

Alessandra Beccarisi, Alessandro Palazzo (eds.), *Per studium et doctrinam. Fonti e testi di filosofia medievale dal XII al XIV secolo. Studi in onore di Loris Sturlese*, Flumen Sapientiae 6, Roma, Aracne, 2018, 254 pp., ISBN: 9788825512861. Cloth: €20

Reseñado por GIULIO NAVARRA
 Università del Salento, IT – Universität zu Köln, DE
 gnavarra@smail.uni-koeln.de

Questo volume collettaneo raccoglie gli scritti dei maggiori allievi di Loris Sturlese con il fine di celebrarne l'ampia attività di ricerca, condotta, tra l'altro, alla riscoperta e alla rivalutazione della filosofia tedesca medievale, intesa quale «cultura alternativa» rispetto alle scuole coeve di Parigi, Oxford e agli *studia* italiani (p. 9). Tra il XIII e il XIV secolo, il pensiero di Alberto Magno, gli sviluppi filosofici e teologici dell'allievo Tommaso d'Aquino (in seguito, accolti o contestati), la grande varietà delle forme e dei mezzi del dibattito (l'uso del volgare o del latino in opuscoli, commenti e opere di vario genere) e il neoplatonismo arabo-ebraico ridefiniscono il quadro filosofico e teologico generale, così da influenzare la storia del pensiero europeo.

Sin dal primo contributo del volume, *Per un'antropologia della dignità. Il Microcosmo di Joseph ibn Tzaddik* di Diana Di Segni, emerge in maniera limpida l'intento del volume di mostrare il vasto pluralismo di fonti e approcci possibili del pensiero medievale. L'analisi di Di Segni dell'opera intitolata *Sefer ha-Olam ha-katan (Il Libro del Microcosmo)* del filosofo ebreo del XII secolo Joseph ibn Tzaddik è un'ulteriore conferma di come la *dignitas hominis* non sia un'innovazione rinascimentale, ma abbia radici nella filosofia medievale, in particolare ebraica, come insegna Sturlese e la sua opposizione al «rigido schema dicotomico» Medioevo-Rinascimento, già, a sua volta, messo in discussione da Eugenio Garin (*La 'dignitas hominis' e la letteratura patristica*, «La Rinascita» I (1938), pp. 102-146).

Infatti, Ibn Tzaddik, rispondendo all'allievo che gli rivolge una domanda circa la natura del sommo bene e le vie per raggiungerlo, descrive l'essere umano quale «microcosmo» in grado di riflettere in sé la totalità degli aspetti del cosmo. Seguendo la massima delfica del «conosci te stesso», Ibn Tzaddik sostiene che l'uomo contemplando la propria natura e la propria anima sia in grado di raggiungere la conoscenza di tutte le parti del cosmo e di Dio stesso, in quanto creatura di connessione tra il mondo sensibile e il mondo celeste, creata a immagine e somiglianza di Dio e con strutture analoghe a quelle del cosmo. Un percorso che muove dall'umano e torna all'umano con una grande varietà di fonti, dalle più classiche (Aristotele e Platone) all'*Enciclopedia degli Iḥwān al-Ṣafā'*, a Ibn Gabirol e al neoplatonismo di matrice araba.

Antonella Sannino, con il suo contributo intitolato «*Quod anima sit in horizonte duorum mundorum*» *Psicologia e antropologia in Guglielmo d'Alvernia*, ci conduce nell'analisi della sezione intitolata *De Anima del Magisterium divinale e sapientiale* di Guglielmo

d'Alvernia. L'intento è, sin dall'inizio, quello di mostrare come Guglielmo intenda l'anima, la sua relazione con il corpo e la natura dell'identificazione dell'anima-intelletto con l'essere umano, alla luce di una nuova antropologia che abbia le sue fonti nella tradizione ermetica, nell'agostinismo, nell'aristotelismo, nell'avicennismo, nello stoicismo di Cicerone e Seneca e nel *Fons Vitae* di Ibn Gabirol. La natura speculare dell'anima umana con il cosmo, secondo la formula di ambiente parigino *homo divinae similitudinis formae*, è resa da Guglielmo con «*est in horizonte duorum mundorum*» sulla base del *Liber de causis* (prop. 2) e di Agostino. Vi è, difatti, una precisa interpretazione dell'assunto: l'anima-intelletto proviene dal mondo intelligibile e a esso si rivolge con la propria attività, collocandosi nella zona mediana che oltrepassa il tempo e il movimento. A questa formulazione di natura psicologica si lega l'indagine sullo statuto della scienza antropologica: se essa rientri nell'ambito della filosofia naturale o meno. Piuttosto, Guglielmo la include nell'ambito della teologia razionale, avendo per soggetto una sostanza divina, l'anima appunto, e per metodo la via della filosofia. E qui l'anima è definita *forma divinae similitudinis* sulla base di un passo dell'*Asclepio* ermetico e in chiave anti-aristotelica. L'anima umana, sostanza spirituale *determinata*, è in relazione con il corpo tramite lo «spirito». Lontano da posizioni dualiste, Guglielmo cerca di mostrare come l'anima sia causa immediata degli atti volontari e delle operazioni conoscitive: in ciò risiede la dignità dell'uomo che può giungere ad essere *homo divinus*.

E proprio il tema della dignità dell'uomo è al cuore del contributo di Fiorella Retucci, *La dignità dell'uomo nell'Inghilterra medievale*, in cui vengono prese in esame le riflessioni di Roberto Grossatesta, Tommaso di York e Ruggero Bacone, maestri dello *studium* francescano di Oxford, in cui traspare l'intento di fondare una nuova antropologia della *dignitas* umana. In Grossatesta l'uomo è definito un «mondo in miniatura» (*minor mundus*), il punto di congiunzione tra il creato e Dio, la creatura più degna, il signore del mondo verso cui tutto trova il proprio fine. Grossatesta condanna come il più turpe dei peccati l'omicidio, perché attenta alla vita della creatura più nobile, e nota la ripetizione in *Gen.* 1.27: «*ad imaginem suam, ad imaginem Dei*» in riferimento alla maggiore dignità dell'uomo come della donna. Così, la teologia dei Padri si fonde, in Grossatesta, come negli altri maestri francescani, con un'ampia conoscenza dei classici e della filosofia araba ed ebraica.

Anche nel *Sapientiale* di Tommaso di York l'uomo in quanto *minor mundus* è l'elemento di congiunzione tra il mondo e Dio, perfezione e fine di tutte le creature, che possiede una doppia natura, mortale e animale (il corpo) e immortale e divina (l'anima). Il corpo non è un carcere, ma la via per la salvezza dell'anima, raggiungibile mediante la scelta di seguire la propria natura immortale. La libertà e la beatitudine sono prerogative del tutto umane, escluse persino agli angeli e fondate sulle scienze e sulla filosofia. La felicità sociale e quella ultraterrena (la congiunzione intellettuale con Dio) sono raggiunte tramite le scienze e la filosofia.

Un'antropologia della *dignitas hominis* è presente anche nella *Moralis philosophia* di Ruggero Bacono, il quale recupera la morale degli antichi, ritenendola di gran lunga superiore a quella dei cristiani, per rifondare le scienze contro la tradizione dei maestri parigini, in un percorso che coniuga la morale con la filologia, lo studio delle lingue, della poetica e della retorica. Il fine di questo progetto è il raggiungimento della perfezione individuale, su cui si fonda il benessere civile e, dunque, in ultimo, la felicità sociale.

Il contributo successivo nel volume ad opera di Nadia Bray, dal titolo «*Magis videtur fuisse Stoicus*». *La ricezione di Avicbron in Alberto il Grande*, si occupa di definire le ragioni dell'interpretazione di Avicbron (Ibn Gabirol) quale 'stoico' da parte di Alberto Magno, sebbene il filosofo andaluso non appartenesse a questa scuola.

La prima parte del contributo (pp. 80-83) si sviluppa con la presentazione della fortuna di Avicbron nel Medioevo latino. La seconda parte (pp. 84-97), invece, mostra le basi dell'esclusiva interpretazione di Alberto. All'arrivo di Avicbron in lingua latina intorno al 1150, si era aperto un dibattito sulla natura della sua filosofia, sulla sua validità e il suo accordo con il pensiero cristiano. Al contrario, gli oppositori del suo pensiero, tra i quali appunto Alberto, lo ritennero foriero di errori filosofici importanti, primo fra tutti l'unicità della materia prima. Bray, muovendo da uno dei passi più importanti per cogliere la lettura albertiana di Avicbron (*commento alla Fisica*, lib. III, tr. 3, cap. ii), nota che a una iniziale affiliazione di Avicbron alla scuola aristotelica per la sua dottrina dell'ilemorfismo, segue l'attributo di 'stoico', conferitogli per la tesi dell'unicità della materia prima universale e, soprattutto, per la negazione che vi siano facoltà incorporee nei corpi. Secondo la dottrina di Avicbron, le *virtutes* che assume la materia precedono ontologicamente la materia stessa in quanto forme separate. Esse sono qualità platonicamente superiori, semplici e preesistenti alla materia, la quale le accoglie e le porta a compimento, quindi non accidentali. Tuttavia, non vi è opposizione tra la dottrina di Avicbron e quella di Aristotele: se si interpreta la materia come pura disposizione, essa riceverà e porterà a compimento la forma separata, ossia la virtù incorporea assunta da un corpo animato. A questo errore in sede fisica corrisponde l'errore in sede gnoseologica (individuato da Alberto nel commento agli *Analitici Secondi* e nel *De Anima*) di attribuire all'intelletto forme latenti in atto che emergeranno successivamente con l'intellezione. Questa tesi la cui origine è in un'antica opinione attribuita ad Anassagora e giunta, tramite il Socrate del *Menone*, allo stoicismo, a Teofrasto e ad Avicbron, confonde la gnoseologia aristotelica con quella platonica senza tener conto della natura potenziale della materia come dell'intelletto. Dunque, Alberto difende un aristotelismo ortodosso per mezzo di severe critiche allo stoicismo, di cui riconosce un'affinità di fondo con il platonismo e Avicbron come suo importante rappresentante.

Nel suo contributo intitolato *Il Socrate di Alberto. Profeta, astrologo, mago*, Alessandro Palazzo considera la figura di Socrate in Alberto Magno. Nel suo *De somnio et vigilia*, Alberto descrive la sacertà di Socrate alla luce del suo discorso agli Ateniesi sulla

divinazione, in cui difende la profonda verità dei sogni divinatori, che sono argomento della scienza divina. La fonte di Alberto è Averroè, che nel suo *Compendium libri Aristotelis De somno et vigilia*, distingue la previsione del futuro in sogno, divinazione e profezia, a seconda della causa: il sogno è prodotto dagli angeli, la divinazione dai demoni, la profezia da Dio (e può avere intermediari). Alla luce di Averroè, del *De Deo Socratis* di Apuleio e del commento al *Timeo* di Calcidio, Alberto considera Socrate un profeta, il «filosofo divino», colui che per eccellenza ha mostrato l'origine divina dei sogni e della profezia.

Accanto al «Socrate profeta», Alberto nella *Politica* ci presenta un «Socrate astrologo», sostenitore di una stretta dipendenza del regime politico dalle congiunzioni astrali. Un determinismo che limiterebbe la volontà e la virtù umane e si scontrerebbe con il notevole margine di azione conferito da Aristotele alla libertà umana. Alberto sembra, difatti, combattuto tra i due poli del discorso e sceglie una via mediana che limiti il determinismo nelle maglie della libera volontà dell'essere umano.

Socrate nel pensiero di Alberto presenta anche i tratti del «mago». Nel suo *De Anima* I e nel *De mineralibus* (libro II), Alberto presenta Socrate e Platone come esperti della pratica magica in grado di convogliare le virtù celesti in amuleti e pietre. La fonte albertista è la traduzione latina di Qust'ā ibn Lūqā, il quale presentava Socrate e la pratica delle *incantationes* nel contesto degli equilibri tra anima e corpo e dei rimedi per risolverne gli scompensi.

L'immagine, dunque, che Alberto costruisce di Socrate nel corso della sua vita intellettuale è dettata da una molteplicità di testimonianze, dalle quali emerge una figura «prismatica» (p. 124) in grado di accogliere molteplici tratti anche molto diversi tra loro.

Nel suo *Nota su una nuova citazione di Alfredo Anglico nei Meteora di Alberto il Grande*, Elisa Rubino rinviene nel commento ai *Meteorologica* di Alberto Magno un passo attribuito ad Alessandro di Afrodisia, che, in realtà, è opera di Alfredo di Shareshill (Alfredus Anglicus). Il passo in questione è nel IV libro del commento ai *Meteorologica* di Alberto, laddove il maestro domenicano commenta le potenze del caldo e del freddo sotto la guida del corrispettivo commento di Alessandro. Tuttavia, l'esempio che Alberto apporta a sostegno della tesi non proviene da Alessandro ma da Alfredo, che fu il primo commentatore del *Liber metheorum Aristotelis*, compilazione da lui realizzata dei primi tre libri dei *Meteorologica* di Aristotele, nella traduzione latina di Gerardo da Cremona, del quarto libro tradotto dal greco da Enrico Aristippo e del trattato *De mineralibus* di Avicenna, tradotto dallo stesso Alfredo.

Rubino sostiene che la presenza celata di Alfredo, per chiarire Aristotele e il commento di Alessandro di Afrodisia, non è spiegabile con un errore del copista, dal momento che, anche Boezio di Dacia, nella sua *quaestio* VI del commento ai *Meteorologica*, per commentare lo stesso passo aristotelico, cita l'*exemplum* di Alfredo adoperato da Alberto, senza nominare il vero autore. Dunque, l'assenza del nome in

Alberto sembrerebbe aver influenzato Boezio. Inoltre, Rubino sottolinea che l'uso di Alberto delle fonti non è scontato e, anche qualora il riferimento apparisse univoco, si potrebbero rintracciare varie fonti e interpretazioni.

In *L'uomo temperante e continente nel De bono di Alberto Magno fra fonti classiche e Ethica borghesiana*, Irene Zavattero mostra come, per la formulazione della dottrina della *temperantia* all'interno del suo *De bono*, Alberto attinga alla versione dell'*Etica Nicomachea* nota come «borghesiana» (contenuta nel codice *Borghesianus 108*), estranea alle altre traduzioni latine. Inoltre, i riferimenti di Alberto all'*EN* sin dalle opere giovanili e al VII libro dell'*EN* nel *De bono* consentono di definire il progressivo aumento di conoscenze circa il testo dell'etica posseduto da Alberto, che sembra coincidere, al tempo del *De bono* e dunque prima del 1250, con la traduzione di Burgundio da Pisa. Alberto tenta di sistematizzare la riflessione etica secondo due aspetti: la *continentia* intesa come virtù, diversamente da Aristotele, e la *recta ratio* quale strumento perché l'uomo sia continente e temperante o perché rettifichi l'atto incontinente. Ciò mostra come la conoscenza di fonti classiche in Alberto si innesti sulla dottrina teologica tradizionale, secondo un quadro molto ampio di fonti e letture a cui Alberto attinge: non solo Aristotele, ma anche Cicerone, Giovanni Damasceno, Nemesio di Emesa.

Coralba Colomba con il suo *Le virtù connesse alla giustizia nel VI libro del De summo bono di Ulrico di Strasburgo. Alcune note sulle fonti*, delinea alcuni aspetti del *De summo bono* di Ulrico, opera che si inserisce nella produzione della seconda metà del XIII secolo di testi rivolti all'insegnamento conventuale. Ulrico, allievo di Alberto Magno, nel VI libro della sua opera segue il corrispettivo libro dell'*EN* di Aristotele nella traduzione di Grossatesta. La fonte principale riguardo alla virtù della giustizia resta il *De inventione* di Cicerone e la sua riflessione sulle virtù connesse, che Ulrico chiama *species* o *partes* della giustizia e che classifica in modo simile a quanto delineato da Tommaso d'Aquino nella sua *Summa theologiae* (II-II qq. 81-120).

Colomba mostra, dunque, nel solco tracciato da Sturlese, come Ulrico non sia una figura marginale del panorama filosofico, ma anzi la sua ampia erudizione gli abbia permesso di seguire e ampliare le riflessioni del maestro Alberto, soprattutto in ambito etico. In conclusione, l'ipotesi avanzata è quella di un contatto tra i due pensatori in merito a una coeva e molto attiva riflessione etica.

Nel suo *L'Opus imperfectum in Matthaeum dello ps.-Crisostomo nell'opera di Meister Eckhart*, Massimo Perrone svolge un'accurata ricerca del numero di citazioni dell'*Opus imperfectum* nelle opere di Eckhart e illustra i contesti dottrinali di tali citazioni, ossia l'interpretazione di figure bibliche, la trattazione di doni, virtù e vizi, il discepolato cristiano e le massime.

Dall'ampia analisi dei testi, Perrone perviene a una serie di conclusioni che riguardano Eckhart: l'uso del titolo *Chrysostomus super Matthaeum* per riferirsi all'opera come in Tommaso d'Aquino; la dipendenza delle occorrenze dalla stessa famiglia di manoscritti dell'editore van Bamming, ma anche la letteralità delle citazioni; la

presenza del maggior numero di citazioni nelle opere latine; la fedeltà al testo biblico trasmesso dall'*Opus* e la concezione platonica di fondo dei passi in cui le citazioni dall'*Opus* sono inserite.

Sara Ciancioso nel suo contributo intitolato *Dall'uomo naturale all'uomo divino. Uno studio sull'antropologia eckhartiana* presenta l'antropologia del maestro domenicano dal punto di vista della «natura umana», nozione che in Eckhart ha effetti sulle dottrine dell'intelletto e della divinizzazione dell'uomo e sulla riflessione circa la natura umana di Cristo.

L'analisi delle occorrenze dell'espressione «natura umana» mostra che il contesto filosofico di riferimento per Eckhart è Aristotele. Infatti, la nozione aristotelica di «specie» e il XII libro del *De Trinitate* di Agostino conducono Eckhart a un'interpretazione del mito dei progenitori che delinea i tratti dell'essere umano: la parte sensibile (il serpente), la parte razionale (Adamo ed Eva) e gli esiti morali a cui entrambe possono giungere (Caino e Abele), così da sottolineare il ruolo cruciale svolto dalla sensibilità per l'intelletto a causa della produzione dei *phantasmata*. La «natura umana» è anche quella assunta da Cristo con l'Incarnazione, questi la condivide con l'uomo comune, tanto che raggiungere la natura di *homo divinus* significa per l'uomo assumersi secondo la propria natura, incarnarsi. E così, per Eckhart, l'intellezione nel suo punto più alto coincide con la «sostanzializzazione» dell'uomo in Dio, cioè con l'assunzione della stessa natura di Cristo. Questa fu, di fatto, una delle tesi condannate nel 1326 a Colonia.

Meister Eckhart e Dante Alighieri sono al centro del contributo conclusivo del volume a opera di Alessandra Beccarisi, dal titolo *La teoria dell'intelletto come fondamento di una comunità universale in Meister Eckhart e Dante Alighieri*. L'autrice indaga in Dante ed Eckhart il comune intento di costituire una comunità umana universale. E lo fa sulla base della proposta interpretativa di Enrico Berti dei noti passaggi del *De Anima* III 4-5 di Aristotele. Berti con il suo *Another Modest Proposal* rilegge la dottrina dell'intelletto aristotelico alla luce di un passo espunto da Ross (*DA* II 7, 418b 19-20). Per Berti, l'intelletto agente è l'abito della scienza umana, il sapere umano universale, che precede nel tempo e fonda la conoscenza da parte dell'intelletto possibile individuale. Su questa base si costituirebbe la comunità umana universale quale patrimonio scientifico a cui l'indagine di ogni filosofo e di ogni scienziato fornirebbe il proprio contributo.

Questa interpretazione consentirebbe di rileggere il passo della *Monarchia* di Dante (I, 3, 4, pp. 19-21) in cui Dante sostiene che il limite della potenza specifica dell'essere umano, ossia la conoscenza intellettuale, trovi compimento nella comunità universale degli uomini, dove la comunione degli intelletti consentirebbe di superare i limiti dell'individualità, così che Dante risulti essere pienamente aristotelico. Anche Eckhart nella *Predica* n. 68 e nel primo commento alla *Genesi* lascia intendere che il riconoscimento di sé quale essere divino, da parte dell'uomo, coincida con il riconoscimento della propria natura condivisa e assunta in modo «trascendentale»

dall'intera comunità umana. Sembrerebbe così, seguendo Beccarisi, che l'appartenenza alla comunità umana si manifesti nella consapevolezza della natura divina di sé e degli altri, intesi come umanità intera (secondo una rivisitazione del concetto cristiano di *unanimitas*) e non solo come *christianitas*. E, dunque, in entrambi questi pensatori, il riconoscimento della propria condizione umana, intellettuale e divina, condurrebbe all'abbattimento dei confini della società politica e alla costruzione di una comunità universale orientata al progresso e alla pace.

La riscoperta del pensiero medievale quale baluardo della riflessione sulla dignità umana e l'idea di umanità quale parte eccelsa del creato che riscopre in sé la più vera natura intellettuale, celeste e divina sono soltanto i due maggiori aspetti che il volume ci consegna secondo una prospettiva di ricerca polimorfa, dettata dai vari interessi di Sturlese e dei suoi allievi e in grado di abbracciare diversi secoli e varie tradizioni di pensiero.