

B monum 7/95

EUNTES DOCETE

Commentaria Urbaniana

ROMA/XLIV/1991/1



Estratto

PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA

Archivio Saveriano Roma

BATTISTA MONDIN

LA PRIMA SCOLASTICA:**Boezio, Cassiodoro, Scoto Eriugena**

I secoli che vanno dal VI al IX sono erroneamente annoverati tra i più oscuri e tenebrosi di quel lungo arco di tempo che porta il nome di Medioevo. Infatti, durante quei tre secoli — pur in differenti condizioni politiche — sia in Oriente, sia in Occidente, ci fu un'intensa attività culturale, che ha lasciato tracce indelebili nella storia europea e mondiale.

I grandi centri in cui fiorì allora la nuova cultura cristiana, nata dal felice connubio dell'ellenismo col cristianesimo, furono Bisanzio, Ravenna e Aquisgrana. I monumenti artistici di queste città, che risalgono a quell'epoca, sono tra i più belli che l'ingegno umano abbia saputo creare. Si tratta di Santa Sofia a Costantinopoli, di San Vitale e di Sant'Apollinare in Classe a Ravenna, e della Cappella Palatina ad Aquisgrana. Sono monumenti di una bellezza incomparabile: maestosi, imponenti, sublimi, impregnati di intensa spiritualità. Ciò attesta che, nonostante il crollo dell'impero romano d'occidente, non tutto era ancora precipitato nella barbarie. Anzi, se stiamo all'evidenza dei fatti, dobbiamo ammettere che il primo medioevo rappresenta un momento singolarmente fulgido della cultura medioevale.

Ciò vale non solo per l'architettura e per l'arte musiva, ma anche per il diritto, con la promulgazione del Codice di Giustiniano; per la musica: nasce il canto gregoriano, che sarà uno dei principali fattori dell'unificazione dell'Europa. E vale certamente anche per la filosofia e la teologia.

Per quanto concerne l'ambito della filosofia e della teologia, il centro più ricco e più florido fu indubbiamente Bisanzio, che in quel periodo poté esibire tre geni di altissimo valore:

Massimo il Confessore, Giovanni Damasceno e Fozio; ma anche l'Italia e la Gallia poterono sfoggiare alcune personalità di grande prestigio, la prima con Boezio e Cassiodoro, la seconda con Scoto Eriugena.

In questa circostanza noi ci limiteremo ad illustrare il pensiero, in larga misura sconosciuto — se si fa eccezione di qualche raro specialista — di questi tre pensatori, che a noi sono più vicini non solo geograficamente ma anche spiritualmente.

I. SEVERINO BOEZIO

Parlando di Boezio, non possiamo tralasciare alcune informazioni biografiche, non solo perché sono poco note al largo pubblico, ma anche perché sono strettamente legate alla sua riflessione filosofica.

Nato a Roma da famiglia senatoriale intorno al 470 d.C., Marco Anicio Severino Boezio seguì il corso normale di studi di un giovane aristocratico dei suoi tempi, destinato ad alte funzioni politiche e amministrative; in particolare, studiò filosofia nelle scuole di Roma e di Alessandria. Verso l'anno 495 sposò Rusticiana, una delle figlie di Simmaco, potente patrizio romano, che aveva avuto cura della sua educazione dopo la morte del padre.

In occasione di una breve visita del re Teodorico — sovrano dei Visigoti — a Roma nell'anno 500, Boezio ebbe modo di attrarre le attenzioni del sovrano sulla propria persona e di farsi apprezzare come studioso di scienze e di filosofia. Nel 510 fu proclamato console unico della città, carica che coprì per un anno, come voleva la consuetudine; ma in seguito svolse altri importanti incarichi, come quello di presidente del senato. Intanto lavorava già intensamente alla traduzione di alcune opere di Platone, d'Aristotele, di Porfirio, di Tolomeo, e ai commenti delle medesime, e scendeva anche in campo per combattere le eresie di Ario e di Eutiche, che stavano facendo molti proseliti anche in Italia.

Nel 513 Teodorico lo nominò *magister palatii*. In tale qualità, Boezio dovette vivere alla corte del re barbaro per oltre un decennio, svolgendo mansioni delicate, come quelle di sorvegliare le guardie della corte e dirigere la polizia ammini-

strativa. Fu consigliere molto apprezzato e ascoltato del re, fino a quando il sospetto di aver tramato contro il suo sovrano non cadde anche su lui, in quanto il principale congiurato era il senatore Albino, amico di Boezio. Così nel 524, accusato di tradimento, il povero Boezio fu rinchiuso nel carcere di Pavia, dove in poco tempo scrisse il suo famosissimo capolavoro, *De consolatione philosophiae*. Condannato a morte, la sentenza fu eseguita nello stesso anno.

Come è stato osservato da vari storici, le ragioni della pena capitale inflitta a Boezio non furono solo di ordine politico, ma anche religioso. Teodorico infatti era di fede ariana, e aveva adottato varie misure per fare dell'arianesimo la religione del suo stato. Invece Boezio era cattolico ed un cattolico esemplare, dotto e zelante. Indubbiamente questo non poteva far piacere al suo sovrano, che approfittò dell'accusa di lesa maestà per liberarsi di un primo ministro molto scomodo. « Proprio in quanto cattolico, Boezio fu colpito dall'ira del sovrano, desideroso di castigare in maniera esemplare e di atterrire i cattolici latini, e per riflesso l'Impero loro principale protettore. Da questi dati di fatto, generali ed individuali, scaturì la tenace convinzione, diffusa fin dai primi tempi dopo la sua morte, del martirio di Boezio: non dunque leggenda, come a qualche storico moderno è parso, ma credenza saldamente fondata nella realtà storica. La testimonianza che Boezio diede con la sua morte è coerente con tutta la sua vita; nell'impegno civile come in quello culturale, a Roma come alla corte di Teodorico, egli cercò di fondere la tradizione romana con la fede cristiana in una sintesi insieme teorica e pratica, e di tener ferma una duplice lealtà, religiosa e civile, con immutata dedizione. Che gli uomini e le circostanze storiche abbian troncato prematuramente la piena realizzazione dei suoi propositi non ne sancisce l'irrilevanza, ma anzi ne esalta il messaggio non perituro »¹.

La produzione letteraria di Severino Boezio ha del prodigioso, se si tiene conto della brevità della sua vita e delle condizioni spesso difficili in cui l'autore dovette svolgere il suo la-

1. L. Orbetello, Introduzione a Boezio, *La consolazione della filosofia* - Gli opuscoli teologici, Rusconi, Milano 1979, p. 88.

voro. Oltre al *De consolatione philosophiae*, che è la sua opera maggiore, Boezio tradusse dal greco in latino alcuni dialoghi di Platone, l'*Organon* di Aristotele, le opere di Tolomeo, di Pitagora e d'Euclide. Su due opere di Aristotele, *Le Categorie* e *L'Interpretazione*, compose commenti che saranno molto usati dai medioevali. Scrisse infine una piccola serie di trattatelli teologici (cinque in tutto). Due saranno commentati anche da san Tommaso, si tratta per la precisione del *De Trinitate* e del *De Hebdomadibus*. Un altro, il *Contra Eutichem*, contiene la celeberrima definizione boeziana di persona: « *Persona est rationalis naturae individua substantia incommunicabilis* ».

2. Il pensiero

I trattatelli teologici mostrano che Boezio, oltre che alle dispute teologiche, era vivamente interessato anche ai grandi problemi della metafisica, in particolare ai problemi dell'essere, del bene, della sostanza, della creazione, della partecipazione, del tempo, dell'eternità.

La *Consolazione della filosofia*², tocca anche vari problemi metafisici, ma non è un trattato di metafisica, bensì un trattato di teodicea: difesa di Dio e della sua provvidenza dalle due massime accuse che la ragione umana ha mobilitato contro di essi. L'argomento era già stato affrontato da altri scrittori cristiani, in particolare da s. Agostino, ma nessuno l'aveva fatto in modo sistematico ed esauriente, come invece cerca di fare Boezio in questo scritto.

L'approccio della *Consolazione* è rigorosamente filosofico (non teologico, biblico o pastorale). Alla filosofia infatti Boezio si rivolge per avere la risposta ai suoi angosciosi interrogativi.

2. L'opera si compone di 5 libri che trattano rispettivamente dei seguenti argomenti: I) Impostazione del problema: come si può ammettere l'esistenza della Provvidenza, se i cattivi trionfano mentre i buoni sono calpestati; II) Per risolvere il problema è necessario anzitutto chiarire in che cosa consiste il vero bene e in che cosa il male; III) Si prova che la felicità ossia il sommo bene è Dio, non le ricchezze, gli onori e i piaceri. Inoltre è bene ciò che avvicina a Dio e male ciò che allontana da Lui, così in definitiva ricchezze onori e piaceri appartengono alla categoria del male; IV) Si discute il problema dei rapporti tra Provvidenza e Fortuna; V) Si discute il problema dei rapporti tra Provvidenza e libero arbitrio.

La filosofia è rappresentata nella figura di una maestosa signora, « dagli occhi sfolgoranti e penetranti oltre la comune capacità umana, dal vivo colore e dall'inesausto vigore ». Per prima cosa, per portare aiuto alla mente ammalata di Boezio, la filosofia scaccia via le muse — le « donnacce del teatro » — perché « esse non solo non lenirebbero i suoi dolori con qualche rimedio, ma anzi li fomenterebbero con dolci veleni »; poi risveglia Boezio dal suo letargo.

« Allora, scossa via la notte, mi lasciarono le tenebre, e gli occhi riacquistarono il pristino vigore e... dissoltesi le nebbie della tristezza, rividi il cielo, e ritornai in me per riconoscere il volto di colei che intendeva curarmi. Non appena ebbi rivolto a lei gli occhi e l'ebbi fissata, ecco vedo la mia nutrice, nella cui dimora m'ero aggirato fin dall'adolescenza, la *Filosofia* ».

Ora col valido sostegno della Filosofia — che è sapienza e amore disinteressato della verità — e « non vuol lasciar privo di compagnia il cammino dell'innocente », Boezio può affrontare serenamente l'angoscioso problema: Dov'è Dio quando l'innocente soffre, perseguitato dalla disavventura dalla cattiveria umana; mentre allo stesso tempo ai perversi, ai malvagi, ai cattivi sembra che tutto giri per il verso giusto? In altre parole: « Se vi è Dio, da dove vengono le cose malvage? E da dove le cose buone, se Egli non è? ».

E dando al problema un taglio squisitamente personale Boezio soggiunge, rivolgendosi alla Filosofia: « Ricordi, come credo — poiché tu mi eri sempre vicina e mi dirigevi in quel che dicevo e in quel che facevo —, ricordi, dico, quando a Verona il re, bramoso della rovina universale, cercava di trasferire a tutto quanto l'ordine senatorio l'accusa di lesa maestà portata contro Albino, con quanta noncuranza del mio pericolo personale abbia io difeso l'innocenza dell'intero Senato. Sai che queste mie affermazioni sono vere, e che non ho mai menato vanto in alcuna mia lode; il riserbo della coscienza in pace con se stessa diminuisce infatti in qualche modo ogni volta che, ostentando quel che s'è fatto, se ne riceve in compenso la fama. Ma tu vedi come sia andata a finire la nostra innocenza; invece dei premi della vera virtù, riceviamo il castigo di un falso delitto ».

Per risolvere il complesso e difficile problema bisogna pro-

cedere con ordine. Per chiamare in causa Dio occorre anzitutto mettere al sicuro la verità che Dio esiste, e che la sua natura è dotata di certi attributi, incluso quello della provvidenza.

Così dopo avere chiarito in che cosa consiste effettivamente la felicità per l'uomo, il suo sommo bene, ed avere mostrato che questa prerogativa non appartiene né alle ricchezze né agli onori né piaceri, ma solo al raggiungimento di Colui che è davvero il Bene sommo, Dio, Boezio si accinge a dimostrare l'esistenza di Dio e a chiarire quale è il suo rapporto col mondo.

3. *L'esistenza di Dio*

Come prova dell'esistenza di Dio Boezio adduce l'argomento dei *gradi di perfezione*, argomento già utilizzato da s. Agostino e che coincide con la « quarta via » di s. Tommaso:

« Tutto ciò che è detto imperfetto, è evidentemente tale per diminuzione del perfetto. Ne consegue che, se in qualsiasi genere di cose sembri esservi alcunché di imperfetto, debba ivi trovarsi necessariamente anche qualche cosa di perfetto »³.

Come si vede, l'argomento boeziano consta di un fatto: il fenomeno dei gradi perfezione, e di un principio: i gradi non solo sono pensabili, ma esistono grazie ad un massimo. I due asserti giustificano la conclusione: esiste un Essere primo e massimo, che possiede in se stesso per essenza quel che nei vari gradi si trova misurato e distribuito secondo un certo ordine.

Un altro argomento a favore dell'esistenza di Dio, Boezio lo trae dal fenomeno dell'unità del mondo, di un mondo che risulta tuttavia molteplice, composto e diviso in innumerevoli parti: « Questo mondo non avrebbe potuto trarre in alcun modo una forma unitaria da parti così diverse e contrarie, se Colui che ha unito insieme realtà così diverse non fosse stato uno. La stessa diversità delle varie nature tra di sé discordi, non

3. *De consolatione philosophiae* III,10,8-12.

appena unificatesi sarebbe dissociata e scompaginata, se non vi fosse Uno che mantenesse unito ciò che aveva congiunto. L'ordine della natura non sarebbe così stabile, né si esplicherebbe in così armoniosi movimenti secondo i luoghi, i tempi, gli effetti, gli spazi, le qualità se non fosse Uno colui che regola questa molteplice varietà di mutazioni, rimanendo Egli stesso immutabile. Questo essere, qualunque esso sia, per opera del quale le realtà create durano e divengono, con nome da tutti usato, lo chiamo Dio »⁴.

I gradi di perfezione e l'ordine delle cose esigono dunque l'esistenza di Dio: la esigono perché sono fenomeni che denotano una contingenza radicale, quella contingenza che tiene in sospeso il mondo e tutto quanto si trova in esso tra le fauci del nulla perché è tenuto stretto dalle mani paterne di Dio. Pertanto dire che Dio esiste e dire che Dio è padre è praticamente la stessa cosa: la verità della provvidenza è quindi strettamente congiunta alla verità dell'esistenza di Dio e, indirettamente alla verità della creazione. Infatti Dio esiste perché il mondo ha bisogno di un creatore padre provvidente.

4. *La provvidenza, il male e la libertà*

Senonché la certezza che Dio esiste, che è creatore e padre dell'universo, che è sommamente provvidente, rende ancora più spinoso il problema del male, soprattutto quando questo colpisce i giusti, gli innocenti. Infatti in un mondo retto dal Fato o in preda al caos, che ci sia, oltre che disordine, anche ogni genere di mali e di ingiustizie, è perfettamente comprensibile. Ma che questo accada in un mondo che ha « al comando e al timone » Dio, per cui « la sua struttura si conserva stabilmente ordinata »⁵, è un grosso scandalo. Com'è possibile che il male si insinui ed insozzi un mondo che sta costantemente sotto la guida premurosa e paterna di Dio? Da che cosa dipende? In che cosa consiste effettivamente il male e quale è la sua causa?

4. *Id.* III, 12, 10-20.

5. *Id.*, III, 12, 35.

A questo punto Boezio riprende la problematica che tanto aveva angustiato Agostino, e la risolve praticamente allo stesso modo. Le verità a cui si appella Boezio, alla pari di Agostino, per risolvere la spinosissima questione, sono cinque, e vanno prese tutte insieme, congiuntamente, anche se a prima vista sembrano verità conflittuali:

— la verità che il male non è una sostanza bensì una privazione;

— la verità che il male trae origine non da Dio ma dalle stesse creature, o a causa della loro finitezza (male fisico) o a causa del loro cattivo uso della libertà (male morale);

— la verità che l'uomo è libero;

— la verità che Dio è sempre la causa prima di tutto ciò che è e accade, ossia di tutto ciò che viene alla luce dell'essere e che nella luce dell'essere persevera;

— la verità che l'azione della provvidenza di Dio non è sospesa quando l'uomo agisce liberamente.

Di queste cinque verità, quelle che fanno maggiormente a pugnì tra loro sono la terza (libertà) e la quinta (provvidenza). Come è possibile affermare che la provvidenza conosce tutto e tutto dispone, e pretendere allo stesso tempo che essa lasci intatto lo spazio della libertà umana?

A questo punto Boezio introduce due distinzioni di capitale importanza: la distinzione tra prevedere e predeterminare, e la distinzione tra la condizione temporale e la condizione eterna. E con queste distinzioni il problema è praticamente risolto. Infatti per quanto riguarda il male e la libertà Dio prevede ma non predetermina, e può prevedere senza predeterminare perché egli conosce e opera sul piano dell'eternità e non su quello della successione temporale. Ecco come lo stesso Boezio si esprime a questo proposito, come cioè Dio possa prevedere senza predeterminare: « Di ciò potrai facilmente convincerti in base a queste considerazioni. Vediamo infatti molte cose mentre avvengono perché ci cadono sotto gli occhi, come i gesti che si vedono fare dagli aurighi nel guidare e nel far voltare le quadrighe, ed altre cose del genere. Orbene, vi è forse una qualche necessità che costringa alcuna di quelle cose a verificarsi in quel dato modo? Nessuna; anzi, se tutte le cose si muovessero sotto costrizione, il valore dell'attività umana sa-

rebbe ridotto a nulla. Dunque ciò che, mentre accade, è esente dalla necessità di esistere, anche prima che accada è in condizione di accadere senza necessità. Vi sono pertanto cose che accadranno, la cui attuazione è libera da ogni necessità. Nessuno, credo, vorrà infatti dire che, prima di avvenire, quello che avviene non sarebbe stato nella condizione di ciò che sarebbe avvenuto; dunque, anche se conosciuto in precedenza, è libero nella sua attuazione. In realtà come la scienza delle cose presenti non comporta nessuna necessità a quanto sta avvenendo, così la prescienza delle cose future non ne comporta alcuna a quelle che si verificheranno in futuro »⁶. Così, il dilemma logico tra provvidenza divina e libertà umana è risolto. Dio non prevede il futuro come noi facciamo, perché dinanzi a Lui non sussistono né il passato né il presente né il futuro; ma tutta la successione sia pure infinita del tempo è presente alla sua eternità, e viene da Lui conosciuta con un atto d'intuizione omogeneo alla sua semplice natura.

D'altronde sul piano ontologico, precisa Boezio, nulla può sfuggire all'intervento di Dio, pena la sommersione nel nulla. Tutto quanto una cosa è e tutto quanto essa possiede è posto dalla volontà creatrice di Dio. Egli è la « causa che ha donato l'essere », dice un verso del *De consolatione*, e perciò conosce la realtà negli abissi più profondi, come il compositore conosce in modo singolare ed unico la propria composizione, poiché l'ha prodotta la sua mente. Così Dio, padre di tutte le cose, tutte le fa essere e tutte le conosce, ben diversamente da come le conosce l'intelligenza umana che ne resta sempre all'esterno, senza riuscire mai a penetrare la loro intima ragion d'essere. Nulla di quanto vi è di più segreto e profondo nell'uomo è sco-

6. *Id.* V,4,39-56. Più avanti l'argomentazione è completata nel modo seguente: « Poiché Dio si trova sempre in uno stato di eterna presenza, anche la sua scienza, travalicando ogni mutamento temporale, rimane nella semplicità della propria presenza, e abbracciando tutti gli spazi infiniti del presente e del futuro li contempla nel proprio semplice atto di conoscenza come avvenissero proprio in quel momento. Sicché se vuoi valutar bene la previdenza, con cui egli distingue tutte le cose, riterrai più giustamente che sia non prescienza per così dire del futuro, ma scienza di una presenza che non viene mai meno; ragion per cui viene meglio detta provvidenza che previdenza, perché posta ben lungi dagli esseri più bassi, vede dinanzi a sé tutte le cose come dalla vetta più eccelsa delle cose » (*Id.*, V,6,53-64).

nosciuto a Dio, che scruta i cuori. Boezio lo conferma: « La nostra vita si svolge alla presenza di un Giudice che tutto vede ». Di qui la grandissima dignità dell'uomo e allo stesso tempo la sua enorme responsabilità. La dignità viene dalla sua origine, la responsabilità dalla meta che gli è promessa, Dio stesso, la Causa prima che gli ha dato l'essere. Di fronte a Dio, principio primo e termine ultimo della esistenza umana, la parola del filosofo si trasforma istintivamente in preghiera e con un insistente richiamo alla preghiera Boezio conclude il suo capolavoro: « Allontanatevi dunque dai vizi, praticate la virtù, innalzate l'animo a giuste speranze, indirizzate al cielo umili preghiere. Vi incombe, se non volete fingere di non saperlo, una grande necessità di essere retti, poiché le vostre azioni si compiono dinanzi agli occhi di un giudice che vede ogni cosa »⁷.

Uno dei punti più dibattuti tra gli studiosi di Boezio riguarda la qualifica da dare al suo pensiero.

C'è chi ha voluto vedere nella sua esclusione della fede nella discussione del problema del male, una forma di pensiero laico, perfettamente in linea con i procedimenti della filosofia greca.

Ora non v'è dubbio che Boezio, che conosceva assai meglio dei Padri della Chiesa la diversità sostanziale che corre tra la filosofia e la teologia, nella *Consolazione* ha inteso darci un'opera squisitamente filosofica, un'opera che attinge cioè solo alle forze della ragione per risolvere il problema del male. Ma di che filosofia si tratta? Ci troviamo davanti ad una filosofia greca oppure ad una filosofia cristiana?

A mio avviso si tratta di un'opera esemplare di filosofia cristiana. Cioè di un'opera che non avrebbero mai potuto scrivere né Platone né Aristotele, né Porfirio né Proclo. Vediamo perché.

Per filosofia cristiana si intende — come ha precisato Gilson — un procedimento filosofico che desume il metodo (che può essere la logica o la dialettica) e il criterio di verità (che è l'evidenza) dalla filosofia, mentre tra i suoi contenuti dà spazio anche a verità (quali la creazione, la provvidenza, la persona, la libertà, la storia) che in origine appartengono al patri-

7. *Id.*, V,6,152-157.

monio biblico, ossia rivelato, ma sono suscettibili di una perfetta razionalizzazione.

Questo è esattamente il caso della *Consolazione*. Infatti, pur sposando la metodologia e il criterio di verità della filosofia, Boezio nella discussione del suo argomento non ignora affatto quelle verità fondamentali per la spiegazione del mondo che sono giunte a noi attraverso il cristianesimo: la trascendenza e immanenza di Dio, la creazione, la provvidenza, i concetti di persona, di libertà e di storia. Anzi queste verità sono talmente vive nella coscienza di Boezio da costituire i temi dominanti della sua opera, la quale risulta pertanto formalmente filosofica, da capo a fondo, ma allo stesso tempo, materialmente cristiana con altrettanta pervasività. In effetti, « nessun pensatore dell'antichità pagana ebbe una concezione così netta della Divinità, come trascendente e creatrice, e in accordo con essa sviluppò la propria riflessione sull'uomo e la condizione umana: sulla natura della felicità, il bene, il male, i premi e i castighi che sono loro relativi, la provvidenza divina, la libertà umana, la responsabilità che ne segue, i rapporti che devono intercorrere tra l'uomo e Dio. *La sua coerenza è coerenza cristiana*; il suo fondamento di convinzioni e di certezze deriva da un'autorità più alta di quella della ragione, per sua natura vincolata all'oscillazione perpetua tra la verità e l'errore. E' indubitabile, nelle pagine di Boezio, la presenza della tradizione di pensiero cristiana. Essa non è conclamata né professata esplicitamente nel *De consolatione*, è vero; ma ciò è secondario rispetto alle evidenze di fatto che esso contiene. Il silenzio formale nasce da un presupposto metodologico che viene a Boezio dai suoi studi, ligi al rigore scientifico e quindi alla distinzione tra le diverse competenze »⁸.

II. FLAVIO MAGNO CASSIODORO

Ultimo sprazzo di luce di un lungo tramonto prima che le oscure tenebre della barbarie scendessero definitivamente sul mondo romano, Flavio Magno Cassiodoro, già per questo sem-

8. L. Orbetello, o. c., pp. 66-67.

plice motivo occupa un posto di distinzione nella storia della filosofia; ma non solo per questo. Egli ha dato un proprio apporto alla filosofia cristiana, soprattutto elaborando un tirocinio di studi in cui la sapienza pagana e profana precede, prepara e si sposa con quella sacra e cristiana.

1. *Vita e opere*

Cassiodoro nacque a Squillace in Calabria intorno al 490 da famiglia che, originaria della Siria, ricopriva tradizionalmente alte cariche statali. Così anche a Flavio Magno ancor molto giovane fu affidata la carica di questore. Più tardi, dopo l'esonero di Boezio, del quale era intimo amico, Teodorico lo chiamò alla carica di *magister officiorum* e, successivamente a quella di prefetto pretorio (533-537). Su invito del re pubblica le lettere e i rescritti da lui redatti nella cancelleria gotica con il titolo di *Variae*. In quegli stessi anni compone il *De anima*, su richiesta di alcuni amici di corte. Quando i Bizantini conquistano Ravenna lascia la vita politica e si ritira a Vivarium, nei pressi di Squillace, dove fonda una comunità di monaci per i quali compone le *Institutiones*. Morì verso il 580, in età superiore ai novant'anni.

2. *Il curriculum degli studi umanistici e teologici*

Gli apporti più significativi di Cassiodoro alla filosofia cristiana, apporti che ebbero anche un notevole ruolo nella formazione della Scolastica, sono due: a) la programmazione del tirocinio degli studi; b) le dottrine sull'uomo, cioè la sua antropologia cristiana.

Come s'è detto nella notizia biografica, per i suoi monaci Cassiodoro scrisse le *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*. In quest'opera egli traccia un tirocinio completo di studi che prevede all'inizio una formazione umanistica generale, ripartita in due cicli (trivio e quadrivio), e successivamente una formazione teologica, a livello specialistico. Il trivio comprende lo studio della grammatica, della dialettica e della reto-

rica; mentre il quadrvio abbraccia lo studio dell'aritmetica, della geometria, dell'astronomia e della musica. L'articolazione degli studi profani, già adombrata anche da Boezio, non ha in sé molto di nuovo e di originale; eppure nella forma che le diede Cassiodoro, essa costituì la base dell'insegnamento per gran parte del Medioevo, e divenne un modello costantemente seguito nell'organizzazione fondamentale degli studi.

Facendo proprio il principio basilare della filosofia cristiana, che è quello dell'armonia tra fede e ragione, tra Evangelo e filosofia, Cassiodoro ritiene che il sapere profano (le arti liberali) debba diventare parte integrante delle discipline teologiche e della stessa cultura monastica. Certo le dottrine dei « Gentili » vanno spogliate del loro antico significato peccaminoso e degli errori che derivano dalle loro origini pagane. Però la conoscenza delle lettere divine e la loro giusta interpretazione sarebbe impossibile se mancasse la cognizione dei mezzi di espressione e di pensiero, di indagine critica e degli elementi fondamentali della scienza profana. Le *litterae humanae* e le *litterae divinae* non sono tra loro incompatibili, tanto più che la comprensione della Scrittura è condizionata dal possesso dei rudimenti essenziali del sapere. Proprio per questo Cassiodoro, riprendendo la soluzione già avanzata prima da Clemente e da Origene, e più tardi da Agostino e da Girolamo per il problema del rapporto tra cultura profana e verità cristiana, delinea una soluzione che oltre che perfettamente conforme col principio dell'incarnazione (Cristo, dell'uomo ha assunto tutto, tranne il peccato) è anche massimamente rispondente alle istanze storiche che stanno bussando alle porte della Chiesa: di mettere al sicuro per l'umanità l'immenso tesoro culturale accumulato dai « Gentili » prima dell'avvento di Cristo, e che i barbari, invasori dell'Impero, minacciano di disperdere e di distruggere interamente.

3. *L'antropologia cristiana*

Delle varie parti della filosofia cristiana, quella per la quale Cassiodoro ci ha lasciato una elaborazione completa è l'antropologia. Lo ha fatto nel *De anima*, un'opera esemplare sotto il profilo sia stilistico (per la scioltezza e la semplicità del lin-

guaggio), sia filosofico (per la chiarezza e l'ordine delle idee). I problemi che l'autore ha inteso affrontare nel *De anima* sono chiaramente elencati nel primo capitolo: « Vediamo dunque: primo, perché l'anima si chiami così; secondo, quale sia la sua definizione; terzo, quale la sua qualità sostanziale; quarto, se si debba credere che abbia una forma; quinto, di quali virtù morali — che i Greci chiamano *aretás* — si riveste per proprio ornamento e gloria; sesto, quali siano le sue virtù naturali per il governo della sostanza corporea; settimo, quale sia l'origine dell'anima; ottavo, dove si debba credere che risieda preferibilmente, pur diffondendosi essa in tutte le membra; nono, quali siano la forma e la struttura del corpo; decimo, attraverso quali segni manifesti siano le proprietà dell'anima dei peccatori; undicesimo, come si possano vedere i giusti, da quali probabili indizi riconoscerli dal momento che non possiamo vedere le loro anime con questi nostri occhi; dodicesimo, desideriamo soprattutto conoscere che cosa dobbiamo pensare che avvenga di ciascuno di noi al momento della resurrezione nella quale crede il vero sapiente, perché il fragile cuore di noi mortali sia spronato al desiderio delle promesse divine »⁹.

Cassiodoro introduce il problema della definizione dell'anima riferendo quanto hanno detto a questo riguardo i filosofi greci (« l'anima è una sostanza semplice, una specie naturale, distinta dalla materia del proprio corpo ») e gli scrittori cristiani (« l'anima dell'uomo è una sostanza creata da Dio, spirituale e individuale, capace di vivificare il proprio corpo, razionale e immortale, incline però a volgersi sia al bene, sia al male »). Cassiodoro trova la prima definizione inadeguata, e ritiene valida la seconda, che passa poi a spiegare « punto per punto, perché è consuetudine di noi uomini apprendere con più facilità quanto appare con più evidenza mediante opportune definizioni »¹⁰).

Sbrigata con notevole disinvoltura, appellandosi al principio che tutto ha origine da Dio per creazione « sia gli esseri mortali che quelli immortali », la questione della origine dell'anima per creazione, Cassiodoro affronta con notevole impe-

9. Cassiodoro, *De anima*, c. 1.

10. *Id.*, c. 4.

gno le quattro questioni fondamentali dell'antropologia filosofica: l'elemento costitutivo dell'anima, la spiritualità, l'unione col corpo e l'immortalità.

Di che cosa è fatta l'anima? Contro molti filosofi greci e qualche scrittore cristiano che avevano affermato che l'anima è fatta di fuoco, Cassiodoro sostiene invece che essa è costituita dalla luce: « le anime hanno per sostanza una certa luce ». A sostegno di questa tesi adduce due argomenti. Il primo si fonda sulla proprietà che ha l'anima di rassomigliare a Dio: « l'anima è una luce, perché è immagine di Dio, immagine ricevuta in modo conveniente tra tutte le altre condizioni, secondo la propria capacità e necessità »¹¹. Ora, Dio è Luce ineffabile, inaccessibile, radiosissima, « splendore sopra tutti gli splendori, gloria impossibile a celebrarsi ». Il secondo argomento si fonda sulla conoscenza intellettuale, che presenta tutti i connotati della luce, allorché si addentra nelle viscere delle cose senza alterarle. « Quando pensiamo, sentiamo che c'è in noi un non so che di tenue, leggero, luminoso, che riesce a vedere senza la luce del sole e senza l'aiuto di altri lumi. Infatti se questo qualcosa non possedesse in se stesso la luminosità, non avrebbe una capacità così grande di penetrare le cose. Questo potere non è dato a chi è avvolto dalle tenebre; tutte le cose prive di luce perdono la loro vitalità. La luce di questa sostanza è infatti così penetrante, che riesce a vedere anche le cose assenti »¹².

Della stessa natura della luce, quanto all'elemento che la costituisce fondamentalmente, l'anima è essa stessa una sostanza completa, non una parte di altre sostanze: « non bisogna credere che essa sia una particella di Dio, come qualche pazzo ha pensato con empio proposito, in quanto è soggetta al mutamento; né è una particella di angelo, perché essa può unirsi alla carne; né trae il suo essere dall'aria o dall'acqua o dalla terra, o dall'unione di questi elementi; ma è una sostanza semplice, dotata di una propria natura e distinta dagli altri spiriti »¹³.

11. *Id.*, c. 5.

12. *Ibid.*

13. *Id.*, c. 4, fine.

A prova della spiritualità dell'anima Cassiodoro adduce vari argomenti: *a)* l'assenza di dimensioni: « mentre tutti i corpi si sa che sono contenuti in tre dimensioni — altezza, larghezza e profondità — niente di tutto questo è provato trovarsi nell'anima¹⁴; *b)* il tipo di azioni che svolge l'anima (l'astrarre, il giudicare, il ragionare, l'indagare, il pensare realtà spirituali, ecc.), tutte azioni squisitamente spirituali, che denotano la condizione spirituale del soggetto che le emette. Infatti, « se essa fosse di natura corporea, con il proprio pensiero non sarebbe assolutamente capace né di pensare né di vedere le realtà spirituali »¹⁵.

Del corpo e dei suoi rapporti con l'anima, Cassiodoro ha una concezione molto simile a quella di Agostino, ma esente da quelle venature di pessimismo (quasi manicheo) che caratterizzano l'antropologia del vescovo di Ippona. Il corpo è ontologicamente estraneo all'anima: è una seconda sostanza di natura materiale (dualismo psicofisico). Tuttavia, « non appena è immessa nel corpo, l'anima subito ama il proprio carcere in modo ineffabile, ama di non esserne libera »¹⁶. In ogni parte del corpo l'anima « è incorporea in modo sostanziale (...) L'anima, dunque, è tutta intera in ciascuna parte del suo corpo, né è minore in un punto e più grande in un altro. In una parte può essere più pronta, in un'altra meno; ma è sempre presente con la sua tensione vitale. Raccoglie insieme e tiene unite le membra; non permette loro di perdersi o di deperire, ma le custodisce con la forza vitale; distribuisce in ogni parte gli alimenti adatti, e mantiene nelle membra armonia ed equilibrio (...) Posta nel corpo, quante cose non vede l'anima! Senza uscire da se stessa, quale varietà di cose osserva! Si distende quasi ovunque senza allontanarsi da sé. Si muove, si innalza, si agita e sempre si aggira in se stessa, come vagasse in un grande spazio »¹⁷. Certo, le conseguenze del peccato si fanno sentire soprattutto sul corpo (con le malattie, le passioni, la morte). Eppure, « questa carne, sebbene sia assalita da diversi vizi e sia soggetta alla lacerazione di molte ferite, è la stessa carne che

14. *Id.*, c. 4, inizio.

15. *Id.*, c. IV.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*

canta il divino salterio, che produce martiri gloriosi, è la stessa carne che si è resa degna di essere visitata dal proprio creatore »¹⁸. E ancora « questa natura veramente grande, ma offesa dal delitto originale e dai peccati quotidiani, con il divino aiuto si orna di digiuni, di elemosine e assidue preghiere »¹⁹. Così sulla prospettiva platonizzante di partenza in Cassiodoro ha alla fine la meglio la prospettiva cristiana la quale non vede nel corpo la prigionia dell'anima, ma il compagno di essa nel pellegrinaggio verso Dio, anzi lo strumento della sua salvezza.

Grazie alla prospettiva platonizzante di fondo della sua antropologia filosofica, Cassiodoro può agevolmente affermare la sopravvivenza dell'anima dopo la morte del corpo e la sua intrinseca immortalità. Alle prove addotte dagli « autori delle lettere secolari » (la semplicità, la razionalità, il potere di muovere se stessa, ecc.), Cassiodoro affianca due argomenti di ispirazione cristiana. Il primo è tratto dalla dottrina della *imago Dei* (ora « come potrebbe l'anima essere immagine e somiglianza di Dio, se poi le anime degli uomini dovevano finire con la morte? »). Il secondo si basa sull'intima esigenza di una giusta retribuzione per quanto gli uomini compiono nella vita presente, esigenza che trova una risposta sicura nella parola di Dio che « promette categoricamente di infliggere ai cattivi un supplizio eterno, e donare ai buoni, invece, un'eterna felicità, per cui non è lecito porre in dubbio la promesse fatte da Dio onnipotente »²⁰.

L'antropologia filosofica, soprattutto se nella sua elaborazione si tien conto di quelle verità fondamentali che sono state consegnate al mondo dal cristianesimo (creazione, valore assoluto della persona, libertà, immortalità, storicità, ecc.), è un campo vastissimo e pieno di misteri. Farne una trattazione completa e pienamente soddisfacente è praticamente impossibile. Per questo non c'è nulla di strano che tanti temi importanti dell'antropologia (come il lavoro, la cultura, la storicità, ecc.) non siano presenti nel *De anima* di Cassiodoro. Tuttavia la sua opera segna un passo importante nell'elaborazione dell'antropo-

18. *Id.*, c. XI.

19. *Ibid.*

20. *Id.*, c. IV.

logia cristiana, per l'ordine con cui sono trattati i grandi problemi relativi alla vita umana e all'anima, e per le soluzioni equilibrate dettate da un sano sincretismo tra sapere profano e sapienza cristiana, che vi sono proposte.

III. GIOVANNI SCOTO ERIUGENA

Dopo Boezio e Cassiodoro nel mondo culturale latino la voce della filosofia si estingue; per contro essa continua a mandare suoni vigorosi nel mondo greco (bizantino), per merito soprattutto di Massimo il Confessore e di Giovanni Damasceno.

La scomparsa di quella raffinata espressione culturale che è la filosofia, fu una conseguenza inevitabile del crollo dell'impero d'Occidente. La fine dell'impero segnò ben presto anche la fine delle sue istituzioni civili e culturali: scomparvero le scuole pubbliche e le biblioteche; così l'istruzione divenne appannaggio di pochissimi privilegiati. L'ingente patrimonio culturale costruito dai Romani con secoli di laboriosa fatica, non andò tuttavia disperso: lo salvarono dalla distruzione i monaci di san Benedetto, che avevano fatto uno degli obiettivi principali del loro « *Ora et labora* », la sua preservazione.

Caduto l'impero, il popolo romano aveva ceduto il suo dominio ai barbari, che nel giro di un secolo avevano conquistato l'Italia, la Spagna, la Gallia, la Germania, l'Inghilterra. Ebbe allora inizio quel profondo e vigoroso reimpasto culturale che col tempo troverà piena espressione nella *respublica christiana*.

Carlo Magno riuscì per primo a dare forma concreta al disegno della *respublica christiana*, e presso la sua corte di Aquisgrana si vedono di nuovo rifiorire le lettere, la filosofia e la teologia, per opera soprattutto di Alcuino, che verseggiava imitando Ovidio, e di Giovanni Scoto Eriugena.

Nel grande vuoto culturale che lo circonda, Scoto Eriugena rappresenta una lieta sorpresa: è un'oasi affascinante in mezzo al deserto.

1. Vita e opere

Giovanni Scoto Eriugena nacque in Irlanda nei primi anni del secolo IX, e nella sua patria ricevette la prima formazione intellettuale, la quale comprese tra l'altro lo studio oltre che del latino anche del greco, una lingua questa che « agli inizi del secolo IX, era conosciuta in Irlanda, ma in forma elementare, almeno nella generalità delle scuole »²¹. Ancora in giovane età si fece monaco, e in breve tempo si rese famoso tra i suoi colleghi francesi e irlandesi. In conseguenza delle invasioni danesi che distrussero gran parte dell'Irlanda, Scoto Eriugena si rifugiò in Gallia, dove trovò festosa accoglienza presso la corte di Carlo il Calvo. Dai vescovi francesi ricevette l'incarico di confutare le tesi di Gottschalco, che anticipando di qualche secolo le posizioni di Calvino, sosteneva la predestinazione sia alla dannazione, sia alla salvezza eterna. Nell'opuscolo *De praedestinatione*, Scoto Eriugena affrontò le tesi di Gottschalco, negò recisamente qualsiasi forma di predestinazione, ma sottolineò talmente l'apporto umano alla salvezza da sfiorare molto da vicino l'eresia di Pelagio, e per questo gli piovvero addosso le censure dei vescovi di Laon e di Reims, e subito dopo le condanne dei concili di Valenza e di Langres.

Queste disavventure con l'autorità ecclesiastica indussero ancor più l'Eriugena a concentrarsi sui suoi studi preferiti e ad attendere alle traduzioni delle opere fondamentali del neoplatonismo cristiano: il *Corpus areopagiticum*, il *De hominis opificio* di Gregorio Nisseno e gli *Ambigua* di Massimo il Confessore. Successivamente portò a termine il suo capolavoro, il *De divisione naturae*: un lungo dialogo fra maestro e discepolo (in cinque libri), in cui è presentata tutta la problematica cristiana, affrontata e sviluppata sulla piattaforma del neoplatonismo e ripresa sistematicamente dall'Eriugena con approfondimenti particolari. Non si ha nessun indizio certo di qualche attività da parte del geniale monaco irlandese dopo l'870, né si conosce con precisione l'anno della sua morte.

21. M. Dal Pra, *Scoto Eriugena*, Bocca, Milano 1951, p. 13

2. *Fede e ragione: il razionalismo teologico di Scoto Eriugena*

In qualsiasi filosofia il problema da risolvere per primo è quello epistemologico, ossia il problema del valore della conoscenza. Anche la storia della filosofia ne dà ampia conferma: il problema epistemologico è quello che affrontano per primo Socrate, Platone, Aristotele, Agostino, Cartesio, Spinoza, Hume, Berkeley, Kant, ecc.

Nella filosofia cristiana il problema che va affrontato per primo è pur sempre il problema epistemologico, ma si deve dargli un taglio del tutto particolare, perché non si tratta semplicemente né del problema del valore della fede, né del valore della ragione, bensì del problema dei rapporti tra queste due dimensioni gnoseologiche, la fede e la ragione. Così si comprende perché tutti i filosofi cristiani, soprattutto i primi, hanno affrontato con tanto impegno il problema dei rapporti tra filosofia e cristianesimo: si trattava in effetti dei rapporti tra fede e ragione. Dando a questo problema epistemologico una soluzione positiva, essi hanno posto la premessa per la elaborazione di una filosofia cristiana: perché questa altro non è che un felice connubio tra un particolare procedimento razionale, quello della filosofia, e alcune verità che sono state annunciate al mondo dal cristianesimo.

Su questo problema ritorna « con prepotenza » Scoto Eriugena e in linea di massima lo risolve al modo dei suoi maestri: Clemente, Origene, Gregorio Nisseno, cioè affermando un accordo sostanziale tra fede e ragione; ma più di loro, egli accentua il valore della ragione nello studio della Parola di Dio e nella verifica delle verità di fede. Per questo motivo non arbitrariamente si dà alla sua posizione la qualifica di « razionalismo teologico ».

Anche per Scoto, come per qualsiasi filosofo cristiano, la Rivelazione costituisce il principio genuino della verità, e la Sacra Scrittura è il criterio basilare, supremamente stabile, della verità. Perciò « si deve seguire in tutto l'autorità della Sacra Scrittura, perché nelle sue sedi segrete è contenuta la verità »²². Una qualunque ricerca che non prendesse le mosse

22. *De divisione naturae*, I, 64.

dalla Scrittura, o che comunque non potesse essere suffragata dalla Rivelazione, risulterebbe arbitraria. « Ciò che non possiamo provare coll'autorità della Scrittura, né con quella dei Padri, non dobbiamo accogliere come una dottrina sicura riguardo alla natura; ciò sarebbe infatti cosa temeraria »²³. Senonché nella Scrittura la verità si trova depositata « *veluti quibusdam suis secretis sedibus* ». Si tratta dunque d'una sede « segreta » della verità, e appunto perciò questa non può essere individuata senza ricerca, senza analisi, senza verifica, senza penetrazione. Per raggiungere la sede segreta della verità occorre andare oltre il senso letterale. Scoto insiste con frequenza sulla necessità di non prendere alla lettera quanto il testo sacro afferma, e dichiara che molteplici, anzi infiniti sono i sensi che esso può contenere. Per questo, nessuna delle interpretazioni addotte può considerarsi come esclusiva ed assoluta: « *nullius expositoris sensus sensum alterius aufert* »²⁴. La verità, insomma, è data in modo che debba e possa essere cercata: ed è compito della *ratio* effettuare questa ricerca, ma essa non potrà mai pretendere di catturare pienamente la verità che sta celata nelle sue « sedi segrete ». Più che un possesso, la verità resta costantemente un traguardo da raggiungere.

Per *ratio* che indaga le « verità segrete » Scoto intende la filosofia, il cui compito è « riflettere sull'unica causa di tutte le cose, che è Dio »; essa « si occupa della speculazione sulla divina natura », è « *divinae essentiae investigatio* ». La verità della filosofia deve necessariamente coincidere con quella della Rivelazione e della teologia. Infatti, filosofia e teologia hanno in comune la stessa origine divina; sono entrambe espressione della medesima eterna Sapienza, e quindi non può esservi tra loro mai contraddizione o opposizione, perché è impossibile che due doni divini siano contraddittori o contrapposti. Anche la riflessione filosofica è per l'Eriugena una forma di esposizione delle verità affermate dalla fede, così come, d'altra parte, la verità rivelata contiene in se stessa tutte le possibili verità di ragione.

Senonché la tesi secondo cui la verità rivelata abita « in

23. *Id.*, IV, 7.

24. *Id.*, III, 24.

sedi segrete » spalanca alla *ratio* le porte ad infinite possibilità, e, nel caso specifico di Scoto Eriugena, a rivendicazioni sconfiniate, tanto da sottrarsi al controllo di qualsiasi autorità « umana »: dei Padri, dei Concili, dei Vescovi, ecc. Ogni volta vi sia un contrasto tra la « giusta ragione » e l'autorità dei Padri o dei Concili, l'Eriugena ritiene che si debba scegliere la verità della ragione. Ogni autorità è valida ed inoppugnabile solo se si fonda su di un ragionamento evidente e rispondente ai requisiti della verità logica. Né credere alla Rivelazione o alla autorità divina significa accettare ciecamente i suoi interpreti, sia pure accreditati e ortodossi; la loro autorità deve essere sempre confrontata con l'autorità più alta della ragione cui spetta in ultima analisi il giudizio definitivo.

Come è facile vedere, per la posizione dell'Eriugena sui rapporti tra fede e ragione, la denominazione di « razionalismo teologico » è perfettamente appropriata.

3. *Divisione della natura*

Divisione della natura (*De divisione naturae*) è il titolo dell'opera principale dell'Eriugena. Ispirandosi alle divisioni del mondo di Massimo il Confessore, Scoto presenta quattro livelli o zone fondamentali, alle quali dà i seguenti nomi: « natura non creata e non creante », che è Dio nella sua eterna perfezione assoluta prima della creazione; « natura non creata e creante », che è l'unità divina da cui tutto si genera; « natura creata e creante », che sono gli archetipi eterni nella mente divina; « natura creata e non creante », che sono le realtà molteplici e mutevoli che compongono l'universo creato.

La « divisione » della natura è concepita dall'Eriugena come un continuo discendere dall'unità immutabile del sommo, unico Principio divino alla infinita molteplicità delle sue determinazioni successive, che però, a loro volta, sono razionalmente ricondotte all'unità che le genera, e considerate nell'ambito assoluto dell'essere cui tutte partecipano.

La prima opera di Dio sono le Idee. Egli le « crea » distinguendole nella sua unità. Dalle Idee, gli archetipi divini, derivano direttamente i « generi », dai « generi » le « specie » e da queste le sostanze individuali. Tutto questo è però sempre opera divina, anzi opera della Trinità, la quale riproduce in

ogni creatura la sua immagine, in quanto l'essenza corrisponde al Padre, la *virtus* attiva al Verbo e l'*operatio* allo Spirito Santo. Dalle sostanze immateriali come le gerarchie angeliche, all'uomo che partecipa ad un tempo sia all'ordine spirituale sia all'ordine materiale, e alle cose puramente materiali e sensibili, si svolge un continuo processo di « epifania » (rivelazione), della Trinità, secondo un processo gerarchico ben preciso. Così gli angeli, che occupano il primo rango nell'ordine delle creature, sono sì intelligenze perfette in cui la Trinità si rispecchia nella più alta espressione; ma sono anch'essi distinti dalle Idee divine perché possiedono un corpo spirituale, senza dimensioni e forme sensibili, eppure ben diverso dall'assoluta semplicità della natura creata e creante. Agli angeli spetta però il privilegio di conoscere direttamente la realtà divina, nelle Idee et eterne Cause di tutte le cose. Ma anche questa conoscenza viene partecipata agli angeli in linea gerarchica, a seconda della loro maggiore o minore perfezione, fino all'ultimo grado della gerarchia angelica che, a sua volta, la trasmette ai gradi supremi della gerarchia ecclesiastica, destinata a diffonderla tra i gradi inferiori, e questi a loro volta ai fedeli.

Un posto particolare occupa nel mondo l'uomo: egli, in quanto corpo, si unisce agli esseri sensibili; in quanto anima, a quelli intelligibili. Contiene quindi in sé tutto il creato, ed è una specie di *officina mundi*.

Tutte le definizioni dell'uomo che sono state proposte dai filosofi (animale razionale, *lógos spermatikós*, ecc.), sono inadeguate. Solo la mente divina possiede una vera e totale notizia della mente umana, perché questa è da quella formata e a quella questa tende: *sola itaque divina mens notitiam humanae mentis, peritiae disciplinalisque a se formatae ed ad se, veram possidet in se ipsa*²⁵. La nozione dell'uomo, che è nella mente divina, è semplice, poiché in Dio tutto è semplice, e non può nemmeno essere detta o definita in questo o quel modo, superando infatti essa ogni definizione ed ogni collezione di parti. In effetti, come di Dio, così di tutto ciò che è in lui possiamo solo dire che sono, ma non che cosa sono. Così, una definizione per essere vera definizione sostanziale deve solo affermare

25. *Id.*, IV, 7.

che una cosa è, senza dire che cosa è: *solummodo affirmat esse, et negat quid esse*²⁶. La ragione, insomma, si comporta con l'uomo come la teologia si comporta con Dio: nega dell'uomo *quid esse* e afferma *solummodo esse*.

Sulle questioni della somaticità e della sessualità umana, l'Eriugena fa proprie le soluzioni di Massimo il Confessore. Quanto alla somaticità, distingue tra una somaticità incorruttibile che è quella di cui l'uomo era dotato prima del peccato e che gli sarà restituita dopo la resurrezione della carne, e una somaticità passibile e corruttibile, che è quella a cui è stato condannato dopo la caduta. Quanto alla sessualità, essa non appartiene all'uomo ideale e non fu prevista per l'uomo se non come soluzione al problema della moltiplicazione degli uomini dopo il peccato. Per cui se l'uomo non avesse peccato, non sarebbe nato dall'accoppiamento dei sessi né dal seme, ma si sarebbe moltiplicato a somiglianza dell'essenza angelica, che pure essendo una, *simul et semel*, è moltiplicata in una miriade infinita.

L'uomo è *imago Dei*, ma l'impronta dell'iconicità divina non sta scritta né nella sessualità e neppure nella somaticità attuale, ma solo nell'anima e nella somaticità originaria, incorruttibile ed eterna. Icona di Dio, l'anima è portata a Lui per mezzo di tre movimenti, di cui il primo è sensibile e si volge al mondo dei corpi, il secondo è quello secondo ragione e tende a Dio insieme all'anima; il terzo è il movimento secondo l'anima che si volge a Dio nella sua infinita trascendenza. Qui l'uomo supera i limiti della sua natura, in forza di una grazia che gli viene da Dio. Pertanto l'inizio del ritorno dell'uomo a Dio ha luogo nel corpo, e si attua quando il corpo si scioglie nei quattro elementi di cui è composto. Poi, con la resurrezione, ognuno riprende il suo corpo e questo è tramutato in spirito. In seguito tutta la natura dell'uomo ritorna alle cause primordiali. Infine la natura tutta quanta insieme con le sue cause, in meraviglioso corteo, si muove verso Dio, come l'aria si muove verso la luce, e allora Dio « diviene tutto in tutti ». Con questo l'Eriugena, come san Paolo prima di lui, non intende affermare che le creature scompaiono per essere riassorbite in

26. *Ibid.*

Dio: il punto terminale del ritorio non è la distruzione di tutto il finito, bensì il suo passaggio ad una condizione migliore; come il ferro messo al fuoco, sembra diventare fuoco, mentre resta sempre metallo, così l'uomo riassorbito in Dio, non cessa di esistere, ma è elevato ad un destino superiore.

Il *punctum dolens* della cosmovisione dell'Eriugena, come del resto di tutte le cosmovisioni dei neoplatonici cristiani, è il problema del male. Per lui, come per Massimo Confessore, per lo Pseudo-Dionigi, e precedentemente per Origene, il male sembra avere più carattere ontologico che etico, e la sua funzione è quella di spiegare i movimenti di sistole e diastole dell'universo. In tale prospettiva il male non può avere carattere assoluto, ma provvisorio, in quanto ad ogni momento della diastole corrisponde necessariamente dall'altra parte un momento della sistole, e ad ogni gradino dell'allontanamento da Dio fa riscontro un gradino del ritorno. « In questo universo in cui la stessa materia fisica si riduce ai propri elementi intelligibili, non c'è naturalmente posto per un male irriducibile o per la dannazione eterna, né, tanto meno, per la concezione tradizionale delle pene oltramondane. Certo, il filosofo irlandese non vuole con questo negare la distinzione teologica tra i reprobì e gli eletti, né impugnare in tal modo uno dei più saldi fondamenti del dogma cristiano. Ma basta leggere alcune pagine significative del *De divisione* o del commento al *De coelesti hierachia*, per intendere come elezione e condanna, beatitudine e sofferenza eterna siano identificate dall'Eriugena con la vera conoscenza o con l'assoluta ignoranza della verità divina, senza che vi sia più alcuna allusione alle sofferenze o godimenti sensibili. La vera beatitudine della vita eterna è dunque la visione limpida e perfetta della divinità, l'intima comunione col suo essere. La natura riscattata e salvata dal sacrificio di Cristo e dall'ascesa dell'anima non reca più nessun segno del male, né potrebbe mai ammettere nell'eternità dell'inferno le vittorie del male e di Satana, la loro eterna ribellione all'invincibile richiamo dell'Uno »²⁷.

27. C. Vasoli, *op. cit.*, p. 69.

27. C. Vasoli, *La filosofia medioevale*, Feltrinelli, Milano 1961.

CONCLUSIONE

La conclusione che possiamo trarre da questa breve rassegna della filosofia nei sec. VI-IX, è che il primo medioevo non è affatto un'epoca così oscura e tenebrosa come spesso si crede, ma possiede momenti di grande vitalità e splendore.

Boezio, Cassiodoro e Scoto Eriugena sono tre pensatori essenziali, che non si occupano di questioni sottili e astratte ma di problemi capitali, quei problemi che angustiano maggiormente l'intelligenza umana:

- il problema di Dio;
- il problema dell'uomo;
- il problema del mondo.

E le soluzioni che questi grandi filosofi cristiani propongono, meritano d'essere prese in considerazione anche dall'uomo del nostro tempo, perché sapere chi è Dio, chi è l'uomo e che cos'è il cosmo è di somma importanza anche per l'uomo della civiltà atomica e cibernetica. Il problema del male e del nonsenso è problema a cui non si può rispondere col pensiero debole o con l'ermeneutica negativa, ma solo con una metafisica forte, magari sostenuta e orientata dalla fede cristiana come hanno fatto Boezio, Cassiodoro e Scoto Eriugena. I loro scritti e i loro insegnamenti irradiano scintille luminose non solo sull'antico medioevo, ma anche su quel nuovo medioevo che sta ora attraversando l'umanità.

