
PRESENTAZIONE

Scienza e sapienza nel Medioevo

È difficile trovare una sezione della storia della filosofia che abbia subito, in tempi recenti, una così repentina e completa trasformazione ermeneutica come è accaduto per il Medioevo. Di solito una tradizione di studi produce, com'è avvenuto per il periodo antico, alcuni presupposti che per un certo tempo s'impongono, demandando successivamente ad altri principi ispiratori la funzione di guida dei nuovi percorsi ricostruttivi. Il caso invece della filosofia medievale è sicuramente molto insolito, depositario di un'originalità che difficilmente può trovare eguali altrove. Fino alla fine dell'Ottocento non esisteva, infatti, un riconoscimento unanime della sua identità storiografica di tipo filosofico. Tanto meno, dunque, avrebbe potuto imporsi uno stile esegetico coerente. Poi, grazie a coraggiosi pionieri come Etienne Gilson e Cornelio Fabro, finalmente nel XX secolo la storia della filosofia medievale ha acquisito una sua specifica dignità e una sua meritata collocazione culturale.

Ovviamente, la situazione odierna, sempre dal punto di vista storiografico, non ha raggiunto ancora una piena maturazione, sebbene ormai i medievisti italiani siano da anni un gruppo presente e apprezzato a livello scientifico tra gli studiosi di tutto il mondo.

Di qui l'idea di dedicare il tema di un numero monografico di *B@bel* a una delle questioni più interessanti del dibattito storico e critico sulla filosofia dell'età di mezzo, vale a dire il binomio scienza e sapienza. In un certo senso tale diarchia ci spinge ad andare con il pensiero oltre le apparenze per rivolgerci al cuore stesso della disputa teoretica dell'Occidente, dovendo fare i conti, in definitiva, con quanto separa o accorda, secondo i casi, la ricerca razionale della verità, meravigliosa eredità latina classica, e la Rivelazione giudaico cristiana.

Come è noto, e il lavoro classico di Marie-Dominique Chenu rappresenta ancora una conferma validissima di questo, la distinzione tra il sapere scientifico e quello teologico è al centro della costante agostiniana dei primi due millenni di filosofia mediterranea. Il grande Padre latino, però, ha dovuto fare i conti, come le *Confessioni* ci riferiscono abbondantemente, con una serie stratificata di influenze culturali che dall'*Hortensius* di Cicerone lo hanno portato fino ai massimi vertici della sapienza trinitaria. La grandezza di Agostino è riposta innanzitutto in un bisogno strutturalmente teoretico e profondamente personale di conciliare la ricerca epistemica della verità, guadagnata anteriormente alla conversione, con l'esigenza scientifica della teologia, fondamentale per la fede della sua vita adulta. Perciò, nelle grandi opere della maturità troviamo il fondo personale della prima vera soluzione unitaria al binomio di scienza e sapienza. Da un lato, è perfettamente presente, nei lineamenti dell'eredità platonica, una concezione metodologica e razionale della scienza, e, dall'altro, attraverso il

Kerigma si intravede l'offerta divina di una sapienza trascendente rispetto alla razionalità umana e tuttavia ragionevolmente comprensibile come un'istruzione suprema e definitiva.

È abbastanza agevole comprendere non solo perché nei primi secoli cristiani l'elemento sapienziale abbia preso il sopravvento su quello scientifico, ma anche come mai la filosofia maggiormente carica di misticismo speculativo, ossia il neoplatonismo, abbia trovato un terreno fertile di diffusione ed espansione nella cristianità. Il saggio di Riccardo Chiaradonna sull'antropologia di Plotino ci conduce opportunamente e senza deviazioni verso la più rilevante figura della Scuola di Ammonio Sacca per scoprire il pregnante aggancio che vi è nei suoi scritti tra misticismo e intellettualismo.

In realtà, soprattutto a partire dal secondo millennio cristiano, anche a causa della riscoperta progressiva e inesorabile delle fonti greche perdute, le celebri "belle lettere", questo rapporto tra la sapienza divina e la scienza umana è tornato a interessare la riflessione della grande teologia e della grande filosofia europea. Il saggio di Tommaso Bernardi è pertanto molto utile per capire il legame tra il periodo tardo antico e quello scolastico. La fondazione razionale delle prove metafisiche dell'esistenza di Dio, specialmente il celebre *unum argumentum* del *Proslogion* di Anselmo d'Aosta, concede una classica e riuscita applicazione della logica sillogistica alla *quaestio princeps* della teologia razionale, vale a dire l'esistenza dimostrata in modo apodittico della causa prima.

In questo senso, analogamente a quanto detto a proposito di Agostino, nella vasta produzione anselmiana non abbiano ancora la rottura della soluzione di continuità tra sapienza e scienza, per il semplice fatto che il primato radicale della fede e della Rivelazione pone al vertice della conoscenza la sapienzialità della teologia, corroborata da una razionalità scientifica efficacemente utilizzata, sia pure nella scarna griglia concettuale di un ragionamento che resta diretto a schiacciare lo scetticismo umano verso la legittimità della teologia. Anselmo, in tal modo, è stato una sorta di figura proto scolastica, in grado di prefigurare e di inaugurare un metodo intellettuale sinergico tra fede e ragione che in seguito si sarebbe imposto, variamente e non sempre in modo uniforme, dappertutto.

Particolarmente articolate e sottili si presentano, non a caso, le soluzioni che i grandi maestri universitari del XIII e XIV secolo hanno ideato per stabilire un equilibrio nella disamina su scienza e sapienza. Il contributo di Giuseppe Girgenti osserva principalmente la traduzione francescana in termini cristiani e tradizionali, immettendola cioè nella sicura eredità platonica raccolta ed esposta nella teologia cristiana di Bonaventura da Bagnoregio. Il grande teologo agostiniano, infatti, ha identificato la scienza con il superiore spazio della sapienza, accordando la verità increata, oggetto di intuizione intellettuale da parte dell'essere umano, con la disposizione naturale che l'intelligenza creata possiede per la luce eterna. In tal senso, l'idea agostiniana dell'illuminazione interiore riusciva perfettamente a giustificare una sapienza che in modo connaturale fosse in grado di rendere accessibile all'intelligenza umana una razionalità epistemologica fondativa della verità trascendente.

Se così Bonaventura istituzionalizzava il platonismo noetico agostiniano, ecco che, alla stregua del ritrovato Aristotele, nel corso del Duecento emergevano altre proposte speculative alternative a quella tradizionale e, in fin dei conti, irriducibili a essa.

Peculiare rilevanza acquisisce, in questa ottica, l'apporto che Ariberto Acerbi ha dedicato alla fondazione epistemologica del sapere nell'opera di Tommaso d'Aquino. La sua analisi affronta nello specifico il testo più complesso ed esaustivo dell'Aquinate dedicato alla fonda-

zione di una teoria della scienza: il *Commento al De Trinitate di Boezio*. Emerge chiaramente quanto articolata e feconda sia stata l'adozione del metodo aristotelico da parte di Tommaso che ha permesso l'elevazione della scientificità degli *Analitici* di Aristotele fino alla soglia massima e al vertice assoluto della teologia dogmatica.

Interessante è il paragone del saggio di Acerbi con quello dedicato all'averroista Sigieri di Brabante. Antonio Petagine mette in luce, da par suo e con grande chiarezza, proprio la drammatica contrapposizione tra scienza e sapienza, vale a dire tra i sostenitori di un aristotelismo radicale, come quello appunto di cui Sigieri è stato il maggiore e più coraggioso rappresentante, e i moderati e fiduciosi epigoni del peripatetismo.

Un ultimo cenno deve essere fatto a proposito di Giovanni Duns Scoto, al quale sono dedicati il saggio del sottoscritto e quello di Orlando Todisco. Nel mio intervento ho cercato di mostrare quali siano le caratteristiche autonome che il Dottor Sottile attribuisce alla sapienza teologica a differenza della scienza filosofica naturale, una superiorità costruita sull'indipendenza soprannaturale della Sacra Scrittura e sul suo inserimento in una tradizione ecclesiastica legittima, certamente dissimile, anche se non opposta, al metodo rigoroso della *ratio* filosofica. Orlando Todisco, invece, opta per una presentazione delle influenze future di Duns Scoto, connesse specialmente alla genealogia della soggettività moderna, che in larga parte ha capitalizzato proficuamente le elaborate intuizioni di Scoto, portandole su inedite vie del pensiero, non meno eccezionali di quelle medievali.

Nel complesso si può dire, in conclusione, che il tema dell'incontro-scontro tra teologia e filosofia nel periodo anteriore alla modernità abbia trovato nel binomio scienza e sapienza un nodo di discussione classico, pressoché inevitabile per gli studiosi, una sorta di laboratorio sperimentale per escogitare figurazioni sistematiche della realtà, la cui influenza oltrepassa l'ambito esclusivamente filosofico, coinvolgendo la storia culturale e umana dell'intero Occidente. Anche in conseguenza di ciò, questa è perlomeno la speranza del curatore, i diversi contributi, presentati qui di seguito, possono perlomeno aiutare a distillare meglio i problemi, a distinguerli e a riconoscerli nella loro portata essenziale, arricchendo l'interesse generale per lo sviluppo delle riflessioni suggestive che il Medioevo lascia in eredità alla nostra riflessione contemporanea.

Benedetto Ippolito