

FILOSOFIE E TEOLOGIE NEL MEDIOEVO

PREMESSA

di Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri

Perché due luminari della cultura carolingia, Ratramno di Corbie e Rimperto, vescovo di Amburgo e Brema, dibattono con tanta serietà e alcune finenze logiche il problema «se esistono uomini con la testa di cane»? A noi moderni la domanda può apparire una tipica questione «medievale», grottesca e insieme sofisticata tanto da dar ragione alle ironie illuministe sulla fumosità e l'inconsistenza del pensiero di quei tempi... Ma da storici della filosofia abbiamo l'obbligo di domandarci: «in che modo tutto ciò ha a che fare con le questioni filosofiche discusse nel nono secolo» (Ann Matter)? Qual era lo scopo di questo scambio di analisi e opinioni fra due protagonisti della cultura del secolo in una discussione che potrebbe sembrare un paradossale *joke*? L'analisi di Ann Matter ce lo spiega con dottrina e leggerezza, mostrandoci come nel singolare dibattito siano celati importanti quesiti. Almeno uno è fondamentale e di natura filosofica e teologica insieme: quale è la qualità che fa di una creatura, al di là del suo aspetto «abominevole», raro o mostruoso, un uomo degno di meritare la salvezza eterna e quindi il battesimo?

Una domanda filosofica è alla base di un problema teologico fondamentale: secoli dopo se lo chiederanno Cristoforo Colombo e i suoi davanti a quegli uomini strani «omuncoli talvolta dotati di coda» (?) che incontreranno nelle Americhe. Uomini così valeva la pena di battezzarli? La questione non era evidentemente di poco conto: il pontefice Paolo III tagliò corto la discussione e nella bolla *Sublimis Deus* dichiarò che nonostante il loro aspetto, gli indios erano uomini e come tali andavano «salvati». Una dichiarazione dalla quale i *conquistadores* trassero conseguenze spesso assai sbrigative e brutali...

In questa breve premessa al numero della nostra «Rivista» dedicato a *Filosofie e Teologie nel medioevo*, vorrei, rivolgendomi soprattutto ai lettori interessati al pensiero e alla sua storia medievale, ma non necessariamente specialisti, sottolineare alcuni aspetti del nostro tema, mettendo in luce contesti e linguaggi usati dai filosofi e dai teologi in quei secoli.

Il progetto potrebbe certamente essere svolto con più ampiezza e più ambizione, ma qui, il mio compito si limita a chiarire lo scopo di questa raccolta di studi: la maggior parte dei saggi possiede a mio parere la qualità preziosa di un

«quesito» e presenta nel vivo la dinamica vissuta dalla relazione fra due campi di sapere, filosofia e teologia, in un'epoca fondamentale per la costruzione della cultura occidentale. Questo era quanto mi ripromettevo chiamando a raccolta gli amici studiosi che hanno collaborato a questo numero della «Rivista».

Riandando alle origini del nostro tema, raccolgo un suggerimento di Basil Studer, che sottolinea come la filosofia abbia ricevuto in eredità dagli antichi due linee di significato che si intrecciano nei primi secoli medievali: la linea «pratica», nella quale la filosofia è rappresentata come guida della volontà e *ars vitae* (così la vedevano gli stoici, gli epicurei e Cicerone) e, d'altro lato, la linea teorica per cui la filosofia è *studium* e *amor sapientiae* (Agostino, *De civitate Dei* VIII, 1).

Mi sembra importante sottolineare come nel primo caso la qualità operativa e vitale della filosofia risulti *naturaliter* congeniale all'idea del sapere religioso cristiano, disegnando una possibile convergenza fra due culture e tradizioni, la ricerca speculativa degli antichi e la religione e l'etica dei cristiani.

Agli esordi del pensiero cristiano un esempio notevole di ricercata congruenza fra filosofia e sapienza etica cristiana ci viene proposto da Marcia Colish nella sua originale lettura di alcuni testi di Ambrogio. Il rapporto tra fonti filosofiche e bibliche nelle opere di Ambrogio ha destato sempre discussioni e suscitato tesi diverse sul tema del rapporto del pensiero del vescovo di Milano con la filosofia antica: la filosofia era per lui un ornamento retorico o uno strumento per la comprensione delle verità predicate? La Colish leggendo i trattati di Ambrogio sulle virtù dei patriarchi biblici punta la sua attenzione innanzitutto al contesto ossia ai destinatari degli scritti di Ambrogio: quelle parole erano infatti rivolte a catecumeni e dovevano proporre modelli virtuosi a persone adulte, colte e in grado di cogliere i riferimenti filosofici, favorendo il loro ingresso nella comunità di uomini «cristianamente santi». Come osserva Peter Brown, i patriarchi biblici, che erano percepiti dalla élite sociale e culturale del tempo, non ancora cristiana, come un «gruppo di bizzarri e imbarazzanti padri di famiglia» divenivano nella pagina ambrosiana una prestigiosa sequenza di autentici filosofi.

Il vescovo di Milano riprendeva gli insegnamenti stoici (la capacità dell'anima di volgersi sia ai vizi che alle virtù), platonici (l'anima vista come un carro trainato da più cavalli, e aristotelici (l'ilemorfismo), combinandoli con l'etica e l'antropologia dalla Bibbia. Le fonti, opportunamente emendate e manipolate, si rivelavano quindi utili per la costruzione di un'etica filosofica in pieno accordo con la nuova religione.

Sull'altro lato la filosofia vissuta come «teoria» e «verissima philosophia» è pronta a preparare l'intelligenza della fede e la comprensione dei misteri cristiani. Lo scambio, quasi una simbiosi, è limpido e di lunga durata: ricordo che ancora nel XII secolo Ugo di san Vittore presenta la filosofia come la «disciplina che cerca in forma adeguata di stabilire le ragioni di tutte le cose umane e divine». Nel quadro del Vittorino la teologia trova posto all'interno della filosofia, come parte della «teorica», una delle sezioni principali della filosofia accanto alla fisica e alla matematica (*Didascalicon*, L.III).

Alcune pagine abelardiane mostrano con chiarezza la convergenza dei due rami della filosofia, la pratica e la teorica e la loro progettata congenialità alla vita cristiana.

Nel racconto di Abelardo (*Epistola I, Historia calamitatum mearum*) a chi assomigliano quei suoi allievi accorsi da ogni dove per vivere una vita distaccata dal mondo e «essenziale» in un luogo deserto, cibandosi di erbe selvatiche e pane nero, se non ai «quei primi filosofi antichi», i Pitagorici e lo stesso Platone? Essi «volevano dedicarsi alla filosofia», in quel caso logica e teologia.

E chi sono quegli altri «grandi filosofi antichi pieni di disprezzo per il mondo» invocati come esempi da Eloisa per dissuadere Abelardo che le proponeva il matrimonio, un'istituzione così poco filosofica? Seneca, Pitagora, ancora Platone, tutti così simili in questa prospettiva ai nazirei, ai seguaci di Elia, agli esseni, ai monaci...

Entrambi dunque i significati di filosofia ereditati dagli antichi, quello pratico e quello teorico, lontani dal segnalare fratture e divisioni, aprono al contrario possibilità di dialogo, continuità importanti e confronti positivi indispensabili alla costruzione di una nuova tradizione religiosa e culturale. Ma la storia, il tempo dell'uomo muta a un certo punto il quadro.

La teologia «debole» di Abelardo, così la definisce nel suo saggio Marco Rossini, è uno dei primi segnali di una crisi innescata principalmente dalla «prospettiva dereificante» e dalla qualità nominalista della logica giudicata da Abelardo e da alcuni suoi contemporanei strumento rigoroso, ma limitato al controllo del solo discorso e senza presa sul mondo delle cose.

L'esame si svolge sulla base della dialettica fra teologia della creazione e teologia della conoscenza: considerando in questa prospettiva i concetti chiave del discorso teologico abelardiano, *similitudo*, *imago* e *translatio*, Rossini ridefinisce con precisione lo spazio del «verosimile», ossia il luogo nel quale al teologo è possibile affrontare la discussione sulle capacità conoscitive «de divinis rebus» dell'uomo liberato così dal silenzio impostogli dalla trascendente dimensione del divino. Ne risulta una teologia «debole» nella quale il passaggio dalla dimensione apofatica a quella catafatica permette tuttavia all'uomo un possibile percorso di conoscenza verso Dio.

Il secolo XII, l'età della «rinascita», è un interessante laboratorio che, prima del «ritorno di Aristotele» e all'interno di un patrimonio culturale accresciuto, ma non in modo tale da determinare una «svolta», elabora diverse soluzioni – non tutte riconducibili a un'unica linea di sviluppo – del rapporto teologia-filosofia.

Ildegarda nella storia della filosofia occupa un posto innegabile anche se eccentrico, nota Claudio Fiocchi nel suo saggio. Al metodo razionale e argomentativo che si andava diffondendo nelle scuole del XII secolo da Chartres all'abbazia dei Vittorini, la monaca contrappone la tradizionale via di conoscenza attraverso l'illuminazione, ma i contenuti delle sue opere rivelano un cosmo strutturato razionalmente, edificato sulla base di analogie e proporzioni a ogni livello, chiara espressione della razionalità divina. Con accenti che ri-

cordano tanto Agostino quanto Scoto Eriugena, Ildegarda descrive un universo unitario e profondamente coeso al suo interno, che ha molti punti in comune con quello investigato dai maestri di Chartres e modellato sul *Timeo* di Platone. È questa razionalità che si rivela nei «numeri e nelle proporzioni» del cosmo a consentire e garantire all'uomo un'attività di conoscenza e intervento (come nella medicina praticata dalla monaca). Nelle pagine di Ildegarda emerge più di una volta un'immagine positiva della filosofia come possesso di procedure sicure e adatte ad esaminare tanto il discorso umano quanto la realtà naturale anche se la monaca non si definisce mai filosofa ma «risonante voce divina».

Nel Duecento inizia e raggiunge il culmine un «grandioso processo di acculturazione filosofica e scientifica [...] mentre il nuovo sistema delle fonti comincia ad esercitare la sua influenza accolto e rielaborato all'interno di una struttura specificamente preposta alla produzione e alla riproduzione del sapere: l'università» (Luca Bianchi).

In questo nuovo quadro Aristotele, fino ad allora celebrato come maestro di logica e percepito come filosofo minore – più limitato e situato «più in basso» del «divino Platone», come scrive anche Adelardo di Bath – diventa per molte generazioni il Filosofo per eccellenza e con la sua proposta fisica, metafisica e etica impone una nuova immagine del mondo e dell'uomo.

All'università di Parigi *alma mater* dei regni d'Europa i libri di Aristotele e dei alcuni dei suoi commentatori musulmani circolano già alla fine del primo quarto del Duecento malgrado i ripetuti divieti e finiscono per essere adottati come testi universitari nello statuto della Facoltà delle Arti del 1255.

Quella di Aristotele era una filosofia che andava nella stessa direzione della svolta razionalistica oramai innegabile nella cultura dell'epoca, ma presentava il problema di non essere compatibile con alcune tesi cristiane fondamentali, ad esempio la creazione del mondo e il destino sovranaturale dell'anima umana. La sfida lanciata dal modello aristotelico «rimise in moto il pensiero europeo, dettò nuovi standard intellettuali e [...] nuovi problemi ma diede al contempo la strumentazione concettuale e terminologica per affrontarli» (Luca Bianchi).

La cultura filosofica del Duecento e Trecento – in un fortunato saggio di Luca Bianchi e Eugenio Randi di alcuni anni fa – è stata vista come una *koiné* ispirata ad Aristotele, ma composta d'altra parte da una serie di aristotelismi sovente dissonanti fra loro: la filosofia di Aristotele rimaneva il linguaggio comune di esperienze teoriche diverse e tuttavia «imparentate fra loro per la comunanza delle problematiche, dei principi, dei metodi argomentativi e delle fonti». Questo punto di vista è oramai condiviso da molti studiosi.

Il programma della facoltà delle Arti, grazie alla diffusione delle dottrine aristoteliche, finisce con l'identificarsi con la *philosophica doctrina naturalium*. A questo proposito condivido il giudizio di Leonardo Sileo: «in questa condizione e in evidente contrasto con la considerazione che ha di sé e della propria funzione, anche la facoltà di teologia non può che dipendere da quella delle Arti. [...] Lo stesso ordine di studi d'altra parte impone questa subordi-

nazione: gli studenti che si presentano in teologia sono già conquistati dalla scienza aristotelica e non vogliono separarsene. [...] Fin dalle prime battute tra l'una e l'altra facoltà si profila dunque una contiguità inquieta destinata a una rottura polare in cui la reciproca attrazione sarà proporzionata alla autodelimitazione delle competenze».

La grande stagione dello scontro tra teologi e filosofi culmina nella condanna pronunciata dal vescovo di Parigi Stefano Tempier nel 1277 articolata in 219 tesi che si riferiscono alle posizioni dei commentatori di Aristotele e Averroè maestri alle Arti, tesi che accompagnate da un'accusa unitaria e radicale vengono in qualche modo distorte polemicamente e presentate come un'alternativa drammatica alla *veritas christiana*. I censurati – dichiara infatti Tempier – «affermano che le loro dottrine sono vere secondo il filosofo Aristotele ma non secondo la fede cattolica quasi esistessero due verità opposte».

Abbiamo ragione di pensare, stando ai testi dei cosiddetti «averroisti», che questa versione polemica, condivisa dai colleghi della Facoltà di teologia, fosse infondata e pretestuosa: in realtà Sigeri e compagni affermavano che le conclusioni delle loro argomentazioni non erano *veritates* al pari di quelle rivelate e oggetto di fede, ma *probalitates*, come ben si vede nell'analisi di Gianfranco Fioravanti.

«Dal momento che il Filosofo (Aristotele) per quanto grande è un uomo e può errare in molte cose, non si deve negare la verità cattolica a causa della ragione naturale», nota Sigeri nelle *Quaestiones in metaphisicam*.

Tommaso di Wilton più tardi ribadisce che al di là delle dimostrazioni matematiche («per se note» ossia evidenti e quindi inconfutabili) ci sono dimostrazioni «che spingono l'intelletto ad aderire ad una opinione in base ad argomenti probabili. [...] Di tal fatta sono le dimostrazioni di Aristotele che ricerca tramite queste la verità nel campo dei principi naturali» (le due citazioni sono in Bianchi e Randi, 1990).

Dunque il campo d'indagine proprio del filosofo è quello del discorso naturale (*naturaliter loquendo*) a proposito della creazione del mondo e (*moraliter loquendo*) quando si indaga sull'anima e le sue virtù durante l'esistenza dell'uomo sulla terra: non è un discorso teologico.

Già vent'anni prima del 1277 alcuni scritti dei maestri delle Arti rispecchiavano la crescente tensione fra la formazione religiosa e l'inevitabile tentativo di integrare nel cristianesimo il sistema etico aristotelico, per il quale il fondamento della felicità sta in questa vita. Ciò è ben evidente – come ci fa notare Irene Zavattero – in testi come la *Guida dello studente*, il *Commento di Parigi* e il commento detto *Ps-Peckham* che riprendono l'*Etica* aristotelica (ma non possono accedere alla descrizione della *vita contemplativa* contenuta nel decimo libro). In questi testi la felicità coincide con il Sommo Bene e dunque con il *Primum* (a sua volta identificato da alcuni con Dio). L'armonizzazione tentata da questi primi maestri delle Arti passa anche attraverso la importante distinzione metodologica tra i due tipi di discorso, quello *secundum philosophos* e quello *secundum theologos*.

La posizione di Ulrico di Strasburgo allievo di Alberto Magno, nell'analisi condotta da Alessandra Beccarisi in parte su testi inediti, è fondata su tesi e un lessico originali anche rispetto a quello del suo maestro: Ulrico non considera filosofia e teologia come scienze autonome, anzi il suo ampio *De summo bono*, composto nel 1256, è una *summa* di teologia che si apre alla partecipazione della speculazione propriamente filosofica. Secondo Ulrico infatti è la natura stessa della ricerca filosofica a esigere il completamento e il passaggio dal punto di vista scientifico-dimostrativo (Aristotele) a quello teologico-congetturale (Platone), aprendo la possibilità di una conoscenza naturale di Dio attraverso «congetture razionali» e progressivi avvicinamenti, strumenti propri del metodo della «scienza divina» dei filosofi.

Riccardo Fedriga nel suo saggio sulla teoria della conoscenza di Enrico di Gand, sottolinea che la distinzione tra la rappresentazione materiale e quella immateriale di un oggetto non viene più fatta corrispondere a una duplicazione di rappresentazioni – *species sensibilis* e *species intelligibilis* – ma dipende da un modo di conoscere (*modus cognoscendi*). In altri termini la variazione del modo di essere dell'oggetto in quanto conosciuto, sensibile prima e intellettuale poi, dipende dal modo in cui tale oggetto viene inteso. È l'intervento della volontà che spinge l'intelletto a spogliare la rappresentazione di ogni materialità azionando i meccanismi delle differenti modalità (*modi intelligendi*) con cui l'intelletto si rivolge direttamente all'immagine mentale come al suo proprio oggetto. In Enrico, la teoria della conoscenza – una psicologia «filosofica» iniziata secondo il canonico processo di moltiplicazione delle specie e proseguita con una teoria dell'astrazione aristotelica della forma dalla materia – lascia il campo a una psicologia «teologica», trinitaria e volontaristica che stabilisce limiti, validità di applicazione e fondamenti.

Un interessante spunto per ritornare sulla questione del cosiddetto *scetticismo* del XIV secolo, aspetto significativo dello «sconcerto» vissuto da molti *magistri* in quegli anni, ci è offerto dal saggio di Silvia Magnavacca. Nel XIV secolo il tema del rapporto tra filosofia e teologia è sempre presente ma appare strettamente connesso alla questione della scientificità della teologia. L'analisi delle tesi di Ugolino di Orvieto condotta da Silvia Magnavacca mette in evidenza l'atteggiamento di delusione nei confronti delle speranze riposte nella filosofia aristotelica durante il secolo precedente. Ugolino distingue fra teologia del *viator* e teologia del *beatus*, e mostra sfiducia nelle possibilità della filosofia di individuare una continuità fra i due livelli e, insistendo sul ruolo centrale dell'illuminazione, riduce il peso della ragione filosofica naturale. La posizione di Ugolino è più una critica rivolta all'aristotelismo che non una ripresa in positivo delle tesi agostiniane.

Alla fine del Trecento appartiene la grande costruzione logico-teologica di un celebre maestro di Oxford, John Wyclif, la cui opera sfortunatamente è stata nel corso dei secoli nota più per la pur notevole proposta di riforma politica e religiosa che per l'indagine solida e sottile, delle tesi metafisiche e teologiche dibattute dai suoi contemporanei. Centrali risultano, nell'esame di Stefano Simonetta, il rifiuto e la polemica diretta contro quella «via moderna» che ave-

va segnato un solco profondo fra l'esperienza filosofica e quella teologica. Questa prospettiva metodologica e il progetto politico religioso presentano tuttavia una forte connessione: infatti per Wyclif impegnato in una radicale riforma spirituale e politica del regno inglese, la tesi dell'indimostrabilità filosofica della libertà del volere umano è per forza di cose inaccettabile. La ricerca mira dunque a raggiungere nella questione della necessità divina e della contingenza del mondo una soluzione che metta capo a un accordo tra filosofia e teologia come strumenti paralleli e linguaggi in qualche modo solidali. La tesi puramente teologica è infatti sviluppata in una sottile analisi filosofica: nel testo rivelato, «specchio» nel quale si riflettono le idee eterne di tutto quanto è e può essere creato da Dio, Wyclif trova la distinzione fra l'«esse intelligibile» delle realtà e l'esistenza attuale alla quale si accompagna quella fra necessità assoluta e necessità ipotetica.

Mi è parso interessante – rivolgendomi a Massimo Campanini – operare almeno un sondaggio in una regione contigua e in rapporto con la cultura latina, ossia nel pensiero islamico di quei secoli, a proposito della presenza e della qualità del rapporto fra filosofia e teologia. L'esempio è fra i meno consueti: la posizione di Ghazali. Massimo Campanini ricorda innanzitutto come il ruolo di mediazione tra Dio e gli uomini, che nel pensiero cristiano è svolto dalla teologia, in Islam sia svolto dal diritto: la giurisprudenza è infatti la principale scienza islamica.

Ghazali fu soprattutto un giurista e un teologo, ma anche più filosofo di quanto egli volesse ammettere. Nello svolgere l'analisi teologica «Sui bei nomi di Dio», Ghazali non solo usa un vocabolario derivante da Avicenna, ma sistematicamente applica categorie filosofiche avicenniane, soprattutto la distinzione essenza – esistenza: mentre però per Avicenna Dio, il Necessario Esistente, resta comunque nell'ambito della «entità», il Dio di Ghazali mantiene una consistenza ontologica autonoma, distinta in modo deciso dagli «enti».

Ovviamente non ci sono conclusioni in questa che è soltanto un'introduzione ai saggi raccolti, la maggior parte dei quali ha fra l'altro il merito di mostrare aspetti inediti di temi fondamentali. Al contrario la mia osservazione conclusiva riguarda una lunga e non nuova storia e una ricerca portata avanti con me da un gruppo di giovani studiosi a cominciare dagli anni '80. Il tema squisitamente teologico, era l'onnipotenza divina, idea analizzata dai «nostri autori» – Duns Scoto, Giovanni di Bassoles, Guglielmo d'Ockham, per esempio – con strumenti tutti filosofici che mettevano capo alla idea di *potentia assoluta* (e al suo complemento dialettico la *potentia ordinata*). Filosofiche sono state nella *longue durée* anche le ricadute di questa idea, come notava Dal Pra: la rivendicazione e l'analisi della potenza assoluta divina è «stata in grado di porre fra parentesi e relativizzare tutto l'impianto naturalistico e la concezione del mondo e dell'universo come fondati su un ordine ormai autonomo rispetto alla iniziativa divina e quindi più saldamente radicato nella sua intrinseca legalità». L'idea di un universo contingente affermata da Leibniz, ottimo lettore com'è noto degli autori medievali, idea opposta alla prospettiva meccanicistica

cartesiana, appartiene a questa storia, ed è solo uno degli esempi che si potrebbero fare .

Non c'è dubbio, la teologia nei secoli medievali ha fornito al pensiero filosofico nuovi interrogativi: la riflessione sulla onnipotenza divina, da cui si genera l'analisi della relazione potenza assoluta/potenza ordinata e l'ipotesi degli infiniti mondi possibili, come notava Heiko Oberman molti anni fa, è un esempio di queste «novità» straordinarie che aprono temi filosofici ovviamente assenti nel pensiero dei filosofi precedenti.

Milano, dicembre 2005

Studi citati

Luca Bianchi, *L'acculturazione filosofica dell'Occidente* in *La Filosofia nelle Università, secoli XIII-XIV*, La nuova Italia, Firenze 1997.

Luca Bianchi e Eugenio Randi, *Le verità dissonanti*, Laterza, Bari 1990.

Luca Bianchi e Eugenio Randi, *Filosofi e teologi*, Lubrina, Bergamo 1989.

Peter Brown, *Agostino di Ippona*, Einaudi, Torino 1971.

Mario Dal Pra, *Sul fondamento della critica di Occam alla dottrina ierocratica* in Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri (cur.), *La chiesa invisibile*, Feltrinelli, Milano 1978.

Gianfranco Fioravanti, *Boezio di Dacia e la storiografia sull'averroismo*, in «Studi medievali», VII (1966), pp. 283-322.

Concetto Martello, *La dottrina dei teologi*, Cuecn, Catania 2005.

Heiko A. Oberman, *Via antiqua e via moderna: preambolo tardomedievale alle origini teoriche della Riforma* in *Sopra la volta del mondo*, Lubrina, Bergamo 1986.

Leonardo Sileo, *Università e teologia* in *Storia della Teologia nel Medioevo*, II: *La grande fioritura*, Piemme, Casale Monferrato 1996.

Basil Studer, *Prologo* in *Storia della Teologia nel Medioevo*, I: *I principi*, Piemme, Casale Monferrato 1995.