

spirazione universale (συμπνοῖα πάντα) al meglio, dove «tutte queste cose cospirano nell'invisibile per formare il reale».

Di qui l'importanza di questo libro, facilmente sottovalutabile in quanto collocato alla frontiera naturale del dialogo tra filosofia e scienza, e perciò non specialistico: ma, che senza essere opera di filosofia o di scienza, riconduce l'anziano discepolo di Bergson, «nato nel primo anno del XX secolo» (p.11), agli albori del Novecento, che assistevano all'eclissi dei bagliori chiaroscurali del positivismo attraverso il raffinamento dell'intuizione sull'*ateismo virtuale*, allorché l'originaria spinta concettualizzante della logica pura della matematica aveva appena informato i primi tentativi della fenomenologia, subito sopraffatti dalla spinta neovitalista. Oppurtunamente dunque quella proposta epistemologica viene qui cifrata in termini di «meta-realismo», ad indicare l'avvenuto superamento dell'antinomia di idealismo e realismo, binomio che è ancora raccolto in quell'alternativa materialistico-spiritualistica che viene ora riespressa appunto in termini di ulteriorità al realismo o di realtà vettoriale (intenzionalmente orientata: uni-verso): dove la materia e lo spirito non coesistono più semplicemente, ma piuttosto «*esistono l'una attraverso l'altro*. In un certo senso, grazie a noi, l'universo è nella condizione di sognare se stesso: il metarealismo comincia laddove il sognatore prende coscienza di sé e del suo sogno» (p. 124). Dio ci crea perché *sta sognando*: e, sogno nel sogno, nel creato appare la *creatura*, un meravigliante principio futuro.

A una più alta fenomenologia, cifra di rinnovato intellettualismo, ci richiamano Jean Guilton e i suoi amici, prima che l'universo, dopo la sua indefinita espansione, lo smarrirsi delle galassie e lo spegnimento delle stelle, collassi in un'ultima voragine.

Questa, ci pare, l'eredità che l'Accademico di Francia consegna qui ai nuovi «lincei» del sopravveniente XXI secolo, terzo millennio dell'era cristiana: «Sottile è il Signore».

MAURIZIO MANGIAGALLI

ALESSANDRO GHISALBERTI, *Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1990. Un volume di pp. 176.

Il volume, rapido ed essenziale, attraversa l'intero Medioevo fissandone efficacemente il senso. Suo tema non è la ricostruzione erudita, ricca di tutti gli elementi storiografici e bibliografici, di un capitolo — il più importante — della vicenda medievale; scopo del volume è piuttosto il cimento arduo, e tuttavia imprescindibile, con il senso, nella fattispecie «teologico», intenzionato da quella molteplicità di elementi di erudizione.

I saggi monografici che compongono i vari capitoli toccano i momenti nevralgici del problema, ma, appunto, più con la preoccupazione sintetica dell'unità di senso che con quella analitica della completezza materiale degli elementi. Per questo il libro, mentre appare come l'approdo maturo dell'attività di ricerca dell'autore, riesce altresì di particolare efficacia nell'introdurre al Medioevo, grazie proprio al suo offrire le coordinate ermeneutiche fondamentali.

Nel suo sviluppo concreto il libro si compone di due parti, entrambe divise in quattro capitoli, dedicate rispettivamente la prima a «la trascendenza e le sue ragioni» e la seconda a «il Dio di Abramo e il Dio dei filosofi». Nelle pagine introduttive, premesse alle due parti, Ghisalberti fissa alcuni elementi essenziali che illuminano

l'atteggiamento degli uomini di cultura del Medioevo di fronte al problema di Dio: «Quei maestri si sono chiesti — egli scrive —, se gli sforzi della mente umana (in primo luogo, quelli dei filosofi precristiani) abbiano colto il senso più radicale dell'essere uomini, se le loro ricerche siano di qualche utilità per il credente», fermo restando il dato che «nessun pensatore medievale ha mai elaborato un concetto di ragione che si configurasse come intrinsecamente conflittuale con il concetto di rivelazione» (p. 4). È la stessa lettura della Bibbia a sollecitare domande indifferibili su Dio, relative alla sua natura e alla sua arguibilità mercé le cose del mondo; e di concerto con questo anche domande relative all'uomo e alla sua storia, concernenti in particolare i grandi temi della capacità di amare e del rapporto tra l'«homo viator» e l'«homo in patria».

La prima parte del libro riflette sostanzialmente il pensiero teologico altomedievale, di palese impronta platonica. Ghisalberti studia nel capitolo primo l'ascesa a Dio nel *De consolatione philosophiae* di Boezio. Egli mostra la svolta che nel testo si opera a partire dal cap. 9 del libro III, e approfondisce il passo iniziale del cap. 10 che recita: «E in ciò ritengo che anzitutto si debba ricercare se in natura possa esistere un bene tale quale poc'anzi l'hai definito, onde non ci inganni un'astratta proiezione di pensiero che esuli dalla verità di cui ci occupiamo». Il passo, che appare in certo qual modo in linea con quello che sarà successivamente l'argomento anselmiano del *Proslogion*, consente anzitutto di mostrare l'ineludibilità della posizione del *summum bonum*; di presso Boezio ne analizza anche i nomi e la natura. Ghisalberti sottolinea come questo *itinerarium* boeziano trovi riprese e conferme anche successivamente.

Il secondo capitolo, dedicato a Dionigi Areopagita e alla teologia negativa, ha nell'economia del volume un'importanza centralissima. La tesi interpretativa avanzata è la seguente: «La teologia negativa ottiene [...] molto spazio nelle opere di Dionigi, ma [...] non è la teologia apofatica in quanto tale la vera peculiarità e novità di Dionigi [...]. L'originalità di Dionigi va piuttosto ricercata, oltre che nella peculiarità del linguaggio, nell'aver colto le implicazioni derivanti dall'impossibilità per la negazione di essere definitiva» (p. 30). Che è quanto dire, di fronte alla situazione aporetica per cui la trascendenza non può né esser detta né essere taciuta, che «la proposta dionisiana si dispone su di una terza via, ulteriore all'affermazione e alla negazione, la via del riconoscimento dell'assoluta precedenza di Dio, per cui Dio non va pensato, bensì ricevuto» (p. 31).

Il capitolo terzo tematizza l'antropologia teologica altomedievale, legata a una duplice componente, quella agostiniana e quella orientale. La tradizione agostiniana, nella forma assunta nell'opera di Cassiodoro, è pressoché l'unica sino a Giovanni Scoto Eriugena; questi la arricchisce dell'apporto dei Padri greci. Pur non trovando seguito immediato, Scoto Eriugena è la base degli svolgimenti successivi, di cui è testimonianza efficace l'opera di Guglielmo di Saint-Thierry.

L'ultimo capitolo della prima parte, che affronta il tema dell'uso dei trascendentali in teologia in riferimento al *De Trinitate* di Guglielmo d'Autvergne, recupera gli argomenti che sulla base dell'*ens* e del *bonum* conducono alla dimostrazione dell'esistenza della divinità. Del maestro parigino emerge da un lato «una grande originalità, quella della sottigliezza delle distinzioni e del linguaggio che recepisce le novità dell'ontologia aristotelica filtrata dal peripatetismo arabo», e dall'altro «una sotterranea continuità e un'ideale affinità con il pensiero teologico di sant'Agostino» (p. 80).

La seconda parte del volume, dedicata agli ultimi secoli del Medioevo, nei quali la riflessione teologica intreccia l'ispirazione platonica con quella aristotelica, si apre con un saggio su san Tommaso. A tema è la perfetta convertibilità dell'ente e

dell'uno, individuata come «la caratteristica che maggiormente qualifica l'atteggiamento dottrinale complessivo di Tommaso d'Aquino». In detta convertibilità Ghisalberti vede la complessiva «riassunzione della filosofia antica», ch , com'egli mostra, trattasi del «punto di raccolta di un cammino che era iniziato molti secoli prima di Tommaso, con rinnovamento del platonismo in Plotino, con l'inserimento dell'ontologia aristotelica in quella neoplatonica ad opera di Porfirio, con l'assunzione delle categorie plotiniane e porfiriane nell'esposizione del dogma cristiano in Mario Vittorino, con la compresenza di metafisica dell'Esodo e di metafisica platonica in sant'Agostino e in Dionigi Areopagita» (pp. 110-1)

Il capitolo successivo, dedicato a «teologia e storia in san Bonaventura», si muove tra la tesi di chi vede nell'opera bonaventuriana una ripresa delle istanze proprie dell'escatologia gioachimita, e di chi invece nega recisamente ci . Al di l  della contrapposizione, Ghisalberti intravede alcuni punti fermi, irrinunciabili, ci  a dire: primo, «l'idea di un *tempus pacis postremae*»; secondo, «la Sacra Scrittura [...] intesa come base per una concezione unitaria della storia umana»; terzo, «Francesco [...] considerato sia come un personaggio reale della storia passata, sia come una 'epifania' della dimensione escatologica» (p. 127).

Il terzo capitolo approfondisce le ragioni dell'indimostrabilit  dell'onnipotenza teologica in Duns Scoto. Ghisalberti avanza dei rilievi critici, intravedendo «tra le tesi della indimostrabilit  dell'onnipotenza teologica e quella [...] della dimostrabilit  dell'infinit  di Dio, [...] un conflitto» (p. 131). N  da questa situazione aporetica Scoto   salvato dalle buone intenzioni di talune recenti analisi (Pusci e Todisco); piuttosto, sulla scia di Gilson e Bettoni, ci si pu  spiegare storicamente l'atteggiamento di Scoto, il quale, «convinto che il Dio dei filosofi non   ancora il Dio cristiano» (p. 142), ch  «articuli fidei non demonstrantur», ha, a suo modo, operato per distinguere gli ambiti propri della fede e della ragione.

In questa stessa linea si colloca anche Guglielmo di Ockham, che   fatto oggetto di analisi nell'ultimo capitolo. Anzi, Ockham porta fino in fondo il principio che «*articulus fidei non potest evidenter probari*», per lui ci  il principio non tollera eccezioni di sorta. Nel suo saggio Ghisalberti muove concretamente dalla critica ad alcune recenti posizioni di studiosi (Villey e Resweber), i cui lavori rivelano un'incomprensione sostanziale del pensiero occamista, per passare poi a elucidare, sulla base della nozione di Dio, la creazione dal nulla e l'onnipotenza divina. Giova osservare che delle due *descriptiones* occamiste di Dio, la prima, «Dio   l'ente pi  perfetto, migliore di ogni altro ente distinto da lui»,   di ordine teologico e proviene dalla rivelazione, mentre la seconda, «Dio   l'ente di cui nulla   migliore e pi  perfetto»,   di ordine filosofico-razionale e consente, nel proprio ambito, di dimostrare l'esistenza di Dio come natura che non   sorpassata da nulla. Quanto per  al significato del termine Dio, va da s  che esso   totalmente consegnato alla rivelazione.

Questo, in sintesi, il tracciato del volume di Ghisalberti. Al senso unitario che illumina l'anima pi  profonda del Medioevo, gi  indicato all'inizio, e agli indubbi pregi formali di chiarezza e linearit , si deve ora anche aggiungere il pregio di un'opera che, per il contenuto specifico, s'impone all'attenzione non solo dei medievalisti, ma si inserisce nel pi  ampio dibattito attuale tra filosofia e teologia, in grado di riuscire particolarmente perspicua in taluni passaggi determinanti della teologia fondamentale. Il *versus* reciproco tra filosofia e teologia trova qui sicuri elementi e motivi di fecondit  prolettica.