

GIULIO D'ONOFRIO*

IL SISTEMA SPECULATIVO DI GIOVANNI SCOTO ERIUGENA E LA TRADIZIONE DELLA VERA *PHILOSOPHIA***

In ogni suo atto conoscitivo, quando conosce perfettamente, il puro intelletto si identifica con l'oggetto conosciuto, qualsiasi cosa esso sia, e diventa una realtà unica con esso¹.

La «vera conoscenza», secondo Giovanni Scoto, comporta il prodursi di unità indissolubile, e quindi di piena identità, tra la realtà sostanziale del soggetto e quella dell'oggetto. In questa pagina del quarto libro del *Periphyseon*, finalizzata a chiarire le modalità del conoscere proprio degli angeli, tale convergere di cosciente e conosciuto in una cosa sola è indicata come prerogativa del *purus intellectus*:

Intelletto puro è quello che diviene ciò che conosce².

A differenza di quella angelica, intuitiva e non mediata, la conoscenza veridica dell'uomo è esito di un lungo processo, scandito da molteplici atti conoscitivi, in sé limitati e perfezionabili, finalizzati a comporre una rappresentazione complessiva dell'oggetto che sarà tanto più pura, e quindi vera, quanto più il suo esito risulterà condivisibile, in modo oggettivo e inequivocabile, da altre intelligenze. Quando infatti due intelligenze (umane e/o angeliche) comunicano in una lingua univoca, e comprensibile per entrambe, si interrogano, si indagano e si conoscono, e per questa via conquistano insieme una condivisa comprensione del medesimo oggetto. Ciascun soggetto di una conoscenza vera diviene (*fit*) così una cosa sola sia con gli altri soggetti che partecipano del medesimo conoscere, sia con l'oggetto stesso da essi conosciuto:

Anche noi due, infatti, quando dialoghiamo, veniamo reciprocamente a essere l'uno nell'altro. Perché, in effetti, quando io colgo con l'intelletto ciò che tu cogli con l'intelletto, io divengo

* Università degli Studi di Salerno.

** Una versione in lingua inglese del presente studio apparirà sul volume collettivo *Companion to Eriugena* in preparazione presso l'editore Brill di Leiden nella serie «Brill's Companions to the Christian Tradition».

¹ GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *Periphyseon* IV, PL 122, 780AB, ed. É. Jeaneau, 5 voll., Brepols, Turnhout 1996-2003 (CCCM, 161-165), p. 57: «In omni siquidem, quodcunque purus intellectus perfectissime cognoscit, fit, eique unum efficitur». Nelle citazioni seguenti dal *Periphyseon* sono omissi il nome dell'autore, l'indicazione del volume della PL e quella dei volumi dell'edizione Jeaneau, rispetto al cui testo propongo alcune correzioni relative, in particolare, alla punteggiatura.

² *Ibi*, 780B, p. 57: «Qui enim [...] pure intelligit, in eo quod intelligit fit».

(*efficior*) il tuo intelletto, e, in un certo modo che non può essere raccontato, io vengo creato in te (*in te factus sum*). Similmente, quando tu cogli in modo puro con l'intelletto ciò che io con chiarezza colgo con l'intelletto, tu diventi (*efficeris*) il mio intelletto, e così i nostri due intelletti diventano un intelletto unico (*de duobus fit unus*), che prende forma dal fatto stesso che entrambi, sinceramente e senza alcuna incertezza, godiamo della medesima intelligenza³.

Il *dialogo* – al quale è invitato ogni lettore del *Periphyseon* – è insomma per Giovanni Scoto un percorso linguistico spirituale, condiviso punto per punto da due o più intelligenze e finalizzato a produrre, in tutte e in ciascuna singolarmente, la presenza incancellabile di un'unica, comune e non equivocabile nozione. Così, per esempio, quando l'aritmetica insegna che 6 è equivalente a 3 moltiplicato per 2, questa informazione è 'vera' per il mio io perché si pone come partecipabile, grazie al dialogo (o all'ascolto, o alla lettura), da parte di altre menti, ciascuna delle quali riconosce in essa qualcosa di proprio e, insieme, di comune («intelligere te intelligo»). Ciò significa che le due intelligenze vengono 'create' l'una nell'altra, in quanto l'una 'si fa' («fit») realtà intelligibile, e quindi vera, nell'intelligenza dell'altra («et ego in te creor, et tu in me crearis»)⁴.

La realtà della cosa conosciuta non è dunque la sua rappresentazione corporea, fittizia e strumentale, indicata da Giovanni Scoto con il nome di *phantasia*, che è passivamente soggetta alla mutevolezza dell'accidentalità e che solo per comodità conoscitiva il soggetto proietta fuori di sé come se fosse una sussistenza a lui esterna. Al contrario, la verità primaria è l'*essentia* del conosciuto, realmente presente e identica in tutte le intelligenze che condividono l'atto di conoscenza. Conseguentemente, proprio nella condivisione di tale conoscenza dell'*essentia* dell'oggetto trova la propria realtà, ossia la propria autentica *essentia*, anche il soggetto conoscente. E quanti più saranno, mediante il dialogo, i soggetti conoscenti invitati a condividere la medesima scienza, tanto più sarà reale e identica, cioè comune e condivisa, la loro *essentia*:

Noi infatti non siamo qualcosa di diverso da ciò che è il nostro intelletto: anzi, il nostro intelletto, in quanto trova la propria forma (o specie) intelligibile (*specificatus*) nella contemplazione della verità, è la nostra più vera e più alta essenza⁵.

Conoscendo se stesso nel suo conoscere le altre realtà e nel suo dialogare con altre intelligenze, il soggetto intelligente coglie come una verità oggettiva la sussistenza propria e quella di ogni altra realtà. Gli si svela cioè, nel conoscere, l'esistenza reale, non fantastica e mutevole, delle cose che conosce: tale è infatti la loro *essentia* intelligibile, che ha il nome di *forma* o *species* (termini dei quali è opportuno riconoscere la completa interscambiabilità nel vocabolario erigeniano⁶). Il soggetto umano sussiste dunque proprio

³ *Ibi*, 780BC, p. 57: «Nam et nos, dum disputamus, in nobismet invicem efficimur. Siquidem dum intelligo quod intelligis intellectus tuus efficior et ineffabili quodam modo in te factus sum. Similiter quando pure intelligis quod ego plane intelligo intellectus meus efficeris, ac de duobus intellectibus fit unus, ab eo quod ambo sincere et incunctanter intelligimus formatus».

⁴ Cfr. *ibi*, 780C, p. 57: «Verbi gratia, ut ex numeris exemplum introducamus, senarium numerum suis partibus esse aequalem intelligis, et ego similiter intelligo, et intelligere te intelligo, sicut et me intelligis intelligere. Uterque noster intellectus unus fit senario numero formatus, ac per hoc et ego in te creor, et tu in me crearis».

⁵ *Ibi*, 780C, p. 57: «Non enim aliud sumus, aliud noster intellectus: vera siquidem ac summa nostra essentia est intellectus contemplatione veritatis specificatus».

⁶ Particolarità terminologica che l'alto Medioevo mutua dalla tradizione retorico-dialettica ciceroniano-boeziana; cfr. CICERONE, *Topica*, 7, 30.

in quanto conosce in sé, ossia nella propria *forma* interiore, la sussistenza vera della *forma* conosciuta, e da tale conoscenza viene formato («specificatus»).

Per essere reale, tuttavia, cioè per essere una *essentia*, ogni *forma* o *species* conoscibile che l'uomo conosce deve anche sussistere in sé, a prescindere dal fatto che egli la conosca. Ciò vuol dire che, in quanto è intelligibile, ogni *forma* o *species* creata non può che sussistere in ultima analisi nella conoscenza di una Intelligenza superiore, eterna e immutabile, che la pensa in quanto pensa tutte le *formae*: e che è, in quanto tale, la *Forma* o *Species* comune in cui sono conosciute e sussistono le *formae* o *species* di tutte le realtà. Ogni soggetto creato che conosce la verità di qualcosa di creato si accosta dunque – nella sempre imperfetta misura in cui ciò gli è possibile – alla sussistenza vera della propria *forma* creata, e della *forma* creata della cosa conosciuta, nella *Forma* divina che le crea entrambe e che, creandole, le conosce: il Pensiero, o Intelletto, o Verbo di Dio⁷.

Il dialogo tra Maestro e Discepolo si propone, nel corso di tutto l'intricato sviluppo del *Periphyseon*, come un'unica, complessiva indagine sulla conoscibilità del 'vero' («rationabilis inquisitio veritatis»⁸), tanto delle cose che sono o potranno essere intelligibili, quanto di quelle che sembrano superare ogni capacità dell'intelligenza umana. La domanda fondamentale sulla verità si traduce infatti senz'altro, nella prospettiva eriugeniana, in quella relativa alla conoscibilità delle cose particolari nell'unità delle *essentiae* universali di cui tutte partecipano⁹: ed è in questa sola prospettiva che prendono corpo e si risolvono tutte le ulteriori domande via via poste dai due dialoganti, in un progressivo infittirsi di temi e problemi logicamente concatenati, nel traslucido riflettersi reciproco delle loro intelligenze indagatrici.

Questa domanda di partenza rimane aperta, dall'inizio alla fine, nel corso di tutta l'opera, per risolversi solo nella sua conclusione. Nella sua prima e diretta formulazione, che coincide con le righe incipitarie del testo, essa prende corpo nell'aspirazione a racchiudere nella portata semantica di un solo termine l'assoluta e onnicomprensiva conoscibilità di tutto ciò che è o può essere considerato 'vero', o perché come tale è conosciuto dalla mente, o perché, pur sfuggendole, è da essa riconosciuto come indispensabile completamento del conoscibile. Per esprimere tale assoluta pensabilità di tutto ciò che è 'vero', il Maestro propone di scegliere il nome *natura*:

Quando con ripetuti tentativi cerco di rappresentarmi con il pensiero e quando, con impegno anche maggiore, per quanto le forze mi sostengono, cerco di capire in qual modo la prima e la più alta divisione di tutte le cose – ossia di quelle che possono essere intese dalla mente e, insieme,

⁷ Cfr. *Periphyseon* II, 545A (glossa della mano irlandese i²), pp. 210-211 (vers. III e IV): «Christus, [...] omnia intelligit, immo est omnium intellectus»; testo confermato *ibi*, III, 659A, p. 58: «Ipse est enim intellectus omnium, immo omnia»; e *ibi*, 632D-633A, p. 22: «Summae [...] bonitatis [...] diffusio causa omnium, immo omnia est. Si enim intellectus omnium est omnia, et ipsa sola intelligit omnia; ipsa igitur sola est omnia, quoniam sola gnostica virtus est ipsa, quae, priusquam essent omnia, cognovit omnia». Cfr. inoltre *ibi*, IV, 779BC, p. 56: «Quemadmodum intellectus omnium, quae Pater fecit in suo Verbo unigenito, essentia eorum est [...], ita cognitio omnium quae Patris Verbum in humana anima creavit essentia est eorum».

⁸ *Periphyseon* IV, 858B, p. 165. E cfr. *ibi*, V, 882C, p. 33.

⁹ Cfr. *ibi*, II, 551A, p. 34: «NUTRITOR. [...] Sed utrum [...] tenebrosa abyssus intellectualis primarum causarum erit perpetuo invisibilis [...], an quandoque in notitiam intellectualium rationaliumque essentiarum perventurae sunt, non parva indiget indagine. ALUMNUS. Immo maxima».

di quelle che ne superano la capacità di penetrazione – sia la divisione tra *quelle che sono* e *quelle che non sono*, allora si affaccia alla mia mente il solo termine che possa, come un genere (*generale vocabulum*), comprenderle tutte, e che in greco suona φύσις, in latino *natura*. O a te sembra che le cose stiano diversamente¹⁰?

Per poter essere inteso come un ambito significativo onnicomprensivo, questo nome deve avere la capacità di essere *generale*: deve cioè includere – così come un ‘genere’ accoglie in sé le ‘specie’ che ne partecipano – tutte le possibili predicabilità delle nozioni pensabili o non pensabili, conoscibili o non conoscibili, e di cui quindi, secondo le povere declinazioni del linguaggio umano, si possa predicare l’essere in forma sia affermativa («*quae sunt*») sia negativa («*quae non sunt*»). Proposto quale segno significativo dell’esito di un così immenso sforzo di apertura semantica compiuto dal soggetto intelligente («*saepe mihi cogitans*»), il termine *natura* dovrebbe, appena è pronunciato, renderlo capace di intendere come oggetto del suo conoscere un significato corrispondente all’*universitas* del reale, percepibile e non percepibile: «*res omnes, quae vel animo percipi possunt vel intentionem eius superant*». ‘Dovrebbe’, perché l’impresa così avviata è titanica, e apparentemente destinata dalle sue stesse premesse a fallire, compromettendo ogni possibilità di conoscenza della verità da parte della mente umana¹¹.

Natura è un termine che non ha e non può avere opposti o contraddittori. È infatti dotato di una valenza pre-linguistica, anteriore a tutte le modulazioni strumentali di cui si servono le scienze per determinare i propri oggetti. Inadeguata a sostenere tale incontenibile pienezza di significato, l’intelligenza dell’uomo ricorre, per affrontarlo e governarlo, alle operazioni dialettiche di base, escogitate dai filosofi per la determinazione del significato dei termini. Le è però impossibile far corrispondere a una ‘definizione’ rigorosa e sufficiente un *vocabulum* di significato così esteso da non poter essere implicato, come vorrebbe invece la dottrina logica della *definitio*, entro i confini di un ambito semantico maggiore¹². La stessa disciplina *dialectica* insegna però che per la comprensione dei concetti massimamente generali, non riconducibili a generi superiori, è possibile tentare un’altra via di determinazione del significato: la via della ‘divisione’ di elementi diversamente significativi inclusi entro la nozione corrispondente al termine generalissimo, la cui elencazione consente di pervenire, lungo un processo inverso e complementare a quello della definizione, a una ricostruzione conoscitiva dell’intero¹³.

La prima applicazione del metodo della *divisio*, in apertura del *Periphyseon*, è immediata, tanto da essere introdotta senza giustificazioni o chiarimenti. La parola *natura* è generale e onnicomprensiva proprio nella misura in cui il suo ordine significativo viene espresso mediante la distinzione di due sotto-termini, a loro volta generali e sommamente comprensivi: *quae sunt* e *quae non sunt*.

¹⁰ *Periphyseon* I, 441A, CCCM 161, p. 3: «N. Saepe mihi cogitanti diligentiusque quantum vires suppetunt inquirenti rerum omnium quae vel animo percipi possunt vel intentionem eius superant primam summamque divisionem esse in *ea quae sunt* et in *ea quae non sunt* horum omnium *generale vocabulum* occurrit quod graece ΦΥΣΙΣ, latine vero *natura* vocitatur. An tibi aliter videtur?».

¹¹ Cfr. *ibi*, 448D, p. 12: «Recte dicis, “verisimile”. Quis enim de talibus firmiter ita et non aliter esse, dum vires humanae adhuc in hac fragili carne intentionem videantur excedere?».

¹² Per la dottrina dialettica della definizione, cfr. G. D’ONOFRIO, *Fons scientiae. La dialettica nell’Occidente tardo-antico*, Liguori, Napoli 1986, pp. 183-191.

¹³ Cfr. *ibi*, pp. 192-194.

MAESTRO. Dunque *natura* è il nome generale, come si è detto, comprendente *tutte le cose che sono e tutte le cose che non sono*. DISCEPOLO. Lo è. Nulla infatti, in assoluto, potrà farsi incontro ai nostri pensieri che possa non rientrare nel significato di tale termine¹⁴.

Proprio per la sua pretesa di corroborare l'espressione intelligibile di un termine dotato della massima capacità significante, e quindi non formalmente definibile, la divisione iniziale, bipartita, rischia però di apparire troppo carica di senso, e quindi di rimanere essa stessa ancora sfuggente per la mente umana che la concepisce per determinare il significato di *natura*. Non senza ragione, perciò, poco più avanti il Maestro propone di tornare su questa 'prima' divisione (*summa ac principalis divisio* o *primordialis omnium discretiva differentia*) per formulare una migliore precisazione dei due momenti (*quae sunt e quae non sunt*) che ne scandiscono l'articolazione¹⁵: cosicché i due dialoganti si avventurano in una illustrazione polivalente di essi, esponendone una dopo l'altra cinque possibili interpretazioni, che tuttavia, appena dichiarate ed esposte, risultano immediatamente tra loro poco compatibili, anzi senz'altro discordanti e, a tratti, contraddittorie¹⁶. Al termine di tale illustrazione, per di più, il Maestro afferma che queste cinque spiegazioni non sono le uniche, e che 'altre', non quantificabili esplicitazioni della divisione bipartita restano possibili¹⁷. Il che significa che i due elementi della *principalis divisio*, nel momento stesso in cui vengono formulati e contrapposti, sono affidati, più che ai processi rigorosi della razionalità e della *dialectica*, ai non metodici percorsi di una intuitività superiore, che si sforza, senza poterlo misurare o inquadrare, di penetrare il mistero della totalità¹⁸.

Per non smarrirsi dinanzi a questa complessità semantica, l'intelligenza creata si rifugia in un nuovo, diverso tentativo di divisione classificatoria della generalissima nozione *natura*. Questa seconda *divisio* prende forma, quasi in tacita contraddizione con la prima, dall'osservazione che se è vero che *natura* è un *vocabulum* massimamente *generale*, ossia che designa un 'genere' (*genus*) logicamente concluso, deve essere possibile individuare – non esternamente, ma internamente al suo universalissimo campo semantico – una quantità determinata di 'differenze specifiche' (*differentiae*): di distinzioni, cioè, interne al genere e che siano predicabili di esso a vario titolo, per precisare certi suoi sotto-ambiti di significato, ossia 'specie' (*species* o *formae*) che, messi insieme, lo costituiscono, e che possano ulteriormente essere divise fino agli 'individui' (*individua*, ma anche, spesso, nel linguaggio eriugeniano, *numeri* o *atoma*¹⁹). La ricerca dell'intelligibilità distinta di ciascuna di tali specie dovrebbe condurre, se sarà possibile raggiungerla con rigore metodologico, alla auspicata determinazione conoscitiva 'scientifica' – ossia veridica, stabile ed esaustiva – dell'insieme:

M. Poiché dunque siamo d'accordo sul fatto che questo vocabolo è generale, vorrei che tu applicassi ora ad esso la regola della divisione secondo l'articolazione per differenze in specie; oppure, se preferisci, prima cercherò io di formulare tale divisione, poi avrai tu il compito di giudicare se è

¹⁴ *Periphyseon* I, 441A, p. 3: «N. Est igitur *natura* generale nomen, ut diximus, *omnium quae sunt et quae non sunt*. A. Est quidem. Nihil enim cogitationibus nostris potest occurrere quod tali vocabulo valeat carere».

¹⁵ Cfr. *ibi*, 442D-443A, pp. 4-5.

¹⁶ Cfr. *ibi*, 443A-446A, pp. 5-8.

¹⁷ Cfr. *ibi*, 446A, p. 8: «Etsi quid praeter hos modos indagatio ratio invenire potest».

¹⁸ Cfr. G. D'ONOFRIO, *Conoscenza intuitiva nel pensiero cristiano fra tarda Antichità e alto Medioevo*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», CV (2013), 1, pp. 73-96.

¹⁹ Cfr. *Periphyseon* I, 472C, p. 44.

corretta. D. Inizia tu, ti prego. Sono infatti impaziente di sentirti pronunciare la vera formulazione di questa dottrina. M. Mi sembra che la divisione della natura comprenda, in base a quattro differenze, quattro *specie*, delle quali la prima è da indicare nella *natura* che *crea e non è creata*, la seconda in quella che *è creata e crea*, la terza in quella che *è creata e non crea*, la quarta che *non crea e non è creata*. Queste quattro specie formano poi due coppie di termini che si oppongono reciprocamente: la terza infatti si oppone alla prima, e la quarta alla seconda²⁰.

L'attuazione del secondo procedimento divisorio – preliminare all'avvio dell'intera indagine della verità dipanata tra le lunghe e complesse argomentazioni del *Periphyseon* – è affidata alla scoperta e all'applicazione di quattro *differentiae*, particolarmente atte a determinare il significato di *natura*: sono infatti caratterizzate da una completa reciprocità formale, che consente – combinandole due a due secondo le quattro declinazioni logicamente possibili (cioè attiva e passiva, affermativa e negativa) di un unico predicato, comune a tutte le realtà implicate nell'intero – di percorrerne compiutamente il significato; e di delineare quindi, secondo un modello attestato in molteplici fonti dialettiche e letterarie tardo-antiche, uno schema quadripartito onnicomprensivo²¹.

L'individuazione di tale termine, costitutivo delle quattro *differentiae*, non è però un compito semplice per la ragione naturale. La necessità di estendere al massimo la portata semantica del vocabolo *natura* impone infatti di includere nel suo significato tutto ciò che la razionalità postula come 'vero': il che vuol dire tutto ciò che è Dio e tutto ciò che, non essendo Dio, è causato da Dio. È però ormai evidente per l'intelligenza creata l'impossibilità di concepire autonomamente e tradurre in una nozione logicamente determinabile qualcosa che sia predicabile, con differenze intelligibili, tanto di ciò che è divino quanto di ciò che non è divino. L'unica via percorribile rimane dunque, implicitamente, cercare tale nozione nell'unico deposito di conoscenze che assicuri all'umanità il possesso e la comunicazione della verità sul divino: ossia nelle parole della rivelazione, che Dio stesso ha pronunciato nel linguaggio degli uomini parlando di sé. La ragione umana è libera di accordare credito oppure no a tale fonte di informazioni; ma solo se l'accoglie, con un puro atto di fede, viene messa in grado di procedere al confronto logico tra ciò che è divino e ciò che non lo è. Il solo termine che può, secondo varie declinazioni, essere predicato tanto di ciò che è Dio quanto di ciò che non è Dio, è enunciato fin dalle prime righe del *Genesi* per esprimere la nozione di 'creazione dal nulla': impossibile per la scienza, ma credibile per fede, il termine 'creare' sarà sempre predicabile o non predicabile, in forma attiva o passiva, di ogni realtà.

²⁰ *Periphyseon*, 441A-442A, pp. 3-4: «N. Quoniam igitur inter nos convenit de hoc vocabulo generale esse, velim dicas divisionis eius per differentias in species rationem; aut, si tibi libet, prius conabor dividere, tuum vero erit iudicare. A. Ingredere, quaeso. Impatiens enim sum de hac re veram rationem a te audire volens. N. Videtur mihi divisio naturae per quattuor differentias quattuor *species* recipere, quarum prima est in eam *quae creat et non creatur*, secunda in eam *quae et creatur et creat*, tertia in eam *quae creatur et non creat*, quarta *quae nec creat nec creatur*. Harum vero quattuor binae sibi invicem opponuntur: nam tertia opponitur primae, quarta vero secundae».

²¹ Cfr. G. D'ONOFRIO, *Über die Natur der Einteilung. Die dialektische Entfaltung von Eriugenas Denken*, in W. BEIERWALTES (hrsg.), *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena*, Vorträge des VII. Internationalen Eriugena-Colloquiums (Bad Homburg, 26.-29. Juli 1989), Winter, Heidelberg 1990, pp. 17-38.

È possibile provare l'impressione, dinanzi a questi sviluppi, che la diversità (quasi una contrapposizione) tra la seconda divisione, logica e quadripartita, e la prima e *principlis*, bipartita, intuitiva e, in ultima analisi, equivoca, sia destinata a restare di fatto irrisolta. L'Eriugena stesso ha percepito l'esigenza di formulare qualche precisazione ulteriore su metodo e natura delle due divisioni; ed ha trovato l'occasione per formularla proponendo all'inizio del secondo libro un riepilogo delle operazioni con cui si è aperto il primo, in un brano la cui importanza non deve sfuggire al lettore moderno:

Poiché nel libro precedente abbiamo brevemente discusso l'universale divisione della natura universale, non come se si trattasse della divisione di un genere in specie (*generis in formas*), né di un tutto in parti (*totius in partes*), [...] ma come una certa intelligibile contemplazione dell'universalità (*intelligibilis quaedam universitatis contemplatio*) – e chiamo universalità Dio e la creatura –, ora, se ti sembra opportuno, ripetiamo con maggiori dettagli la medesima divisione della natura²².

La terminologia utilizzata in queste poche, importantissime righe dipende dal capitolo dell'insegnamento della *dialectica* che espone, nella manualistica occidentale tardo-antica, la dottrina della *divisio* logica. Secondo questa tradizione – che affonda le proprie radici nei *Topica* di Cicerone e forse nei perduti *Disciplinarum libri* di Varrone – si distinguono due metodologie di divisione: la *partitio* e la *divisio* in senso proprio. La *partitio* è la divisione del 'tutto' in 'parti' («*totius in partes*»), che si applica ai corpi, sempre divisibili in porzioni o sezioni non necessariamente simmetriche, anzi arbitrarie. A un livello superiore si colloca la *divisio* del 'genere' nelle 'specie' («*generis in formas*» o «*species*»): è una operazione regolata da leggi logiche, di ascendenza platonico-aristotelica, che è stata documentata in particolare nell'*Isagoge* di Porfirio, e si compie introducendo ordinatamente e con simmetrie scalari le 'differenze' che delimitano e riducono, di grado in grado, l'ambito delle predicazioni universali²³.

La distinzione di questi due procedimenti di divisione è evidentemente congiunta, nella lettura eriugeniana, a una adesione convinta alla dottrina gnoseologica di origine platonica – più volte ricordata e messa in pratica nel *Periphyseon* – secondo cui l'anima dell'uomo si articola in tre livelli disposti secondo una gerarchia ascendente, corrispondenti all'operare di tre distinte facoltà: il *sensus* interno (o *aisthesis*), comune a tutti gli animali, che conosce le cose materiali a partire dalle affezioni e sollecitazioni corporee comunicate dai sensi esterni; la *ratio* o razionalità dianoetica o discorsiva (ossia la *diánoia*), facoltà peculiare dell'uomo, che separa i concetti dalla materia e opera solo su oggetti astratti e universali; e infine l'*intellectus* in senso stretto (o *noûs*), facoltà intuitiva, capace di cogliere senza mediazioni concettuali la realtà intelligibile nel suo complesso: l'uomo la condivide con gli angeli, ma in lui si accende solo quando giungono al massimo perfezionamento i processi conoscitivi e argomentativi della *ratio* discorsiva²⁴. Confrontando questa tripartizione delle facoltà

²² Cfr. *Periphyseon* II, 523D-525B, p. 3: «Quoniam in superiore libro de universalis naturae universali divisione, non quasi *generis in formas*, seu *totius in partes* [...], sed *intelligibili quaedam universitatis contemplatione* – universitatem dico Deum et creaturam – breviter diximus, nunc eandem naturae divisionem latius, si videtur, repetamus».

²³ Cfr. *supra*, alla nota 13. Cfr. CICERONE, *Topica*, 6, 30 - 8, 33; SEVERINO BOEZIO, *In Isagogen Porphyrii commentorum editio secunda* I, PL 64, 80A-81D, ed. S. Brandt, F. Tempisky - G. Freytag, Vindobonae - Lipsiae 1906 (CSEL, 48), pp. 154-158; ID., *De divisione*, PL 64, 877B-878A.

²⁴ Cfr. *Periphyseon* II, 568D-570C, pp. 58-61.

dell'anima con le tipologie di divisione richiamate nel riepilogo all'inizio del secondo libro dell'opera, appare chiaro che la *partitio* corporea e non rigorosa è un'operazione conoscitiva empirico-pratica, di competenza del *sensus*, mentre spetta alla *ratio*, che è la facoltà intermedia, produrre una distinzione regolata, simmetrica e definitoria dei suoi oggetti, discendente dai 'generi' alle 'specie' e da queste agli 'individui': cosicché la quadripartizione di *natura*, fondata sulla scansione del *genus* per *differentiae* costruite sulla predicazione del termine *creare*, sembrerebbe essere una applicazione, particolarmente compiuta ed efficace, di tale *divisio* porfiriana. E tuttavia l'Eriugena nega esplicitamente questa soluzione, affermando che la «*universalis naturae universalis divisio*» non è né una *partitio*, né una *divisio*, quanto piuttosto una terza forma di *divisio*, che va evidentemente ricondotta all'operatività dell'*intellectus*. Il nome con cui egli definisce tale superiore divisione intellettuale, *intelligibilis universitatis contemplatio*, non ha precedenti nella letteratura dialettica: una 'considerazione' puramente 'intelligibile', ma comprensiva della 'assoluta totalità' del reale, che è l'ambito conoscitivo proprio del *noûs*. La divisione quadripartita non è dunque un procedimento orientato dalla sperimentabilità dei dati fisici, né guidato dalle forme concettuali della razionalità, anche se per l'uomo è possibile parlarne solo utilizzando termini e procedimenti presi in prestito dal bagaglio logico della *ratio* dianoetica. Ascendendo al livello della pura intuitività intellettuale, lo sguardo della mente coglie nella massima estensione di conoscibilità possibile quello che, calandosi poi sul piano della razionalità scientifica, può essere descritto con la distinzione bipartita di *quae sunt* e *quae non sunt*: che è espressione dianoetica, e dunque necessariamente imperfetta, dell'insieme complessivo di infinito e di finito.

Riuscendo nell'impresa di sovrapporre e inscrivere lo schema di divisione logica quadripartita entro il perimetro della più penetrante ma meno tracciabile divisione intuitiva bipartita, la razionalità eriugeniana si ritrova così capace di avviare, con sicurezza e mediante un uso ordinato e metodico dei processi mentali regolamentati dall'*ars disputandi*, una indagine analitica sulla conoscibilità di tutto ciò è incluso entro il suo significato:

E dunque, da qui in poi sarà necessario, mi sembra, che siano fatte oggetto di discussione critica approfondita (*disputari subtilius*), l'una dopo l'altra, tutte le singole cose²⁵.

È però indispensabile, inseguendo l'articolatissimo dipanarsi di questo processo di questioni, determinazioni e argomentazioni, non perdere di vista il fatto che in esso è sempre la razionalità logico-discorsiva il principio conoscitivo che l'uomo deve utilizzare per articolare e condurre tutta l'indagine: la *ratio* (o *diánoia*) è cioè il soggetto che propone, entro la sfera conoscitiva che le è peculiare, la *sua* ricostruzione di un ordine di verità che le altre due facoltà, senso e intelletto, percepiscono e colgono secondo altre e differenti forme e modalità: corporee, accidentali e corruttibili per il *sensus* interno (o *aísthesis*), intuitivamente ricapitolative delle relazioni più generali e necessarie tra le cose per l'*intellectus* (o *noûs*). Questo vuol dire, di fatto, che nessuna delle tre facoltà è in ultima analisi deputata a produrre una rappresentazione effettiva e oggettiva della realtà ultima delle cose, ossia della loro *essentia* in sé. La sensibilità proietta dall'esterno – e, in questo modo, 'crea' nell'animale conoscente – una immagine, o *phantasia*, che trac-

²⁵ *Ibi*, I, 442B, p. 4: «Atque ideo de singulis *disputari subtilius* necessarium, ut video».

cia sulla superficie della *memoria* le sole apparenze accidentali dell'oggetto. La razionalità ne delinea una *notitia* più complessa, sottoponendo le *phantasiae* ai processi logici della definizione, della divisione e della concatenazione con altre nozioni («notitiae») predicabili di essa e con essa («tracto, divido, comparo»), e perseguendo una determinazione stabile del loro insieme («colligo», che corrisponde in terminologia dialettica alla «collectio» o conclusione del ragionamento sillogistico). Più in alto ancora, l'intelletto noetico (*intellectus* o *animus*), costante nell'angelo e attivo nell'uomo solo nei momenti di massima concentrazione e operatività, contempla lo stesso oggetto 'vero' del senso e della ragione in una «contemplatio» intuitiva, riassuntiva e generalizzante, della relazione universale del creato con la causa divina²⁶. Al di sopra di tutti questi livelli di conoscenza creaturale, tuttavia, la verissima *essentia* delle cose è colta compiutamente dal solo Intelletto divino che assolutamente la crea ed eternamente la pensa, in una piena e perfetta concentrazione ontologica, riassuntiva di tutte le sue condizioni apparenti che sono in verità manifestazioni, adattate ai diversi soggetti e alle diverse facoltà, di un'unica, unitaria oggettività: solo nel primordiale e assoluto atto di conoscenza divino, in effetti, tutte le proprietà dell'essere, le più generali e le più specifiche, sono compresenti nella pura identità di soggetto pensante (il *Lógos* o Mente divina) e oggetto pensato (le idee o *causae primordiales*)²⁷.

È ragionevole riconoscere che ciò che è soggetto di conoscenza è migliore di ciò che è oggetto di conoscenza. E allora se è vero che la conoscenza di tutte le cose sussiste nella Sapienza divina, non ho timore di affermare che tale conoscenza stessa è incomparabilmente più reale di tutte le cose di cui essa è conoscenza²⁸.

Nella successione coordinata di innumerevoli questioni e rispettive risposte, che scaturiscono l'una dalla soluzione dell'altra, il *Periphyseon* delinea lo sviluppo organico di un percorso compiuto, la cui fine corrisponde alla massima estrinsecazione intelligibile della verità così anticipata al suo inizio. Obiettivo finale del dialogo non è altro, infatti, se non la conquista da parte del soggetto cosciente umano della sua massima identità conoscitiva con il Soggetto primo di ogni verità. Ma il raggiungimento di tale identità è possibile solo per la mediazione delle *essentiae* primordiali, eternamente sussistenti nella stabile perfezione della Mente divina fin dai primordi della creazione, nelle quali il soggetto finito aspira a ritrovare e contemplare la realtà di ogni cosa. Poiché tuttavia l'essenza di Dio, in cui ogni verità essenziale sussiste, è conoscibile in quanto tale solo dal suo Pensiero, eterno e onnicomprensivo, allora anche la verità di

²⁶ Cfr. *Periphyseon* IV, 765CD, p. 35: «Rerum siquidem sensibilibum species et quantitates et qualitates, quas corporeo sensu attingo, quodammodo in me creari puto; earum namque phantasias dum memoriae infigo, easque intra meipsum tracto, divido, comparo, ac veluti in unitatem quandam colligo, quandam notitiam rerum quae extra me sunt in me effici perspicio. Similiter etiam interius intelligibilium, quae solo animo contemplan, verbi gratia, liberalium disciplinarum quasdam notiones, veluti intelligibiles species, dum studiose eas perquiro, in me nasci et fieri intelligo».

²⁷ Cfr. *ibi*, II, 572C-578D, pp. 63-72.

²⁸ *Ibi*, IV, 766AB, p. 36: «Quod enim intelligit melius esse quam quod intelligitur ratio edocet. Nam si rerum omnium cognitio in divina Sapientia subsistit, meliorem esse incomparabiliter eam rebus omnibus quarum cognitio est non temere pronuntiarim».

ogni effetto, di ogni realtà finita e particolare sussiste realmente e compiutamente, in ultima analisi, solo nel supremo atto di conoscenza divino.

Tutti gli atti conoscitivi inferiori non producono mai, insomma, una conoscenza piena e vera della cosa reale in sé, ma del suo apparire e manifestarsi: che è imperfetto proprio nella misura in cui l'io finito è in grado di cogliere e far esistere in sé il suo oggetto solo trasferendone la realtà entro il perimetro delle proprie condizioni conoscitive e modificandola in una rappresentazione ad esse adeguata. Queste condizioni del manifestarsi della realtà sono indagate e riconosciute dalla razionalità, e da essa formulate e catalogate mediante le determinazioni formali individuate, e proposte come regole, dalle arti liberali, e in particolare dalla disciplina *dialectica*: situazione evidente per le dieci categorie dell'elenco aristotelico, e soprattutto, in particolare, per le ultime due, lo spazio e il tempo («senza i quali», come si esprime Massimo il Confessore, non può essere conosciuta nessuna cosa del mondo materiale, sensibile e mutevole)²⁹. Le coordinate spazio-temporali in cui viene iscritto l'oggetto conosciuto sono infatti modificazioni obbligate della rappresentazione conoscitiva, introdotte dal soggetto finito per ordinare le cose particolari in base alla propria capacità di accoglierle interiormente. Non sono dunque modi dell'essere, ma condizioni primarie del manifestarsi del reale alla mente umana, che determinano l'apparire, al nostro pensiero, della terza *natura* – che è creata e che non crea più, perché, in quanto immobilizzata sotto la coltre individualizzante delle accidentalità, non è più produttiva di ulteriori manifestazioni di realtà³⁰. Altri strumenti, più articolati e ancora più legati ai processi interiori del soggetto conoscente, si aggiungono poi, sovrapponendosi o integrandosi alle *phantasiae*, al progressivo complicarsi del processo di determinazione della cosa conosciuta: come le definizioni o *descriptiones*; o come i *loci* o *tópoi* generali del pensiero, 'luoghi comuni' nei quali vengono reperite e giustificate possibili correlazioni tra gli oggetti pensati. Ciascuna delle sette arti liberali, in pratica, è concepita dall'Eriugena come un ampio *locus* mentale³¹ cui il soggetto creato attinge un ricco bagaglio di determinazioni conoscitive che lo sostengono nella sua ricostruzione interiore dell'ordinato apparire delle *essentiae*, che rimangono però in sé, ossia nella Mente divina, misteriosamente nascoste e per noi inconoscibili.

Questa concezione della conoscenza è incardinata, nel *Periphyseon*, sui fondamenti di una ontologia di origine platonica, che Giovanni Scoto desume dalle sue principali fonti greche, lo pseudo-Dionigi e Massimo il Confessore. Secondo questa dottrina in ogni *res* è necessario riconoscere la dinamica correlazione di tre componenti ontologiche, che riflette, come un vestigio creato, la trinità delle persone divine: sostanza (*ousía* o *essentia*), potenza (*dýnamis*, *potentia* o *virtus*), atto (*enérgeia*, *actus* o *operatio*)³². La sostanza, o essenza, è evidentemente la realtà originaria della

²⁹ Cfr. *ibi*, I, 475B-483C, pp. 48-58. Cfr. G. D'ONOFRIO, *I loci della mente: l'essenza dello spazio nel primo Medioevo (e in Dante Alighieri)*, in D. GIOVANNONZI - M. VENEZIANI (a cura di), *Locus-Spatium*, XIV Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 3-5 gennaio 2013), Leo S. Olschki, Firenze - Roma 2014, pp. 149-194.

³⁰ Cfr. *Periphyseon* I, 442B, p. 4: «Tertia [natura] intelligitur in his quae in generatione temporibusque et locis cognoscuntur».

³¹ Cfr. *ibi*, 474C-475B, pp. 47-48.

³² Cfr. *ibi*, 486B-487B, pp. 62-63. Cfr. G. D'ONOFRIO, «*Inoperans gratia*»: *Problemi del neoplatonismo cristiano ed ermeneutica trinitaria di atto e potenza in Giovanni Scoto Eriugena*, in M. SANCHEZ SORONDO (a cura di), *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, Atti del Colloquio internazionale (Laterano, 17-19

res, soggiacente a ogni sua manifestazione: coincide dunque con la *forma* o *species* universale cui la *res* appartiene, ovvero con la pienezza originaria della causa primordiale. Ogni sostanza può però portare a compimento un gran numero di capacità o *potentiae*, o *virtutes* (*dynámeis*), nel suo venire a esistenza nella particolarità degli individui, ossia nello stadio della terza *natura*: tali attuazioni, o *actus*, o *operationes* particolari, possono condurre la creatura o a sviluppare, come un *habitus*, le opportunità positive di adeguamento alla legislazione divina cui è destinata originariamente la sua *essentia*, oppure a inaridirsi in esiti imperfetti e inadeguati, che rallentano il compimento del progetto creativo: solo se tali attuazioni particolari (*enérgeiai*) si orientano correttamente verso le finalità positive progettate da Dio nell'*exemplum*, l'attuazione delle potenzialità concretizza nell'individuo la 'perfezione' finale dell'essenza (*perfectio* o *entelécheia*)³³. È allora evidente che, se le cause primordiali in sé sono essenze pienamente e perfettamente attuative delle potenzialità per esse previste dalle divine volontà³⁴ – e che proprio in quanto tali sono a un tempo creati e create –, le creature particolari e finite sono invece l'apparire di una scissione irrisolta, e quindi infeconda e non più creatrice, di potenza e atto. Al di sotto di tale manifestarsi diversificato di potenzialità nelle entità fisiche e particolari, non compiutamente pervenute ad atto, la sostanzialità originaria delle *res* create rimane inconoscibile: cosicché, sia nel conoscere le cose che la circondano, sia nel conoscere se stessa, sia nell'entrare in comunicazione con altre intelligenze a lei simili, l'anima conoscente dell'uomo si trova dinanzi soltanto a imperfette manifestazioni dell'*ousia*.

Nessuna conoscenza finita è dunque, in definitiva, capace di realizzare l'identità ontologica tra cosciente e conosciuto, che è per Giovanni Scoto la prima condizione per l'accostarsi alla verità di una creatura intelligente. Nelle prime pagine del *Genesi* il punto d'arrivo del processo della creazione è espresso con l'immagine dell'Albero della Vita, simbolo del *Lógos* divino, dei cui frutti la creatura umana avrebbe dovuto e potuto nutrirsi, se avesse saputo mantenersi congiunta alla vera identità di tutte le perfezioni e di tutte le essenze nel Pensiero divino. Il peccato originale ha sconvolto e invertito i termini di tale relazione conoscitiva, annullando nell'uomo la capacità di partecipare della verità proprio nel momento in cui presumeva di coglierla con le sue sole forze naturali. Questa spiegazione viene affidata dall'Eriugena a una interpretazione allegorica del racconto scritturale – fondata su suggerimenti provenienti in parte da Ambrogio e in parte da Gregorio di Nissa –, che assicura una felice fusione fra la dottrina della composizione ontologica trinitaria dell'essere e la triplice articolazione delle facoltà dell'anima³⁵. Cedendo alle tentazioni della sensualità, simboleggiata nel racconto biblico dal serpente, la *diánoia*, ossia Eva, ha orientato le proprie operazioni astratte e mediate sull'apparire imperfetto dell'individualità creaturale, cercando appagamento in essa; ed ha conseguentemente condotto a distrarsi dalla contemplazione del *Lógos* anche il *noûs*

gennaio 1989), Herder, Roma 1990, pp. 337-366.

³³ Cfr. *Periphyseon* V, 995BD, pp. 188-189.

³⁴ Cfr. *ibi*, II, 529AB, p. 8.

³⁵ Cfr. *ibi*, IV, 815C-816A, pp. 105-106; 819A-829B, pp. 110-124; e 832A-833B, pp. 128-130. E cfr. G. D'ONOFRIO, *Le fatiche di Eva. Il senso interno tra aisthesis e dianoa secondo Giovanni Scoto Eriugena*, in G. FEDERICI VESCOVINI - V. SORGE - C. VINTI (a cura di), *Corpo e anima, sensi interni e intelletto dai secoli XIII-XIV ai post-cartesiani e spinoziani*, Atti del Convegno Internazionale (Firenze, 18-20 settembre 2003), Brepols, Turnhout 2005 (Textes et études du Moyen-Âge, 30), pp. 21-53.

o *intellectus*, Adamo, che l'avrebbe invece dovuta guidare verso la stabilità originaria delle idee divine. In seguito a tale capovolgimento della corretta conoscenza, l'anima si è dispersa nel molteplice, soffocata dalla coltre delle accidentalità che le impediscono di contemplare le forme intelligibili. La sensibilità, il serpente, è stata condannata a nutrirsi di polvere, ossia ad essere preda delle apparenze; la ragione dianoetica, Eva, a partorire «cum labore» i figli e a moltiplicare nella sofferenza i suoi «conceptus», cioè i 'concreti', le conquiste della scienza, indagabili ormai solo a prezzo di grande fatica; l'intelletto noetico, Adamo, ha perso la capacità di contemplare direttamente la terra, ossia la sostanza cui ineriscono gli accidenti, ed è stato obbligato a lavorarla in profondità per estrarne i frutti: ossia per cercare di recuperare, sotto l'ingannevole apparenza sensibile, l'originaria stabilità del vero³⁶.

Perduta la comunicazione conoscitiva con il divino, l'intelletto umano è condannato a vagare in una creazione che gli si manifesta solo nell'imperfezione e nella molteplicità. L'unica via di redenzione, per questa sua irrimediabile deviazione dalla verità, poteva solo essere dischiusa dall'instaurarsi di un processo comunicativo da parte dell'Intelletto divino stesso, liberamente disposto, per puro amore del creato, a un nuovo riaprirsi dell'interrotto dialogo conoscitivo con gli uomini. Iniziato con le parole significanti della rivelazione scritturale, tale dialogo tra intelletto divino e intelletto umano perviene nella storia al pieno compimento (nella ritrovata identità di conoscente e conosciuto) con l'incarnazione del Verbo in un individuo umano, innocente ma soggetto, come tutta la sua specie, alle conseguenze della colpa³⁷. L'uomo Gesù – come ha correttamente inteso l'Apostolo Paolo – è veramente il nuovo Adamo, il solo che ha realizzato nella temporalità storica l'uomo perfetto, capace di portare in sé a compimento tutte le giuste potenzialità naturali dell'intero creato, nell'ordine della piena *entelécheia*, che altro non è se non l'*essentia* umana, da Lui eternamente contemplata e amata fin dai primordi della creazione³⁸.

Il corpo risorto di Cristo è caratterizzato, secondo il racconto evangelico, dalle compiute perfezioni dell'essenza, non è soggetto ai condizionamenti spazio-temporali e non subisce più alcuna corruzione. L'individuo umano perfetto Gesù di Nazareth sarà eternamente congiunto al Verbo, nella piena distinzione e identità insieme delle due perfette *essentiae*, umana e divina, pensata e pensante: e in tale identità, in lui compiuta, è aperta la via per ricongiungersi con Dio anche per tutti coloro che avranno creduto in lui e che, con la resurrezione universale, avranno meritato anch'essi un *corpus spirituale*, capace di partecipare al dialogo rinnovato con lo sposo divino, e saranno accolti nella perfetta identità con Dio, o *théosis*³⁹. Nel compiersi della quarta *natura* si chiuderà il processo indagativo dell'umanità, quando tutti gli effetti le si mostreranno finalmente recuperati all'unità e riassunti nelle loro cause, e le cause molteplici si riverseranno nella Causa prima, e dunque né gli effetti né le cause molteplici saranno più 'creati', ossia diversificati e separati dalla Causa unica, che definitivamente non sarà dunque più 'creatrice'⁴⁰.

³⁶ Cfr. *Periphyseon* IV, 848A-860A, pp. 151-167.

³⁷ Cfr. *ibi*, V, 910C-913C, pp. 71-76.

³⁸ Cfr. *ibi*, 925A-928D, pp. 92-98.

³⁹ Cfr. *ibi*, 978D-984A, pp. 165-173.

⁴⁰ Cfr. G. D'ONOFRIO, *Cuius esse est non posse esse. La quarta species della natura eriugeniana, tra logica, metafisica e gnoseologia*, in J. McEVoy - M. DUNNE (eds.), *History and Eschatology in John*

Il profondo spessore teoretico del pensiero eriugeniano può essere frainteso e sottovalutato (come effettivamente è accaduto⁴¹) se non si tiene adeguatamente conto delle linee-guida dominanti che ne orientano l'intero sviluppo. Ovviamente errata sul piano metodologico – e particolarmente pericolosa perché ostacolo all'apprezzamento delle ragioni e della coerenza del suo impianto – sarebbe ormai ogni valutazione di esso di tipo 'comparativistico', fondata cioè sul confronto con strumenti e prospettive speculative appartenenti ad altri sistemi e ad altri mondi concettuali, come, in particolare, ma non soltanto, con principi, strumenti e criteri di matrice aristotelico-tommasiana. È quindi importante che il lettore del *Periphyseon* sia messo in grado di intendervi correttamente la presenza operante di riferimenti chiari e numerosi a nozioni tecniche e strumenti di organizzazione del pensiero che non sono più per noi tanto evidenti e immediati quanto lo erano, invece, per un colto intellettuale di epoca carolingia. Prima di tutto l'efficacia di principi logico-formali ed epistemologici designati nell'alto Medioevo con nomi inattuali in altre epoche del pensiero occidentale, perché legati alla più antica tradizione didattica delle arti liberali: come i *loci*, la *definitio* e la *descriptio*, la *divisio* e la *partitio*, o come le *sententiae*, ossia le tre parti del sillogismo, rispettivamente indicate con *propositio*, *assumpcio* e *collatio* o *complectio* (o con i verbi corrispondenti) e l'uso tacito delle particelle sintattiche che le distinguono (come *autem* nella seconda premessa, e *ergo* o *igitur* nella conclusione). Quindi l'incidenza di peculiari nozioni filosofiche o teologiche (come *intelligere* e *intelligentia*, *mens* e *animus*, *notitia* e *notio*, *imaginatio* e *phantasia*); sfumature o specificità del vocabolario (come la sinonimia di *forma* e *species*, di *numerus* e *individuum*, di *virtus* e *potentia* o *operatio* e *actus*, oppure di *creari* o *creatum esse* e *fieri* o *factum esse*); e precise classificazioni e nomenclature di ordine ontologico o antropologico (come la triade sostanziale composta da *essentia*, *potentia* o *virtus* e *actus* o *operatio*, o la trinitarietà delle facoltà dell'anima articolate in *sensus*, *ratio* e *intellectus*). Il permanere di equivocità nella percezione del significato autentico di tale terminologia ricade sul lettore moderno, incapace di cogliere la giusta contestualizzazione del latino filosofico altomedievale, non certo sull'autore che ne fa uso.

Risulta allora utile, anzi – ormai – indispensabile, delineare preliminarmente e in modo documentato e metodologicamente chiaro le linee direttive che, quali vere e proprie *chiavi ermeneutiche* di approccio alla filosofia eriugeniana, ne determinano alcuni orientamenti teoretici peculiari, che non debbono essere risolti trasferendoli entro modelli speculativi e riferimenti terminologici ad essa estranei. Tali *schemi mentali* sono in effetti le coordinate principali di un modello di complessiva organica sapienza che l'Eriugena condivide con la maggior parte dei grandi geni speculativi dell'Occidente tra i secoli dell'età tardo-antica e quelli dell'alto Medioevo; e che, con una formula amata da coloro stessi che ne sono stati i principali cultori – da Lattanzio

Scottus Eriugena and His Time, Proceedings of the Tenth International Conference of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies (Maynooth and Dublin, 16-20 August 2000), Leuven University Press, Leuven 2002, pp. 367-412.

⁴¹ Cfr. Id., *La storia del pensiero altomedievale. Modelli tradizionali e nuove chiavi di lettura*, in S. PERFETTI (a cura di), *Scientia, Fides, Theologia. Studi di filosofia medievale in onore di Gianfranco Fioravanti*, ETS, Pisa 2011, pp. 49-87, in part. pp. 78-79.

e Agostino ad Alcuino e Rabano Mauro, da Gregorio Magno a Pier Damiani, fino agli stessi, tra loro contrastanti ultimi testimoni, Abelardo e Bernardo di Clairvaux –, è possibile designare con il nome complessivo di *vera philosophia*⁴².

1. *Ragione e fede: il 'paradigma medievale' e l'alto Medioevo*. Tutti i pensatori operanti in quello che convenzionalmente viene chiamato dagli storici 'Medioevo' sono accomunati da un generalizzato riconoscimento di verità per gli insegnamenti della religione dominante: questa comune ammissione di autenticità per i contenuti del *credere* costituisce quello che può essere definito il generale 'paradigma medievale', il modello speculativo che orienta, in modo programmatico e universalmente condiviso tutti i prodotti intellettuali di quest'epoca, nei vari ambiti della vita filosofica, letteraria e poetica, artistica e scientifica. Questa particolare condizione, confrontata con modi, motivazioni e finalità che caratterizzano l'attività intellettuale in altre epoche, non comporta però una banale riduzione di libertà dei percorsi scientifici umani; inversamente, anzi, la presa d'atto della propria inferiorità e inadeguatezza rispetto alla fede consente alla ragione umana una determinazione precisa e cosciente dei *limiti conoscitivi* entro i quali essa gode invece della massima autonomia di sviluppo e della libertà, nell'ambito del proprio legittimo esercizio, di indagare e insegnare, senza incorrere in valutazioni pregiudiziali o censure⁴³.

Nei primi secoli della civiltà medievale (che corrisponde nella storia del pensiero occidentale a una fase che possiamo definire 'pre-aristotelica'), in assenza, in particolare, delle aspirazioni teologiche rivendicate più tardi dalla razionalità metafisica⁴⁴, l'incidenza del 'paradigma' sull'orientamento teoretico degli intellettuali è quanto mai evidente e significativa. Sulla via della *vera philosophia*, chiaramente delineata dal modello di Agostino, il *quaerere veritatem* consiste nell'aspirazione a individuare e applicare un metodo mediante il quale la razionalità sia messa in grado soprattutto – se non esclusivamente – di riconoscere l'oggettivo parallelismo, nell'universo creato, tra *ordo rerum* (la creazione) e *ordo idearum* (i principi eidetici del creato eternamente pensati dalla Mente divina), ricomponendo nei propri discorsi dotati di significato un terzo ordine strumentale, parallelo ad entrambi: l'*ordo verborum*, regolamentato dalle leggi formali della scienza (ossia delle arti liberali). Ciò significa che le parole dell'intelligenza scientifica, che Dio stesso ha donato agli uomini perché lo cercassero nella natura, non potranno mai essere in contraddizione con quelle della Scrittura, nelle quali Egli ha reso manifesta, nei modi da Lui stabiliti, la propria verità. Se dunque è *vera*, la *philosophia* non potrà essere mai, nelle sue asserzioni dottrinarie, contraria

⁴² Cfr. G. D'ONOFRIO, *Vera philosophia. Studies in Late Antique, Early Medieval, and Renaissance Christian Thought*, Brepols, Turnhout 2008 (Nutrix, 1); vers. it., *Vera philosophia. Studi sul pensiero cristiano in età tardo-antica, alto-medievale e umanistica*, Città Nuova, Roma 2013 (Institutiones, 1).

⁴³ Cfr. ID., *Between Larissa and Damascus. Philosophical Paradigm and Medieval Thought; a Historical Theory*, in ID. (ed.), *The Mediaeval Paradigm. Religious Thought and Philosophy*, Papers of the International Congress (Rome, 29 October - 1 November 2005), 2 voll., Brepols, Turnhout 2012 (Nutrix, 4), I, pp. 13-46; e ID., *Introduzione. Pensiero medievale e dialogo tra le religioni*, in M. COPPOLA - G. FERNICOLA - L. PAPPALARDO (a cura di), «*Dialogus*». *Il dialogo fra le religioni nel pensiero tardo-antico, medievale e umanistico*, Città Nuova, Roma 2014 (Institutiones, 4), pp. 11-57.

⁴⁴ Cfr. ID., *Quando la metafisica non c'era. Vera philosophia nell'Occidente latino 'pre-aristotelico'*, «*Quaestio*», 5 (2005), pp. 103-144; e ID., *Quando la metafisica tornò in Occidente. Ugo Eteriano e la nascita della theologia*, «*Aquinas*», 45 (2012), 1-2, pp. 67-106.

alla rivelazione, che è la autentica e *vera theologia* (nome che nell'alto Medioevo, secondo la terminologia pseudo-dionisiana, significa appunto 'parola di Dio')⁴⁵.

Questa è la situazione del sapere che Agostino delinea distinguendo tra *scientia* (intelligenza razionale del creato) e *sapientia* (conoscenza completata dalla soprannaturale integrazione delle cose rivelate)⁴⁶. Giovanni Scoto la descrive – con una formula che evidenzia arditamente le conseguenze della concordia di verità di scienza e verità di fede – assicurando all'inizio del *De praedestinatione* la piena identità di *vera religio* e *vera philosophia*⁴⁷. E se tra *intelligere* e *credere* è opportuno, secondo la chiara illustrazione offerta dalla sua *Omelia* sul prologo di Giovanni, fissare un rapporto di distinzione gerarchica pur nella reciproca complementarità, che ponga la fede in anticipo sulla ragione nella possibilità di accedere alle misteriose profondità del vero⁴⁸, questo non solo non impedisce, anzi favorisce la possibilità per l'intelligenza naturale di riconoscere come vere e utilizzare quali basi e strumenti per il proprio progresso conoscitivo anche alcune nozioni assicurate come certezze dalla fede: proprio come accade, all'inizio del *Periphyseon*, per la nozione bifronte di *creare* ed *essere creato*, indimostrabile e illogica, e tuttavia veridica e quanto mai feconda per il pensiero logico-argomentativo; oppure, più avanti, per il racconto della caduta dei progenitori e la sua interpretazione allegorica; oppure per l'inclusione, entro lo schema ontologico dell'opera, dei misteri dell'incarnazione e della resurrezione di Cristo quali uniche vie possibili per la risoluzione di ogni devianza e imperfezione creaturale.

2. «*Invenire*» e «*iudicare*»: *la filosofia critica*. Le specifiche coordinate teoretiche che governano il paradigma medievale nei primi secoli impongono all'intelligenza dell'uomo una cosciente valutazione dei propri limiti e un giusto apprezzamento delle proprie aspirazioni e aspettative. È evidente infatti che il suo pensiero non potrà mai giungere, nel corso della vita terrena, a conseguire il possesso definitivo della piena verità, che rimane prerogativa del solo Intelletto divino. Scaturisce da questi presupposti il diffondersi nella speculazione altomedievale di una considerazione riduttiva dei percorsi della scienza: per alcuni autori, e in contesti marcatamente teologici, principio di sfiducia polemica nei confronti della dialettica e delle altre arti liberali; per altri, come Giovanni Scoto, occasione per una misurazione e valutazione effettiva delle forze che l'intelligenza creata può, e deve mettere in campo per progredire nella ricerca della verità⁴⁹.

Riconosciutasi incapace di attingere una piena comprensione della verità sostanziale, l'intelligenza umana è nondimeno continuamente alla ricerca di appagamenti per il suo desiderio di conoscere. Nell'impossibilità di assicurarsi nozioni veridiche e certe sulla realtà essenziale, sa di essere comunque autorizzata a esprimere precisi giudizi formali sulla correttezza dei percorsi conoscitivi che la indirizzano verso la verità. Questa distinzione tra l'aspirazione a un sapere assoluto e le effettive, limitate

⁴⁵ Cfr. *Periphyseon* II, 555B-556B, pp. 40-41; 562C-563A, pp. 49-50; III, 631D, p. 20; V, 910D, p. 72; ecc.

⁴⁶ Cfr. AGOSTINO DI IPPONA, *De Trinitate* XII, 14, 21 - 15, 25, CCSL 50-50A, II, pp. 374-380.

⁴⁷ Cfr. GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione*, I, 1, 358A, ed. G. Madec, Brepols, Turnhout 1978 (CCCM, 50), p. 5: «Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam».

⁴⁸ Cfr. Id., *Homilia*, 3, 284C-285A, CCCM 166, pp. 6-7.

⁴⁹ Cfr. G. D'ONOFRIO, *Tra antiqui e moderni. Parole e cose nel dibattito teologico altomedievale*, in *Comunicare e significare nell'Alto Medioevo*, 52^a Settimana di studio C.I.S.A.M. (Spoleto, 15-20 aprile 2004), 2 voll., Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2005, II, pp. 821-886.

competenze della razionalità creata si richiama a una importante pagina dai *Topica* di Cicerone, commentata da Boezio: la logica (*ratio disserendi*) comprende due ambiti di applicazione e di esercizio delle sue regole, denominate rispettivamente *ars inveniendi* (o *topica*) e *ars iudicandi* (o *dialectica*, in senso stretto). Alla prima, *ars inveniendi*, spetta il compito di cogliere, determinare e applicare le condizioni formali generiche dell'argomentazione, sulle quali si fonda ogni conoscenza filosofica (i *tópoi* o luoghi comuni del pensiero). Alla *ars iudicandi* compete invece l'indagine sugli effetti, le condizioni, le articolazioni e le conseguenze di tale conoscibilità, ossia lo sviluppo (dialettico, appunto) dei processi argomentativi⁵⁰. Posta in relazione con la concezione della verità ideale, eternamente sussistente nel solo Pensiero divino, per gli intellettuali dell'alto Medioevo questa distinzione tra due funzionalità della ragione assume una evidente sfumatura 'riduzionistica': l'intelligenza creata è obbligata a rinunciare a porsi come facoltà inventiva della verità e si limita a esercitare la propria critica formale valutando la correttezza dei procedimenti e l'attendibilità formale degli esiti delle indagini conoscitive, senza pretendere di potersi procurare da sola le nozioni fondamentali sulla realtà.

Nel lessico erigeniano non è frequente la distinzione di *iudicium* e *inventio*, anche se se ne constatano alcuni casi interessanti, come quando, alle prime battute del dialogo, il Maestro affida al Discepolo il compito di «iudicare» l'articolazione della divisione quadripartita dopo che lui l'avrà escogitata ed enunciata⁵¹. È molto frequente, invece, nel *Periphyseon* l'accostamento, e quindi la differenziazione, di *quaerere* (*inquisitio*, *quaestio*, ma anche *investigatio*) e *invenire* (*inventio*)⁵²: un uso che è ancora di provenienza boeziana⁵³, ma che si sposa facilmente con forma e significato dell'invito evangelico a esercitare le proprie forze nella ricerca per prepararsi all'apparire evidente e gratuito del vero rivelato: «quaerite et invenietis» (*Mt.* 7, 8)⁵⁴.

La riduzione della *ratio* logico-filosofica e scientifica a un ruolo di sola *inquisitio* (senza *inventio* del proprio oggetto) non si risolve però per Giovanni Scoto nella riconduzione dell'intelligenza a una pura funzione di supporto della fede e di ermeneutica del testo sacro, perché viene compensata dal riconoscimento della capacità propria dell'*intellectus* di cogliere, senza mediazione e per via, in questo caso, di *inventio* intuitiva, forme di conoscenza di ordine superiore: rappresentazioni, cioè, di verità immediate, oggetto di pura *contemplatio*, indimostrabili e tuttavia dotate di indiscutibile evidenza. Proprio di questo genere sono gli esiti dei primordiali atti conoscitivi da cui prende le mosse, come si è visto, l'intera articolazione del *Periphyseon*: l'*inventio* (appunto) del termine *natura* e l'accoglienza, intuitivamente condivisa dai parteci-

⁵⁰ Cfr. CICERONE, *Topica*, 2, 6; SEVERINO BOEZIO, *In Topica Ciceronis commentaria* I, PL 64, 1041BC, e 1045A-1047D; ID., *In Isagogen Porphyrii commentorum editio secunda* I, 2, 73BC (ed. Brandt) pp. 139-140.

⁵¹ Cfr. *supra*, nel testo citato alla nota 26: «prius conabor dividere, tuum vero erit divisa *iudicare*».

⁵² Cfr. *supra*, in corrispondenza della nota 8 («rationabilis inquisitio veritatis»). E cfr. ancora «inquisitio veritatis»: *Periphyseon* II, 545B, p. 27; «veritatis inquisitor» o «inquisitores»: I, 455C, p. 23; II, 608A, p. 114; III, 667AB, p. 69; V, 1022C, p. 228; «rerum inquisitor»: V, 929A, p. 98; «divinarum humanarumque rerum inquisitor»: V, 992A, p. 184 (glossa di i² <11>); «naturarum inquisitores» o «inquisitio»: III, 664A, p. 65; 719B, p. 142; 738C, p. 171; V, 924D, p. 91; «investigatio et inventio rationabilis naturae»: II, p. 63.

⁵³ Cfr. SEVERINO BOEZIO, *In Isagogen Porphyrii commentorum editio secunda* I, 2, 72B (ed. Brandt), pp. 137-138.

⁵⁴ Cfr. *Periphyseon* II, 601D-602A, p. 105.

panti al dialogo, al suo universalissimo valore semantico; e la primordiale distinzione intelligibile di *quae sunt* e *quae non sunt*, così densa di significato da poter essere solo imperfettamente analizzata e chiarita dalla ragione dianoetica. La reciprocità dialettica di *quaerere* e *invenire* è dunque destinata a non cessare nel corso di tutta la vita terrena del ‘vero filosofo’, perché mai può avere termine nella finitudine il processo, sempre incompleto, di avvicinamento alla verità delle essenze da parte delle menti create⁵⁵. Sottoposta alle procedure anatomiche del *quaerere* nel corso di tutto il lungo dialogo indagativo, l’originaria *inventio* intuitiva dell’*intellectus* è destinata a farsi definitivamente comprensibile per la inferiore facoltà discorsiva e argomentativa solo quando con la sua indagine ‘giudicativa’ sarà giunta a intendere come tutte le sue parziali distinzioni intelligibili non siano se non molteplici e complementari manifestazioni dell’unitaria realtà delle *essentiae* primordiali⁵⁶.

3. *Esemplarismo e fenomenismo*. Questi fondamenti teoretici evidenziano la stretta connessione che il pensiero filosofico-teologico dell’alto Medioevo ha costantemente percepito tra le condizioni della vera conoscenza e il postulato della eterna regolamentazione formale dell’ordine del cosmo nella Mente divina. Con la sua lettura dei rapporti tra soggetto e oggetto della conoscenza come conquista di identità ontologica, Giovanni Scoto consolida, trasmette e diffonde presso le successive generazioni di pensatori medievali una solida metafisica di impostazione *esemplarista*, esito di un felice innesto tra la teologia agostiniana del Verbo e l’ontologia gerarchizzata neoplatonizzante introdotta in Occidente dall’opera di Boezio: la vera conoscenza consiste sempre, in ultima analisi, nel ricongiungimento dell’anima alla verità originaria delle *essentiae* o *causae primordiales* di tutte le cose, eternamente pensate da Dio nel proprio Intelletto o Verbo⁵⁷.

Se applicata con adeguata coscienza teoretica e con metodo, questa concezione comporta nel filosofo l’adesione a un radicale capovolgimento di prospettiva gnoseologica rispetto alla concezione ingenua che, in modo abitudinario e quasi incosciente, orienta gli esseri umani nella loro relazione conoscitiva con il mondo esterno e con le manifestazioni particolari della realtà. Con terminologia moderna si può definire l’esito di questa rivoluzione della gnoseologia con il nome di *fenomenismo*. Se solo il Pensiero divino conosce compiutamente ogni realtà, tanto nella sua singolarità quanto in relazione con la totalità del vero, il processo conoscitivo che guida l’intelligenza creata nel perseguire, con risultati sempre imperfetti, questa verità assoluta, non può mai raggiungere per via naturale l’auspicato conseguimento finale dell’identità tra conoscente e conosciuto. Sempre, invece, ogni atto di accostamento del soggetto fini-

⁵⁵ Cfr. *Periphyseon* II, 572B, p. 63 e glossa di i² <128>: «Nulli enim mortali sensui, quamvis videatur acute *inquirere*, licet hoc promittere, ne incautus redarguatur esse quod suas vires superat *invenire* per se ipsum promittens. Nam si *invenitur*, non ipse qui *quaerit* sed ipse qui *quaeritur* et qui est lux mentium *invenit*». *Ibi*, III, 656D, p. 55: «De me bene, ut video, aestimas, quando mihi difficiliora *quaerenda*, *invenienda*, suadenda committis. Veruntamen meum est *quaerere*, *invenire* vero illius solius est, qui illuminat abscondita tenebrarum (*ICor.* 4, 5). Suadere quoque eiusdem est, quia potest solus aperire sensum et intellectum». *Ibi*, V, 919C, pp. 83-84: «Sed quoniam quod *quaerit* et appetit, dum recte movetur vel non recte, infinitum est omnique creaturae incomprehensibile, necessario semper *quaeritur* ac semper movetur per hoc quod *quaerit*, mirabilis modo quodammodo *quod quaerit invenit et non invenit*».

⁵⁶ Cfr. *ibi*, II, 544AB, p. 26.

⁵⁷ Cfr. *ibi*, IV, 769CD, p. 42 [con una fondamentale citazione da SEVERINO BOEZIO, *De institutione arithmetica* I, 1, 1-2, ed. J.Y. Guillaumin, Les Belles Lettres, Paris 1995, p. 6].

to alla verità si risolve in una imperfetta rappresentazione, nelle limitate forme dell'intelligenza creata, del manifestarsi della Causa divina nei suoi effetti creati: sarà cioè, secondo il linguaggio pseudo-dionisiano mutuato dall'Eriugena, una *theophania*, una apparizione inadeguata della originaria realtà sostanziale di ogni cosa nel divino⁵⁸.

Immerso tra i flutti del processo di moltiplicazione e discesa degli effetti dalle loro cause nel regno dell'accidentalità, della contingenza e delle apparenze spazio-temporali, il soggetto umano si impegna con tutte le sue forze conoscitive nel processo di lento ricongiungimento delle particolari manifestazioni dell'essere alla stabilità dell'unitaria ed eterna idea divina. Ma la sua ricerca di verità è destinata comunque ad arrestarsi, nel corso della sua vita mortale, alle tappe intermedie di un processo, necessariamente incompiuto, di ricostruzione interiore del manifestarsi nel mondo, in forme inferiori e imperfette, della realtà che solo Dio conosce pienamente e totalmente. Nelle sue varie e articolate manifestazioni, dal senso alla ragione scientifica, alla intuitiva contemplazione intellettuale superiore, la conoscenza creaturale non sarà dunque mai 'identica' alla verità *in sé*, che sussiste solo nella Mente divina: fino a che non sarà in grado di vedere tale verità con gli occhi di Dio e nella prospettiva veridica che è propria di Dio, il nostro sapere continuerà ad essere una sempre perfettibile ricostruzione di ciò che la realtà è *per noi*, secondo le diverse modalità e condizioni del suo apparire alle facoltà conoscitive, diversificate e quindi limitate, della nostra anima.

4. *Il sistema della realtà, come processo universale verso la «perfectio».* L'identità conoscitiva tra intelligenza umana e le cose non viventi oggetto delle sue indagini, quella tra due soggetti umani che conducono la ricerca del vero in modo dialogico, quella tra angelo e uomo, e quella, infine, che il soggetto consegue indagando se stesso nel processo di autoconoscenza, sono dunque tutte forme particolari dell'universale, ininterrotto processo nel corso del quale, lungo i tempi storici della creazione, l'intero universo tende a conoscere se stesso, ossia a cogliere le proprie vere ragioni, riconoscendo in se stesso Dio che lo conosce, e conoscendo se stesso nella conoscenza con cui Dio lo conosce. Nella sua immensa complessità tale processo coinvolge ogni cosa reale, il Creatore e l'intera creazione: ossia l'intera realtà significabile, nella misura del possibile, mediante l'enunciato del termine *natura*. Nel realizzare se stesso come oggetto di una conoscenza o *notitia* divina, ogni singolo essere creato assume il compito di portare *ad atto* nella differenziata singolarità del suo essere individuale le perfezioni comuni proprie *in potenza* della sua specie, volute e predestinate da Dio *ab aeterno* nel crearla. La storia universale del creato è tutta orientata in ogni sussistenza individuale alla ricomposizione dell'originale *entelécheia* della specie: ossia all'attuazione singolare della comune *perfectio*, potenziale nell'*essentia* originaria, perduta in seguito al peccato e all'attuarsi di singole potenzialità incompiute e disordinate, e destinata a essere ricomposta in atto con la resurrezione dell'individuo e il suo ritorno alla pienezza naturale («plenitudo aetatis», secondo *Eph.* 4, 13) inizialmente voluta da Dio per l'intera specie.

Anche la visione ultima e beatificante di tale verità assoluta del Pensiero creatore, ossia nella Mente di Dio nella pace del paradiso, sarà comunque distribuita tra i vari soggetti conoscenti in forme diversificate, prospettiche e, nella loro singolarità, imperfette, in ragione proprio della loro diversa e diversamente graduata individualità: ciascuno

⁵⁸ Cfr. *Periphyseon* V, 919C, p. 84.

godrà infatti, nella propria singolare *perfectio*, di un manifestarsi ancora teofanico del vero, determinato dal diverso perfezionamento che le virtù dei singoli avranno subito nel corso della loro esistenza particolare, secondo meriti e demeriti. La beatitudine non sarà infatti altro se non l'esito della massima capacità, recuperata da parte di ogni singolo intelletto umano, di accostamento all'Intelletto divino: fino al comporsi, nella somma oggettiva delle beatitudini individuali, di un corale realizzarsi, veramente 'perfetto' nella sua totalità, della massima possibile *teophania* in cui tutti i soggetti beati, insieme, vedranno Dio⁵⁹. La perfezione dell'intero sistema cosmico si manifesterà per altro anche nella definitiva imperfezione dell'incapacità di goderne da parte della creatura che ha rifiutato di essere inquadrata entro il suo complessivo ordine di verità: il che significa, per il dannato, il permanere in uno stato di conoscenza non vera, ossia di una ingannevole *phantasia*, che è il risultato definitivo della sua finale incapacità di ricongiungersi alla verità reale, in cui tutte le creature saranno ri-conosciute dalla Mente divina⁶⁰.

Questa concezione, che fa di ciascun essere finito il soggetto della realizzazione particolare o *perfectio* di una singola volontà divina, è un altro tema dominante della sintesi di platonismo e agostinismo che orienta le idee teologiche di molteplici pensatori e teologi dell'età altomedievale⁶¹. In Giovanni Scoto è consolidata da importanti precisazioni dottrinali incontrate nella lettura delle sue fonti greche, Massimo il Confessore e Gregorio di Nissa, come, in particolare, la teoria della composizione universale triadica di ogni realtà in essenza, potenza e atto: una concezione dinamica dell'essere creato, che si sposa felicemente, nel suo sistema, con la diffusissima teoria, di base agostiniana ma consolidata dalla rilettura cristiana del *Timeo* platonico, dell'universale *ordo* ideale della creazione, strutturato secondo primordiali ed eterne forme legislative che governano e guidano verso il fine comune l'intera realtà del cosmo. Ma il grande merito di Giovanni Scoto Eriugena – rispetto alla più sfumata e generica adesione al complesso di tali idee presso i suoi contemporanei – consiste nell'aver saputo concretizzare e rendere operanti questi condivisi schemi mentali in una struttura speculativa dotata di una coerenza interna che non ha eguali in tutta la storia del pensiero medievale.

Il pensare di Giovanni Scoto è sistematico. Si può dire anzi che la sua sia una delle più compiute forme di speculazione sistematica nella storia del pensiero occidentale. Nel grandioso progetto speculativo del *Periphyseon* la descrizione della totalità del reale (*universitas*) e delle leggi che la governano è perseguita con una coerenza poderosa, che non può non suscitare ancor oggi l'ammirazione dei lettori che riescono a intenderla adeguatamente. In quanto è fondata sulla certezza che la realtà dell'*essentia* di ciascuna cosa conoscibile è nel suo stesso essere conosciuta, l'autentica sistematicità del pensiero eriugeniano scaturisce con palpabile coerenza, in tutti gli sviluppi particolari, da un grande principio metafisico generale: quello secondo cui la sussistenza ultima di tutto, la

⁵⁹ Cfr. *Periphyseon* I, 448CD, p. 12: «Unusquisque enim secundum suae sanctitatis atque sapientiae celsitudinem ab una eademque forma quam omnia appetunt, Verbum dico, formabitur. [...] Nam unusquisque, ut diximus, unigeniti Dei Verbi notitiam in se ipsum possidebit, quantum ei gratia donabitur. [...] Quanta fuerit sanctarum animarum multiplicatio, tanta erit divinarum theophaniarum possessio».

⁶⁰ *Ibi*, V, 944B-946D, pp. 118-121; 1011A-1018D, pp. 211-222.

⁶¹ Cfr. G. D'ONOFRIO, *Filosofi e teologi a Roma. Ascesa e declino dell'universalismo speculativo medievale*, in A. MUSCO (a cura di), *Universalità della Ragione. Pluralità delle Filosofie nel Medioevo*, XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale (Palermo, 17-22 settembre 2007), I, Officina di Studi Medievali, Palermo 2012, pp. 105-123.

più autentica, non può che essere ricondotta alla stabilità assoluta della conoscenza più vera, che è quella divina, originaria e finale, di tutte le cose. Nella quale tutte le realtà creaturali sono verità, ossia sono veramente quello che sono:

E dove, infatti, secondo la tua intelligenza, tutte le cose sussistono effettivamente, se non negli atti di conoscenza con cui sono colte nell'anima del sapiente? Là dove sono conosciute, infatti, lì veramente sono. E si può anzi dire che tutte sono, realmente, la loro stessa intelligibilità⁶².

Abstract

Oggetto del progetto speculativo del *Periphyseon* dell'Eriugena è una descrizione 'sistematica' della totalità del reale (*universitas*), tale da includere entro l'estensione semantica del termine *natura* la verità di ogni *res*, dalla Causa prima incausata alle cause primordiali, eterne e create, agli effetti finiti. Il compito di ricostruire l'unità di questo complesso quadro viene affidato a una razionalità dotata di armi raffinate: le arti liberali (soprattutto la *dialectica*), che riflettono con le loro leggi l'ordine del reale; una teoria della conoscenza che accentua il ruolo ordinatore del soggetto conoscente dinanzi al manifestarsi fenomenico dell'oggetto; la concezione gerarchica del rapporto tra potenza ed atto che giustifica la dinamica del processo universale; la finalizzazione della storia alla ricomposizione della perduta unità dell'*entelechia* originale. Solo una corretta comprensione di questi strumenti consente di definire la posizione storico-speculativa dell'opera eriugeniana nel contesto del pensiero alto-medievale, in relazione con il paradigma platonico-agostiniano (*vera philosophia*).

Parole chiave: sistema, *natura*, razionalità, paradigma, *dialectica*

In the speculative project of *Periphyseon*, Eriugena sought to complete a 'systematic' description of the whole of reality (*universitas*), in relation with the full semantic extension of the term *natura*. Within this term one must include every *res*: from the first uncaused Cause, to the primordial causes, which are both eternal and created, to the finite effects. Eriugena entrusted the task of reconstructing this complex framework to the most refined tools of rationality: the liberal arts (above all *dialectica*), which reflect the order of reality; a theory of knowledge, which accentuates the organizing role of the knowing subject; the hierarchical conception of potency and act and the fulfillment of history in the restoration of the original *entelechia*. Only a proper understanding of these tools allows to define adequately the historical-speculative position of Eriugena's work in the context of early medieval thought and thereby its correct relationship with the Platonic-Augustinian theoretical paradigm (*vera philosophia*).

Keywords: Systematic Thought, *natura*, Rationality, Paradigm, *dialectica*

⁶² *Periphyseon* IV, 769D, p. 42 «Et ubi haec subsistere intelligis, nisi in notionibus suis in anima sapientis? Ubi enim intelliguntur, ibi sunt, imo vero intellectus sui sunt».