

Tradizione senza continuità. Le trasformazioni della filosofia nell'alto medioevo

1. Alto medioevo e filosofia

Il complesso dei fenomeni sociali e politici che, tra il IV secolo e il VII, porta, sotto l'egida spirituale del cristianesimo, alla fusione della cultura prodotta dalla latinità tardo-romana con quella delle popolazioni che hanno invaso l'impero, assumendone la guida fino a smembrarlo e a dissolverne le funzioni, è caratterizzato, tra l'altro, da un progressivo e marcato depauperamento dei materiali culturali e dal sovrappiungere, contestualmente rispetto all'affermazione del monoteismo cristiano, di un inevitabile discredito della filosofia, percepita come un'esperienza compromessa dal suo rapporto privilegiato col paganesimo e comunque superata, nelle sue valenze sapienziali ed "esistenziali", dal compimento della rivelazione. Sono due quindi gli atteggiamenti prevalenti nel ceto colto: il primo, rappresentato emblematicamente dall'ostilità di Tertulliano nei confronti della cultura classica e dei saperi profani, è quello di chi nega a questi ultimi una qualsiasi funzione in ordine alla conoscenza delle verità di fede e alla salvezza dei credenti;¹ il secondo, riconducibile alla riflessione di Agostino tra la conversione e l'elevazione al soglio episcopale e via via prevalente negli ambienti colti post-niceni, è fondato sul riconoscimento del valore teorico e pratico dei *libri platoniorum*,² e quindi della tradizione filosofica così com'è

¹ Su Tertulliano e gli atteggiamenti culturali del cristianesimo dei primi secoli, cf. J. QUASTEN, *Patrology*, Utrecht 1963-1966 (3 voll.), II, pp. 246-319; T. D. BARNES, *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford 1971; L. C. FREDOUILLES, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972; C. RAMBAUX, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris 1979; R. BRAUN, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1982; H. HAGENDAHL, *Cristianesimo latino e cultura classica. Da Tertulliano a Cassiodoro*, Roma 1988; G. GIRGENTI, *Giustino Martire. Il primo cristiano platonico*, Milano 1995, pp. 65-87; J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, London/New York 2001; R. UGLIONE, *Tertulliano. Teologo e scrittore*, Brescia 2002.

² Sulla personalità filosofica di Agostino, cf. É. GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Paris 1928, trad. it. Casale Monferrato 1983; J. PÉPIN, *Univers dionysien et univers augustinien*, in *Aspects de la dialectique, Recherches de philosophe*, Paris 1956, 179-224; ID., "Ex Platoniorum

recepita dalla mentalità tardoantica, per la “scoperta” dell’unità e trinità di Dio come fondamento della fede. In ogni caso, l’uno e l’altro esprimono, seppure in modo diverso, il senso di estraneità che la società cristiana nutre nei confronti della filosofia, sulla base del quale la storia di quest’ultima è ritenuta definitivamente conclusa e ai risultati a cui essa è pervenuta non è attribuita alcuna valenza attuale, in quanto smentiti dagli autori sacri o “inverati”, lungo il “flusso” della riflessione teologica, nella fondazione della nuova teologia trinitaria e cristologica attraverso le deliberazioni dei grandi concili dei secoli IV e V.

E tuttavia la filosofia mantiene *de facto* una certa vitalità, permeando di sé la componente più “alta” del pensiero religioso, da Lattanzio ad Ambrogio, da Agostino a Gregorio Magno, ed emergendo occasionalmente in pochi ma significativi testi, non sempre di grande valore letterario e mai particolarmente originali ma capaci di costituire la base concettuale e l’orizzonte teorico degli ulmini di cultura, fino all’allargamento della biblioteca filosofica operato da Giovanni Eriugena, cioè fino alla terza generazione dei carolingi: mi riferisco ai testi del cosiddetto “neoplatonismo latino”, la traduzione calcidiana del *Timeo* e il relativo commento, il *De nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella, i *Commentarii in Somnium Scipionis* di Macrobio e l’intera opera di Boezio,³ che peraltro partecipa al contributo del pensiero

Persona”. *Études Sur Les Lectures Philosophiques De Saint Augustin*, Amsterdam 1977; E. VON IVÁNKA, *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Vater*, Einsiedeln 1964, trad. it. Milano 1992, pp. 143-71; K. FLASCH, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980, trad. it. Bologna 1983; H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1983, trad. it. Milano 1987; J. RIST, *Augustine. Ancient Thought Baptized*, Cambridge 1994, trad. it. Milano 1997; W. BEIERWALTES, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Milano 1995; G. MADEC, *Le christianisme comme accomplissement du platonisme selon saint Augustin*, in «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale» 10 (1999), pp. 109-29; P. BROWN, *Augustine of Hippo. A Biography*, London 2000², trad. it. Torino 2005, pp. 65-283; H. CHADWICK, *Augustine. A Very Short Introduction*, Oxford 2001², trad. it. alla prima ed. (Oxford 1986) Torino 1989; M. BETTETINI, *Agostino*, Roma/Bari 2008, pp. 19-26; pp. 80-147; pp. 188-93.

³ Di Calcidio, Marziano Capella, Macrobio e Boezio, cf. *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J. H. Waszink, Leiden 1962; CALCIDIO, *Commentario al Timeo di Platone*, a cura di C. Moreschini, Milano 2003; MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, ed. A. Dick, Leipzig 1978; MARZIANO CAPELLA, *Le nozze di Filologia e Mercurio*, a cura di I. Ramelli, Milano 2001; MACROBIUS, *Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. I. Willis, Leipzig 1963; MACROBIO, *Commentariorum in Somnium Scipionis libri duo*, a cura di L. Scarpa, Padova 1981; MACROBIO, *Commento al Somnium Scipionis*, Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di M. Regali, 2 voll., Pisa 1983-1990; A. M. S. BOETHIUS, *De consolazione philosophiae. Opuscula theologica*, ed. C. Moreschini, München/Leipzig 2000; BOEZIO, *La consolazione della Filosofia. Gli Opuscoli teologici*, a cura di L. Obertello, Milano 1979 (trad. dell’ed. della *Consolatio* stabilita da L. Bieler, Turnhout 1957, e dell’ed. degli *Opuscula* curata da R. Peiper, Leipzig 1871); sul neoplatonismo latino, cf. S. GERSH, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, vol. II, Notre Dame (Ind.) 1986; M. DI PASQUALE BARBANTI, *Macrobio. Etica e psicologia nei Commentarii in Somnium Scipionis*, Catania 1988; C. MORESCHINI, *Boezio e la tradizione del Neoplatonismo latino*, in L. OBTELLO (a cura di), *Atti del Convegno Internazionale di Studi Boeziani* (Tolentino, 4-7 settembre 1985), Roma 1981, pp. 297-310, successivamente in C. MORESCHINI, *Varia Boethiana*, Napoli 2003, pp. 7-30; ID., *Filosofia pagana e teologia cristiana negli Opuscula Theologica di Boezio*, in T. KOBUSCH, M. ERLER & I. MÄNNLEIN-ROBERT (hrsg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätan-*

cristiano alla definizione di una concettualità e di un vocabolario filosofici in linea con la tradizione e nel contempo aperti alle motivazioni culturali del mondo cristianizzato. La filosofia quindi resiste, tra tarda antichità e alto medioevo, all'offensiva "antiscientifica" di parte del ceto ecclesiastico, all'inizio cospicua ma via via sempre più limitata, quanto meno ai livelli alti della produzione culturale, ma inevitabilmente, nel nuovo contesto che la accoglie, trova le condizioni per una profonda modifica del suo statuto teoretico, così delle categorie come dei concetti che hanno caratterizzato la funzione "ideologica" del neoplatonismo tardoantico, cioè il suo sostegno politico-culturale all'aristocrazia tardo-imperiale e pagana.⁴

Ma prima di trattare in modo sistematico degli aspetti che più incisivamente caratterizzano il movimento delle idee sopra sommariamente delineato, può essere utile a un'impostazione ordinata del tema riguardante la *translatio studii* nell'Occidente latino precisare gli ambiti semantici e le valenze ermeneutiche dei termini e dei concetti su cui si basa la rappresentazione storiografica della cultura, della società e delle istituzioni politiche e religiose di tale contesto territoriale e linguistico. E innanzitutto conviene fare riferimento alle categorie storiografiche di "tarda antichità", su cui oggi si incentra una ricca e aggiornata riflessione, erede di un innovativo filone di studi novecentesco,⁵ e di "alto medioevo", ancora più antica e tradizionale ma fondamentale identificata sulla base dei suoi termini cronologici (secoli V-X) e mai soggetta a una riflessione critica che andasse oltre l'insoddisfazione per la genericità della nozione di medioevo, da cui essa evidentemente deriva.⁶ Ma al di là di ogni legittimo specialismo e di ogni motivata distinzione, nella misura in cui si applicano alla società di lingua latina, "tarda antichità" e "alto medioevo" esprimono in larga misura lo stesso oggetto d'indagine, visto da due punti di vista diversi: la crisi e le trasformazioni delle forme su cui si fonda la transizione civile e culturale dall'universalismo romano ai particolarismi dell'Europa medievale. Si tratta quindi di un fenomeno complesso, riguardante le aree culturali racchiuse nei confini di quello che, tra la fine del IV secolo e la seconda metà del V, si configura come l'impero romano d'Occidente. Tale fenomeno è caratterizzato, *a parte antiquitatis*, per così dire, dalla crisi, cioè dalla soluzione di continuità nella crescita dei beni e dei mezzi materiali e nel mantenimento di *standards* di efficienza nella gestione delle risorse umane; in altri termini,

tiken Denkens, Akten des Internationalen Kongresses (Würzburg 13-17 März 2001), München/Leipzig 2002, pp. 213-37, ora anche in C. MORESCHINI, *Varia Boethiana*, cit., pp. 47-76.

⁴ Cf. M. MAZZA, *Le maschere del potere. Cultura e politica nella tarda antichità*, Napoli 1986, pp. 1-93; S. AHBEL-RAPPE, *Philosophy in the Roman Empire*, in D. S. POTTER (ed.), *A Companion to the Roman Empire*, Oxford 2006, pp. 524-40.

⁵ Sulla categoria storiografica di tarda antichità, cf., tra i molteplici e autorevoli contributi prodotti, quelli di I. H. MARROU, *Decadence romaine ou antiquité tardive? III.e-IV.e siècle*, Paris 1977, trad. it. Milano 1979, P. BROWN, *The Making of Late Antiquity*, London 1993, trad. it. Torino 2001 e A. CAMERON, B. WARD-PERKINS & M. WHITBY (edd.), *Late Antiquity. Empire and Successors, A.D. 425-600*, in *Cambridge Ancient History*, vol. 14, Cambridge 2000.

⁶ Sul concetto di alto medioevo, mi permetto di rimandare a C. MARTELLO, *Fisica della creazione. La cosmologia di Clarembaldo di Arras. Tractatulus super librum Genesis. Testo, traduzione e commento*, Catania 1998, pp. 34-9.

sin dall'età di Diocleziano l'autonomizzazione politica degli eserciti e la tendenza all'urbanesimo, conseguente alla scarsa produttività dei latifondi e connessa alla drastica riduzione del numero degli schiavi da utilizzare nell'agricoltura, a sua volta effetto del decremento altrettanto marcato delle guerre di conquista, determinano un oggettivo indebolimento delle "strutture portanti", militari ed economiche, della società, oltre che dell'impero. D'altronde se si assume come punto di vista "a ritroso" l'organizzazione sociale e politica dei territori che circondano la parte occidentale del bacino del mediterraneo tra i secoli VI e VIII, risalta la capacità di reazione e di adattamento di fronte all'interruzione dello sviluppo civile e alle conseguenze di tale "rottura", reattività che comporta le trasformazioni in virtù delle quali si attua la transizione dalle forme di convivenza e di cultura egemonizzate dall'aristocrazia urbana tardo-imperiale a quelle incentrate sugli insediamenti abitativi e produttivi di media e piccola dimensione attorno a un centro fortificato per la difesa e il governo del territorio.⁷

La filosofia costituisce un significativo "sottoinsieme" di tale complesso contesto civile, e quindi ne segue il movimento, assumendo la "forma", dal III secolo egemone se non esclusiva, del neoplatonismo, che, nel tentativo estremo di preservare la "cifra" identitaria dei saperi della tradizione classica ed ellenistica e la spiritualità pagana, ingloba, dentro una "cornice" platonica e innovativa, tutte le idee e le esperienze utilizzabili delle pratiche filosofico-teologiche e culturali antiche, dall'aristotelismo al neopitagorismo, dallo stoicismo al medioplatonismo, dagli oracoli alla teurgia. Se ci si pone nella fase iniziale di tale movimento delle idee filosofiche, emerge la percezione della "crisi", cioè della "rottura" con la tradizione platonica, nel senso del superamento della metafisica classica:⁸ l'interpretazione plotiniana delle ipotesi del *Parmenide* come "ipostasi" e, più in generale, la lettura "dogmatica" dei dialoghi dialettici di Platone da parte dei filosofi neoplatonici tra il III secolo e il V conducono all'intuizione del fondamento "apofatico" dell'essere, e quindi a un'ontologia negativa come "via d'accesso" diretta alla teologia negativa, cioè alla teorizzazione di una condizione "me-ontica" dell'essere e di un "residuo" inconoscibile e ineffabile di ogni conoscenza dell'essere.⁹ Tutto questo si inquadra perfettamente nella "resistenza" della società imperiale e della cultura pagana di fronte all'avanzamento delle condizioni del loro indebolimento; in particolare il neoplatonismo si configura come espressione concettuale del "cosmo" politico e sociale, e quindi come "ideologia" dell'ordinamento tardo-imperiale, monistico e gerarchico.

⁷ Cf., tra i contributi non citati in precedenza, L. CRACCO RUGGINI, *Tardoantico e alto Medio Evo. Continuità e cesure*, in P. DELOGU (a cura di), *Periodi e contenuti del Medio Evo*, Roma 1988, pp. 13-37; G. W. BOWERSOCK, P. BROWN & O. GRABAR (edd.), *Late Antiquity. A Guide to Postclassical World*, Cambridge (Mass.)/London 1999; G. W. BOWERSOCK, P. BROWN & O. GRABAR (edd.), *Interpreting Late Antiquity. Essays on the Postclassical World*, Cambridge (Mass.) 2001; A. CAMERON, *The "Long" Late Antiquity. A Late Twentieth-Century Model*, in T. P. WISEMAN (ed.), *Classics in Progress. Essays on Ancient Greece and Rome*, London 2002, pp. 165-191.

⁸ Cf. F. ROMANO, *Il neoplatonismo*, Roma 1998, pp. 29-41.

⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 43-100.

A *posteriori* la storia del neoplatonismo si intreccia con la *translatio studii*, cioè risulta palese la transizione da una concettualizzazione degli interessi materiali e religiosi dei gruppi sociali economicamente e politicamente egemoni e pagani operata dai più noti e influenti maestri neoplatonici, da Plotino a Giamblico a Proclo, alla sovrapposizione del monoteismo al monismo e all'interpretazione dell'idea di causa dell'essere come creazione e della trascendenza come essere assoluto. Si tratta quindi di una trasformazione, e non superficiale, delle forme di teoresi e delle pratiche filosofiche, l'esito della quale costituisce la base del materiale concettuale e linguistico dei saperi nel medioevo latino, inquadrati in una restaurazione filosofica, identificabile come filosofia della restaurazione civile e politica, che ne distanzia la peculiare "cifra" sia dai modelli concettuali dell'età ellenistica, precedenti rispetto alla "rottura" operata dal neoplatonismo, sia dalla stessa utilizzazione neoplatonica di essi, come anche di quelli risalenti all'età classica. Ancora più precisamente si può dire che, a seguito di tale trasformazione, nessun aspetto della filosofia è come prima, anche se essa resta nell'"alveo" della tradizione platonica.

Certo sarebbe un errore distinguere nettamente e porre schematicamente in successione la "crisi" e la "trasformazione", come se la prima riguardasse esclusivamente l'inizio tardoantico del processo di cui qui si tratta e la seconda gli esiti alto-medievali; piuttosto esse caratterizzano entrambe l'intero svolgimento di tale processo, in quanto i loro percorsi si intrecciano, parallelamente alla maturazione delle condizioni materiali e del contesto culturale che le rendono possibili. Intendo riferirmi alla consapevolezza che le cosiddette scuole neoplatoniche rappresentano indirizzi teoretici distinti e non riconducibili a un modello speculativo unico o unitario o a un'identica motivazione pratica,¹⁰ per cui alla "rottura" plotiniana, in virtù della quale la causa incausata è sottratta all'essere, secondo un'interpretazione del *Parmenide* che non è messa in questione dagli altri neoplatonici, seguono almeno altre tre svolte, quella "aristotelizzante", per così dire, di Porfirio, quella, riconducibile a Giamblico, secondo cui l'"universo" teologico pagano è inquadrato, mediante la teoria delle enadi, dentro una "cornice" squisitamente filosofica, e quella di Siriano e di Proclo, che attribuiscono alla gerarchia di tali enadi una struttura rigorosamente dialettica e fissano la tendenza inclusiva della tradizione filosofica classica ed ellenistica da parte della "teologia platonica". Ma intendo anche ricordare che la *translatio studii* nell'Occidente latino è caratterizzata, come suo aspetto peculiare e integrante, dal depauperamento dei materiali culturali e dalla conseguente, o comunque contigua, ulteriore "rottura", nello sviluppo delle pratiche culturali tra il IV e il VII secolo, che rimangono interne alla tradizione platonica e continuano a esprimere un punto di vista neoplatonizzante, essendo inequivocabilmente neoplatonico l'insieme delle loro fonti filosofiche, che ho menzionato sopra, e lo stesso "sapere di sfondo" della Patristica; e tuttavia determina un adattamento dei concetti della filosofia alle narrazioni e alle figure delle religioni del Libro, e sulla base di tale adeguazione si creano le condizioni di un cristianesimo filosofico, parte integrante della tradizione platonica e nel

¹⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 101-77.

contempo contributo peculiare della civiltà cristiana alla storia del pensiero. In altri termini, nell'omogeneo movimento delle idee che si realizza nell'Occidente latino tra il IV secolo e il VII, "crisi" e "trasformazione" sono due aspetti compresenti nei processi che si intrecciano, per cui esso, uniformemente caratterizzato dal pensiero cristiano e da una filosofia neoplatonica "indebolita", non sarebbe pensabile senza gli effetti di lungo periodo delle crisi materiali della tarda antichità e senza quella soluzione nella continuità delle tradizioni culturali che è stata determinata dalla diffusione e dall'affermazione politica del cristianesimo, e tuttavia è riconoscibile come successo progressivo della *ratio fidei*, cioè della coscienza di una continuità tra la filosofia e la fede cristiana, affinità in virtù della quale quest'ultima acquista spessore teologico e la prima appare "inverata" sotto forma di *fides antiquorum*. Ma è riconoscibile anche come crescita dei saperi che comprende la scienza profana e la sua valenza epistemica. Di tali processi culturali e delle conseguenti forme di teoresi ho inteso occuparmi, attraverso alcuni significativi esempi, nelle pagine che seguono.

2. "Indebolimento" dell'apofasi

È sempre difficile e rischioso, in quanto espone a possibili imprecisioni, operare delle generalizzazioni riguardanti le forme culturali, e in specie teoretiche, prodotte lungo un "arco" temporale di almeno tre secoli, dalla Patristica post-nicena all'enciclopedismo come pratica teorica finalizzata alla ricognizione e alla preservazione dei saperi filosofici. E tuttavia non è impossibile, pur riconoscendo le differenti posizioni e sensibilità, determinare alcune costanti e individuare le tendenze prevalenti nei processi mediante cui le idee si affermano e si modificano. In questo senso è ragionevole pensare che la trasformazione del linguaggio colto e dei concetti tra il secolo IV e il VII, attorno alla quale si consolida una mentalità rinnovata e adeguata alle domande e ai bisogni culturali della società cristiana, coinvolga alcune delle idee attraverso cui viene recepita nella tarda antichità la tradizione filosofica e possa essere seguita attraverso l'uso che di tali idee è fatto da parte degli scrittori latini, quanto meno dalla fine "ufficiale", per così dire, e definitiva dell'unità dell'impero romano, rappresentata emblematicamente dalla morte di Teodosio.

Per una verifica attendibile, ancorché inevitabilmente sommaria, delle forme di teoresi che si manifestano nel mondo latino tra la tarda antichità e l'alto medioevo, è particolarmente illuminante prendere in considerazione il "destino" dell'apofasi, tratto peculiare del neoplatonismo sin dall'interpretazione del *Parmenide* platonico da parte di Plotino, nella teologia di ispirazione cristiana. Infatti la postulazione dell'estraneità rispetto all'essere del principio impassibile e impartecipabile dell'essere stesso appare incompatibile con la dottrina ebraico-cristiana della creazione di tutte le cose dal nulla intesa come operazione di Dio, e in particolare della formazione dell'uomo *ad imaginem et similitudinem*¹¹ del suo creatore. E tuttavia l'incontro tra

¹¹ Gen. 1, 26.

filosofia e pensiero cristiano suscita in alcuni significativi casi, come rilevato sopra, una feconda “contaminazione” di quest’ultima da parte della concettualità neoplatonica, un’integrazione che determina la valorizzazione dei saperi e della “fede” degli antichi, quanto meno come mentalità atta a orientare alla verità della rivelazione, e la prima manifestazione di un cristianesimo filosofico, quanto meno implicitamente.

In questa prospettiva, l’esempio più rilevante ed emblematico è costituito da Agostino, che nella sua vasta opera statuisce l’“alveo” teorico in cui accogliere il tema neoplatonico della trascendenza. Un testo particolarmente eloquente è il *Sermo CCCLXXXIV*, dedicato alla natura di Dio e in cui quest’ultimo è definito, oltre che onnipotente, *inaestimabilis, ineffabilis, incomprehensibilis, ultra omnia, extra omnia, praeter omnia*.¹² In altri termini, egli, in virtù della sovrabbondanza dei doni da elargire alle sue creature, non può essere misurato, non può essere in alcun modo definito né compreso ed è al di fuori e al di sopra di tutto. Dio è più grande di ogni grandezza esprimibile, più bello di ogni bellezza, più dolce, fulgido, giusto, forte, mite di ogni cosa che può essere concepita ed espressa secondo la dolcezza, lo splendore, la giustizia, la forza e la clemenza.¹³ Qui la trattazione e il linguaggio risentono evidentemente della diffusione negli ambienti culturali della “teologia negativa” concepita dalle prime due generazioni di filosofi neoplatonici. Ma Agostino spiega quanto ha affermato sulla natura e la conoscibilità di Dio appellandosi a una ragionevolezza “ontologizzante”, per così dire, e ricorrendo alla citazione del I libro della *Sapienza*; egli cioè ritiene che il riconoscimento della trascendenza di Dio sia fondato sull’impossibilità logica, ma anche esperienziale, che l’effetto sia pari o superiore alla causa e sull’affermazione dell’autore sacro secondo cui Dio sovrasta in potenza le cose potenti che ha creato e in bellezza le cose belle di cui è principio.¹⁴

Dio è definito quindi *ultra omnia* non in quanto secondo la natura eterogeneo rispetto a tutte le cose che sono ma in quanto è riconosciuto maggiore di esse, che sono sue creature; in questo senso la trascendenza si configura come infinito in rapporto al finito, come grado massimo e totalizzante dell’essere rispetto all’essere parziale, la cui “distanza” dal principio, in quanto infinita, non è colmabile ma che è partecipe di esso. Si può dire che, a fronte di un linguaggio neoplatonizzante, che inevitabilmente orienta i concetti, questi ultimi sono il frutto di una feconda conciliazione tra l’idea filosofica di causa impartecipata e la nozione ebraico-cristiana di creazione. Il risultato di tale “compromesso” è illustrato da Agostino nel *De doctrina christiana*, dove rileva la contraddizione tra il non poter dire nulla di Dio, in quanto ineffabile, e il definirlo tale, cioè quanto meno ineffabile, che è comunque affermare

¹² AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Sermo CCCLXXXIV* 1, 1.

¹³ *Ibidem*: *Omnem enim creaturam suam excedit, omnem facturam praeterit, universa praecel- lit. Si enim quaeras magnitudinem, maior est; si pulchritudinem, pulchrior; si dulcedinem, dulcior; si splendorem, fulgidior; si iustitiam, iustior; si fortitudinem, fortior; si pietatem, clementior.*

¹⁴ *Ibidem*: *Nulla enim ratio patitur, ut vel factura factori suo aequetur, vel opus artificis comparatur: sicut legitur in propheta: Qui fecit fortia, fortior est; et qui fecit pulchra, pulchrior illis est.*

qualcosa di lui;¹⁵ come dire che Dio, rispetto alla creatura, è diverso e nel contempo uguale, o meglio che per certi aspetti è uguale, pur diverso essenzialmente come l'essere assoluto è diverso dall'essere relativamente a qualcos'altro. Insomma Dio, di cui pure nulla si può dire degno, ha dotato l'uomo di linguaggio e ragione, quindi *admisit humanae vocis obsequium* e ha consentito che al termine bisillabo *Deus* corrisponda l'idea di una natura eccellentissima e immortale.¹⁶ Agostino implicitamente afferma che a ogni negazione corrisponde un'affermazione e in virtù di ciò sostiene esplicitamente che chi nomina Dio lo pensa come ciò *quo nihil sit melius atque sublimius*;¹⁷ chi si rivolge a lui sulla base dell'esperienza, lo pensa come il cielo, o il sole o il mondo stesso nella sua totalità;¹⁸ chi cerca di comprenderlo mediante l'intelligenza lo pensa come ciò che è preminente rispetto a tutte le creature, non soltanto a quelle visibili e corporee ma anche a quelle meramente intelligibili e spirituali.¹⁹ Ancora Dio è pensato, in quanto *ultra omnia* ed estraneo al mondo creato, come la vita stessa e natura immutabile; infatti, se eccelle tra tutte le cose, deve essere anteposto non solo alle sostanze non viventi ma anche alle viventi come ciò che le rende vive.²⁰ Inoltre, se è *extra omnia* ed essendo le sue creature mutevoli, non può es-

¹⁵ AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De doctrina christiana* 1, 6, 6: *Diximusne aliquid et sonimus aliquid dignum Deo? Immo vero nihil me aliud quam dicere voluisse sentio; si autem dixi, non hoc est quod dicere volui. Hoc unde scio, nisi quia Deus ineffabilis est, quod autem a me dictum est, si ineffabile esset, dictum non esset? Ac per hoc ne ineffabilis quidem dicendus est Deus, quia et hoc cum dicitur, aliquid dicitur. Et fit nescio qua pugna verborum, quoniam si illud est ineffabile quod dici non potest, non est ineffabile quod vel ineffabile dici potest.*

¹⁶ *Ibidem*: *Quae pugna verborum silentio cavenda potius quam voce pacanda est. Et tamen Deus, cum de illo nihil digne dici possit, admisit humanae vocis obsequium, et verbis nostris in laude sua gaudere nos voluit. Nam inde est et quod dicitur Deus. Non enim revera in strepitu istarum duarum syllabarum ipse cognoscitur, sed tamen omnes latinae linguae scios, cum aures eorum sonus iste tetigerit, movet ad cogitandam excellentissimam quamdam immortalemque naturam.*

¹⁷ *Ibidem* 1, 7, 7.

¹⁸ *Ibidem*: *... illi qui dediti sunt corporis sensibus, aut ipsum caelum aut quod in caelo fulgentissimum vident, aut ipsum mundum Deum deorum esse arbitrantur. Aut, si extra mundum ire contendunt, aliquid lucidum imaginantur idque vel infinitum vel ea forma quae optima videtur, inani suspitione constituunt, aut humani corporis figuram cogitant, si eam ceteris anteponunt. Quod si unum Deum deorum esse non putant et potius multos aut innumerabiles aequalis ordinis deos, etiam eos tamen prout cuique aliquid corporis videtur excellere, ita figuratos animo tenent.*

¹⁹ *Ibidem*: *Illi autem qui per intelligentiam pergunt videre quod Deus est, omnibus eum naturis visibilibus et corporalibus, intellegibilibus vero et spiritalibus, omnibus mutabilibus praeferunt. Omnes tamen certatim pro excellentia Dei dimicant, nec quisquam inveniri potest qui hoc Deum credat esse quo est aliquid melius. Itaque omnes hoc Deum esse consentiunt quod ceteris rebus omnibus anteponunt.*

²⁰ *Ibidem* 1, 8, 8: *Et quaecumque illis forma occurrerit corporis, eam vita vivere vel non vivere statuunt, et viventem non viventi anteponunt; eamque ipsam viventem corporis formam, quantalibet luce praefulgeat, quantalibet magnitudine praemineat, quantalibet pulchritudine ornetur, aliud esse ipsam, aliud vitam qua vegetatur intellegunt, eamque illi moli quae ab illa vegetatur et animatur, dignitate incomparabili praeferunt. Deinde ipsam vitam pergunt inspicere, et si eam sine sensu vegetantem invenerint, qualis est arborum, praeponunt ei sentientem, qualis est pecorum; et huic rursus intellegentem, qualis est hominum. Quam cum adhuc mutabilem viderint, etiam huic aliquam incommuta-*

sere pensato se non immutabile e, come tale, eterogeneo, oltre che preminente, rispetto all'essere relativo.²¹

Il punto di vista agostiniano sulla filosofia è manifesto in un passo chiarificatore del X libro del *De civitate Dei*, in cui è sottolineato il contributo di Plotino alla definizione del tema cristiano della provvidenza, consistente nella dimostrazione di come la bellezza e l'armonia si estendono fino alle cose infime dalla natura divina, definita *ineffabilis* ma anche *intelligibilis* e *incommutabilis*.²² L'ineffabilità quindi qualifica la trascendenza ma non come conseguenza dell'impartecipabilità del principio da parte degli effetti prodotti; piuttosto essa esprime, nella visione di quella che è considerata pressoché unanimemente la massima *auctoritas* patristica, oltre che l'immutabilità della causa incausata, la sua intelligibilità, che la pone inequivocabilmente in un livello ontologico "analogo", per così dire, a quello cui appartengono i causati, cioè nell'ambito dell'essere, sebbene l'essere di Dio, in quanto immutabile e assoluto, è infinitamente "distante" dall'essere creaturale, mutevole e necessitato, cioè è, in questo senso, trascendente e, in quanto tale, ineffabile. Inoltre l'intelligibilità rappresenta il principio così concepito nella misura in cui esso è affine all'intelletto che lo comprende, rimanda all'eccellenza e alla perfezione dell'essere, intese come totalità delle sue proprietà e dei suoi attributi.

3. Semplificazione dell'ontologia

il "ridimensionamento" dell'apofasi, conseguente al sovrapporsi del pensiero cristiano alla mentalità filosofico-teologica tardoantica e manifesto nell'opera di Agostino, che è già nei secoli immediatamente successivi e rimane a lungo imprescindibile punto di riferimento per gli uomini colti di lingua latina, è connesso al rigetto della riforma neoplatonica dell'ontologia classica, rilevabile in modo chiaro nel *Contra Eutychem et Nestorium* di Boezio. Si tratta, com'è noto, del primo e più corposo degli *Opuscoli teologici* del patrizio romano, redatto nel 512 a proposito di una lette-

bilem coguntur praeponere, illam scilicet vitam quae non aliquando desipit aliquando sapit, sed est potius ipsa Sapientia.

²¹ *Ibidem* 1, 8, 8 - 9, 9: *Sapiens enim mens, id est, adepta sapientiam, antequam adipisceretur non erat sapiens; at vero ipsa Sapientia nec fuit umquam insipiens, nec esse umquam potest. Quam si non viderent, nullo modo plena fiducia vitam incommutabiliter sapientem commutabili vitae anteponerent. Ipsam quippe regulam veritatis, qua illam clamant esse meliorem, incommutabilem vident; nec uspiam nisi supra suam naturam vident, quandoquidem se mutabiles vident. Nemo est enim tam impudenter insulsus qui dicat: Unde scis incommutabiliter sapientem vitam mutabili esse praeferendam? Idipsum enim quod interrogat, unde sciam, omnibus ad contemplandum communiter atque incommutabiliter praesto est.*

²² AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De civitate Dei* 10, 14: *De providentia certe Plotinus Platonius disputat eamque a summo Deo, cuius est intelligibilis atque ineffabilis pulchritudo, usque ad haec terrena et ima pertingere floscolorum atque foliorum pulchritudine comprobatur; quae omnia quasi abiecta et velocissime pereuntia decentissimos formarum suarum numeros habere non posse confirmat, nisi inde formentur, ubi forma intelligibilis et incommutabilis simul habens omnia perseverat; cf. PLOTINUS, *Enneades*, ed. P. Henry - H. R. Schwyzer, Oxford 1963-1982, 3, 2, 13, 22-33.*

ra inviata al papa Simmaco da alcuni vescovi orientali, nella quale era proposto un compromesso tra il “credo” acaciano, secondo cui l’unigenito figlio di Dio è “uno e non due”, e la tradizione cristologica romana legata ai grandi concili del V secolo.²³ Boezio, nel cogliere quest’opportunità di riconciliazione, fa riferimento ai concili di Efeso e di Calcedonia, in cui tra il 431 e il 451 viene definita la dottrina cristologica della cattolicità antica, secondo cui il Cristo ha una sola persona e due nature, e viene condannata la concezione sulla natura e sull’incarnazione del Cristo di Nestorio, per il quale il Verbo incarnato, in quanto ha due nature, la divina e l’umana, è anche due persone, e di Eutiche, a giudizio del quale all’unica persona del figlio di Dio non può che corrispondere un’unica natura divina.

Ciò che caratterizza l’intervento di Boezio è l’impianto filosofico, e precisamente l’impostazione logico-linguistica, in virtù della quale l’Autore premette alla confurazione delle “eresie” di cui discute e alla definizione della dottrina cristologica secondo le conclusioni del concilio di Calcedonia un’analisi semantica dei principali termini coinvolti nella questione, *natura*, *essentia*, *substantia*, *subsistentia*, cogliendone implicazioni storiche e spessore concettuale e di conseguenza fornendo un rilevante contributo alla *translatio studii*, in particolare alla costituzione di un “vocabolario” filosofico latino. Nel contesto di quest’ampia prima parte, corrispondente a quasi un terzo dello sviluppo complessivo dell’opuscolo, risulta utile alla chiarificazione del tema che qui mi sono proposto di svolgere la trattazione riguardante il termine e il concetto di *natura*, cui vengono attribuite almeno tre accezioni: dalla più “ristretta” alla più “ampia”, sostanza corporea, sostanza *tout court* ed essere. Si tratta quindi di una riflessione di ampio respiro, seppure circoscritta in poche pagine, sui presupposti ontologici della teologia, riflessione che rimanda inevitabilmente ai fondamenti dell’ontologia.

Nell’accezione più “limitata”, *natura* è *motus principium secundum se, non per accidens*, cioè natura corporea, che, in quanto tale, tende autonomamente al proprio luogo naturale.²⁴ Ma il termine può essere predicato anche della sostanza in generale, cioè sia delle sostanze corporee sia delle incorporee; in questo senso si dice *natura vel quod facere vel quod pati posse*,²⁵ facendo quindi ricorso alla definizione di sostanza. Ma l’accezione più “estesa” del termine rimanda a quelle *res* che, *cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt*,²⁶ cioè include anche gli accidenti e quindi onnicomprensivamente tutte le cose che sono e che per questo possono essere oggetto di conoscenza intellettuale ed essere rappresentate nella predicazione. Secondo un quarto possibile significato, che tuttavia attiene a un livello di realtà diverso da quello cui il termine si riferisce nei casi già menzionati, *natura* è *unamquamque rem in-*

²³ Cf. L. OBERTELLO, *Cronologia della vita e delle opere di Boezio*, in BOEZIO, *La consolazione della Filosofia. Gli Opuscoli teologici*, cit., pp. 75-6.

²⁴ A. M. S. BOETHIUS, *Contra Eutychen et Nestorium*, in *De consolatione Philosophiae. Opuscula theologica*, ed. Moreschini cit., 1, 211, 96-8.

²⁵ *Ibidem* 1, 210, 81-2.

²⁶ *Ibidem* 1, 209, 66-7.

formans specifica differentia,²⁷ cioè ciò che è “predicabile” delle sostanze, la loro forma universale, la differenza specifica, le proprietà; in altri termini ciò che qualifica l'essere della sostanza, la sua essenza.

Dal punto di vista di chi intenda ricostruire il percorso dell'ontologia tra tarda antichità e alto medioevo, assumono una rilevanza preminente la seconda accezione e soprattutto la terza e più “ampia”, secondo le quali “natura” si identifica con “essere” e, in quanto sono inclusi in essa *Deus et ceteraque divina*, si configura come una netta, e certo consapevole, presa di distanze dalla me-ontologia neoplatonica, che ha distinto l'essere dalla sua causa e ha negato ogni possibilità che quest'ultima sia conosciuta mediante l'intelletto, perfezione dell'essere, e sia oggetto di predicazione. Diversamente da ciò Boezio afferma che tutte le cose che sono, e che per questo ineriscono alla natura nella sua accezione più “ampia”, *quoquo modo intellectu capi possunt*; in altri termini possono essere comprese “in qualche modo”, perché l'autore del *Contra Eutychem* include nella natura, e quindi nell'essere, anche Dio e la materia, che non possono essere compresi *integro perfectoque intellectu* ma colti solo *ce-terarum rerum privatione*,²⁸ cioè attraverso la rimozione delle altre realtà. Boezio qui “traduce” nei termini dell'ontologia l'interpretazione agostiniana della teologia negativa neoplatonica, ripristinando l'idea classica dell'essere come totalità onnicomprensiva e riducendo il “non essere” a mero difetto. Egli tuttavia, come già Agostino in ambito squisitamente teologico, non rinuncia a porre uno “scarto” di grado infinito tra la materia, sostanza informe che, pur non essendo nulla, non è ancora qualcosa, e le sostanze determinate, così come tra queste ultime, imperfette e “parziali”, e la sostanza divina, assoluta e perfetta, in quanto totalità semplice delle perfezioni dell'essere; in altri termini, nella misura in cui la riflessione sui significati di *natura* nel *Contra Eutychem* richiama il, e si collega al, secondo assioma del *De hebdomadibus*, riguardante la “distanza” tra l'*id quod est* realmente distinto dall'*ipsum esse* e ciò in cui non c'è distinzione reale tra “ciò che è” e l'essere in quanto tale.²⁹

Con l'opuscolo dal titolo *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*, noto anche con l'enigmatico titolo di *De hebdomadibus*, Boezio partecipa, tra la fine del secondo decennio del VI secolo e l'inizio del terzo, al dibattito che accompagna il negoziato costantinopolitano tra una delegazione della Chiesa di Roma e il patriarca Giovanni II, patteggiamento che sfocia nella composizione dello scisma “acaciano” e nell'adesione da parte della Chiesa d'Oriente al “credo” di Calcedonia. In tale opuscolo il patrizio latino manifesta, come già nel *Contra Eutychem* e successivamente nella *Consolatio Philosophiae*, la “cifra” filosofica del proprio pensiero: le arti, logiche e matematiche, e i saperi, fisico-metafisici appaiono in esso strettamente connessi alla riflessione sui dogmi del cristianesimo e sulle loro ricadute prstiche. Boezio così rafforza la valorizzazione della tradizione fi-

²⁷ *Ibidem* 1, 212, 111-2.

²⁸ *Ibidem* 1, 209, 69 - 210, 72.

²⁹ A. M. S. BOETHIUS, *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona* (*De hebdomadibus*), in *De consolatione Philosophiae. Opuscula theologica*, ed. Moreschini cit., 187, 26-8.

losofica avviata nell'Occidente latino da Lattanzio e da Agostino, a distanza di oltre un secolo da quest'ultimo, nel corso del quale da un lato la diffusione della fede cristiana e dall'altro lato la crisi irreversibile del paganesimo rendono residuale ogni forma di competizione tra le due religioni e impongono semmai alla "vincente", per forza di cose più "povera" sul piano teorico, di accogliere in sé quanto della filosofia e della spiritualità antiche è possibile "metabolizzare", da Platone ad Aristotele, da Plotino a Proclo, al fine di accreditarsi come alta cultura in grado di costituire, oltre che una guida per gli uomini comuni, un modello per i sapienti. Per l'autore del *De hebdomadibus* la fede è il presupposto delle conoscenze teologico-razionali ma queste, e con esse i fondamenti dialettici e metafisici dei saperi profani, rendono comprensibili l'oggetto e la finalità della fede.

Nei nove "assiomi" su cui Boezio fonda nel *De hebdomadibus* la sua riflessione sul bene, l'essere risulta articolato in due fondamentali livelli: in posizione preminente e principiale l'essere semplice e che non partecipa di nulla, in posizione subalterna le sostanze composte che agiscono e patiscono, quindi predicabili, e che partecipano dell'essere in quanto essere. Il "cardine" attorno a cui si struttura l'argomentazione boeziana è costituito dal già evocato secondo "assioma", in cui è posta la distinzione tra *ipsum esse* e *id quod est*: nelle cose esperibili, infatti, l'"essere" è "la forma che non è ancora", perchè non esiste così come le *res* determinate; "ciò che è" sussiste realmente in quanto materia che ha ricevuto la *forma essendi*, cioè in quanto sostanza.³⁰ Va da sé che, se le sostanze principiate sono composte di "ciò per cui sono" e di "ciò che sono", il principio reale dell'essere è semplice, in quanto in esso l'*ipsum esse* e l'*id quod est* coincidono perfettamente. In altri termini si può dire che "ciò che è" determinato e relativo ha, come costitutivo della sua natura composta, la forma dell'essere; "ciò che è" universale e assoluto è, puramente e semplicemente, la forma dell'essere. Tale livello universale e assoluto della natura è definito ulteriormente negli "assiomi" terzo e quarto del *De hebdomadibus*, secondo i quali mentre l'*id quod est* può partecipare di qualcosa, e può avere qualcosa *praeterquam quod est*, l'*ipsum esse* non partecipa di qualcosa *nullo modo* e non ha altro *praeter se*.³¹ Soltanto la sostanza determinata partecipa di qualcosa; la sua astrazione, così come il principio universale su cui si fonda la sua sussistenza, non partecipa di nulla, perché la partecipazione riguarda l'essere finito. E che quest'ultimo abbia la possibilità di possedere qualcosa al di fuori di "ciò che è" viene inquadrato da Boezio nelle coordinate della tradizione logico-ontologica che ha avuto origine nell'età classica; e in questa prospettiva l'*esse aliquid in eo quod est* è distinto dal *tantum esse aliquid*.³² Si tratta del quinto "assioma", che pone la differenza tra la sostanza, "ciò che è qualcosa in ciò che è", e gli accidenti, che sono "semplicemente qualcosa". Sul piano ontologico l'essere, nel senso onnicomprensivo di "natura", "non è ancora" in quanto tra-

³⁰ *Ibidem*: *Diversum est esse et id quo est; ipsum vero esse nondum est, at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit.*

³¹ *Ibidem* 187, 29 - 188, 34.

³² *Ibidem* 188, 35-6: *Diversum tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est; illic enim accidens hic substantia significatur.*

scendente e assoluto, “forma sussistente”, per così dire, che esiste in modo diverso da come esistono le cose concrete; ma è anche “forma intelligibile”, e per ciò stesso distinta in linea di principio dalla materia; e ancora è sostanza composta, essere in quanto esistenza determinata; infine materia, che “non è ancora” in quanto manca della forma dell'essere.

Questa quindi è la struttura ordinata e gerarchica del reale che si può ricavare dal *De hebdomadibus* boeziano. Tale idea, che costituisce un'evidente “semplificazione” rispetto alla complessa concezione dell'essere e dei suoi principi elaborata dai filosofi neoplatonici cronologicamente più vicini a Boezio, sintesi frutto anche in questo caso dell'adattamento della filosofia al pensiero cristiano, e in particolare all'istanza monoteista, è corroborata dalla riflessione sui gradi della conoscenza sviluppata dal patrizio romano nel *De sancta Trinitate* e nella stessa *Consolatio*, per la corrispondenza che può essere individuata tra essi, le scienze e le arti e i livelli dell'essere. Nel *De Trinitate*, opuscolo con cui Boezio intende corroborare e sviluppare le basi agostiniane di un cristianesimo filosofico, egli afferma che la filosofia speculativa si divide in tre parti: la naturale, che prende in considerazione la forma unita alla materia nelle cose sensibili, la matematica, che considera le forme delle cose sensibili *sine materia ac per hoc sine motu*, cioè a prescindere dalla materia cui pure sono unite, e la teologica, che ha come proprio oggetto la sostanza divina, priva di moto e puramente spirituale.³³ Aggiunge che nella filosofia naturale la conoscenza procede razionalmente, cioè mediante l'applicazione del metodo induttivo, nelle matematiche *disciplinariter*, cioè secondo le norme deduttive, anch'esse razionali, delle arti, nella scienza delle cose divine *intellectualiter*, cioè attraverso l'intuizione intellettuale. Oltre a sottolineare la distinzione di ragione e intelletto, classica ma anche riproposta dai neoplatonici e “filtrata” nella cultura cristiana di lingua latina grazie ad Agostino,³⁴ l'autore degli *Opuscula theologica* ribadisce qui, attraverso la *divisio scientiarum*, la gerarchia dell'essere che si può ricavare dal *De hebdomadibus*, probabilmente anteriore, seppure di poco, rispetto al *De Trinitate*.³⁵ al vertice dell'ordinamento c'è Dio, che è “forma” e assoluta perfezione dell'essere e di cui si occupa la scienza teologica attraverso la capacità intuitiva dell'intelletto; in posizione mediana le forme delle sostanze sensibili, che le funzioni astrattive della ragione indagano mediante le discipline matematiche, che le assumono come proprio oggetto espungendole “artificialmente” dal composto sostanziale, e le scienze naturali, che fondano su tali funzioni la loro valenza universale; nella parte più bassa della gerar-

³³ A. M. S. BOETHIUS, *De sancta Trinitate*, in *De consolatione Philosophiae. Opuscula theologica*, ed. Moreschini, cit., 2, 168, 60 - 169, 78.

³⁴ AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Sermo XLIII 3: aliud est intellectus, aliud ratio. Nam rationem habemus et antequam intellegamus, sed intellegere non valemus, nisi rationem habeamus*; cf. R. J. CONNELLY, *Light and Reality in Saint Augustine*, in «The Modern Schoolman» 56 (1979), pp. 237-50; É. GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Paris 1987², trad. it. Genova 2007, pp. 87-120; G. O' DALY, *Augustine's philosophy of mind*, London 1987, trad. it. Palermo 1988.

³⁵ Cf. L. OBERTELLO, *Cronologia della vita e delle opere di Boezio*, in BOEZIO, *La consolazione della Filosofia. Gli Opuscoli teologici*, cit., 78.

chia, la materia, che in quanto tale manca tanto di determinatezza quanto di universalità e non può essere quindi oggetto di alcuna scienza vera e propria.

La concezione boeziana della corrispondenza tra gradi della conoscenza e livelli dell'essere "poggia" sulla tradizione filosofica antica, in particolare sull'interpretazione neoplatonica della gnoseologia classica,³⁶ e costituisce un punto di riferimento privilegiato per la successiva riflessione, almeno fino all'età di Abelardo.³⁷ Tale concezione viene ribadita, e ulteriormente precisata, nel V e ultimo libro della *Consolatio Philosophiae*, che, come ampiamente noto, è l'ultima opera di Boezio, scritta in prigione nell'attesa dell'esecuzione della condanna a morte subita perché riconosciuto colpevole di aver cercato di impedire la "pubblicazione" di documenti comprovanti un'intesa anti-gotica tra il senato romano e l'impero d'Oriente: se il senso giudica la figura *in subiecta materia constitutam*, l'immaginazione giudica *solam sine materia ... figuram*; la ragione trascende la figura e assume come proprio oggetto le forme universali; infine l'intelligenza coglie *ipsam illam formam pura mentis acie*.³⁸ L'analisi della struttura gerarchica dell'essere, che si riflette e si evidenzia nell'esame delle potenze epistemiche dell'anima, è qui perfino più completa di quanto non appaia nel *De Trinitate*, in quanto, oltre alla funzione intellettuale e alla razionale, che consentono rispettivamente di cogliere la *forma essendi* e di conoscere le forme intelligibili, sia "artificialmente" distinte dalla materia sia unite a essa, sono presi in considerazione l'immaginazione e il senso, in virtù dei quali non è possibile "costruire" una scienza vera e propria ma ci consentono di intuire il sostrato materiale, seppure indirettamente nella corporeità.

4. Cristianesimo neoplatonizzante

Agostino e Boezio costituiscono quindi un modello onto-teologico che influenza il successivo sviluppo del pensiero nell'Occidente latino e che già nell'opera di Isidoro di Siviglia si "consolida" in una sorta di platonismo "debole", modo d'essere esclusivo dell'alta cultura cristiana fino all'età carolingia e prevalente per almeno altri due secoli. Bisogna comunque aggiungere che il pensiero di Agostino e quello di Boezio presentano anche aspetti non perfettamente convergenti, legati all'atteggiamento dei due Autori nei confronti della filosofia. Infatti il primo, come ho sottolineato sopra, mantiene nei confronti dei saperi profani un rapporto ambivalente, che

³⁶ Cf. G. D'ONOFRIO, *La scala ricamata. La "philosophiae divisio" di Severino Boezio tra essere e conoscere*, in G. D'ONOFRIO (a cura di), *La divisione della Filosofia e le sue Ragioni. Lettura di testi medievali (VI-XIII secolo)*, Atti del VII Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Assisi, 14-15 novembre 1977), Cava de' Tirreni 2001, pp. 11-63.

³⁷ Anche in questo caso mi permetto di rimandare a C. MARTELLO, *Il risveglio di Mnêmosunê. La filosofia e la sua divisione nel XII secolo*, in M. DI PASQUALE BARBANTI & C. MARTELLO (a cura di), *Neoplatonismo pagano vs neoplatonismo cristiano. Identità e intersezioni*, Atti del Seminario (Catania, 25-26 settembre 2004), Catania, CUECM, pp. 131-70.

³⁸ A. M. S. BOETHIUS, *Consolatio Philosophiae*, in *De consolatione Philosophiae. Opuscula theologica*, ed. Moreschini cit., 5, 4, 28-31, 149, 81-8.

oscilla tra il rifiuto, in linea con buona parte della letteratura cristiana dei primi secoli, e il riconoscimento, nelle opere di più ampio respiro teorico e di maggiore maturità culturale, che la tradizione filosofica, sollecitata ad abbracciare i dogmi della vera fede, pur vedendo esaurito in modo definitivo, coll'affermazione del cristianesimo, il proprio compito storico; invece Boezio include senza tentennamenti e a pieno titolo nel pensiero cristiano la filosofia, coltivata attraverso la lettura dei classici e dei neoplatonici, greci e latini.³⁹ In altri termini egli ritiene che le idee di origine precristiana sul divino e sull'essere, così come le pratiche filosofiche attuate tramite le competenze logico-linguistiche e "matematiche" e le ricadute etiche e politiche della scienza, siano attuali e parte integrante della sapienza, che è cristiana in quanto culmina nella visione della trinità e nell'adesione alla missione soteriologica del Cristo, ma "poggia" sulle solide basi costituite dalle funzioni razionali e intellettuali dell'uomo.

Isidoro è più prossimo alla mentalità di Agostino, che quindi assimila e tramanda in una fase della storia culturale dell'Occidente in cui appare più urgente mantenere "viva" la domanda di spiritualità, a cui fare afferire, secondo un paradigma simbolico-mistico, alla luce del quale valutare le conoscenze, e attraverso la "ricostruzione" enciclopedica dei saperi, ogni aspetto della realtà e delle attività,⁴⁰ piuttosto che coltivare un confronto, se non una competizione, con il livello di concettualizzazione tipico della filosofia tardoantica. Nella parte iniziale del VII degli *Etymologiarum libri* Isidoro enumera i dieci nomi ebraici di Dio tradotti da Gerolamo, alla luce del presupposto di fondo della sua opera, secondo il quale l'origine del nome manifesta l'essenza della cosa significata. Il creatore di tutte le cose dunque in lingua ebraica è nominato con i termini *El*, *Eloi* ed *Eloe*, che corrispondono al latino *Deus*, ma anche con *Sabaoth*, che indica l'appartenenza a Dio "degli eserciti" o "delle virtù", *Elion*, cioè *excelsus*, *Eie*, che significa "colui che è", *Adonai*, che generalmente è tradotto con *dominus*, *Ia*, che esprime Dio nei suffissi come in "alleluia", *Iod-he-iod-he* oppure *ia-ia*, che rafforzano lo stesso significato del precedente nome, e infine *Saddai*, cioè onnipotente.⁴¹ Inoltre Dio, proprio in quanto *omnipotens*, è definito *immortalis*, *incorruptibilis*, *incommutabilis*, *aeternus*.⁴² Ora a proposito del nono dei

³⁹ Cf. C. MORESCHINI, *Neoplatonismo e cristianesimo: "partecipare a Dio" secondo Boezio e Agostino*, in S. PRICOCO, F. RIZZO NERVO & T. SARDELLA (a cura di), *Sicilia e Italia suburbana tra IV e VIII secolo, Atti del Convegno di Studi (Catania, 24-27 ott. 1989)*, Soveria Mannelli 1991, pp. 283-295, ristampato in C. MORESCHINI, *Varia Boethiana*, cit., pp. 31-46; G. D'ONOFRIO, *Boezio filosofo*, in A. GALLONIER (éd.), *Boèce ou la chaîne des savoirs, Actes du Colloque International de la Fondation Singer-Polignac (Paris, 8-12 juin 1999)*, Louvain/Paris 2003, pp. 381-419.

⁴⁰ Cf. T. GREGORY, *L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele - il XII secolo*, in *La filosofia della natura nel medioevo, Atti del III Congresso Internazionale di filosofia medievale*, Milano 1966, pp. 27-65; dello stesso autore, cf. anche il recente *Cosmogonia biblica e cosmologie cristiane*, in ID., *Speculum naturale. Percorsi del pensiero medievale*, Roma 2007, pp. 197-221, pubblicato anche in *Cosmogonie e cosmologie nel medioevo, Atti del XVI Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Catania, 22-24 sett. 2006)*, Louvain-La-Neuve 2008, pp. 169-94.

⁴¹ ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum sive originum libri XX*, ed. W. M. Lindsay, Oxford 1911, 7, 1, 2-17.

⁴² *Ibidem* 7, 1, 18-21.

suddetti nomi, che Isidoro definisce *Tetragrammaton*, perché è di quattro lettere in virtù del raddoppiamento del monosillabo *ia*, l'autore degli *Etymologiarum libri* aggiunge che il rafforzamento rende questo nome di Dio *ineffabile ... et gloriosum*. E subito dopo specifica che Dio è detto ineffabile non perché non possa essere nominato in assoluto ma perché non può essere definito, cioè determinato propriamente, attraverso le facoltà conoscitive dell'uomo, per cui nulla può essere detto di lui appropriatamente.⁴³ In definitiva i nomi di Dio esprimono la distanza della sua natura dall'essere delle sue creature, e in questo senso la trascendenza divina; ma tale nozione va intesa non come estraneità ontologica e assoluta eterogeneità ma come differenza tra perfezione e imperfezione, tra totalità e parzialità, irriducibile all'universalità della prima; va intesa cioè come "residuo" della teologia negativa.

In ogni caso tutto ciò dimostra che l'alta cultura cristiana mantiene anche in Occidente un rapporto non casuale e non occasionale con la tradizione filosofica, qualunque sia in ciascun autore la motivazione e la qualità di tale rapporto, cioè così nel caso in cui si ritenga, da parte di Agostino e dell'agostinismo inteso come cristianesimo filosofico "debole", che i saperi pre-cristiani pongono all'uomo domande fondamentali sulla propria origine e il proprio destino e forniscono risposte ragionevoli e "anticipatrici" delle verità manifestatesi tramite il "sacramento" dell'incarnazione, seppure il cristianesimo superi e renda vani tali saperi, come nel caso in cui si riconosca, da parte di Boezio e del successivo pensiero razionalizzante che a lui in misura più o meno marcata si richiama quanto meno dall'età carolingia, che la filosofia mantiene anche per i "moderni" una funzione vitale e costituisce una parte integrante del sapere, non solo profano ma anche sacro. Certo va aggiunto che la filosofia cui il pensiero cristiano si interessa e si rivolge è il neoplatonismo, *koiné* filosofica della tarda antichità ed esclusiva interpretazione dell'opera e della tradizione platoniche dopo il III secolo, anche se adatta la struttura concettuale di tale interpretazione alla propria dogmatica, ridimensionandone la complessità e inevitabilmente attenuandone precisione e ricercatezza. Infatti tra la tarda antichità e l'alto medioevo vengono meno, nel cristianesimo neoplatonizzante di lingua latina, i due fondamenti onto-teologici della visione del reale prevalente nelle scuole filosofiche di età tardo-imperiale: scompare la complessa "architettura" del divino, sostituita dal mistero trinitario come vertice della struttura quadripartita dell'essere, funzionale alla "riduzione" del monismo a monoteismo e all'esegesi della cosmogonia genesiaca; ed è rimossa anche la teologia negativa, sostituita da un'idea di trascendenza come "distanza" piuttosto che come radicale alterità, cioè da un'idea integrabile nella visione della creazione dell'uomo "a immagine e somiglianza" del suo creatore.

Non resta, nel concludere questa verifica, pure sommaria, riguardante la soluzione di continuità nella storia filosofica nell'Occidente latino tra tarda antichità e alto medioevo, che reiterare la domanda se il movimento delle idee filosofico-

⁴³ *Ibidem* 7, 1, 16: *Nonum Tetragrammaton, hoc est quattuor litterarum, quod proprie apud Hebraeos in Deo ponitur, iod, he, iod, he, id est, duabus ia, quae duplicata ineffabile illud et gloriosum Dei nomen efficiunt. Dicitur autem ineffabilis, non quia dici non potest, sed quia finiri sensu et intellectu humano nullatenus potest; et ideo, quia de eo nihil digne dici potest, ineffabilis est.*

teologiche è da ricondurre univocamente all'affermarsi del cristianesimo ovvero se alla base di esso ci sono anche altri fattori. Va da sé che, per quanto la riflessione legata al contesto religioso è probabilmente la principale "forza motrice" delle trasformazioni culturali tra il IV e il VII secolo e in ogni caso permea di sé, e si mescola a, tutti gli aspetti della vita civile, non mancano significativi indizi della presenza di altri elementi. Mi limito a ribadirne due: innanzitutto l'impoverimento dei materiali culturali, col conseguente e inevitabile abbassamento del livello di concettualità; in secondo luogo il ricambio della classe dirigente, che, unitamente al "rimescolamento" delle gerarchie sociali a esso collegato, favorisce una mentalità e una spiritualità meno aristocratiche. Infatti la crisi dei materiali asseconda e agevola, quanto meno dal VI secolo, le trasformazioni culturali in atto, "recidendo" molti legami con i testi e la lingua del principale "asse" di sviluppo della tradizione filosofica; dall'altro lato la crisi della società tardo-imperiale, il sopraggiungere e lo stabilirsi in posizione preminente nei territori già romani e "romanizzati" di popolazioni germaniche, un certo rinnovato "protagonismo" delle masse, connesso al successo di una religiosità più popolare, determinano la messa in questione dei "valori" su cui si è fondata la complessa e articolata struttura politica e sociale, così come il "quadro" ideologico che l'ha sorretta, e di cui la filosofia neoplatonica è parte integrante, quanto meno per la specularità che induce a focalizzare tra l'ordine universale e l'"universo" politico. Ciò che scaturisce da tutto questo non può dunque che configurare una nuova fase della storia del pensiero, segnata da motivazioni e finalità, teoretiche e pratiche, diverse da quelle che hanno caratterizzato la riflessione nelle diverse fasi della storia antica; e tuttavia, nel contesto di tale pensiero, occupa una posizione di "vertice", mescolato alla, e rivitalizzato dalla, cultura "emergente", ciò che permane della tradizione filosofica – l'istanza universalizzante della ragione così come la valenza euristica ed epistemica della partecipazione della causa da parte dell'effetto – dopo la definitiva interruzione di una sua linea di sviluppo continua.⁴⁴

⁴⁴ Cf. F. ROMANO, *Platonismo/neoplatonismo: continuità e rotture*, «Sicilorum Gymnasium» NS 46 (1993), pp. 525-43, rist. in ID., *L'Uno come fondamento. La crisi dell'ontologia classica*, Raccolta di studi rari e inediti a cura di G. R. Giardina, Catania 2004, pp. 179-200.