al significativo incontro fiorentino del 1956 – alla relazione di Eugenio Garin su « L'unità nella storiografia filosofica »⁵ – e alla discussione che ne seguì. Ma per quanto riguarda più specificatamente il nostro campo di studi si dovranno ricordare le posizioni di due maestri, Bruno Nardi e Paul Vignaux che, pur provenendo da esperienze culturali diverse (ma in origine legate ad ambienti affini, l'Institut Supérieur de Philosophie di Lovanio e l'insegnamento di Étienne Gilson a Parigi), si sono impegnati a confutare lo schema storiografico neoscolastico e a mostrare la varietà, la diversità, delle varie esperienze di pensiero che si svolgono nel Medioevo, mettendo altresì in evidenza i rischi di trasferire nella ricerca storica una tarda distinzione formale filosofia-teologia, e insistendo sulla decisiva importanza di una riflessione nata sui dati dell'esperienza di fede cristiana; Nardi poteva sostenere con forza, fin dagli anni '20-'21 del Novecento, che la filosofia medievale è propriamente la teologia; dal canto suo Paul Vignaux rifiutava come fuorviante

⁴ Per il testo dell'Enciclica di Leone XIII uso l'ed. (con ampio studio del contesto storico) di Fr. EHRLE, *Zur Enzyklika "Aeterni Patris" Text und Kommentar*, [...] hrsg von Fr. PELSTER, Roma, 1954; i luoghi cit. alle pp. 28, 31-32, 33.

⁵ E. GARIN, *L'« unità » nella storia della filosofia*, in *Rivista critica di storia della filosofia*, XI (1956), pp. 206-217, poi in *La filosofia come sapere storico*, Bari, 1959, pp. 11-32.



il termine stesso di filosofia, intitolando il suo volumetto del 1938 *La pensée au Moyen Âge*, e mettendo in luce il carattere intrinsecamente teologico dei *modes de penser* (plurali) degli scrittori cristiani medievali, legati sempre all'esperienza della fede: di contro all'immagine di una « forte unité intellectuelle » (« image simplifiée du Moyen Âge comme époque organique ») poneva l'accento sulla diversità (*diversité rebelle*) delle *manières de penser* di autori e contesti diversi ⁶.

Peraltro anche in alcuni ambienti tomisti, in quegli anni, erano stati denunciati i rischi di un fissismo storiografico e teologico legato a una « scolastica tomista » (spesso neotomista) posta fuori dalla storia reale e si era polemizzato contro certo « conservatorisme négatif » e « des concordismes perpétuellement en retard » dell'insegnamento praticato nelle università ecclesiastiche; si sottolineava insieme l'importanza della « histoire [...] comme instrument rationnel [de] la théologie » fino a difendere « la variété radicale des méthodes dans l'acquisition de vérité », anzi i « divers systèmes de vérité ». Contro l'« imperialisme théologique qui n'est qu'un clericalisme intellectuel », si affermava una diversa « liberté spirituelle », indicando la necessità di una storizzazione dell'opera di Tommaso d'Aquino e più ampiamente il forte legame della riflessione filosofica e teologica con l'esperienza della fede, della vita ecclesiale. Qui nasce e si sviluppa « la raison théologique ».

Sono questi i temi del celebre manifesto *Une école de théologie. Le Saulchoir* (1937) di Marie-Dominique Chenu, la cui forza innovativa fu efficacemente sottolineata dalla condanna pontificia. Un'altra condanna – persino un'enciclica – segnerà anche la novità del programma proposto e perseguito poco più tardi dai Gesuiti di Lyon-Fourvière che facevano irrompere nel tranquillo stagno della cultura scolastica la forza dirompente della patristica, soprattutto greca, indicando i sentieri diversi della riflessione teologica e dogmatica attraverso i secoli, insistendo sull'importanza della lettura della Bibbia e della sua esegesi con gli strumenti ermeneutici dell'intelligenza spirituale, quindi il valore delle trasposizioni simboliche e allegoriche, riscoprendo la ricchez-

⁶ Per il contesto storico sia permesso rinviare a T. GREGORY, *Bruno Nardi*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, XLVII (1968), pp. 469-501; ID., *Paul Vignaux storico del pensiero medievale*, in *Studi Medievali*, XLVII (2006), pp. 361-381.

za di tradizioni di pensiero isterilite soprattutto dalla Seconda Scolastica e dalla Neoscolastica. In questa prospettiva pubblicavano dai primi anni Quaranta la collana *Théologie*, con studi di decisiva importanza per la storia del pensiero medievale, avviando parallelamente la collana di *Sources chrétiennes* con testi esemplari, spesso emarginati dalla tradizione delle scuole⁷.

Inutile dire che, per fortuna, buona parte della storiografia medievistica lungo il Novecento è nata fuori dalle strutture neoscolastiche, anche se certi suoi miti si sono variamente imposti oltre l'ortodossia delle scuole ecclesiastiche. Il panorama oggi – questo congresso lo testimonia – è assai più articolato e quelli che poco più di mezzo secolo fa erano autori e temi considerati marginali, o del tutto ignorati, hanno ritrovato la loro dignità e importanza.

A ciò hanno fortemente contribuito le nuove edizioni di testi, dalle opere di Alberto Magno a Eccart, da Occam al *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* che da solo ha fatto scoprire un'eccezionale esperienza speculativa, rimasta a lungo isolata nella sua regionalità; contemporaneamente la continuità di collane di testi e studi – ricordo esemplarmente i *Beiträge* di Beaumker e le *Archives* di Gilson – hanno di fatto disegnato un più complesso panorama storiografico, non solo con gli studi pubblicati, ma per il largo spazio dato a testi di ottica e di medicina, di astrologia e di oniromanzia, insieme a traduzioni latine di testi greci e arabi. Negli anni più vicini a noi, gli strumenti informatici di analisi testuale hanno notevolmente aiutato « le dévoilement du réel » secondo un'espressione di Paul Tombeur.

Questo congresso di Palermo è dunque il punto di arrivo di un lungo percorso ecdotico e storiografico, segnando anche la fine del mito della « unità dell'esperienza filosofica », secondo una formula cara a Étienne Gilson. E non solo rifiuta l'uso al singola-

⁷ M.-D. CHENU, *Une École de théologie. Le Saulchoir*, Le Saulchoir, 1937. Sulle vicende della condanna, con l'ingiunzione a Chenu di sottoscrivere alcune proposizioni 'ortodosse' (1938) e la messa all'*Index librorum prohibitorum* (1942), si veda la ristampa dell'opera di M.-D. CHENU accompagnata da scritti di G. ALBERIGO, ET. FOUILLOUX, J.-P. JOSSUA, J. LADRIÈRE (Paris, 1985). Una trad. italiana con introduzione di G. Alberigo era comparsa nel 1982 (*Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, Casale Monferrato, 1982), sulla quale cfr. anche A. RICCARDI in *Cristianesimo nella storia*, V (1984), pp. 11-28. Per le vicende di Lyon-Fourvière ci limiteremo a ricordare l'inizio della polemica con gli scritti raccolti in M. LABOURDETTE, M.-J. NICOLAS, R.-L. BRUCKBERGER, *Dialogue théologique*, Saint-Maximin, 1947; H. DE LUBAC, *Mémoires sur l'occasion de mes écrits*, Namur, 1989.



re di filosofia per dare spazio alle filosofie, ma fa entrare di pieno diritto nella storia di queste le religioni storiche e l'ermetismo, la mistica come la magia, le filosofie regionali (secondo una feconda linea di ricerca aperta da Loris Sturlese), le letterature volgari, la pluralità dei linguaggi, mentre sottolinea efficacemente come l'incontro fra culture diverse sia strutturalmente essenziale alla civiltà medievale. Da questo punto di vista sono le traduzioni a costituire un aspetto fondamentale delle esperienze filosofiche delle varie culture, non solo per l'apporto di testi altrimenti ignoti – scoprendo inediti orizzonti e tradizioni perdute – ma per la stessa terminologia (araba, ebraica, latina) che dalle traduzioni esce fortemente arricchita e rinnovata.

Si dovrà ora proseguire con coraggio sulle vie che questo congresso ha, se non aperto, autorizzato e segnato.

Per tornare all'intitolazione « Universalità della ragione – Pluralità delle filosofie nel Medioevo » dopo aver detto dell'importanza dell'uso plurale per le filosofie, possiamo tentare di prendere in esame il primo sintagma, « universalità della ragione », alla luce anche dei vari punti di vista emersi nel corso dei nostri lavori.

Forse è lecito chiedersi se anche qui non si possa tentare un plurale: se dietro l'identità di un termine non siano veicolati significati e realtà diverse, diversi modi di concepire la ragione e i suoi usi. La pluralità delle filosofie non comporta una pluralità di ragioni?

L'interrogativo emerge dalla stessa articolazione delle sezioni di questo congresso, come intelligentemente voluta dal Bureau della Société che, proprio all'interno della sessione sull'universalità della ragione nel Medioevo, ha suggerito linee di ricerca che investono i « momenti storici di determinazione della ragione » e insieme « la ragione della magia », « la ragione della mistica », proponendo anche al dibattito la « razionalità femminile ».

La pluralità dei significati e degli usi del termine *ratio* è nota. Se Agostino poteva lodare Platone per aver concepito Dio come *ratio intelligendi*, sappiamo bene che quando Anselmo affermava « *ratio veritatis nos docuit* » il riferimento è al Verbo, fondamento tanto della *ratio fidei* quanto delle *rationes necessariae*; *ratio* certo diversa non solo dalla *ratio philosophi* in atto nei processi dimostrativi aristotelici come dalla *ratio cognitiva in divina essentia* di Giovanni da Ripatransone, ma anche – lo suggerisce lo stesso programma del congresso – diversa dalla *ratio necessaria*

che regge il processo alchemico (« ratio necessaria nobis dedit cognoscere [...] quando de mercurio debemus creare perfectam medicinam », si legge nel *Testamentum* pseudo-lulliano), come dalla *ratio* impegnata nella mistica speculativa che proprio nel Medioevo attinge vertici altissimi. Loris Sturlese ha opportunamente ricordato la tesi di Eccart « Deus est intellectus et intelligere »; potremmo anche citare una sua icastica affermazione « Vernünftekeit ist der tempel gotes »; né si dovrà dimenticare lo « scalaris ascensus per rationem indeatam ad rationem divinam », per il quale l'uomo « non solum efficitur beatus [...], sed etiam deus », secondo Bertoldo di Moosburg⁸.

Facile moltiplicare gli esempi con significativi sintagmi: alla *ratio mystica* si affianca la *intelligibilis ratio Christi*, la *christianorum sacra ratio*, la *ratio mysterii*, la *ratio sacramentorum*, la *ratio allegoriae*, l'*interioris intelligentiae ratio*, usi questi ultimi che fanno rientrare pienamente nella storia della ragione (o delle ragioni) le tecniche di interpretazione simbolica, allegorica, spirituale, via via applicate ai due libri scritti da Dio, la natura e la Scrittura. Altra ancora la *ratio* che « imperat caelo et avertuntur flagitia », secondo un noto adagio astrologico.

Del resto i vari significati di *ratio*, delle sue possibilità e usi, sono in rapporto con altri concetti, tutti sempre da storicizzare: come il concetto stesso di natura umana che cambia radicalmente con l'ingresso della filosofia aristotelica la quale porta fuori dalla natura creata da Dio con Adamo quell'immagine e somiglianza che la rendeva partecipe della vita divina. Il mondo della grazia diventerà un *superadditum* rispetto alla natura aristotelicamente intesa, invertendo tutta la concezione della natura umana, della sua *dignitas naturalis*, quale si era configurata nella patristica greca e latina, per la quale l'uomo con il peccato ha perduto non doni estrinseci, ma qualcosa che gli apparteneva in quanto creato a immagine e somiglianza (« quasi naturali veste denudatus est »)⁹.

⁸ AGOSTINO, *De civ. Dei*, VIII, 4, P.L. 51, pp. 228-229; ANSELMO, *Cur Deus homo*, II, 19, ed. SCHMITT, vol. II, p. 130; per la *ratio cognitiva in divina essentia*, IOHANNES DE RIPATRANSONE, *Conclusiones*, ed. A. COMBES, Paris, 1952, p. 232; *Il « Testamentum » alchemico attribuito a Raimondo Lullo*, M. Pereira - B. Spaggiari, Bottai (Firenze), 1999, p. 482; MAESTRI ECKARDI *Opera latina*, XIII, *Quaestiones parisienses*, ed. A. DONDAINE, 7, 17; e per il testo tedesco, p. XVII; BERTOLDO DI MOOSBURG, *Expositio* cit., p. 49.

⁹ Basterà ricordare H. DE LUBAC, *Surnaturel - Étude historique*, Paris, 1946, ritirato per ordine dell'autorità ecclesiastica, poi ripresentato in una nuova edizione.



Le discussioni sulla visione beatifica – così come quelle sui *data* e sui *dona* – metteranno in evidenza il cambiamento, nel corso del pensiero patristico e medievale, del modo di intendere la natura e quindi la ragione umana nella sua storicità, prima e dopo il peccato, prima e dopo l'incarnazione di Cristo, *in via* e *in patria*.

I pensatori medievali conoscono bene la differenza fra una ragione « iudicio proprio relicta » e una ragione elevata dalla fede: « et quod obicitur, quod credibile est supra rationem, verum est, supra rationem quantum ad scientiam acquisitam; sed non supra rationem elevatam per fidem et per donum scientiae et intellectus. Fides enim elevat ad assentiendum, scientia et intellectus elevat ad ea quae credita sunt intelligendum », scriveva Bonaventura¹⁰.

Così forse l'unica ragione che possa pretendere ad una universalità resta il *lógos*, la Sapienza che era in principio presso Dio e dalla quale derivano anche le diverse filosofie. *Fons sapientiae verbum Dei in excelsis*, si leggeva nell'*Ecclesiastico* e, precisava Bertoldo di Moosburg citando questo versetto, « non solum divinae sapientiae orthodoxorum sive fidelium, sed etiam philosophorum Gentilium » (come già avevano insegnato Giustino e Clemente Alessandrino). Dal verbo di Dio, dalla sapienza di Dio proviene tanto la 'perfetta filosofia' rivelata inizialmente ai patriarchi e ai profeti, come insegnava, seguendo Agostino (« patriarchas et prophetas nostros, quibus divina inerat sapientia ») Ruggero Bacone (« Philosophiae perfectio fuit primo data sanctis, patriarchis et prophetis »), quanto l'arte e la scienza rivelata al maestro dell'opera alchemica: « totum fit per artem et scientiam, quam solus Deus dedit nobis », come assicura il *Testamentum*, perché proprio di Dio « est revelare suis predestinatis secreta scientiarum », secondo *Picatrix*¹¹.

L'universalità della Sapienza e del *lógos* si frantuma così in diversi saperi e diverse ragioni, le quali si definiscono nel loro concreto esercizio e nelle loro giustificazioni. Insistere sull'identità e universalità della ragione umana rischia in realtà di privile-

¹⁰ BONAVENTURA, *I Sent.*, Proemii q. II, ad 5, *Opera*, I, p. 11.

¹¹ *Eccli.*, 1, 5; BERTOLDO DI MOOSBURG, *Expositio* cit., I, p. 41; AGOSTINO, *De civ. Dei*, XVIII, 39, *P.L.*, 41, 599; RUGGERO BACONE, *Opus maius*, ed. J. H. BRIDGES, rist. anastatica Frankfurt/Main, 1964; *Testamentum* cit., p. 34; *Picatrix*, [...] ed. by D. PINGREE, London, 1980, p. 1.

giare un determinato concetto di ragione (e di razionalità) fra i molti che la storia ci offre, perseguendo l'ideale di una metastoria fatta di essenze e ucronie.

Proseguendo a riflettere sui motivi che si sono incrociati in questo congresso, cercando di disarticolare ogni omogeneità o continuità suggerita o imposta dall'identità di termini e di pretesi eterni problemi, potremmo porci altri interrogativi, connessi alla molteplicità delle filosofie e delle ragioni o, se si vuol essere più sfumati, dei diversi usi della ragione.

Dovremmo interrogarci in che misura sia ancora legittimo far prevalere nelle nostre ricerche sul pensiero medievale problemi che tradizionalmente – e manualisticamente – sono stati indicati, se non come 'massimi', come ricorrenti e costanti in quella che si presuppone essere la filosofia, anche qui introducendo surrettiziamente un determinato concetto di filosofia e di ragione: vengono così in primo piano problemi di logica, di teoria della conoscenza, dell'anima e delle sue facoltà, della metafisica, dell'etica, della politica. Problemi e ambiti che sembrano presentarsi con continuità o, secondo una ben nota – non del tutto estinta – terminologia, 'vivi' mentre altri sarebbero 'morti' o 'superati'. Restano così emarginati problemi di grande rilievo, certo 'vivi' per quei pensatori che li hanno discussi: vorrei ricordare, fra tanti, i problemi dell'escatologia cristiana che coinvolgono non solo una visione della storia, ma una cosmologia e una gnoseologia, una metafisica e un'etica; e i problemi dell'angelologia e della corrispondente demonologia che costituiscono strutture essenziali non solo della speculazione, ma di tutto il cosmo medievale quale quotidianamente vissuto.

Ho provocatoriamente evocato problemi che di fatto anche la riflessione teologica contemporanea ha cautamente accantonato, perché sarebbe stato pleonastico ricordare problemi considerati di maggior rilievo, a tutti ben presenti, come quelli relativi alla Trinità e all'Incarnazione, al peccato e alla grazia, alla dottrina sacramentale. Problemi considerati propri della teologia e dell'esegesi, ma pur sempre affrontati con strumenti ermeneutici e dimostrativi messi in opera dall'uomo, diversi, secondo i tempi e le culture (nel Medioevo latino, dal sec. XIII, prevalentemente con gli strumenti concettuali dell'aristotelismo: « maior pars quaestionum in studio theologorum [...] est in terminis philosophiae », registrerà polemicamente Rugg-



ro Bacone)¹²: problemi che impegnano e circoscrivono – in quanto nati dalla fede – tutte le forme del pensiero medievale che in essi manifesta la sua originalità.

Basti pensare agli sviluppi molteplici della dottrina relativa alla *potentia Dei absoluta* – sulla cui importanza è venuta insistendo la più recente storiografia – dottrina che ha una matrice esclusivamente religiosa, e non avrebbe senso fuori dall'esperienza del sacro propria della rivelazione giudeo-cristiana.

Questo cenno a problemi cosiddetti teologici mi permette di porre un altro interrogativo, più generale, emerso anche nel corso di questo congresso: in che misura sia legittimo assumere – come idea regolativa di una storia delle filosofie medievali – la distinzione filosofia-teologia. Mi sembra anzitutto che così facendo rischiamo di accettare come criterio d'intelligenza storica una determinata concezione dei rapporti fra filosofia e teologia maturata nella cultura universitaria dopo l'affermazione dell'aristotelismo (la filosofia), quindi nel corso del sec. XIII, e che in qualche modo rispecchia la distinzione fra le due Facoltà, degli Artisti e dei Teologi. Quella distinzione non solo è ignota nei secoli precedenti, ma anche nella Scolastica dei secc. XIII e XIV è diversamente concepita, è stato opportunamente ricordato in questo congresso (Kent Emery), a seconda della diversa consapevolezza che i teologi, singolarmente presi, avevano di quel che realmente era il loro uso degli strumenti filosofici in rapporto alla rivelazione e all'esperienza di fede. Ed anche qui sembra valido il criterio metodologico proposto da Sturlese, di una diversa e articolata 'geografia' di autori, di pubblico, di testi.

Accettando di costruire una storia del pensiero medievale che isoli una 'filosofia' da una 'teologia' si privilegia, rispetto a una più complessa esperienza storica, una distinzione metastorica e si autorizza la prospettiva neoscolastica: questa ha sempre rifiutato il concetto di filosofia cristiana, escludendo dalla storia della filosofia opere e autori che l'hanno concretamente sviluppata e difesa, trovando solo nel sec. XIII – e in Tommaso d'Aquino – l'epoca ove si sarebbe affermata quella distinzione 'formale', con una filosofia 'neutrale' rispetto al contesto della civiltà cristiana, quindi una filosofia 'scientifica'.

¹² RUGGERO BACONE, *Compendium studii Theologiae*, ed. H. RASHDALL, Aberdoniae, 1911, p. 35.

Peraltro – anche nei secc. XIII e XIV – non solo la trattatistica filosofica e teologica (accettando per un momento questa distinzione) non è che in parte legata all'insegnamento universitario, ma sarebbe fuorviante e limitativo tentare di estrarre dai commenti alla Bibbia e alle Sentenze, dalle *Quaestiones* disputate nelle aule universitarie frammenti di filosofia isolati dal contesto di riferimento, il patrimonio rivelato e le istituzioni che lo incarnano. Non a caso studiosi con grande conoscenza di testi hanno sempre indicato nelle opere dei maestri di teologia il 'luogo naturale' nel quale si svolgono le più originali forme del pensiero medioevale. Non solo Bruno Nardi e Paul Vignaux, ma anche Étienne Gilson – pur convinto sostenitore della 'unità dell'esperienza filosofica', retta da una *impersonal e metaphysical necessity*, nella seconda edizione della sua *Philosophie au Moyen Âge* avvertiva che: « l'histoire de la philosophie du Moyen Âge est une abstraction prélevée sur cette réalité, plus vaste et plus compréhensive, que fut la théologie catholique au Moyen Âge »¹³.

Nessuno d'altra parte proporrebbe una storia delle filosofie medievali che si attenesse, dal sec. XIII, alle sole opere degli artisti, pur efficaci nei loro richiami alla coerenza propria della filosofia aristotelica, contro il concordismo di certi maestri di teologia, e originali per non marginali analisi critiche e inediti sviluppi di alcune dottrine peripatetiche.

È dunque mia impressione, anche qui riproponendo motivi già presenti nella storiografia cui ho fatto inizialmente cenno, che dovremmo abbandonare quella distinzione formale, più neoscolastica che scolastica (lo stesso Gilson sottolineava che « la distinzione formale di oggetti non è una separazione reale di esercizio »)¹⁴ e richiamarci a quello che è stato il concreto uso o usi della ragione che si è sempre esercitata in rapporto a un'esperienza del sacro, quindi ai nuovi temi posti dalla fede cristiana.

Alfonso Maierù ha più volte messo in luce la centralità dei problemi trinitari nelle discussioni sui principi e i metodi della logica aristotelica (« ad discernendum syllogismos a paralogismis

¹³ Ét. GILSON, *The unity of philosophical experience*, New York, 1954 (lezioni tenute alla Harvard University nel 1936-37), pp. 301 sgg.; *La philosophie au Moyen Âge*, Paris, 1952², p. 8.

¹⁴ Ét. GILSON, *Les recherches historico-critiques et l'avenir de la Scholastique*, in *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, Acta Congressus Scholastici Internationalis, Romae anno sancto MCML celebrati, Romae, 1951, p. 142.



in divinis » come scrive Enrico Totting)¹⁵; ed è ben noto come problemi di ordine fisico, metafisico e gnoseologico trovino nuovi esiti nelle discussioni su temi centrali nella storia della salvezza, la creazione e il peccato, l'incarnazione e la redenzione, la predestinazione e la grazia, la « *cognitio propria de divina essentia* » e la « *fruitio beatifica* ».

La *philosophia christiana*, come la *sacra doctrina*, si svolgono nell'esegesi o in sistematiche trattazioni, sono sempre costruzioni che utilizzano strumenti umani, l'*intellectus* e la *ratio*, per l'intelligenza della fede che costituisce l'esperienza propria del pensatore cristiano: « *qui non crediderit non experietur, et qui expertus non fuerit, non cognoscet* ».

Così Anselmo; ma anche quando si verrà definendo una distinzione fra una filosofia – l'aristotelismo – e la *sacra doctrina* – con il dibattito sulla teologia come scienza, la *sacra doctrina* si proporrà pur sempre come *scientia fidei* (« *est scientia non simpliciter sed fidei* », scriveva Odo Rigaldi, prima della metà del XIII sec., nella quaestio *De scientia theologica* pubblicata da Leonardo Sileo), dotata di *rationes propriae* e di *principia propria*, capace anche di conoscere – a differenza delle altre scienze – i *singularia* come gli eventi della storia sacra, la cui certezza è data dal *lumen fidei*: « *historica possunt cadere in theologia* ».

Non intendo ripercorrere qui gli esiti di un complesso dibattito che coinvolge – con la logica aristotelica – il problema della struttura del discorso teologico, dei suoi principi, del rapporto fra gli eventi della storia sacra (*historialia, singularia, contingentia*) patrimonio di fede e la loro sussunzione in una scienza che « *non est de singularibus* ». Si vuole solo ricordare la difesa costante – pur con soluzioni diverse – del carattere certo ed evidente della scienza teologica per l'esercizio di una *ratio* variamente relata alla fede e alla luce divina. Così Tommaso d'Aquino, con ferma ripresa della teoria aristotelica della dimostrazione, difendendo il carattere scientifico della *sacra doctrina*, sottolineava come essa si strutturi attraverso l'esercizio della *ratio humana* volta « *ad manifestandum [...] quae traduntur in hac [sacra] doctrina* ». In altra prospettiva, discutendo della scienza teologica, Gio-

¹⁵ A. MAIERÙ, *Logica e teologia trinitaria, Enrico Totting da Oyta*, in *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*, a cura di A. MAIERÙ e A. PARAVICINI BAGLIANI, Roma, 1981, p. 511.

vanni da Ripatransone, non solo potrà sostenere che « de quolibet vero contento in sacra Scriptura haberi potest evidens et clara notitia », ma rivendicare alla *mystica theologia* il carattere di *notitia scientifica*, avuta *in via per solum lumen increatum* da pochi eletti¹⁶.

Non a caso il dibattito sul carattere scientifico della teologia non investe solo questioni di modalità argomentativa, ma è sempre correlato a una teoria della conoscenza teologica propria di Dio e dei beati, paradigma di una scienza assoluta, certa ed evidente.

Una frase di Anselmo, « inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus medium esse intelligo », può forse individuare e circoscrivere ciò che è pensiero medievale¹⁷.

In questa prospettiva vorrei augurarmi che venisse ripreso – al di là di alcuni presupposti teorici – il grande programma di Herry Austrin Wolfson tracciato già nel suo *Filone* (1947) e – per quanto più direttamente ci riguarda – proseguito con la *Philosophy of the Church Fathers* (1956): quest'opera, rimasta purtroppo interrotta e marginale nella successiva storiografia filosofica, ha nel suo primo volume un sottotitolo che indica i temi fondamentali di una precisa linea di ricerca centrata sul concetto di « religious philosophy »: « Fede, Trinità, Incarnazione ».

Sono questi temi fondamentali – certo non esclusivi – che una storia delle filosofie medievali deve aver presenti anche dopo l'esperienza patristica e altomedievale perché – come si è accennato – non solo all'interno della *sacra doctrina* si svolge una speculazione che fa uso di strumenti razionali, ma perché, anche affrontando problemi epistemologici, fisici, metafisici, etici e politici, è sempre all'opera una ragione cristiana, cioè iscritta e condizionata da un complesso di dati che appartengono alla fede e alla tradizione ecclesiastica e che hanno modificato e ampliato l'orizzonte dell'esperienza umana. Per questo una storia delle filosofie medievali non solo non può ignorare la storia dell'esegesi biblica – con i suoi strumenti ermeneutici, legati ai sensi della

¹⁶ ANSELMO, *Ep. De incarnatione Verbi*, I, ed. SCHMITT, vol. II, p. 9; L. SILEO, *Teoria della scienza teologica. Quaestio de scientia theologiae di Odo Rigaldi e altri testi inediti*, vol. II, Roma, 1984, pp. 13, 11, 16-17; TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. I, a. 8 ad sec.; IOHANNES DE RIPATRANSONE, *Lectura super primum Sententiarum. Prologi quaestiones ultimae*, ed. A. COMBES - FR. RUELLO, Paris, 1970, pp. 117, 458-459; Id., *Conclusiones*, ed. A. COMBES, Paris, 1957, p. 42.

¹⁷ ANSELMO, *Cur Deus homo, commendatio operis*, ed. SCHMITT, vol. II, p. 40.



Scrittura, forme anch'essi di conoscenza –, ma neppure la storia del dogma e delle formulazioni dogmatiche che hanno sempre assunto concetti filosofici, promuovendone spesso una raffinata elaborazione: basti pensare alla determinante influenza delle dispute trinitarie e cristologiche per lo sviluppo di termini e concetti come natura, sostanza, persona. Senza ricordare come le formulazioni dogmatiche abbiano anche direttamente condizionato la storia del pensiero, assumendo e imponendo particolari dottrine, come quella dell'anima forma del corpo o della materia e della forma legata alla dottrina sacramentale: le definizioni del Concilio di Vienne e poi del Concilio tridentino in questi campi hanno notoriamente influito sul dibattito filosofico alle origini dell'età moderna, imponendo l'uso di concetti e termini (a volte svuotati di contenuto) strettamente legati all'aristotelismo scolastico che nelle formule dogmatiche aveva trovato sicuro asilo.

Più ampiamente si dovrà prestare anche attenzione a quella che, con termine troppo generico e consumato, si indica come storia delle mentalità e delle spiritualità: vogliamo comunque alludere all'incidenza sulla storia del pensiero medievale di quel complesso di credenze e miti, riti e gesti, che strutturano la vita del credente e il tempo della Chiesa.

Sarebbe difficile una storia anche di altri aspetti della cultura medievale nell'Occidente latino, fuori dall'esperienza del sacro nelle sue proteiformi manifestazioni e incarnazioni, fuori quindi dall'orizzonte definito dalla fede cristiana. Non solo i poemi epici e i romanzi cortesi – dal *Beowulf* al ciclo del Graal – le varie forme di architetture e arte si iscrivono in quell'orizzonte, ma per restare più vicini ai nostri interessi, anche una storia della scienza medievale non può ignorare, anzi deve includere, insegnamenti biblici e dogmatici che hanno imposto alcune scelte e strutture nella concezione generale del mondo fisico. Così come la geografia e la storiografia diventerebbero difficilmente comprensibili se si tentasse di isolare nel loro contenuto quello che sembra costituire descrizione e testimonianza di dati e fatti reali da tutte le ierofanie che costituiscono la trama di quelle opere, come delle realtà geografiche e storiche di volta in volta descritte.

Mi rendo conto che questo mio discorso si è limitato – per la mia competenza – al mondo cristiano con le sue tradizioni speculative, le sue istituzioni e i suoi dogmi; ho lasciato fuori, per incompetenza, le altre aree culturali alle quali questo congresso –

e sempre la Société – ha dato ampio spazio. Non solo il mondo bizantino – crocevia di culture – ma il mondo ebraico, arabo e islamico (più esattamente le varie forme di pensiero fiorite in terra d'Islam) costituiscono parte integrante della storia del pensiero medievale nel bacino Mediterraneo, e assumono un'importanza determinante nella cultura dell'Occidente latino.

Vorrei solo timidamente dire che, a mio avviso, nelle diverse culture legate a una religione del libro, si presentano problemi analoghi, perché è pur sempre una fede a imporre problemi nuovi e a circoscrivere limiti all'esercizio del pensiero, anche in assenza di un'autorità centrale che li definisca. Sicché, per quanto gli storici divergano nel delineare le loro storie delle filosofie in terra di Islam, non possono fare a meno di includere temi strutturalmente legati alle diverse esperienze religiose. L'ampia inchiesta sul concetto di filosofia in terra di Islam condotta negli anni Cinquanta da Georges C. Anawati per conto della nostra Société, alla quale parteciparono orientalisti e mediolatinisti, filologi e storici delle tradizioni filosofiche e teologiche – oggetto poi di un suo dettagliato rapporto – ha messo bene in evidenza l'intersezione fra *kalam* e *falsafa*, fra teologia speculativa e filosofia profetica, fra esegesi e diritto; come gli studiosi del pensiero ebraico hanno fatto spazio ai commentari biblici, alla *Mishna*, al *Talmud*, alla *Qabbalah*. Sembra dunque assai difficile, anche nei contesti della cultura ebraica e islamica, una storia delle filosofie che pretendesse di essere neutrale rispetto all'esperienza religiosa di ciascuna fede, in funzione della quale sono di volta in volta utilizzati strumenti e metodi offerti dalle tradizioni del pensiero greco, antico e tardo antico.

Per tornare alle prospettive di ricerca aperte o confermate da questo congresso – e limitatamente al mondo medio-latino – si dovrebbe forse a questo punto riesaminare una periodizzazione che ha di fatto creato una frattura fra pensiero tardo antico ed Età Patristica da un lato e pensiero medievale dall'altro, facendo iniziare quest'ultimo più o meno da Boezio e Cassiodoro, se non da Gregorio Magno. C'è il pericolo, di fatto, non solo di dimenticare la determinante influenza nel Medioevo di autori come Basilio e Gregorio di Nissa, fra i greci, Lattanzio, Girolamo e Ambrogio, fra i latini (i soli più studiati nella loro fortuna medievale sono Origene, Agostino e lo pseudo-Dionigi) ma di spezzare una continuità di metodi (si pensi all'esegesi) e problemi che il pen-



siero patristico aveva proposto e trattato con grande originalità e che il pensiero medievale aveva ereditato. Quella frattura fra età patristica e medievale – cristallizzata in distinte discipline accademiche – dovrà essere accantonata nella concreta ricerca storica per recuperare il senso della *philosophia Christi* o *philosophia christiana* e della pluralità di esperienze che queste espressioni veicolano e che permangono anche all'interno delle sistemazioni scolastiche e delle discussioni sulla teologia come scienza.

Vi è una continuità di letture, di *auctores*, di problemi, di istituzioni, che non può essere ignorata; se una frattura si dovesse indicare, certo più evidente – come già sottolineava la storiografia umanistica – è quella determinata dall'ingresso dell'aristotelismo e dalla nascita delle università. Quella frattura tuttavia passa in secondo piano – e può rientrare in una ripartizione del lungo periodo – se nel pensiero medievale, nel suo concreto e storico sviluppo, faremo rientrare tutti i problemi legati alla tradizione e all'insegnamento ecclesiastico; se riconosceremo le connessioni fra *philosophia christiana* e teologia scolastica, fra *sacra doctrina* e mistica, fra esegesi e predicazione. Elemento unificante di una lunga durata resta l'esercizio dell'*intellectus* e della *ratio*, diversi nei vari contesti storici, sociali, geografici, ma pur sempre nell'orizzonte dell'esperienza cristiana, nel tempo della Chiesa – considerata incarnazione storica del sacro – e finché questa, con il suo magistero e le sue tradizioni, ha rappresentato un punto di riferimento universalmente riconosciuto.

So che questo discorso richiederebbe la messa in discussione del conteso rapporto fra Medioevo e modernità di cui il Rinascimento è visto come premessa. Tuttavia mi sembra, nella brevità di queste considerazioni finali, che al di là di continuità, fratture e 'rinascimenti', la fine dell'età medievale delle filosofie si venga consumando nella progressiva crisi del sacro, nella frantumazione dell'unità cristiana, nell'apertura verso nuove esperienze. Quando i controversisti della Controriforma faranno coincidere l'avvento della Riforma con la diffusione dell'ateismo e la crisi dei valori tradizionali (« cum enim contempta Ecclesia nihil firmi remaneat ») e con la messa in discussione del sacro da parte dei 'politici' (« omnem religionem ad politiam sive statum politicum referunt »), individuavano una svolta precisa, segno, ai loro occhi, dell'imminente fine del mondo: « tendit sensim mundum

ad terminem »¹⁸. Certo un mondo stava finendo con il tramonto dell'orbe intellettuale e fisico costruito dalla cultura medievale, gerarchicamente ordinato, secondo una ben definita scalarità ontologica, delimitato – anche nelle sue strutture cosmologiche – da precisi confini dogmatici e filosofici. Si aprivano nuovi orizzonti, terrestri e celesti, si scopriva un antico diverso, nuovi popoli entravano nella storia degli uomini; il mito antropocentrico era messo in crisi non solo dalla fine del geocentrismo, ma prima ancora dalla scoperta di civiltà portatrici di altri valori. La messa in discussione del tradizionale concetto di civiltà eurocentrica e cristiana corrode istituti e istituzioni. La stessa Chiesa di Roma non è più riconosciuta come unica detentrica del *depositum fidei* e sola via di salvezza, mentre si affermano forme di vita religiosa direttamente ispirate all'insegnamento evangelico. La critica storica non si fermava davanti a privilegi, tradizioni e miti; persino il testo biblico diveniva oggetto di autonoma analisi filologica e le ierofanie finivano per essere ricondotte a cause naturali o a interessata invenzione umana. La filosofia scolastica (alla quale veniva polemicamente contrapposta la patristica), pur presente e ancora vivace nelle aule universitarie, con le sue costruzioni fisiche e metafisiche diveniva il 'carcere', un mondo chiuso e fittizio dal quale si doveva uscire per vedere la luce di nuove scienze e nuove filosofie.

Se l'orizzonte dell'esperienza cristiana, ormai disarticolata nella molteplicità delle confessioni e delle chiese, continuerà a imporre temi fondamentali al pensiero moderno – la cui storia sarebbe per buona parte inconcepibile senza quell'orizzonte – ciò avverrà sulle vie di una *libertas philosophandi* prima ignota, ricca di esperienze diverse, laiche e profane, che caratterizzano e determinano la nascita della modernità:

« Quocunque me verto video mutata omnia, in alio sto proscenio, aliud conspicio theatrum, imo mundum novum »: così Erasmo e, dopo circa un secolo, Campanella: « queste novità antiche di novi mondi, nove stelle, novi sistemi, nove nationi, son principio di secol novo »¹⁹.

TULLIO GREGORY

¹⁸ L. LESSIUS, *De providentia numinis et animi immortalitate libri duo adversus atheos et politicos* (la prima ed. è del 1612), in L. LESSI *Opuscula*, vol. IV, Parisiis, 1880, pp. 313, 320.

¹⁹ D. ERASMO, *Ciceronianum*, in *Opera omnia*, Lugduni Batavorum, 1703, vol. I, p. 992; T. CAMPANELLA, *Lettera a Galilei del 5 agosto 1632*, in *Opere di Giordano Bruno e di Tommaso Campanella*, a cura di A. GUZZO e R. AMERIO, Milano-Napoli, 1956, p. 992.

